



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ  
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Б. Н. ЧИЧЕРИН

ИСТОРИЯ  
ПОЛИТИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ

Том 1



Издательство  
Русской Христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург  
2006

ББК 67.99(2Рос)  
УДК 32.001+340.01(091)  
Ч-78

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект № 04-03-16103*

### **Чичерин Б. Н.**

**Ч-78** История политических учений. Т. 1 / Подготовка текста, вступ. ст. и коммент. И. И. Евлампиева. — СПб.: Издательство РХГА, 2006. — 720 с.

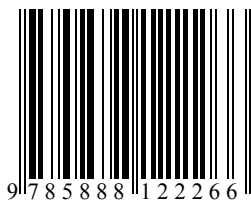
Книга представляет собой первое с начала XX века переиздание классического труда Б. Н. Чичерина, посвященного детальному анализу развития политической мысли в Европе от античности до середины XIX века. Обладая уникальными знаниями в области истории философии и истории общественно-политических идей, Чичерин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

Первый том настоящего издания охватывает развитие политической мысли от античности до XVII века. Особенно большое внимание уделяется анализу философских и политических воззрений Платона и Аристотеля; разъясняется содержание споров средневековых теоретиков о происхождении и сущности государственной власти, а также об отношениях между светской властью монархов и духовной властью церкви; подробно рассматривается процесс формирования чисто светских представлений о природе государства в эпоху Возрождения и в XVII веке.

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

*Фронтиспис: В. Серов. Портрет Б. Н. Чичерина  
(1903. Пастель. ГРМ)*

ISBN 5-88812-226-2



© И. И. Евлампиев, вступительная  
статья, комментарии, 2006  
© Издательство РХГА, 2006

И. И. Евлампиев

## Главный труд Б. Н. Чичерина и его современное значение

### 1

В русской философской и общественно-политической мысли мало найдется сочинений, которые можно поставить рядом с трудом Б. Н. Чичерина «История политических учений» по капитальности замысла и исполнения. Наиболее характерными примерами собственно русского стиля философствования скорее можно считать «Философические письма» П. Чаадаева и «Уединенное» В. Розанова. Только те немногочисленные мыслители, которые равнялись на немецкую философию, особенно на ее классические образцы, создавали капитальные труды в «немецком стиле»; Чичерин, безусловно, должен быть первым в этом ряду (помимо него сюда можно включить Вл. Соловьева, С. Франка и Н. Лосского). Но даже в его обширном творчестве «История политических учений» выделяется и своим объемом, и своим замыслом, являясь своего рода вершиной всех творческих усилий мыслителя.

Почему именно политическая философия стала самым главным разделом в системе идей Чичерина, он сам достаточно ясно объясняет во введении к своему труду, и это объяснение наглядным образом свидетельствует о его приверженности гегелевскому пониманию истории человечества и истории человеческой мысли. «В истории, — пишет Чичерин, — можно различить две главные области, в которых вращается и действует человеческий разум: теоретическую и практическую. Познание теоретического развития мысли в ее чистоте дает нам история философии; высшая же сфера практической жизни есть государство. История политических учений занимает средину между обоими, между философским ходом мысли и практическим развитием государственных учреждений. В ней как в зеркале отражается то и другое»\*. Нетрудно видеть здесь также отражение гегелевской концепции государства как «земного Бога», как высшей формы воплощения Абсолюта в земной реальности, точно так же как и убеждение Гегеля в рациональности, логичности развития человечества и ясной

---

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. М., 1869. С. 3—4.

постижимости законов этого развития в мысли. В этом смысле исследование истории политических учений выступает для Чичерина не только в своей собственной сути, но и как исследование законов самой истории, — а эта задача всегда представлялась ему самой главной — и в практическом, и в теоретическом плане, поскольку правильное понимание законов исторического развития должно помочь человечеству сделать это развитие более гармоничным и быстрым (вновь чисто гегелевская идея, которая подробно разрабатывалась К. Марксом).

Таким образом, именно «История политических учений» является кульминацией творчества Чичерина, именно к этому труду сходятся все основные направления развития его идей. Соответственно, все главные достоинства и недостатки Чичерина-мыслителя также находят себе здесь яркое отражение. К достоинствам нужно отнести прежде всего подробность и ясность изложения всех значимых концепций в истории, умение наглядно передать все положительные и отрицательные черты рассматриваемых учений, выстроить ясные линии преемственности между ними. Главным недостатком, безусловно, является господство в композиции работы слишком жесткой схемы, имеющей исток в гегелевской философии и придающей истории человеческой мысли в изложении Чичерина слишком рациональный и предсказуемый характер.

Нельзя сказать, что Чичерин является некритичным последователем Гегеля\*; в его философских идеях можно обнаружить важное творческое развитие наиболее ценных фрагментов гегелевской системы — концепции истории и концепции человеческой личности, однако именно в понимании истории человеческой мысли Чичерин наиболее прямолинейно следует за гегелевским представлением о рациональной и закономерной смене одних концепций, мыслительных парадигм — другими. В своем труде Чичерин задает очень жесткую схему развития политической мысли; как всякая схема, она помогает сделать изложение более понятным и логичным, но одновременно и существенно упрощает прихотливое развитие политической идеологии в истории европейской культуры.

Уже в описании главных элементов государства присутствует некоторое упрощение и схематизация. Чичерин выделяет всего четыре важнейших слагаемых понятия государства: *власть, свобода отдельной личности, закон и представление об общей цели жизни людей*, соединяемых государством. Власть понимается как сила, обеспечивающая единство отдельных лиц, входящих в общество, подчинение их индивидуальных воле единой общественной воле. Но, с другой стороны, столь же необходимым элементом государства является свободный и ответственный человек, добровольно входящий в общество и подчиняющийся его велениям. Власть и свобода личности — это противоположные элементы, они приводятся в гармоничное единство с помощью третьего элемента — закона, системы права.

\* Подробнее см.: *Евлампиев И. И. Философские и политические взгляды Б. Н. Чичерина // Чичерин Б. Н. Собственность и государство. СПб., 2005.*

Хотя система права устанавливается государством, ее смысл и значение в том, чтобы ограничивать произвол как отдельной личности, так и единой воли государства. Закон устанавливает те безусловные границы, в которых осуществляется и свобода отдельной личности, и повеления власти. Однако, утверждает Чичерин, и закон не может гарантировать гармоничного состояния и развития общественной жизни, поскольку он дает только внешнюю форму для взаимодействия государственной воли и свободы личности и сам может противоречить как той, так и другой. Окончательное единство всех этих элементов осуществляется через представление о высшей, идеальной цели общественной жизни, ради которой существует и которой должны быть подчинены все значимые и незначимые ее элементы. «Таким образом, общая цель или идея связывает противоположные общественные элементы и делает из них одно органическое целое. В силу этой внутренней, живой связи общество является организмом. Власть дает ему первоначальное, внешнее единство; общая цель дает ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому этот четвертый элемент всякого общества есть вместе последний и высший, ибо он связывает все остальные»\*.

В этом изложении угадывается одна из важнейших философских идей Чичерина — представление о «четверичном» характере любого процесса диалектического развития\*\*. Это один из тех моментов, в котором Чичерин «подправляет» Гегеля. Принимая в целом его идею диалектического развития всех элементов бытия, Чичерин полагает, что исходным пунктом развития является не противоположность абстрактных определений (наподобие определений бытия и ничто в гегелевской Логике), а цельность и полнота конкретной определенности соответствующего сущего. Только на следующем этапе диалектического развития из этой цельности выделяются противоположные абстрактные определенности и через взаимодействие друг с другом возвращаются к синтезу, к конкретной цельности. В применении к общественной жизни такая конкретная цельность, являющаяся и начальным и конечным пунктом в развитии государства и в его постижении в политической мысли, является общей целью, последний, четвертый элемент. Четыре основные школы политических воззрений, выдвигающих на первый план один из упомянутых элементов, Чичерин называет соответственно *общежительною, индивидуальною, нравственною и идеальною* школами. Из всего сказанного следует, что наиболее правильной, наиболее глубоко отражающей сущность государства Чичерин признает последнюю, «идеальную» школу, которая воплощена в классическом немецком идеализме, прежде всего в системе Гегеля. «Мысль двигается через односторонние определения, путем раздвоения и борьбы, чтобы достигнуть окончательной своей цели, высшего единства познания. То же происходит и в истории человечества, ибо закон развития везде один. Человечество отправляется от первонач-

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 8.

\*\* См.: Евлампиев И. И. Философские и политические взгляды Б. Н. Чичерина. С. 8.

чального единства, развивает из него противоположные определения и опять сводит их к единству, стремясь к высшей гармонии жизни. История политических учений с поразительной ясностью и в малейших подробностях подтверждает этот закон, который один дает ключ к пониманию всемирной истории, а потому к разрешению главных вопросов, занимающих человечество»\*.

На первую схему, осуществляющую классификацию школ политической мысли, накладывается вторая. Чичерин утверждает, что в познании государства и общества возможны два пути: либо путь умозрения, постижения сущности государства и всех связанных с ним феноменов исходя из вечных законов разума, либо путь опыта, понимания государства на основе наблюдения явлений жизни. Эти два пути порождают две противоположные тенденции политической мысли — рационализм и реализм; являясь односторонними крайностями, они также должны найти себе завершение в синтетическом единстве *синкретизма*, или *универсализма*.

Наложение этих двух схем и дает, согласно Чичерину, общее представление об истории политических учений: вся эта история делится на следующие друг за другом периоды господства рационализма, реализма и затем универсализма, причем внутри каждого из них происходит последовательная смена четырех упомянутых школ. Вся эта классификация, предельно упрощающая понимание истории политической мысли, делает труд Чичерина чрезвычайно удачным в педагогическом смысле, позволяет ему быть прекрасным учебным пособием для каждого, кто желает полно и глубоко освоить предмет. Однако при таком подходе оказывается за бортом все самое неординарное, не укладывающееся в жесткую схему; в рамках этой логики невозможно предположить возможности появления каких-то совершенно новых подходов к исследованию общественной жизни. Можно заметить, что уже при жизни Чичерина, в конце XIX века, а затем и в первой половине XX века появилось достаточно много новаторских концепций — их авторами были, например, А. Вебер, Г. Зиммель, А. Шюц, в русской философии С. Франк, — которые никак не укладывались в схему Чичерина.

Наконец, во введении к своему труду Чичерин фиксирует еще одну форму классификации возможных точек зрения на государство, связанную с тем, что государство может пониматься по аналогии с одним из частных союзов, всегда существовавших в истории человечества: семьи, гражданского общества и церкви. Перенесение соответствующих моделей единства людей на государство приводит к концепциям соответственно *патриархального*, *патримонального* (или *вотчинного*) и *теократического* государства. Эти концепции также, согласно Чичерину, часто присутствуют в истории политической мысли, однако эта форма классификации подходов к идее государства уступает по своему значению первым двум, носит только вторичный, частный характер, не определяет общей логики развития политической мысли.

---

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 11.

## 2

Начиная исследование античной философской мысли, Чичерин и здесь прежде всего осуществляет «четверичную» классификацию всех возможных философских школ. Содержание философии, утверждает Чичерин, в том, чтобы осмыслить целостность бытия; но, созерцая Вселенную, наше сознание неизбежно выделяет два противоположных элемента, из которых слагается все существующее — материю и разум, начало разнообразия и начало единства. Само это раздвоение наш разум понимает как проистекающее из одного источника — отсюда рождается представление об исходном, первичном единстве бытия как основе всего сущего. С другой стороны, развитие мира можно рассматривать только как взаимодействие, соединение противоположностей, которые приходят к гармоничному синтезу, и этот синтез оказывается высшей целью всего мироздания, целью развития каждого элемента бытия.

В результате таких рассуждений Чичерин приходит к выводу, что все возможные попытки философского осмысления мироздания укладываются в четыре «школы», различающиеся тем, какой из упомянутых элементов берется в качестве основы для объяснения: первоначальная цельность бытия, материя как принцип множественности и обособления, разум как принцип единства или, наконец, высшая идеальная цель всего существующего. В эту простую схему Чичерин укладывает не только античную философию, но и всю тысячелетнюю историю европейской философской мысли. Кроме того, он усматривает прямую аналогию между четырьмя основными подходами к философскому постижению реальности и установленными им ранее четырьмя направлениями в развитии политической мысли. Это связано с тем, что четыре главных элемента в понятии государства — власть, свобода отдельной личности, закон и общая цель — точно соответствуют четырем основным элементам философского постижения мира — цельности бытия, материи, разуму, идеальной цели. В целом такая аналогия между философским пониманием бытия и формами понимания государства выглядит достаточно искусственной, однако применительно к античной философии она может быть признана справедливой и плодотворной, поскольку для античной мысли, как известно, было чрезвычайно характерно сближение законов общественной жизни с законами природы, признание глубокого сходства структуры мира в целом и структуры человеческого общества.

Как мы уже говорили, историческое развитие философии Чичерин разделяет на периоды трех типов в соответствии с тем, каким образом происходит освоение реальности в познании: через общие законы разума (рационализм), через анализ самой жизни, системы явлений (реализм) или через синтез мысли и эмпирического подхода (универсализм). Эти три периода он фиксирует и в античной философии, только здесь период универсализма оказывается первым, поскольку в своих истоках, считает Чичерин, мысль всегда отталкивается от первичного единства и только затем осуществляет развитие крайних форм познания. Таким образом, вся досократическая философия

относится Чичериным к периоду первоначального, неразвитого универсализма, эпоха софистов, Сократа и сократических школ — к периоду реализма, а философия Платона и Аристотеля — к периоду рационализма. Отметим, что применительно к античной философии такая классификация исторических периодов представляется сомнительной; вряд ли можно считать плодотворным буквальное перенесение понятий, возникших в контексте новоевропейской философии на развитие древней философии. Это один из примеров того, как Чичерин ради доказательства принятой исторической схемы осуществляет определенное насилие над действительной историей философии. Впрочем, нужно также заметить, что подобного рода исторические схемы были чрезвычайно популярны в XIX веке, в качестве самого известного примера (на который Чичерин ссылается во многих своих работах) можно привести известную концепцию О. Конта, согласно которой в истории культуры происходит смена трех исторических эпох: религиозной, метафизической, позитивной.

От философии досократиков осталось слишком мало фрагментов, чтобы можно было говорить о каких-либо ясных политических концепциях, однако самое главное, что отмечает Чичерин применительно к этому периоду, — это признание законов существования человека и общества непосредственно происходящими от мировой закономерности, признание их вечными и неизменными по своей сути, никак не зависящими от человека. Только на фоне этого убеждения становится понятным значение школы софистов и Сократа. Они поставили под сомнение наличие объективных, вечных законов, господствующих над людьми и дали простор свободе отдельного человека — и в области мысли, и в общественной жизни. В нравственной и политической философии значение софистов состояло в том, что они впервые признали моральный закон и законы общественной жизни установленными самими людьми. «Грубейшая корысть, право силы, безграничное стремление к наслаждениям, вот что последовательно вытекало из этой теории. В греческую жизнь эти учения внесли такой разлад, от которого она не оправилась. Однако в этом разлагающем действии нельзя не видеть высшего закона. Отрицательное отношение софистики к существующему порядку имело несомненно свою хорошую сторону: оно расширяло мысль и выводило жизнь из той узкой рамки, в которую втесняло ее древнее государство. Частные интересы получили вследствие этого такое развитие, какое не допускалось прежним бытом; свобода лица и свобода мысли смело высказали свои права»\*.

Сократ, как и софисты, признавал самостоятельность личности, однако это вело его не к отрицанию вечных начал жизни, а к убеждению в том, что человек только с помощью своего разума, через акт самопознания открывает высшие начала и подчиняется им. Самое главное здесь то, что идеи Сократа в такой же точно степени, как идеи софистов, были направлены против традиции, устоявшихся форм жизни, доставшихся его современникам от предков; «выстав-

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 30.



ленное им [Сократом] начало было столь же разрушительно для греческой жизни, как и учения софистов. Это начало — чисто субъективное. Человек должен руководствоваться в своей деятельности не уставами предков, не вековым порядком, налагающим на него известные гражданские обязанности, а внушениями своего разума и своей совести. Правила жизни он должен черпать из самого себя, а так как руководящий им разум общий у всех людей, то эти правила одинаковы для всех. Живой народный обычай заменяется отвлеченно-нравственными требованиями, общечеловеческим началом. Сократ — настоящий основатель нравственной философии. У него впервые нравственная область получила самостоятельное бытие, как выражение внутренней, разумной природы человека»\*. Последователи Сократа из школ киренаиков и киников развивали такое понимание нравственности, уточняя тот закон, который человек открывает через рациональное постижение идеи блага. У киренаиков суть этого блага была сведена к избеганию страданий и получению максимального количества удовольствий, у киников — к независимости от всего внешнего, причем к этому внешнему киники отнести и все удовольствия.

Философию Платона Чичерин рассматривает как начало совершенно нового этапа развития греческой философии, как переход от «реализма» к «рационализму». Именно с этого момента можно отсчитывать историю политической философии в собственном смысле слова, поскольку в системе Платона она занимает отдельный самостоятельный раздел, более того, политическая сфера описывается Платоном как высшая форма деятельности человека, а государство выступает как высшее осуществление идеи добра.

Нужно сразу заметить, что изложение политической теории Платона (его учения об идеальном государстве) в книге Чичерина выглядит достаточно поверхностным и бедным в сравнении с тем, как она была проанализирована позже в русской философии, прежде всего в трудах Е. Трубецкого. Чичерин сводит представление о государстве у Платона к идее справедливости и к принципу органического единства общества. В этом смысле он сближает учение Платона с учением Аристотеля. Позднейшие исследователи (например, тот же Е. Трубецкой), наоборот, подчеркивали не просто различие, а радикальную противоположность учений Платона и Аристотеля о государстве. Эта противоположность проявляется в том, что у Платона государство обладает абсолютной ценностью, которой должны быть подчинены все частные ценности земной жизни людей; у Аристотеля же, наоборот, свобода и личное счастье граждан — это ценности, которым подчинены цели и ценности государства, которым государство призвано служить.

Анализируя политическое учение Платона, Чичерин пишет: «Цель государства должна состоять в счастье всей человеческой жизни, в которой первое место занимают блага душевные, второе — телесные, а третье — внешние, или богатство»\*\*. Это утверждение, будучи

\* Там же. С. 33—34.

\*\* Там же. С. 49.

формально правильным, совершенно не схватывает сути представлений Платона, поскольку здесь речь идет только о целях государства в отношении к частным аспектам человеческой жизни, но помимо этого у платоновского государства есть еще высшая и самая главная цель, которая относится ко всей жизни человека в целом, — это подготовка его к грядущему, посмертному существованию в сверхземной реальности, в мире идей. Не упоминая этой цели, Чичерин явно искажает представление об идеальном государстве, по его изложению может создаться впечатление, что у Платона, как и у Аристотеля, государство призвано служить «улучшению» земной жизни человека и разница только в том, что Платон слишком большое значение придает совершенствованию духовного начала в человеке в противовес материальному. В связи с этим упущением Чичерину не удается показать, почему в своей политической теории Платон естественным образом приходит к отрицанию частной собственности и семьи, за воплощение сурового коммунистического идеала. В результате в книге Чичерина политическая философия Платона оказывается некоторым несовершенным предвосхищением более цельной и последовательной системы идей Аристотеля — абсолютно неверная точка зрения, которая проходит мимо подлинного значения платоновской утопии для последующего развития политической мысли.

Самое главное достоинство учения о государстве Аристотеля Чичерин видит в том, что здесь существование государства не сводится к выполнению каких-то частных функций (например, достижению взаимной выгоды или взаимной защиты), но представляет собой реализацию самой сущности человека как общественного существа; государство для Аристотеля оказывается самодостаточным в том смысле, что оно является универсальной формой существования человека. «И хотя по порядку физического происхождения, — пишет Чичерин, — отдельное лицо предшествует государству, но по природе или по своей сущности государство предшествует лицу, так как целое предшествует частям; ибо природа целого определяет природу частей, а не наоборот. Только в целом части находят свое назначение и достигают своего истинного естества. Человек только в государстве, под управлением правды и закона, становится человеком. Таким образом, и у Аристотеля высшая цель, общее благо, определяет всю человеческую жизнь. В государстве заключается все, человек не понимается иначе, как его членом» \*.

Это суждение достаточно точно описывает воззрения Аристотеля, однако вновь нужно заметить, что Чичерин ставит слишком явный акцент на понятии *общего* блага и умаляет значение блага отдельной личности, искажая при этом представления Аристотеля. На самом деле Аристотель в гораздо большей степени, чем Платон, уделяет внимание счастью и благополучию отдельного человека, вовсе не растворяя их, как Платон, в едином общем благе. В этом смысле политическое учение Аристотеля можно полагать истинным прообразом будущих либеральных концепций новоевропейской мысли, точно так же

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 58.

как учение Платона можно считать прообразом всех последующих форм коммунистической и тоталитарной утопии.

Чичерин в данном случае оказывается в плену у принятой схемы исторического развития философии: для него Аристотель и Платон в равной степени относятся к «рационалистическому» периоду античной философии и поэтому он пытается предельно сблизить их взгляды, скрадывая наиболее важные различия. «Оба мыслителя, — пишет он, — держатся одного начала: они видят в государстве высшее осуществление идеи правды и добра, составляющей конечную цель всей человеческой жизни. Но для Платона главное заключается в единстве идеи, созерцаемой разумом, для Аристотеля — в разнообразном проявлении этой идеи в действительности»\*. С точки зрения современного уровня историко-философских исследований это суждение выглядит сомнительным, упускающим очень важные аспекты в философских и политических взглядах двух великих античных мыслителей.

Тем не менее при анализе конкретных деталей учения Аристотеля Чичерин абсолютно точно выделяет главную его черту: стремление понять государство как форму гармоничного сочетания несовпадающих, а часто и противоположных устремлений людей. Именно для того чтобы каждый чувствовал в государстве реализацию своих устремлений, Аристотель пытается сконструировать такую форму правления (политию), в которой каждый являлся бы и правителем, и подданным. Все беспорядки и восстания происходят в государствах оттого, что в силу неправильного устройства в них есть группы людей, которые считают себя обделенными. Аристотель утверждает, что таковы все реальные (известные античным мыслителям) формы государственного устройства, из которых наиболее устойчивыми и правильными являются демократия, аристократия и монархия (остальные есть их искажение и извращение). Поэтому свою политику Аристотель конструирует как своеобразное объединение трех этих форм. Аристотель признает, что в каждой из них есть правильный принцип, воздающий должное тем гражданам, которые этого достойны, однако этот же принцип исключает других, которые также достойны, но по-своему. Учесть достоинство каждого и дать этому достоинству возможность проявить себя в общественной жизни — вот задача идеального государства. В этой тенденции аристотелевского учения Чичерин справедливо видит предвосхищение некоторых идей новоевропейской либеральной традиции политической мысли.

Развитие греческой философии после Аристотеля Чичерин описывает как новый переход к «субъективизму», в том смысле, что в отличие от Платона и Аристотеля, которые, выдвигая в качестве цели государства общее благо, понимали это общее благо как идеальное, сверхэмпирическое начало, последующие философы пытались конкретизировать этот идеал применительно к человеческой жизни. Общее благо для них — это цель конкретного человека; две известней-

\* Там же. С. 73.

шие школы поздней античности, стоики и эпикурейцы, выбирают в качестве такой цели соответственно добродетель и счастье.

Пытаясь представить философские тенденции стоиков и эпикурейцев как раздвоение и субъективацию «цельной» точки зрения классического идеализма Аристотеля, Чичерин утверждает, что стоики, нарушая баланс начал, считают основой всего идеальную форму вещей и Мировой Разум, а эпикурейцы соответственно — материю и субъективный произвол человеческой воли. В нравственно-правовой сфере это приводит к тому, что стоики признают существование естественного нравственного закона, господствующего в жизни людей; достоинство человека заключается в беспрекословном подчинении этому закону. Эпикурейцы, напротив, целью человеческой деятельности признают личное счастье, удовлетворение всех личных потребностей человека и уменьшение количества получаемых им страданий. Однако оба этих учения, по Чичерину, утратили адекватное понимание государства; у стоиков господство всеобщего нравственного закона становится разрушительным для любой *частной* правовой системы, каковой и является национальное государство, стоики могли признать только всеобщее общечеловеческое единение людей; у эпикурейцев государство превращалось в условный договор людей ради достижения личных выгод и тем самым утрачивало свое непреходящее значение универсальной формы бытия человека. Значение этих философских тенденций в понимании государства Чичерин видит в том, что они стали прообразами важнейших школ новоевропейской философии государства и права: нравственной и индивидуальной. Родоначальником третьей известнейшей школы стал Цицерон, «который не выводит государства ни из договора людей, как эпикурейцы, ни из вечных требований правды, как стоики. Стараясь сочетать противоположные воззрения, он ищет общего им основания и находит его в общежительной природе человека. Причина соединения людей в государства, говорит он, лежит не столько в человеческой слабости или в страхе опасности, сколько в самой природе человека, избегающей уединения и жаждущей общежития. Здесь мы видим зачатки общежительного учения, которое возводит противоположные начала права и обязанности к первоначальному их источнику, к общежитию»\*.

Но еще более важно, что в стоической и эпикурейской школах отразились две важнейшие тенденции исторического развития, которые только зародились в поздней античности, но стали определяющими в средние века. Во-первых, это все большее раскрепощение личного начала, которое было полностью подчинено государству в древнем обществе, этот процесс, констатирует Чичерин, был следствием варварских нашествий и постепенного вытеснения римского сознания гражданского долга варварскими нормами личной доблести и свободы. Во-вторых, важное изменение было связано с рождением в общественном сознании древнего мира представления об общечеловеческом единстве, об универсальной нравственной связи, объединяющей

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 87.

всех людей. Эта тенденция резко противостояла первобытному языческому национализму и тем самым подрывала основы древней государственности. В стоицизме эта главная тенденция получила еще несовершенное, чисто нравственное выражение; ее полное развитие было обусловлено рождением христианства и превращением его в главную силу истории.

### 3

Основная проблема средневекового политического устройства, вокруг которой велись не только идейные, но и реальные и достаточно кровавые сражения, — это проблема соотношения духовной «власти» церкви и материальной власти королей и императоров. Чичерин показывает, что в этом противостоянии отразилась борьба двух отмеченных выше тенденций политического развития, родившихся в поздней античности. Стремление церкви к духовному руководству всем обществом было наиболее полным выражением тенденции к общечеловеческому нравственно-религиозному единству, которое осуществлялось ради высших, выходящих за пределы всего земного целей. Наоборот, королевская и императорская власть, хотя и она в историческом развитии стремилась к охвату все большего числа народов и все большего пространства, выражала противоположный полюс исторического движения — раскрепощение личной свободы, личной независимости гражданина, которую можно было ограничить и привести к единству только с помощью материальной силы и системы личных обязательств.

Первые христианские мыслители прекрасно осознавали противоположность этих устремлений общественной жизни и зафиксировали их: отдавая безусловное первенство духовной власти церкви, имевшей в виду самые главные цели человеческой жизни, они категорически отрицали возможность вмешательства церкви в реальный процесс управления обществом, осуществление ею тех функций, которые имело земное государство. Задача церкви — в духовно-нравственном направлении человека, народов, всего человечества; только в той степени, в какой государство и его властители реализуют указанные высшие нравственные цели, они должны признавать свое подчинение церкви и ее служителям; «в области внутреннего человека, где прекращается власть политическая, является другая власть, нравственная, власть святителей церкви, установленная христианством. Самостоятельность церковного союза, выделяя этой власти особый круг действий, давало ей место наряду с царскою. В нравственном отношении она ставилась даже выше последней, а так как для христиан нравственная точка зрения была главною, то мы видим уже у отцов церкви превознесение священнического чина над царским»\*.

При этом отцы церкви ограничивали значение священнического чина нравственным действием, не смешивая его с материальной силой государственной власти. Подчиненный характер последней про-

\* Там же. С. 102–103.

является только в том, что церковные иерархи имеют право обращаться к светской власти с требованием осуществления определенных действий, направленных на достижение тех целей, которым они служат, например, с требованием о преследовании еретиков и язычников. Такое отношение к земному государству обосновывалось в патристической литературе с помощью известного евангельского тезиса о необходимости для христиан подчиняться любой власти.

Однако указанное представление о взаимосвязи церковной и светской властей не могло сохраниться. По мере роста земного могущества церкви она стала претендовать на значительную долю тех функций, которые выполняло государство. Чичерин отмечает, что в этом контексте особенно парадоксально выглядят взгляды Августина. Он единственный попытался полностью развести две формы власти — духовно-божественную и земную, отдав полное предпочтение первой и объявив вторую по своей сущности принадлежащей дьяволу. Но на таком понимании соотношения христианства и государственной власти остановиться было невозможно; точка зрения Августина понятна только в системе основополагающих принципов его религиозно-философского мировоззрения и имеет значение в основном для прояснения деталей этого мировоззрения. Главная тенденция развития политической мысли средневековья была иной, она вела к идее единства церковной и светской властей.

Это единство очень по-разному было реализовано на Востоке и Западе. «Византийские императоры, — пишет Чичерин, — имели права, полученные не от церкви, а наследованные от Древнего Рима, права, освященные давностью и уважаемые всеми. Императоры дали церкви господствующее положение в государстве и защищали ее от еретиков. Одним словом, Византийская империя являлась остатком древнего государства, сохранившегося среди христианского мира; в ней светская власть должна была занимать преобладающее место. Напротив, Римская церковь после падения Западной империи осталась одна на развалинах древнего мира, среди народов новых, юных, исполненных силы, носящих в себе безграничное чувство свободы, не повинующихся светским князьям и покорных единственно голосу святителей церкви. Папская власть одна могла внести некоторый порядок в хаос средневековых сил; она одна хранила в себе и предания Древнего Рима. По ее мысли и воле венец римских императоров был возложен на главу германского князя. Понятно, что на Западе идея церковной власти должна была достигнуть таких размеров, каких она не имела на Востоке»\*.

В связи со всем сказанным ясно, почему именно на Западе проблема отношения двух властей приобрела такой острый характер. Здесь церковь особенно настойчиво добивалась политического господства, т. е. противостояла той системе, которая была унаследована средневековыми государствами от античности. В основе аргументации идеологов папского господства над светскими государями лежала своеобразная интерпретация евангельских слов о «двух мечах»,

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 124—125.

находящихся в руках апостола Петра; «два меча должны означать две власти, духовную и светскую, которые обе находятся в руках Петра; но один меч, светский, Христос предписывает вложить в ножны, потому что священник, занятый божественным служением, не должен употреблять его сам. Этот меч папа передает императору, коронуя и помазывая его на царство. Таким образом, светская власть устанавливается духовною, которая по этому самому может и сменять недостойных»\*. Сторонники императорской партии, отстаивавшие полную независимость царей и императоров от власти церкви, от папы, интерпретировали те же слова о «двух мечах» в другом смысле: оба меча вручаются непосредственно Богом, но один — папе, другой — императору; это означает, что власть императора происходит от Бога и не подлежит контролю или ограничению со стороны папы и церкви.

В свою очередь, папская партия отвергала происхождение власти императоров и царей непосредственно от Бога, божественную санкцию власти дает церковь, через процедуру возложения на государя короны епископом или самим папой Римским. Для объяснения же земного содержания светской власти наиболее радикальные сторонники этой позиции принимали античную теорию демократии, предполагавшую установление власти непосредственно народом. Отсюда вытекали самые крайние выводы: если царь узурпировал власть вопреки воле народа и является откровенным тираном, народ, согласно этой логике, обязан был свергнуть его и с помощью церковных иерархов во главе с папой Римским возвести на трон нового царя.

Более умеренную точку зрения по тому же вопросу высказал Фома Аквинский. Он вслед за Августином утверждал, что божественное руководство земным миром прежде всего заключается в установлении всеобщего порядка, закона, которому подчинены все элементы бытия — от низших до высших. Общественная жизнь также подчинена этому божественному закону, закону правды; светская власть и существует для того, чтобы служить этому закону, поддерживать его, не позволять свободной воле людей отклоняться от него. «Власть, — пишет Чичерин, — существует единственно для охранения законного порядка, она проистекает от Бога настолько, насколько в ней выражается этот порядок... От Бога, по мнению знаменитого схоластика, проистекает только общий порядок подчинения и управления, а не приобретение власти тем или другим лицом и не то или другое ее употребление. Все это человеческое дело, которое может быть праведно и неправедно. Поэтому подданные отнюдь не обязаны безусловным повиновением властям. Повеления правителей для них обязательны настолько, насколько этого требует порядок правды»\*\*.

Но в итоге позиция Фомы Аквинского оказывается весьма близкой к радикально демократической и «тираноборческой». В обоих случаях невозможно найти никакого конструктивного критерия, который указывал бы на соответствие власти «порядку правды», установлен-

\* Там же. С. 139.

\*\* Там же. С. 191–192.

ному Богом; «если мы спросим: кто же судья праведности предписаний, и не превратится ли общественный порядок в чистую анархию, если каждому подданному дано будет право отказывать власти в повиновении, когда он считает известное повеление несогласным с общим благом? — то на эти вопросы мы не найдем ответа. Св. Фома требует только, чтобы восстание не приносило более вреда, нежели пользы, ограничение весьма неопределенное. Понятно, какой простор подобное учение оставляло и свободе подданных, и вмешательству церковной власти»\*. Все это происходит в конечном счете от недостаточной разделенности нравственной и юридической сфер в средневековой политической идеологии. Приоритет нравственных принципов, носителем которых является Католическая церковь, по отношению к чисто юридическим ведет здесь к тому, что юридическое установление власти представляется чем-то второстепенным, необязательным. Этот радикальный недостаток будет в Новое время свойственен нравственной школе политической мысли, которая унаследовала от средневековой теологической концепции государства убеждение в том, что все юридические основания общественной жизни производны от нравственных ценностей и целей.

Не менее важные идеи были порождены в среде защитников независимости светской власти. Главным их аргументом, естественно, было полагание радикального различия тех сфер, которые регулируются двумя властями. Это различие заключается прежде всего в том, что в духовной сфере люди достигают безусловного единства, поскольку оно задается божественным установлением; в земной сфере, в светском обществе, наоборот, такое единство недостижимо, а потому и меры, которые нужно применять для установления относительного единства, совершенно иные, чем в церковной сфере. В том числе и различие отдельных народов настолько существенно, что попытки свести все национальные государства воедино обречены на неудачу. Здесь (а именно в рассуждениях Иоанна Парижского, относящихся к началу XIV века) Чичерин отмечает очень важный момент в развитии политической мысли: начало кризиса идеи (можно сказать, *утопии*) всемирной монархии, под знаком которой развивалась вся политическая мысль средневековья, и предвосхищение новейшей европейской идеи национального государства.

В эпоху Чичерина еще не было глубокого представления о значении эпохи Возрождения в развитии европейской философской мысли. Ее считали всего лишь последним этапом средневекового развития, в связи с этим мы не находим в труде Чичерина достаточно полного изложения политической мысли Возрождения во всем ее значении. Тем не менее главные вехи ее развития находят здесь свое отражение. В качестве знаковых фигур, ясно выражающих новые веяния, Чичерин выделяет Т. Мора и Н. Макиавелли. Самое главное, что обозначается их творчеством, — это преодоление чисто религиозной концепции общества и государства. В своей «Утопии» Т. Мор создает образ идеального государства, во многом очень похо-

---

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 192.



жий на идеальное государство Платона, однако от последнего его отделяет одна очень важная черта: если у Платона государство имеет сверхъестественные цели, то у Мора оно полностью лишено таких целей, оно должно служить исключительно земным интересам людей. В этом смысле «идеальность» государства, изображенного в «Утопии», относится только к принципам его организации, но вовсе не к целям, последние носят сугубо прагматичный, земной характер; прежде всего это счастье и благоденствие всех граждан.

В этом смысле представляется неверным суждение Чичерина о том, что «противоположность между Мором и Макиавелли выступает гораздо резче, нежели между Платоном и Аристотелем»\*. Это утверждение обусловлено тем, что Чичерин не совсем точно понимает функции государства у Платона (о чем подробно говорилось выше). Если учесть этот *важнейший* аспект воззрений Платона, то станет ясно, что сравнение Мора с Платоном не вполне правильно. Они близки друг к другу с точки зрения тех принципов, которые полагаются в основание государственного устройства (устранение частной собственности и насильственное внедрение коммунистического образа жизни), но совершенно отличаются по тем целям, которые должны быть достигнуты благодаря такому устройству. В этом аспекте Мор ближе к Аристотелю, который также считал, что цель государства — в земном благоденствии граждан. Различие между Платоном и Аристотелем в этом смысле является гораздо более существенным, чем различие между Мором и Макиавелли; оба возрожденческих мыслителя совершенно одинаково помещают цели государства в земном бытии, что резко отличает их от представлений Платона.

Как и Мор, Макиавелли пытается понять, что необходимо, чтобы государство наиболее эффективно исполняло свои функции, сводящиеся к обеспечению земного благоденствия людей. Но он прекрасно осознает *практическую невозможность* создания идеального государства и пытается разработать систему мер для улучшения состояния реальных, *глубоко несовершенных* государств. При этом Чичерин справедливо замечает, что и Макиавелли все-таки имеет свой идеал, в чем-то близкий идеалу Мора. Только для него этот идеал не в будущем, а в прошлом — в классическом мире, в ранней истории Древнего Рима. Чичерин очень точно вскрывает внутреннюю парадоксальность взглядов Макиавелли, которая долго мешала правильному пониманию его идей, но которая свидетельствует не о слабости, а о силе его мысли. С одной стороны, Макиавелли прямо признается в своих республиканских убеждениях и утверждает, что республика — это лучшее государственное устройство для народов, достигших подлинной зрелости. Но, с другой стороны, он, как трезвый мыслитель, констатирует, что современные народы находятся на очень низкой стадии своего развития и поэтому еще «не доросли» до этой лучшей формы. Именно поэтому он говорит не о республиканском идеале, а о реальном государстве, в котором должен править монарх, иногда использующий весьма жестокие, почти тиранические методы. По

---

\* Там же. С. 295.

мнению Чичерина, взгляды Макиавелли представляют собой выразительную крайность, явившуюся реакцией на средневековые политические воззрения: в противоположность обоснованию сущности государства и права исключительно с помощью религии и нравственности, здесь религия и нравственность низводятся до уровня подручных средств политики. Хотя такая реакция была исторически обоснована, со временем она, конечно, должна была быть преодолена: политика и политики не могут быть независимыми от высших ценностей религии и морали.

Особенно большое внимание при изложении истории политической мысли в XVI веке Чичерин уделяет рождению и развитию протестантизма и идейному противостоянию протестантизма и католицизма. Это противостояние он считает самым важным моментом интеллектуальной истории той эпохи, радикально повлиявшим на последующее развитие политической мысли, да и философии в целом. В этом убеждении Чичерин предвосхитил историков и культурологов XX века, которые в тонкостях догматических и политических споров католиков и протестантов увидели важное мировоззренческое основание для объяснения развития культуры Европы в Новое время.

Чичерин фиксирует в протестантизме внутреннее противоречие, которое является достаточно очевидным для каждого независимого исследователя. С одной стороны, протестантизм делает акцент на внутренней свободе человека, освобождает его от диктата церковной иерархии, догматики, обрядовой стороны религии — человек спасается только верой и ничем другим, как утверждал Мартин Лютер. Но, с другой стороны, сама личность человека признается абсолютно ничтожной перед Богом; как и Августин, Лютер считает, что Бог целиком определяет всю нашу жизнь и наше спасение, сам человек, его земные деяния не имеют ни малейшего значения перед божественным провидением. «Христос, по теории реформаторов, умер за нас и взял на себя наши грехи. Кто в него верит, тот спасен, более ничего не требуется. Верую мы усвоаем себе благодать Божию, соединяемся непосредственно с Христом и живем Его жизнью. Собственные же дела человека не только излишни, но и совершенно ничтожны. Мы оправдываемся заслугами Христа, а не своими. Требование дел и исполнения закона для вечного спасения изобретено духовенством, чтобы подчинить человека внешней дисциплине и постоянно держать его под своею властью. В руках духовенства отпущение грехов, обещанное людям как дар за веру в Христа, обратилось в торговлю и в орудие тирании» \*.

Защищая свободу человека от человека, протестанты отрицали какую-либо свободу человека от Бога. Это привело к тому, что в понимании общества и государства протестанты сохранили и даже усилили религиозные основания. Однако изменение в исходных принципах религиозного мировоззрения привело к тому, что политическое учение протестантов стало проще и в нем до предела обнажились неискоренимые противоречия религиозной концепции государства как та-

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 316.

ковой. Поскольку основным объектом критики для протестантов было католическое учение, они отвергли притязание пап на светскую власть, и это было очень важно в перспективе окончательного отделения государства от церкви и понимания государства на нерелигиозных началах. Как отмечает Чичерин, этот настрой сыграл огромную роль в истории XVI—XVII веков, именно благодаря ему на карте Европы возникли новые государства, построенные на совершенно иной идеологии по отношению к традиционной средневековой идеологии; нагляднейший пример здесь дает история Нидерландской буржуазной революции, приведшей к возникновению Нидерландской республики. Но в другом отношении в этом же идейном пункте протестантизм отступил назад: «Несмотря однако на это старание разделить оба союза, церковный и гражданский, протестантизм в сущности вел к их смешению. Отвергая иерархию, он уничтожал тот элемент, который давал самостоятельность церковному устройству. У протестантов одна и та же община верующих являлась в одном отношении церковью, в другом государством. При этом легко было власть, установленную в одном союзе, распространить и на другой; всего легче было сделать это со светским правительством. Если у церкви отрицалось право вступаться в мирские дела, то ведомство светской власти, напротив, распространялось на все без изъятия»\*.

Согласно протестантскому учению, церковь не должна иметь светской власти, ее предназначение чисто духовное, она призвана нравственно руководить людьми. Однако одновременно протестанты утверждали, что это руководство носит всеобъемлющий и беспрекословный характер, и это означало, что государи должны быть столь же послушны святителям, как и простые подданные. «Епископ не должен присваивать себе власти меча, и наоборот, светский правитель обязан уважать власть епископов и не вторгаться в принадлежащее им ведомство. Несмотря однако на это различие, гражданская власть должна служить церкви ради дисциплины, так же как всякий отец семейства исполняет веления церкви относительно своих домочадцев. Ибо все мы обязаны повиноваться служению Слова. Правитель в государстве — слуга и исполнитель предписаний церкви; ибо и он должен повиноваться служению Слова и почитать его, как божественное»\*\*.

В результате, оказывается, что воззрения протестантских теоретиков государства не столь уж отличаются от типичных концепций средневековой схоластики, например от концепции Фомы Аквинского. Государство здесь по-прежнему подчинено религиозной сфере и религиозным целям. «Главная цель государства — познание Бога; правитель является блюстителем десяти заповедей; первая его обязанность — искоренять лжеучения и распространять истинные догматы веры. В XVI веке у протестантов религиозный интерес стоял на первом плане, как у писателей, так и в обществе»\*\*\*.

---

\* Там же. С. 324.

\*\* Там же. С. 341.

\*\*\* Там же. С. 342.

И тем не менее прогресс был огромен, и связан он был с тем, что радикально изменилось представление о самой религиозной сфере. Раньше в ней безраздельно господствовала церковь; ее служитель, начиная с папы Римского, своей волей осуществлял все религиозные цели общества. Теперь значение церкви и ее иерархов и служителей резко уменьшается в пользу значения самой *общины верующих*. Это приводит к тому, что государство даже в религиозной сфере уже не подчинено церкви, оно обладает самостоятельностью и, по существу, выступает как главный инструмент реализации самих религиозных целей. Это резко поднимает статус государственной власти, и отсюда уже недалеко было до окончательного освобождения политической сферы от сферы религии и формирования чисто светских воззрений на государство.

В качестве своеобразного «противовеса» усилению собственного значения государства в протестантской концепции (в первую очередь это характерно для кальвинистов) утверждается зависимость власти от народа, поскольку именно народ от имени своего общинного, соборного единства дает религиозную санкцию власти. Протестантизм окончательно порывает с представлением о священном статусе монарха, получающем власть от Бога (или непосредственно, как утверждали паписты). В XVI веке идея народовластия побеждает окончательно, доходя в самых крайних формах до учения о тираноубийстве: монарх, изменяющий своему предназначению — служению религиозным ценностям своего народа, — должен быть отстранен народом от власти, а если упорствует в своем заблуждении, то и убит любым верным христианином. Самое любопытное, что к подобному же представлению о государстве пришли и самые радикальные и в то же время прагматичные сторонники католицизма — иезуиты. По их учению, как пишет Чичерин, «первоначально от Бога происходит власть народная; затем уже народ может, по своему усмотрению, переносить ее на те или другие лица. Эта теория, составляющая дальнейшее развитие учения Фомы Аквинского, была провозглашена на Тридентском соборе вторым генералом иезуитского ордена, Лайнезом, и принята иезуитами вообще. В силу этих начал народная власть являлась источником всякой гражданской власти»\*.

Все указанные изменения уже в XVII веке привели к формированию чисто светского представления о природе государства; здесь находится точка отсчета для истории политической мысли в собственном смысле этого слова.

---

\* Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. С. 380.

Б. Н. ЧИЧЕРИН

ИСТОРИЯ  
ПОЛИТИЧЕСКИХ  
УЧЕНИЙ



*Посвящается бывшим товарищам,  
Сергею Михайловичу Соловьеву,  
Ивану Кондратьевичу Бабсту,  
Михаилу Николаевичу Капустину,  
Сергею Александровичу Разинскому,  
Федору Михайловичу Дмитриеву<sup>1</sup>  
и студентам Московского университета*

## <ОТ АВТОРА>

Печатаю начало курса, который я в течение шести лет читал в Московском Университете, я посвящаю его всем, кто в университете был мне дорог. Много в продолжение этого времени приходилось испытать и отрадного, и тяжелого; но из всего этого, как драгоценный клад, я вынес воспоминание о лучших, светлых сторонах университетской жизни. Прошло около года с тех пор, как я оставил кафедру; в деревенской тиши успокоилось чувство, возмущенное человеческою неправдою, и ныне я могу хладнокровнее смотреть на прошедшее. Лично для себя я не сетую на то, что совершилось. Принужденный покинуть место, на котором оставаться не позволяла мне честь, я сохранил возможность работать для тех, для кого работал и прежде. У меня более досуга для любимых занятий; возвратилась и свобода, всегда драгоценная человеку. Но я не могу не обратиться с печалью и сомнением к тому учреждению, которое я как святыню носил в своей душе. Не могу не обратиться с грустным словом и к вам, мои бывшие товарищи, разлученные ныне, как живой пример того, что искреннее, бескорыстное стремление к правде не всегда бывает залогом успеха. Мы некогда, действуя вместе, пытались стать на твердую почву закона; но, оказалось — увы! — что это был путь самый скользкий. Мы думали, что правое дело само собой найдет себе заступников, и не обрели ни единого. Мы вместе с вами встретились лицом к лицу с такими явлениями, которые оставляют в жизни неизгладимые следы и которые могли бы заставить нас усомниться и в людях и в обществе, если бы дружеская рука, поданная во имя добра, не подкрепляла наших сил, если бы благодарное слово, идущее от молодого сердца, не возбуждало в нас лучшие надежды. Мы видели унижение правды и закона; мы видели клевету, расточаемую на все стороны, бесстыдное искажение истины в журналах, преданных нечистому делу; мы видели и ту нравственную низость, которая, родясь в чужой душе, старается загрязнить внутренние, неведомые ей побуждения человека. Но если бы нам опять пришлось идти тою же дорогой, мы сызно-

ва должны были бы сделать то, что мы сделали. Как честные люди, мы не могли поступить иначе. Когда перед нами совершался целый ряд беззаконий, позволено ли нам было молчать? Это было невозможно. Где есть беззаконие, там должен быть и протест. Он может быть практически бесполезен, но он всегда нравственно необходим. Это не только право, это прямая обязанность каждого гражданина, каждого члена коллегии, обязанность, от исполнения которой зависит прочное утверждение законного порядка в русском обществе. Протестуя во имя права и законной свободы голоса, мы возбудили против себя злобу и подверглись осуждению. Но есть одно, чего никто у нас отнять не может, — это сознание исполненного долга, перед законом и перед совестью. Не успех, а уверенность в правоте своих целей и в чистоте своих побуждений дает нравственную силу человека. Нося в себе это сознание, он может смело глядеть в лицо неправде сильных и отвечать презрением на беззастенчивую клевету.

Этотую книгою посылаю я и вам мой задушевный привет, мои бывшие слушатели, которых трогательное прощание всегда останется во мне живым воспоминанием сердца. И наши отношения клевета старалась заподозрить, пускали молву о тайной и явной агитации. Но здесь всякий из вас, всякий из сотен молодых людей, не привыкших лицемерить, может явиться неподкупным свидетелем правды. Всякий из вас может сказать, что единственное, что соединяло профессора с студентами, было чистое и бескорыстное служение науке. Эта связь осталась и теперь, когда профессора нет уже в университете. Издавая курс, встреченный вашим сочувствием, я спешу исполнить обещание, данное вам при расставании; я хочу содействовать по мере сил, если не словом, то пером, занятиям университетской молодежи. Ей прежде всего я посвящаю эту книгу, которая составляет, могу сказать, плод двадцатилетней работы. Изложенные здесь взгляды зародились во мне почти с самого начала моих научных занятий и сопутствовали всем моим прежним трудам. Много, без сомнения, изменялось с течением времени, при большей зрелости мысли, при более основательном знакомстве с предметом. Не вдруг можно было, опираясь на фактические исследования, установить те основные категории, которые служат общою связью системы. Изучая науку, я постепенно приобретал и большее уважение к явлениям прошедшего; я научился видеть в них не преходящие моменты развития, а выражение вечных истин, присущих человеческому разуму. Но основная нить мысли, которая мною руководила, осталась та же, что и прежде. Не льщу себя надеждою, что я разрешил ту задачу, которую я себе поставил. Она слишком обширна для одного исследователя и требует работы многих поколений. Я старался свести к некоторым общим, простым и ясным началам совокупность явлений человеческой истории, философии и права и на этом основании вывести общий закон



---

развития человечества. Насколько я успел подвинуть эту задачу, пусть судят другие. Я могу только предлагать те результаты, к которым привело меня многолетнее и добросовестное изучение науки.

*Село Караул  
12 ноября 1868 г.*

## ВВЕДЕНИЕ

Древние называли историю наставницею жизни. С не меньшим основанием можно назвать ее наставницею мысли. История есть опыт человеческого рода, через который мысль приходит в самопознанию. Как природа физического организма познается из физиологического его развития, так разумные силы, составляющие естество человека, познаются из исторического их проявления. В истории мысли раскрывается ее существо и лежащие в ней законы; история служит ей и поверкою собственной ее деятельности. В отличие от физического организма, вечно прикованного к одним и тем же формам, мысль способна отрешиться от исторических начал. Мы видим, что иногда, отрицая свое прошлое и черпая свое содержание из себя самой, она как бы создает из себя новый мир. В этом состоит величие разумной природы человека. Но эта возвышенная способность, главное орудие человеческого совершенствования, имеет свою оборотную сторону и неизбежно ведет к заблуждениям. Оторванная от исторических корней, мысль легко уносится в беспредельное пространство, теряя твердые точки опоры. Она впадает в односторонние направления, против которых возмущается жизнь. Стремясь по своему переделать действительность, она оказывается бессильною перед этою действительностью. Высший закон, закон необходимости, снова вводит блуждающую мысль в должную колею и восстанавливает порванную нить преемственного развития. Мало того: в общем ходе истории сами отклонения от исторического пути составляют не более как отдельные звенья в общей цепи явлений, связанных внутренним законом. Близорукому наблюдателю они кажутся началом совершенно нового порядка; истинный историк усматривает в них живую связь, соединяющую прошлое с будущим. Эти явления служат переходом от низшего строя жизни к высшему, от недостаточного определения к более полному и широкому. Человеческой мысли свойственно двигаться через односторонние начала, чтобы достигнуть полноты развития. Она покидает историческую почву, но для того только, чтобы снова к ней возвратиться с более богатым содержанием.

Раскрывая таким образом совокупность проявлений мысли в преемственном ее ходе, история дает нам ключ к различению ис-

тинного от ложного, существенного и прочного от случайного и преходящего. Истинное в истории не всегда то, что ново. Нередко новое бывает выражением односторонних взглядов и еще чаще повторением старой односторонности, всплывающей вновь на поверхность при известном направлении умов. Истинно то, что прочно, что лежит в самой природе вещей, а потому проявляется всегда и везде. Вечная истина — старая истина. К истории вполне прилагается изречение великого германского поэта-философа<sup>1</sup>: «старайся постигнуть старую правду».

Die Wahrheit war schon längst gefunden,  
Hat edle Geisterschaft verbunden,  
Das alte Wahre fass es an!<sup>2</sup>

Поэтому историк должен относиться к явлениям прошедшего не с отрицательной, а с положительной стороны. Он должен отыскивать в них не то, что ложно, а то, что истинно. Когда мы изучаем предметы физической природы, мы смотрим на них как на известные проявления естественных сил и законов, которые в низших организациях выражаются положительным образом, точно так же как и в высших. Эту точку зрения следует приложить и к познанию умственного мира, не упуская из виду идеального совершенства как высшего требования духа, но стараясь постигнуть совокупность исторических явлений как разнообразные выражения этого самого духа. Только поверхностное понимание истории видит в ней одни заблуждения человеческого ума; более глубокое ее изучение убеждает нас, что в ней раскрывается сама истина. То, что называется заблуждением, обыкновенно не что иное, как односторонняя или относительная истина. Воззрение, которое слагается в систему, которое приобретает прочность и возводится на степень исторического явления, непременно имеет весьма существенные основы. Ложь заключается в нем главным образом в отрицании других начал, в том, что известное, совершенно истинное определение принимается за единственное или по крайней мере за преобладающее. Отсюда неверные выводы, которые дают ложный оттенок всей системе. Но если исторические заблуждения не что иное, как односторонние направления мысли, составляющие необходимое условие самого ее развития, то побороть подобное заблуждение можно не простым отрицанием, что было бы такую же односторонностью, а единственно признанием существенных его основ и введением его в общую связь исторических явлений, где оно займет подобающее ему место. В истории мысли каждая система представляет известную сторону истины, которой полнота раскрывается в совокупности всех воззрений, насколько они успели проявиться в действительности.

Но спрашивается: дает ли нам история достаточно явлений для всестороннего понимания истины? Не находимся ли мы еще

в начале развития? На этом возражении останавливаться нельзя. Нет сомнения, что полное познание истины может быть только венцом всего развития человечества. Но, с другой стороны, было бы так же ошибочно думать, что в прошедшем истина находится только в смутных зачатках, что будущее готовит человеческому разуму, может быть, новые, неведомые доселе откровения. Если истинно то, что вечно, что лежит в самом существе мысли, что проявляется как необходимое требование во всех ее отношениях к внешнему миру, то будущее не даст нам ничего существенного, что бы не было в прошедшем. Оно может принести большую полноту содержания, но оно не изменит самых начал, ибо начала, вытекающие из природы вещей, всегда одни и те же. Поэтому мы видим в истории мысли постоянное повторение одних и тех же воззрений, которые возвращаются в силу необходимости, как скоро человеческий ум, стараясь исследовать предмет, переходит одну за другою все разнообразные его стороны.

Достоверность этого положения вполне подтверждается историей политических учений, которая представляет нам не только лучшее руководство к познанию основных начал государственной жизни, но вместе и самый удобный путь к уразумению истории вообще.

В истории можно различить две главные области, в которых вращается и действует человеческий разум: теоретическую и практическую. Познание теоретического развития мысли в ее чистоте дает нам история философии; высшая же сфера практической жизни есть государство. История политических учений занимает средину между обоими, между философским ходом мысли и практическим развитием государственных учреждений. В ней как в зеркале отражается то и другое. С одной стороны, она находится в непосредственной связи с историей философских систем, которые заключают в себе и политические теории; с другой стороны, она идет параллельно с движением жизни, то руководствуясь ее требованиями и почерпая из нее свои начала, то направляя ее своими идеями. Таким образом, здесь на общей почве изображается не только преемственный ход мысли, но и сам ход жизни. Поэтому в истории политических учений всего удобнее исследовать историческое развитие человечества и отыскать управляющие им законы.

С первого взгляда воззрения на государственную жизнь представляются бесконечно разнообразными. Здесь проявляются самые противоположные требования и точки зрения. На этой почве, скорее всего, разыгрываются и страсти, ибо государство, обнимая под своим верховным владычеством всю совокупность человеческих интересов, слишком близко касается всех. Идеалисты и реалисты, либералы и консерваторы, богатые и бедные — все обращаются к нему для исполнения своих желаний и надежд. Одни отпавляются от существующего, другие хотят переделать

по-своему весь общественный быт; одни видят в личности источник и цель всего политического устройства, другие смотрят на свободу как на революционное знамя, против которого следует всеми силами бороться. Каждый воздвигает свою систему, стараясь оправдать свои требования высшими началами общезнания. Внимательное изучение политических теорий убеждает нас, однако, что все это разнообразие взглядов сводится к некоторым основным группам, которые постоянно повторяются в истории, а исследование самого содержания систем показывает, что эти группы соответствуют основным элементам государственной жизни. Нет и не может быть сколько-нибудь серьезной теории, которая отправлялась бы от несуществующих данных; это было бы чистым безумием. Каждая содержит в себе относительную истину; каждая берет положительное, лежащее в самом существе государства начало и развивает его во всех его последствиях. Но обыкновенно она упускает из виду, что это начало не единственное, что есть и другие, столь же существенные и необходимые, как и первое. Отсюда односторонность, которая проявляется в ложных выводах и положениях. Таким образом, либерализм отправляется от несомненно верного начала свободы, но когда он свободу ставит краеугольным камнем всего общественного здания, подчиняя ей все остальное, он доходит до анархических положений. Точно так же и социализм основывает свои требования на высшем начале государственной жизни, на общественном благе, но, развивая это начало в ущерб остальным, он доходит до отрицания свободы, собственности и семейства. Однако сама эта односторонность воззрений возбуждает реакцию в человеческом уме. В действительности, государство как цельный организм представляет сочетание разнообразных элементов, которые все связаны между собою, восполняя друг друга. Человеческая мысль, устремленная на изучение политической жизни, может в данном случае остановиться на одном элементе, пренебрегая остальными; но она немедленно чувствует потребность восполнения и переходит к другому. Этого требует как логическая связь мысли, так и внутренняя связь предмета, и это должно повторяться всякий раз, как мысль обращается к изучению предмета. Вследствие того мы видим в истории политических учений постоянное повторение одних и тех же групп, которые, следуя друг за другом в известном порядке, образуют в своей совокупности полный цикл учений о государстве. Отличие позднейших циклов от предшествующих состоит в большем или меньшем развитии начал, в методе исследования, иногда в примеси посторонних элементов; но существенное содержание остается то же. Мысль не в состоянии выйти из этих пределов, ибо для нее нет иных элементов, кроме существующих, кроме тех, которые лежат в самой природе государства.

Из этого ясно, какое важное значение имеет история политических учений для науки о государстве. Каждый цикл учений

представляет всю совокупность элементов государственной жизни, а все циклы, вместе взятые, заключают в себе полное и всестороннее развитие этих элементов. Каждая теория занимает здесь свое место, являясь представительницей известной стороны предмета. Все содержание государственной жизни возводится таким образом к сознанию и развивается как ряд следующих друг за другом политических систем.

Для уразумения истории политической мысли нужно, следовательно, знать, каковы основные элементы государства. Без сомнения, лучшим указанием служит здесь само изложение дела. Изучение истории дает нам и познание существенного ее содержания, которое должно выясниться в конце, как результат исследования. Но читателю нужна руководящая нить, а для этого необходимо предпослать изложению предмета некоторые общие понятия, которые в последующем найдут свое оправдание. При этом эти понятия так просты и ясны, что они говорят сами за себя. Полное изложение науки даст только новое подтверждение их достоверности.

Итак, что такое государство и каковы существенные его элементы? Государство есть известная форма человеческого общества. Основные его элементы те самые, из которых составляется всякое общество; они вытекают из самой природы общежития. Всякое общество, имеющее сколько-нибудь прочное устройство, есть союз людей, образующих одно целое. Следовательно, в понятии об обществе прежде всего представляется соединение отдельных лиц в одно целое, а для этого необходимо подчинение разрозненных волей единой общественной воле. Без такого подчинения нет устроенного общества, нет целого и членов, а есть только случайное собрание людей, за которым следует столь же случайное их разобщение. Человек как свободное существо имеет личные, эгоистические стремления, он нередко действует в ущерб другим. Общежитие невозможно там, где этим стремлениям предоставляется полный простор, где каждый может безнаказанно вторгаться в область чужой воли, а так как на добровольное воздержание нельзя рассчитывать, то остается прибегнуть к принуждению. Необходима общественная сила, подчиняющая себе силы частные. Это и есть общественная *власть*, представительница единства союза. Она составляет первый и основной элемент всякого общества, а тем более, как увидим далее, государства. Она дает обществу бытие, ибо без нее нет единства, нет целого, а есть только разрозненные члены.

Однако существование общественной власти и подчинение частей целому не уничтожают свободы членов. Человек по природе своей существо свободное. Таким он остается и в обществе. Он подчиняется общежитию, но имеет при этом в виду удовлетворение личных своих целей, которые не достигаются в одиночестве. Сожительство с другими подвергает его свободу ограничен-

ниям, но не уничтожает ее совершенно. Повинуясь власти, человек не становится рабом, который служит выгодам другого. Между господином и рабом, собственно говоря, нет человеческого общества, ибо нет отношения лица к лицу, а есть только отношение лица к вещи, к живому орудию. Во всяком другом обществе, а потому и в государстве *свободное лицо* с его правами, с его интересами составляет коренной и необходимый элемент.

Свобода выражается в праве; человек имеет права, потому что он свободное существо. Но кроме прав он имеет и обязанности. Человек не только свободное, но и разумное существо, а потому он свои действия возводит к общим правилам, которыми определяются его отношения к другим. Эти общие правила составляют *закон*, истекающий из разума и налагающий на человека нравственное принуждение или обязанность. Закон есть третий и необходимый элемент всякого общества. Без него есть только произвол власти, уничтожающей свободу, или безграничная свобода, разрушающая общежитие. Закон заключают в себе нравственное начало государственного устройства.

Право и обязанность, свобода и закон — таковы противоположные элементы общественной жизни; один элемент личный, другой отвлеченно общий. Они приводятся к единству общественной властью, которая определяет права и обязанности людей и заставляет лицо подчиняться закону. Но и власть, будучи представляема человеческою волею, а потому заключая в себе личный элемент, может произвольно нарушать закон и уничтожать свободу. Со своей стороны, свобода может оказывать неповиновение власти и закону. Наконец, закон может быть притеснителен для граждан и не обеспечивать силу власти. Эти три элемента существуют рядом и могут приходить друг с другом в столкновение. Между тем правильное общежитие требует согласной их деятельности, это *цель*, к которой стремится каждое общество. И так как цель всякой деятельности есть известное благо, которое имеется в виду, то целью общества будет *общее благо*, которое состоит именно в гармоническом развитии и соглашении противоположных элементов общежития. Это цель не внешняя, а внутренняя, истекающая из самой природы общества, ибо сама она не что иное, как осуществление этой природы в действительном мире. Это не только ближайшая, практическая цель, которая может быть разнообразна и изменчива, а высшая и полная, единая для всех, определяемая самою идеею общества, одним словом, цель идеальная. Идею называют вообще начало руководящее, ведущее к цели. Идея вещи есть сама сущность или мыслимая природа вещи, как внутренняя, конечная цель ее развития. Общество по своей идее представляется гармоническим сочетанием разнообразных элементов, и осуществление этой идеи составляет высшее его назначение. Это идеал, к которому оно стремится. Таким образом, общая цель или идея связывает противоположные

общественные элементы и делает из них одно органическое целое. В силу этой внутренней, живой связи общество является организмом. Власть дает ему первоначальное, внешнее единство; общая цель дает ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому этот четвертый элемент всякого общества есть вместе последний и высший, ибо он связывает все остальные.

Таковы четыре основных элемента всякого общества: власть, закон, свобода и общая цель. Каждый из них может сделаться точкою отправления для известного воззрения на государство. Действительно, в истории политических учений мы встречаем четыре главные школы, которые возвращаются постоянно, в каждую эпоху развития политической мысли. Эти четыре школы можно назвать: общежительною, нравственною, индивидуальною, идеальною.

Все означенные элементы государства представляются, с одной стороны, как требование разума, с другой — как явление жизни, ибо государство есть вместе и внешний факт, подлежащий изучению, и произведение разумной воли человека, которая собственные свои определения переносит на внешний мир. Отсюда двоякая точка зрения, происходящая от двоякого пути познания. Умозрение и опыт — два противоположных, но восполняющих друг друга способа исследования истины. В умозрении мысль отправляется от требований разума, в опыте — от явлений жизни. Высшее их единство, идеальная цель науки, состоит в соединении обоих, в возведении совокупности явлений к общим разумным началам. Но такая полнота познания, где умозрение и опыт взаимно проникают и восполняют друг друга, представляется завершением науки. Она же вместе с тем является первоначальною исходною точкою мысли, когда последняя не различает еще путей исследования, но обнимает совокупность явлений в первобытной цельности миросозерцания. Между этими двумя границами в последовательном движении мысли преобладает то одна точка зрения, то другая, и этим обозначаются различные периоды развития науки. Таким образом, в истории следуют друг за другом периоды *рационализма*, где господствует умозрение, *реализма*, где преобладает опыт, и *синкретизма*, или *универсализма*, где обе методы сочетаются, и в основание полагаются начала, общие обоим. Но на какую бы точку зрения ни становился человеческий разум в познании политической жизни, везде повторяются те же четыре основных воззрения на государство, ибо других элементов в государстве нет, а потому мысль по необходимости вращается в этом круге. Вследствие этого каждый из означенных периодов представляет отдельный, полный цикл политических учений.

Этим, однако, еще не вполне исчерпывается предмет. Кроме воззрений, истекающих из собственно государственных начал, есть еще теории, основанные на отношении государства к другим человеческим союзам. Начала, господствующие в последних, пе-



реносятся иногда на государство. Таких союзов три: семейство, гражданское общество и церковь; четвертый есть государство. Вглядываясь в существо этих четырех форм человеческого общежития, легко видеть отношение их к четырем основным элементам всякого общества. Каждая из них заключает в себе все общественные элементы: власть, закон, свободное лицо и общую цель, ибо без совокупности их общество немислимо; но преобладание одного элемента над другими дает обществу тот или другой строй, а так как основных элементов четыре, то и общественных союзов будет четыре. Первый союз — семейство. Оно основано на полном внутреннем согласии членов, на взаимной любви, которая составляет жизнь семейства. Отдельные лица не имеют здесь своих особых интересов, но все сливается в один общий семейный интерес, который связывает всех. Это цельный, органический союз, созданный самой природою; это вместе с тем и идеал человеческого общества. Следовательно, здесь преобладает начало общей цели, составляющей внутреннюю связь всех элементов и приводящей их к гармоническому единству. Второй союз, гражданское общество, заключает в себе совокупность всех частных отношений между людьми. Здесь основное начало — свободное лицо с его правами и интересами. Здесь господствует частное или гражданское право с различными его формами: владение, собственность, договор. Третий союз, церковь, воплощает в себе начало нравственно-религиозное, в нем преобладает элемент нравственного закона. Наконец, четвертый союз, государство, господствует над всеми остальными. Он представляет собою преимущественно начало власти, вследствие чего ему принадлежит верховная власть на земле. Это отличительный признак государства. Однако в политическом теле заключаются и все другие элементы, а потому возможно перенесение на него начал, господствующих в других союзах. Такое смешение союзов бывает и в действительности, но еще более в теории. Отсюда происходят воззрения на государство, которые в противоположность первым, основным, можно назвать второстепенными. Из перенесения на государство начал семейного быта возникает учение *патриархальное*, из построения государства на началах частного права — учение *патримониальное*, или *вотчинное*, наконец, из подчинения государства началам церковным — учение *теократическое*. Последнее имеет наибольшее значения и в жизни, и в теории, ибо другие союзы, семейство и гражданское общество, естественно подчиняются государству; церковь же, господствуя в нравственно-религиозном мире, нередко предъявляет притязание и на владычество в области политической. Притом теократическое учение дает государству высшее освящение, возводя его к верховному началу бытия, к Богу. Преобладание воззрений, исходящих из церковных начал, характеризует целые эпохи в историческом развитии государств.

Таковы главные группы, к которым можно привести все разнообразие политических учений. Как видно, они вытекают из самого существа предмета. Теперь спрашивается: в каком порядке следуют они друг за другом? В чем состоит закон исторического развития политической мысли?

Постоянное повторение в истории одних и тех же учений указывает на присутствие одних и тех же элементов, но не означает совершенного их тождества. Что прежде существовало в зародыше, то впоследствии является во всей полноте своих определений. Общий закон развития вещей состоит в том, что из первоначального единства выделяются различия, и затем различия опять сводятся к единству. Так в физическом организме разнообразие частей заключается сначала в семени, потом органы мало-помалу выделяются из слитного состояния, до тех пор, пока они не получают полной своей определенности; наконец, плодом развития является возрождение первоначального единства, произведение семени, дающего жизнь новой особи. Духовное развитие отличается от физического тем, что оно совершается посредством сознания и свободы. В силу этих присущих мысли начал каждый элемент получает здесь самостоятельность, противопоставляется другим, становится центром особой группы явлений. Мысль движется через односторонние определения, путем раздвоения и борьбы, чтобы достигнуть окончательной своей цели, высшего единства познания. То же происходит и в истории человечества, ибо закон развития везде один. Человечество отправляется от первоначального единства, развивает из него противоположные определения и опять сводит их к единству, стремясь к высшей гармонии жизни. История политических учений с поразительной ясностью и в малейших подробностях подтверждает этот закон, который один дает ключ к пониманию всемирной истории, а потому к разрешению главных вопросов, занимающих человечество.

Два периода всемирной истории представляют нам развитие политической мысли в ее чистоте: древний, классический мир и новый, европейский. На востоке, в этой колыбели человечества, политика сливается еще с религиею; мысль не успела отрешиться от первоначальной своей теократической основы. Религия представляет ту область духа, которая, возводя все явление к Боже-ству, сводит все разнообразные стороны человеческой жизни к общему синтезу. Поэтому религия господствует неограниченно в первоначальный период развития человечества, когда все заключается еще в первобытном единстве. Таково состояние восточных народов. Но сама эта цельность жизни мешает свободному развитию отдельных элементов. Поэтому Восток коснеет в неподвижности. Развитие человечества начинается там, где различные области духа освобождаются от теократических уз. В классическом мире мысль получает чисто светское направление, государ-

ство — чисто гражданское развитие. За синтезом следует период анализа, за первобытным единством — разложение.

Это свободное развитие мысли дало обильную пищу как философии древних, так и политической науке, которая состояла у них в непосредственной связи с философией. Но, исчерпав свое содержание, древний мир падает, и на развалинах его является новый религиозный синтез. Снова теократические начала пытаются наложить свою печать на все стороны человеческого духа. Однако христианство далеко не в такой степени подчиняет их себе, как религии восточные. Оно берет в свое ведение одну только отвлеченно-общую, нравственную сторону человека. Указывая ему цель небесную, загробную, оно предоставляет земной жизни, светской области, значительную свободу. Поэтому христианские народы сохраняют способность к развитию. Даже в средние века, в эпоху самого сильного преобладания теократии, мы видим робкое, но постоянное движение мысли, и в философской области, и в политической. В этом движении мысль укрепляется более и более, до тех пор, пока наконец, отрешаясь от теократических начал, она снова принимает чисто светское направление. За синтезом опять следует период анализа, который характеризует настоящую, не завершенную еще эпоху развития человечества.

В чем же состоит отличие этого нового периода от прежнего? С возрождением политической мысли в ее чистоте опять выступают те же самые учения, какие появлялись и в классическом мире. Однако между теми и другими мы замечаем и разницу. Новая европейская история существенными чертами отличается от древней. Одна представляет путь от единства к раздвоению, другая — от раздвоения к единству. Отсюда различие в исходной точке, в воззрениях на государство и в последовательном движении идей.

В древнем государстве, по крайней мере в цветущие его времена, преобладала еще первобытная цельность жизни; все элементы соединялись здесь в первоначальной гармонии. Ни личность с ее правами и интересами, ни общее нравственное начало не получили еще самостоятельности; они не успели еще освободиться от безграничного владычества политической области. Государство поглощало их в себе, обхватывая собою все стороны жизни. Вне государства человек не имел значения. Само понятие о человеке как о нравственном существе, как о лице, имеющем права, не существовало. Был только гражданин, который один считался полноправным; раб же низводился на степень вещи. Еще менее существовали понятия о церкви и о гражданском обществе как отдельных союзах. Политический союз был началом и концом всего. Поэтому древнее государство имело гораздо более цельности и художественности, нежели новое. Оно представляло изящную, но узкую рамку, в которую человеческая жизнь при дальнейшем развитии не могла вмещаться. Это и привело его к падению.

Личность и нравственное или общечеловеческое начало явились в нем разлагающими элементами. Они расстроили художественную полноту политического организма и наконец довели его до разрушения. Древнее государство не могло вынести ни развития личных интересов, ни расширения тех начал, на которых держалось общественное здание.

Этот характер древней жизни отразился и на политическом мышлении, которое усвоило себе понятие о государстве, выработанное действительностью. Последнее служило ему точкою отправления. Государство представлялось древним философам как цельный организм, данный самую природою, которого корни скрывались в глубокой древности. Им не нужно было трудным процессом мысли выводить его значение из субъективных потребностей человека. Они прямо видели в государстве осуществление высшего порядка, идей правды и добра, которым человек призван служить. Таким образом, исходною точкою древнего мышления был данный факт, объект. Дальнейшее развитие мысли, так же как и жизни, состояло в проявлении субъективных элементов, личных и отвлеченно нравственных, и в разложении ими цельности государства. Но величайшие умы древности стараются противодействовать этим разрушительным стремлениям. Они сами прибегают к субъективному началу, к умозрению, чтобы доказать разумность объективного порядка. Однако неизбежный исторический закон, давая большую и большую силу разлагающим элементам, приводит наконец к падению и древнюю жизнь, и древнюю мысль.

Итак, развитие древнего мышления обозначает процесс постепенного разложения государственного организма. Это путь от единства к раздвоению.

Результатом этого движения было распадение общества на два отдельных союза, основанных на двух противоположных началах общежития. Церковь явилась представительницею нравственно-религиозного элемента; гражданское общество, напротив, строилось на началах частного права, в основании которых лежит лицо с его частными интересами. Таков был характер средневековой жизни. Он объясняет новое водворение теократических начал, связанное с преобладанием нравственного элемента.

Понятно, что при таком раздвоении общества столкновения были неизбежны. Понятно также, около каких вопросов должно было вращаться политическое мышление средних веков. Оно состояло главным образом в споре между светскою властью и церковною; теократический синтез, заключая в себе одну только нравственную сторону жизни, оставлял место для противодействия. Однако так как нравственное начало имеет значительное влияние на все остальное, а светская область являлась представительницею низшего порядка, то и сами защитники светской власти не могли не подчиниться в сильной степени церковному

направлению. Вследствие этого средневековое мышление носит на себе характер преимущественно теократический.

Спор как в действительности, так и в теории, кончился в пользу светской власти. Иерархия, основанная на чисто нравственном начале, не в силах была покорить себе политический мир. С этим вместе прекращается раздвоение. Общество, усталое от борьбы, ищет успокоения под сенью возрождающейся государственной власти. Над противоположными союзами, на которые распался средневековой порядок, над церковью и гражданским обществом, воздвигается новое государство. С тем вместе и мысль, совлекая с себя теократическую печать, снова принимает чисто светское направление. Но исходная точка была здесь совершенно иная, нежели в древнем мире. Новые мыслители видели перед собою не веками установленный политический организм, а хаос средневековых сил, столкновения властей, беспредельное насилие, вытекающее из господства частного права в общественной области. Государство представлялось им существенною потребностью мирного сожительства, необходимым выходом из анархии. Они заботились не об устройстве цельного организма, а об установлении первоначальных условий общежития и прежде всего власти, охраняющей порядок. Эти условия они выводили логическим путем из требований разумного общежития. Следовательно, точка отправления была здесь субъективная: потребность человека выйти из анархического состояния и установить лучший порядок. Первоначальный путь мышления был также субъективный: рационализм. Впоследствии мышление, развиваясь, проходит один за другим все остальные политические элементы и наконец достигает понятия о государстве как о цельном организме. В способе познания оно точно так же от умознания переходит к опыту, от субъекта — к объекту. Но несмотря на это возвращение к точке зрения древних, содержание мысли, прошедшее через долгий исторический процесс, является уже в ином виде, нежели прежде. В древности разнообразные элементы человеческого общежития заключались еще в первобытном единстве, поглощаясь государственным началом; в новом мире эти элементы получили уже полное развитие, и если они снова подчиняются государству, то несмотря на то они сохраняют относительную самостоятельность. Это результат, добытый историей. Отсюда гораздо <более> полное понятие о личной свободе и гораздо более широкое развитие индивидуальных учений в новом мире, нежели в древнем. В этом заключается и причина развития экономических начал, основанных на свободе труда и имеющих целью удовлетворение частной жизни. Отсюда, с другой стороны, большее развитие нравственного элемента, отрицание рабства, независимость церкви. Отсюда, наконец, и высшее значение монархии, которая сводит к единству стремящиеся врозь элементы. Одним словом, мы замечаем здесь

большую ширину и разнообразие жизни и мысли при меньшей их гармонии.

Таким образом, древнее мышление и новое отличаются как воззрением на государство, так и ходом своего развития. Основные элементы политической жизни и здесь, и там одни и те же, но строение их различно. В древности преобладают единство и гармония, в новом мире — ширина и разнообразие. Пути же мышления прямо противоположны: один есть путь постепенного разрушения государства, другой — путь постепенного его созидания. Древнее мышление отправляется от объекта, от понятия о государстве как цельном организме; субъект является здесь элементом разлагающим. Новое мышление, напротив, исходит от субъекта, который строит из себя весь объективный мир. Таким образом, конец древнего мышления есть начало нового, и конец нового есть возвращение к началу древнего.

# ДРЕВНОСТЬ



## ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ДРЕВНЕЙШИЕ ГРЕЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ\*

Историю греческой философии можно разделить на три периода: физиологический, или, лучше, космологический, софистический и метафизический. В первом господствует универсализм в первобытном единстве, во втором — реализм, в третьем — рационализм. Исходная точка и основное начало воззрений в первом периоде — природа, во втором — явление, в третьем — мысль.

В первоначальный, космологический период политическое мышление не получило еще самостоятельного развития. Оно не выделялось еще из общего философского мирозерцания, обнимавшего природу в ее совокупности. Мыслители занимались исследованием первоначальных основ бытия; на человеческие отношения они обращали внимание большею частью настолько, насколько в них отражались мировые начала. Поэтому выработанных политических систем мы здесь не встречаем. Если и существовали сколько-нибудь полные учения, то они до нас не дошли. В тех скудных известиях, которые мы имеем о древнейших греческих философах, все ограничивается отрывками и намеками.

В этом периоде различаются четыре главные школы: пифагорейцы, ионийцы, элеаты и атомисты<sup>2</sup>. Первые основанием всего сущего полагали число, вторые — переходящие друг в друга стихии, третьи — единство бытия, четвертые — неделимые или атомы. В этих четырех школах выражаются четыре основных направления философии, исходящие из начал, на которых зиждутся все философские системы. Когда человеческая мысль устремляется на познание окружающего ее мира, она старается привести все сущее к общему разумному синтезу; это и составляет содержание

---

\* От философов этого периода, так же как и следующего, до Платона, остались только скудные отрывки и известия, рассеянные у разных писателей. Поэтому для справок ссылаюсь вообще на сочинения по истории философии, где собраны эти указания, именно на Брандиса, Целлера и других, в особенности же на книгу Гильдебранда<sup>1</sup> («Geschichte und System der Staatswissenschaften». Bd. 1), которая представляет лучшее руководство для древней политической литературы. Некоторые специальные указания будут означены в своем месте.



философии. Но при созерцании Вселенной мысли неизбежно представляются два противоположных элемента, из которых складывается мироздание: материя и дух, как говорят обыкновенно, или, лучше, материя и разум, один — элемент бесконечного обособления и разнообразия, другой — заключающий в себе общие начала, которые вносят закон и порядок в это разнообразие. Эта противоположность общего и частного лежит в самом существе мысли, так же как и внешнего мира. Не останавливаясь однако на раздвоении, мысль старается свести эти противоположные элементы к единству. С одной стороны, она постигает их как протекающие из общего источника, отсюда понятие о единстве бытия как основе всего сущего. С другой стороны, для того чтобы мир мог существовать, необходимо, чтобы развившиеся противоположности не исключали друг друга, а действовали бы согласнo, необходимо, чтобы они снова были приведены к высшему единству. На согласии противоположностей основана гармония мироздания, конечная цель всего сущего. Отсюда последнее, высшее понятие о единстве конечном, об идеальной цели всех вещей, и так как эта цель лежит в самих вещах, как основное свойство их природы, то она является собственной, внутреннею их жизнью, присущею им идеею или духом, направляющим их к исполнению их назначения. Эти четыре элемента, которые неизбежно представляются мысли при созерцании мира: первоначальное бытие или сила производящая, разум устрояющий, материя обособляющая и дух, направляющий к цели, — в развитии философии становятся каждый исходною точкой для отдельных систем. Отсюда четыре главные философские школы, около которых группируются все учения: натурализм\*, спиритуализм, материализм и идеализм. Пятая школа, скептицизм, имеет только отрицательное значение и служит переходною формою между другими. Эти четыре школы точно так же повторяются в истории философии, как политические школы в истории политических учений. Легко видеть и само отношение первых к последним. Философские начала в существе своем те же самые, что начала политические: сила, закон, разнообразие особей и конечная цель. В беспредельном мироздании и в малых человеческих обществах являются одни и те же элементы, одни и те же законы. Поэтому мыслители называют человека микрокосмом, Вселенною в малом виде.

Древнейший период греческой философии, о котором идет речь, включает в себе полный цикл философских учений; но так как противоположные элементы мысли не получили еще надлежащего развития, так как все содержится здесь в первобытном единстве, то господствующий характер этого периода есть натурализм. Тем не менее основные начала каждой школы обозначаются весьма ясно, и в связи с этими началами развивается и по-

---

\* Я принимаю это слово в том смысле, что в этом учении за основание берется первоначальное бытие или природа вещей.

литическое мышление. Мы можем проследить это по крайней мере у тех философов, о которых до нас дошли несколько подробные сведения.

Из четырех означенных школ политическими стремлениями отличались пифагорейцы. На юго-восточном берегу Италии, в городах так называемой Великой Греции, где, по преданию, жил и учил Пифагор, образовался пифагорейский союз, которого средоточием был Кротон<sup>3</sup>. Известия об этом союзе перемешиваются со многими мифическими сказаниями, но несомненно то, что это было соединение учеников Пифагора, имевшее значительное влияние на политические дела. Главная цель его по-видимому состояла в поддержании дорийской аристократии, склонявшейся к падению<sup>4</sup>. Аристократия есть образ правления, основанный на начале высшей способности, на господстве разума; она предполагает владычество постоянного закона, сознаваемого и охраняемого лучшими людьми. Пифагорейцы поддерживали эти начала посредством теоретического учения, соединявшего около себя избранный кружок людей. Но этим самым они возбудили против себя ненависть как демократии, так и тиранов, которые в это время становились во главе народа. После непродолжительного существования пифагорейский союз пал среди общего восстания. Вместе с тем аристократия в городах Великой Греции заменилась демократиею или тираниею.

Учение пифагорейцев состояло главным образом в сознании вечного порядка, господствующего в мире и в человеческой жизни. Вселенная представлялась им как Космос, т. е. стройный порядок, в основании которого лежат число и мера, производящая гармонию бытия. Число, по их учению, есть сама сущность вещей. Оно управляет ходом небесных светил, в движении которых выражается неизменный Космос, оно же должно управлять и человеческими отношениями. У пифагорейцев мы видим первую попытку основать нравственность на философских началах. Пифагор, говорит Аристотель, первый пытался объяснять добродетели, однако неверно; ибо, подводя добродетели под числа, он не мог создать настоящей их теории. И точно, для нравственных отношений это начало слишком скудно. Число есть закон природы, но для познания нравственного закона требуется выделение разума из материи, понимание духовного естества человека. Известно, что пифагорейцы определяли правду как число равнократно равное ( $\alpha\rho\theta\mu\acute{o}\varsigma$   $\iota\sigma\acute{o}\mu\iota\varsigma$   $\iota\sigma\omicron\varsigma$ ) и началом праведного полагали воздаяние равного за равное ( $\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\tau\epsilon\lambda\omicron\nu\theta\acute{o}\varsigma$ ), источник наград и наказаний. Но выше всех других добродетелей они ставили мудрость, сознание вечных истин, первое благо человека. Общественное устройство они также представляли себе в виде Космоса, как и Вселенную; гармония, порядок и мера должны быть и здесь основными началами жизни. Известно, что вообще в законодательствах древнего мира числовые отношения играли весь-

ма важную роль. Поддержание общественного порядка зависит прежде всего от господства непреложного закона, которому люди обязаны повиноваться. Поэтому первым правилом пифагорейцев, которое повторялось ежедневно в их собраниях, было: «помогать закону и противодействовать беззаконию». Пифагору приписывается и другое изречение в том же духе: «Нет зла хуже анархии». Кроме того, так как нравственный закон состоит главным образом во взаимной связи людей, в общении между ними, то и это начало мы находим у пифагорейцев. «Все у друзей общее» — таково было правило, завещанное Пифагором. Неизвестно, какое развитие они давали этому началу; по-видимому, оно не исключало частной собственности. Всего вероятнее, что в пифагорейском союзе устанавливалось общение, подобное сисситиям<sup>5</sup> или общественным пирам, которые существовали в Спарте и в других дорийских государствах.

Таковы скудные сведения, которые мы имеем о политическом учении пифагорейцев. Еще отрывочнее то, что мы знаем об ионийцах. Высший представитель этой школы — Гераклит, в котором Гегель признал первого идеалиста. Основанием всего сущего он полагал противоположные стихии, находящиеся в вечном движении и превращающиеся друг в друга. С точки зрения первобытной мысли он сам духовный элемент понимал в виде стихии: это — огонь, стремящийся кверху и составляющий естество всякой души. Этим переходом противоположностей устанавливается живая гармония одушевленного мира. Ничто не может пребывать в обособленной жизни, все должно изменяться и превращаться в другое. Все течет, тождественным остается только живая и разумная душа Вселенной, которая разделяется на противоположные стихии и разделенное опять сводит к единству. Противоположное, говорит Гераклит, друг к другу идет, и лучшая гармония возникает из различного. Это происходит в силу разумного закона, который Гераклит называет роком или необходимостью (εἰμαρμένη). Рок есть разум, созидающий вещи из противоположного течения. Все совершается роком, и все сущее слаживается через противоположение. Таким образом в мире устанавливается незримая гармония, которая лучше видимой; божество смешивает противоположности, сливая их друг с другом, слаживая целое и нецелое, сходное и различное, согласное и несогласное, и делая из всего единое и из единого все<sup>6</sup>.

Эти общие начала выражаются и в тех отрывочных изречениях Гераклита, которые относятся к нравственности и к политике. Добро и зло, говорит он, приходят к единству как дрожащие струны лука и лиры. Отрицая пребывание вещей в обособленном состоянии, он высшим требованием для человека полагал преданность общей идее и уничтожение своемыслия и своеволия. Разум — общий всем, говорил он, а между тем люди живут, как будто бы они имели собственное разумение; кто приобщается ра-

зуму, тот находится в истине, а кто стоит на своем, тот предается лжи. Первая добродетель человека — умеренность, воздержание своих стремлений; напротив, самопревознесение (*úβρίς*) надобно тушить как пожар. Не хорошо, когда с людьми делается то, что они желают, ибо они не знают, что противоположное рождается из противоположного: болезнь делает приятным здоровье, голод — сытость, труд — отдых. И в человеческих обществах должен владычествовать божественный закон, сочетающий противоположности: все человеческие законы питаются одним божественным. Поэтому Гераклит говорил, что народ должен стоять за закон как за стену<sup>7</sup>. В этом он сходил с пифагорейцами. Вообще, у древних греков это было основное начало всей общественной жизни. Какое политическое устройство Гераклита считал наилучшим, мы из дошедших до нас отрывков не знаем; но из всего смысла учения очевидно, что, с его точки зрения, разумное правление должно состоять из сочетания противоположных элементов в одно гармоническое целое. Это подтверждается тем, что он был другом свободы, но ненавидел своевольную чернь. Смешанный образ правления существовал в это время во многих ионийских городах. Солон пытался установить его в Афинах, где он служил переходом к демократии<sup>8</sup>.

Если политическое учение ионийцев представляется нам в отрывках, из которых едва можно составить себе понятие об их направлении, то об элеатах мы в этом отношении ровно ничего не знаем. Философское их учение состояло в том, что они признавали одно начало: единое, вечное, неизменное, тождественное с собою бытие; остальное же они все считали призраком. Естественно, что их мышление мало касалось политики. Поэтому, может быть, мы и не имеем о них сведений.

Более известий дошло до нас о главном представителе атомистической школы — Демокрите<sup>9\*</sup>. У него на первом плане стоит

---

\* Позднейшие философы этого периода не составляют собственно цельной школы, а распадаются на несколько групп, из которых каждая представляет собою один из основных элементов бытия. Позднейшие ионийцы, как-то Диоген Аполлоний<sup>10</sup>, рассматривая связь и отношение отдельных вещей, выводили из этого единство общей их основы. Эмпедокл<sup>11</sup> приписывает к ионийцам учением о стихиях, но у него последние не превращаются уже друг в друга, а составляют неизменные формы бытия, подлежащие только соединению и разделению. Анаксагор<sup>12</sup> признавал разум как закон, владычествующий в мире и приводящий в порядок качественно различающиеся атомы или частицы вещей (гомеомерии). Наконец, представители чисто атомистической школы, Левкипп<sup>13</sup> и Демокрит, строили весь мир из неделимых, движущихся в пустоте. Общая черта всех этих учений состоит в том, что они отправляются от частных начал бытия. Высшее свое выражение это направление находит в атомистической школе. Оно составляет переход к следующему периоду, в котором исходною точкою мысли становятся уже не мировые начала, а явления. О Демокрите см.: *Democritis*. Abderiti fragmenta, collegit Sturz.

уже не общий порядок, а человеческая личность. Для отдельного лица он предписывает множество правил мудрой жизни, которых сущность заключается в благоразумном выборе наслаждений. Удовольствием и неприятностью, которые приносят вещи, определяется их польза или вред. Человек должен проводить свою жизнь как можно веселее и как можно менее печально. Однако Демокрит не полагает наслаждения во внешних благах, в золоте и в стадах. Душа, говорит он, жилище божества; надобно черпать наслаждения из самого себя, а не полагать свое счастье в преходящем. Блаженство состоит в умеренном пользовании жизненными благами. Умеренность увеличивает наслаждение, напротив, всякое чрезмерное движение мутит душу. Поэтому следует обращать свои мысли на то, что возможно, и довольствоваться настоящим, сравнивая себя не со счастливыми, а со страдальцами, тогда жизнь будет казаться отраднее, и душа не станет мучиться желанием большого. Умеренные желания делают самую бедность равносильною богатству. Бедность имеет даже некоторые преимущества: великое богатство возбуждает и великие страсти, чего избегают бедные. Имея в виду сохранение этого внутреннего довольства, человек не должен делать много ни для себя, ни для общества; он не должен брать работы сверх своих сил. Не следует также, пренебрегая собственным делом, заниматься чужим, ибо от этого пострадает свое. Проповедуя эгоизм, Демокрит считал даже жену и детей помехою блаженной жизни. Дети, по его мнению, приносят большие печали и немногие радости, да и те слабые. Само государство не имело для него уже прежнего значения. Ему первому приписывается изречение, что отечество мудрого — целая Вселенная. Однако занятие общественными делами, по крайней мере в некоторой степени, он считал необходимым, ибо, с одной стороны, пренебрежение ими влечет за собою дурную молву, с другой стороны, хорошо управляемое государство — самое лучшее установление, ибо в нем заключается все: когда оно спасено, тогда все спасено, когда же оно гибнет, тогда все гибнет. Таким образом, здесь личный интерес непосредственно связывается с общественным.

Как же представляет себе Демокрит хорошо устроенное государство? Для него главные начала общественной жизни — свобода и равенство. Законы, говорит он, не мешали бы каждому жить по своей воле, если бы один не наносил вреда другому. Следовательно, по его учению, свобода лица ограничивается только свободой других. Сам закон может иметь силу лишь при добровольном подчинении людей; только свободно повинующимся он показывает свою доброту. Свобода дает и счастье. В демократии, говорит Демокрит, бедность настолько лучше так называемого у иных людей блаженства, насколько свобода выше неволи. Со свободой соединяется и равенство. Везде, говорит Демокрит, хо-

рошо равенство; излишек же и недостаток мне не нравятся. Однако начало равенства не приводит его к отрицанию преимуществ высших способностей. По природе, говорит он, следует повелевать лучшему, безрассудный же должен подчиняться. Правда и добродетель состоят в воздаянии каждому должной чести. Свобода и равенство не должны вести и к раздорам. Согласием, говорит Демокрит, совершаются великие дела, междоусобия же вредны для обеих сторон. Когда богатые помогают бедным и делают издержки на их пользу, то отсюда рождаются между гражданами взаимная дружба и помощь, единомыслие и другие блага, которых и перечислить нельзя.

Учение Демокрита представляет нам изображение той демократии, которая в его время господствовала в Афинах, и в других греческих городах, демократии, умеющей себя умерять, сдерживающей свои стремления в пределах закона и разума. Процесс развития политической жизни в Греции шел параллельно с ходом философской мысли. Когда греческие государства окончательно освободились от теократических начал, в которые они первоначально были погружены, властвующим в них элементом явилась прежде всего родовая аристократия. Она существовала повсюду, но главными ее представителями были дорийцы. Мы видели тесную связь этой политической формы с учением пифагорейцев. Но мало-помалу аристократия склоняется к падению и уступает место демократии. Переход совершается двояким путем: через тиранию и через смешанное устройство. В этих четырех образах правления опять выражаются обозначенные выше основные начала государственной жизни: в монархии — единство власти, в аристократии — господство разума и закона, в демократии — свобода и равенство лиц, в смешанном правлении — идеальное сочетание всех элементов. Отсюда отношение их к различным философским учениям, отсюда и параллельное развитие учреждений и мысли.

История привела к торжеству демократии, она явилась властвующею в Афинах и в других греческих городах. Но с этим вместе начинается процесс ее разложения. Возгорается ожесточенная борьба партий, в основании которой лежит противоположность общественных элементов, входящих в состав демократии, именно: богатых и бедных. С одной стороны, дается полный простор своеволию черни, поджигаемой демагогами, с другой стороны, в высших классах возрождаются олигархические стремления. В этом брожении, охватившем все общество, одним из главных разлагающих элементов была философская мысль; на поприще общественной деятельности явились софисты.

## ВТОРОЙ ПЕРИОД

### 1. Софисты

Софисты имели в греческой жизни громадное значение. У них впервые мысль отрешилась от объективного порядка и почувствовала свою самостоятельность. У них и человеческая личность выступила во имя свободы против всех окружавших ее преград. Но по этому самому личность явилась не как носительница высших начал, а во всей своей случайности, как мимолетное сочетание разнообразных стремлений. Точно так же и мысль, отрешившись от первоначальных своих основ, превратилась в бродячую стихию, которая всюду вносила жизнь и движение, но не в силах была прийти к какой-либо прочной системе, к каким-либо твердым точкам опоры. Софисты отказались от исследования верховных начал бытия, они отрицали само их существование и все свое внимание устремили на изучение частных, признавая за истину одно только явление, насколько оно есть и пока оно есть. Это то, что в настоящее время называется реализмом. Но софисты в самом явлении видели одну только осязательную, материальную сторону, отвергая истину явлений другого рода, явлений духовного мира. У них реализм получил односторонний характер, он перешел в чистый материализм.

Основателем этого учения был Протагор<sup>1</sup>, по преданию, ученик Демокрита. Главные начала своей системы он высказал в двух знаменитых изречениях: «Явление есть истина»; «Человек есть мерило всех вещей»<sup>2</sup>. Но что разумел он под именем явления и в чем состояло для него это мерило? Основанием всего он считал материю, вне ее нет ничего. Материя же беспрестанно движется, течет; отсюда непрерывные и бесконечные изменения вещей. В этом движении все разбивается на две противоположные формы бытия: на деятельное и страдательное или, что то же самое, на ощущаемое и ощущающее. Из их отношения происходит все, что мы видим, чувствуем и сознаем. Все существующее в себе самом не что иное, как известное отношение этих двух противоположностей; но так как все течет и изменяется, то и отношения изменяются непрерывно. Поэтому мерилom сущего и не-сущего является каждый отдельный человек в каждую минуту своего бытия. Мерило столь же изменчиво, как и сами вещи. Истинно то, что нам кажется в данное мгновение, ибо сама истина не что

иное, как мимолетное отношение вещей. Таким образом, человек понимается здесь не как разумное существо, руководимое высшими началами и постигающее постоянные законы мира, а как существо чувственное, влекомое случайными побуждениями. Душа, по мнению Протагора, состоит единственно из ощущений. Протагор прилагал свою теорию и к политике, но сочинение его по этому предмету до нас не дошло; мы даже ничего не знаем об его содержании. Он написал книгу и о религии. Она начиналась таким положением: «Насчет богов неизвестно, существуют ли они или нет». За это он был изгнан из Афин.

Из этого учения развилась целая система чистого материализма, которую Платон излагает в X-й главе разговора о Законах<sup>3</sup>, говоря, что она в устах почти у каждого. Все существующее разделяется по этому воззрению на естественное и искусственное. Одно получает бытие от природы и случая, другое от человеческой воли. К первому разряду относится все великое и прекрасное в природе: небо, стихии и тела, животные и растения. Все это произошло не от разума и не от Бога, а от природы и случая. Созданное же искусством явилось позднее, брэнное от брэнного. Это человеческие игрушки, малопричастные истине, или, скорее, тени и подобия. Только те искусства более существенны, которые приближаются к природе, т. е. к материи, таковы земледелие, медицина, гимнастика. Религия же и политика всего более представляются искусственными изобретениями человеческого ума. Боги не существуют по природе, а выдуманы человеком и потому разные у разных народов, смотря по тому, какие установлены законодателями. Столь же искусственна и политика. Справедливость вовсе не истекает из природы, а дело чисто человеческое. Люди, следуя случайным воззрениям, беспрерывно меняют свои законы; что они постановят в известное время, тем они и управляют. Но все это искусственное, условное, а не естественное.

Прямое последствие этого взгляда состоит в том, что установление закона зависит единственно от естественной силы. Справедливо, говорили софисты, то, что полезно сильнейшему. В государстве большинство сильнее меньшинства, а потому оно постановляет все, что хочет. Другие выводили из этого оправдание тирании, ибо если тиран умеет захватить власть и держать своих сограждан в повиновении, то он следует закону природы, которая дает право сильнейшему. Всякий должен искать того, что ему полезно и приятно, и если он может приобрести власть и богатство, то позволительно употреблять для этого всякие средства. Третьи же считали сообразною с природою одну личную свободу человека и видели в законе только договор для ограждения личных прав, а не средство установить нравственный порядок в обществе. Таково, по известию Аристотеля, было учение Ликофрона<sup>4\*</sup>. Четвертые,

\* Аристотель. Политика. Кн. 3. Гл. 5.



наконец, выводили правду из общей пользы, ставя ее посредине между высшим благом, которое заключается в самоудовлетворении, и высшим злом, которое состоит в претерпевании насилия. Слабейшие, будучи не в состоянии защищаться от нападений, соединяются и устанавливают общие правила для обуздания всех. В разговорах Платона<sup>5</sup> в уста софистов влагаются эти различные взгляды, которые все проистекают из общих оснований\*.

Эту проповедь грубейшего своекорыстия, не знающего ни сдержек, ни границ, софисты прилагали и к собственной деятельности. Если в государстве по самой природе вещей властвует сильнейшее большинство, то всякий, кто хочет достигнуть своих целей, приобрести власть и богатство, должен стараться склонить это большинство на свою сторону и направлять его соответственно со своими видами. Это делается посредством красноречия, которому можно научиться из риторики. Софисты являлись преимущественно учителями риторики, они хвастались своим умением делать слабейший довод сильнейшим. Свою педагогическую деятельность они простирали, впрочем, не на одну политику, а на все области человеческого знания. Странствуя по городам, они добывали деньги энциклопедическим обучением как юношей, так и старцев. Софист Гиппий<sup>6</sup> хвалился на олимпийских играх, что нет вещи, которой бы он не знал или которой бы не умел делать.

Понятно, какое брожение в умах должны были произвести эти учения. Человеческая мысль, почувствовав свою самостоятельность, проникала всюду, обнимала все явления, рассматривала их со всех сторон, стараясь обратить все в свою пользу. Но при таком беглом взгляде на вещи в явлении схватывалась одна только внешняя, случайная сторона. Изречение Протагора, что явление есть истина, получает глубокий смысл, когда мы в явлении видим не один только факт, т. е. изменчивое, мимолетное отношение случайно встречающихся вещей, а выражение вечных начал и разумных законов, которые осуществляются в видимом мире. Не так понимали это софисты. Они в явлении искали не постоянно пребывающего, а мгновенного и случайного. Они видели в нем не то, что *есть*, что не пережить чувству, но познается разумом, а то, что *кажется*, что всплывает в вечном течении бытия и касается внешнего чувства для того только, чтобы немедленно исчезнуть. Поэтому Платон и Аристотель справедливо говорили, что софистика есть учение о *не-сущем*. Это древний нигилизм; само название не ново, так же как и учение. Отсюда отрицательное отношение софистики ко всем великим началам, лежащим в основе человеческой жизни, к праву, к нравственности, к религии. Грубейшая корысть, право силы, безграничное стремление к наслаждениям — вот что последовательно вытекало из этой теории. В греческую жизнь эти учения внесли такой разлад, от которого

\* См.: Платон. Республика, Горгий и др.

она не оправилась. Однако в этом разлагающем действии нельзя не видеть высшего закона. Отрицательное отношение софистики к существующему порядку имело несомненно свою хорошую сторону: оно расширяло мысль и выводило жизнь из той узкой рамки, в которую втесняло ее древнее государство. Частные интересы получили вследствие этого такое развитие, какое не допускалось прежним бытом; свобода лица и свобода мысли смело высказали свои права. Едва ли не софисты первые объявили рабство противным природе. Поэтому софистика составляет не случайное, а необходимое явление в истории человеческой мысли. Но этим отрицательным значением ограничивалась ее польза. Положительного она ничего не могла произвести, в жизнь она вносила только смуту и анархию. Вследствие этого она естественно должна была вызвать сильнейшее противодействие в лучших умах того времени. И точно, противодействие явилось не только со стороны приверженцев старины, но и со стороны человека, который был объявлен мудрейшим из греков, которого имя сохранилось в истории как образец глубины мысли и нравственной высоты. Против софистов выступил Сократ<sup>7</sup>. Он, собственно, стоял с ними на одной почве, он также отправлялся от явлений. Но софисты понимали явления с одной только материальной стороны; между тем есть явления другого рода, явления духовные, которые существуют так же, как и материальные, и которые имеют гораздо высшее значение, ибо в них выражается сознание вечных начал и законов, владычествующих в мире. Если человек есть мерило всех вещей, то таковым он может быть не как чувственное, а как разумное существо, носящее в себе это сознание. Чтобы побороть софистов, надобно было указать на эту упущенную ими важнейшую сторону явлений. Это и сделал Сократ.

## 2. Сократ и его школа

Сократ не выработал настоящей философской системы. Он даже ничего не писал, но жил в Афинах, разговаривая на площади, допрашивая всех, добываясь истины. В разговорах Платона и в воспоминаниях Ксенофона<sup>8</sup> можно видеть образец его методы и тех диалектических приемов, которые он употреблял против софистов. Те утверждали, что они могут научить всякого способам приобретения разного рода благ; Сократ говорил, что и он не прочь у них поучиться, но желает прежде знать, что такое благо, которое он может получить? И когда в ответ софисты указывали ему на власть, на богатство, на удовольствие, он отвечал, что все это отдельные блага, а он хочет знать, что такое благо или добро вообще, от которого все частные блага получают свое название? Он требовал общего определения, а софисты не могли его дать,

и когда они пытались вступить за ним на этот путь, он указывал им на бесчисленные противоречия в их собственных понятиях. Таким образом, от частных явлений он старался возвести мысль к общим началам, которые лежат в основании явлений. Аристотель говорит, что Сократу в области логики принадлежат две вещи: индуктивный метод, или путь от частного к общему, и общие определения, которые выражают разумную сущность вещей. Но исследования свои Сократ ограничивал нравственной областью, оставляя в стороне физическую природу как недоступную человеческому разумению. Если в политическом учении софистов преобладает личное начало, то у Сократа в основании его воззрений лежит нравственный закон. При господстве реализма на первый план выступает противоположность этих двух сторон человеческого естества, точно так же как в целом мирозерцании выдвигается противоположность материи и разума. Причины первоначальные и причины конечные, связывающие оба элемента, познаются умозрением, а не опытом; они выходят уже из области явлений.

Какое же явление ведет нас к познанию нравственного закона? Исходная точка лежит здесь в самом человеке, в его самопознании. Углубляясь в себя, человек найдет те разумные начала, которыми должна руководиться его жизнь. Самопознание Сократ считал основанием всякого знания, без этого нельзя знать ничего другого. Безумие — не знать самого себя. В душе же человеческой первое начало есть разум, источник самопознания. Разуму Сократ давал всеобъемлющее значение, к нему он приводил как познание, так и деятельность человека. Самую добродетель он полагал в знании. Никто, говорил он, не совершает дурного поступка, зная, что он дурен. Нравственное зло проистекает единственно от неведения, от того, что мы дурное считаем хорошим. Нужно просветить разум, и зло исчезнет само собою. По учению Сократа, разум представляется такою нравственною силою, которой в душе ничто не может сопротивляться; живя в человеке, он властвует над всем. Сократ признавал таким образом неограниченную внутреннюю или нравственную свободу человека, совершенно отрицая возможность невоздержания. На этом основании он утверждал, что добродетели можно научиться. Нет сомнения, что это воззрение одностороннее. Аристотель критикует в этом отношении Сократа, говоря, что он упустил из виду неразумную часть души, которая может противиться разуму, хотя и должна ему подчиняться. Различение в душе двух противоположных элементов, разумного и неразумного, принадлежит ученику Сократа, Платону, который, разграничив обе части, приписал каждой соответствующие ей добродетели. Теория же Сократа является совершенною противоположностью учению софистов: те видели в человеке одни влечения, Сократ признавал в нем один разум.

Но и само познание человеческой природы Сократ считал весьма ограниченным. Таков неизбежный вывод нравственного реализма, который не выходит из тесного круга явлений. Известно изречение Сократа: «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Мудрость он приписывал одним богам, всеведущим и вездесущим, тогда как человеческий разум составляет ничтожную долю общего разума, разлитого по всей Вселенной. «Неужели ты думаешь, — говорил он ученику, — что вне тебя нет ничего разумного? Относительно материи ты знаешь, что она бесконечна, а в тебе только самая малая ее часть; так возможно ли, чтобы один разум случайно обретался лишь в тебе и нигде, кроме тебя?» В доказательство бытия высшего Разума он ссылался на порядок Вселенной, на соответствие человеческих органов с явлениями природы: глаза созданы для зрения, уши для слуха. Во всем видна разумная цель, которая указывает и на разумную причину. И когда ему возражали, что никто не видит Божества, он отвечал, что и душа человеческая невидима, поэтому следовало бы предполагать, что и человек все делает не разумно, а случайно.

В связи со своим учением Сократ утверждал, что боги установили неписанные законы, с которыми человеческие законы должны соотноситься. Так же как в отдельном человеке, в государстве должно владычествовать знание. Он считал бессмысленным назначение правителей по жребию, как делалось в то время в демократиях. На корабле, говорил он, никому не приходит в голову назначать кормчего таким способом, а правителю государства нужно гораздо более знания, нежели кормчему. Поэтому он склонялся на сторону аристократии, где владычествуют лучшие люди, и предпочитал спартанское и критское устройство афинскому.

Немудрено, что Сократ своим учением восстановил против себя приверженцев своевольной демократии, которая господствовала в то время в Афинах. Но столь же ненавистен был он и защитникам старины. Представитель последних, Аристофан<sup>9</sup>, преследовал его злейшею сатирою; в нем видели только первого из софистов. Дело в том, что выставленное им начало было столь же разрушительно для греческой жизни, как и учения софистов. Это начало — чисто субъективное. Человек должен руководствоваться в своей деятельности не уставами предков, не вековым порядком, налагающим на него известные гражданские обязанности, а внушениями своего разума и своей совести. Правила жизни он должен черпать из самого себя, а так как руководящий им разум общий у всех людей, то эти правила одинаковы для всех. Живой народный обычай заменяется отвлеченно-нравственными требованиями, общечеловеческим началом. Сократ — настоящий основатель нравственной философии. У него впервые нравственная область получила самостоятельное бытие, как выражение внутренней, разумной природы человека. Но это общечеловеческое

начало не могло вмещаться в тесные рамки греческого государства, которое естественно должно было оказать ему противодействие. Казнь Сократа, мудрейшего и добродетельнейшего из людей, была выражением этого трагического столкновения двух начал<sup>10</sup>.

Из школы Сократа вышли лакоманы<sup>11</sup>, поклонники спартанских учреждений среди афинской демократии. Представителем их может считаться Ксенофон, тот ученик Сократа, который ближе всех держался его учения. Любовь к аристократии не исключала у него, однако же, уважения к монархии, когда в ней проявляется мудрость. В первом известном нам политическом сочинении, в романе своем «Киропедия», или «Воспитание Кира», Ксенофон изобразил идеал мудрого правителя. Он хотел показать, какими способами власть приобретает и удерживается. Главная сила заключается в знании, оно дает победу над врагами и средства для сохранения власти. «Я часто думал, — говорит Ксенофон, — как много падает человеческих правлений, демократий, монархий, олигархий и тираний, так что, если кто-либо держится доле других, он считается мудрым и счастливым человеком. А с другой стороны, я всматривался в управление животными, которые всегда охотно повинуются своим пастухам, идут туда, куда им укажут, и позволяют с собою делать все что угодно. Нет примера, чтобы стадо восстало на пастуха, между тем как люди скорее всего восстают именно на своих правителей. Из этого я заключил, что легче управлять всякими другими животными, нежели людьми. Но когда я вспомнил о персидском царе Кире<sup>12</sup>, который соединил под своею властью столько разных народов и городов, причем все повиновались ему с величайшею охотою, мне показалось, что управление людьми не принадлежит к числу дел невозможных или даже слишком трудных, если только поступать здесь умеючи. Поэтому я и хотел исследовать, какими свойствами и каким воспитанием Кир достиг такого искусства в управлении».

Прежде всего надобно знать среду, в которой образуется человек. Ксенофон описывает учреждения, под которыми вырос Кир. Персидские законы, говорит он, в отличие от тех, которые существуют у других народов, имеют в виду общее благо. В других государствах каждому дозволено воспитывать детей по собственному усмотрению; взрослые же могут делать все, что хотят, с тем только, чтоб они соблюдали общие запрещения не красть, не убивать, не делать насилий, не оказывать неповиновения властям, и тому подобные уставы; а кто нарушает закон, тот подвергается наказанию. Персидские учреждения, напротив, имеют в виду с самого начала сделать граждан неспособными на какое бы то ни было дурное дело. Это достигается тем, что вся жизнь граждан происходит на площади и все их действия находятся под надзором властей. С этою целью персы разделены на четыре разряда, по возрасту; каждая из этих групп имеет своих начальни-

ков. Дети получают общее воспитание, обучаясь прежде всего правде, затем благодарности, умеренности и другим добродетелям. Они тем легче могут всему этому научиться, что видят перед собою примеры старейших. Юноши составляют городскую стражу; они исполняют приказания начальников и часто ходят на охоту, которая служит лучшим приготовлением к войне. Взрослые люди также занимаются поручаемыми им общественными делами, а когда нужно, идут на войну. Наконец, старики судят все дела, наказывают виновных в нарушении законов и выбирают всех должностных лиц. Не все, впрочем, персы равно участвуют в этой жизни, ибо не всем предписано непременно отдавать детей своих в общее воспитание. Это делают только богатейшие, которые в состоянии содержать детей без работы. Но к должностям допускаются единственно те, которые получили надлежащее воспитание и показали повсюду свои способности. Таким образом, никто по закону не исключается из участия в правлении, но пользуются этим правом только зажиточные и способнейшие. Таково устройство, которое персы считают наилучшим из всех возможных. Очевидно, что Ксенофон имел в виду главным образом спартанские учреждения.

Из этого воспитания Кир выносит те качества, которые делают его способным покорить многочисленные народы и устроить крепкое правление. Ксенофон подробно описывает его походы и его образ действия относительно товарищей, союзников и врагов. При этом излагается множество военных правил, который для нас не имеют интереса. Но в политическом отношении любопытны те средства, к которым Кир прибегает, чтоб упрочить свое владычество. Здесь является смесь нравственных правил с практической мудростью, которая указывает на степень политической зрелости людей того времени.

Образ действия Кира различен в отношении к сподвижникам и к покоренным народам. Для утверждения власти требуется помощь одних и повиновение других. Одни — свободные люди, другие низводятся более или менее на степень рабов. Окружив себя, по восточному обычаю, телохранителями из евнухов, которые, не имея семейств, более преданы царю, Кир собирает своих сподвижников и держит <перед ними> речь. Сохранение власти, говорит он им, требует от людей гораздо большего упражнения в добродетели, нежели ее приобретение, ибо взять что-нибудь можно одною храбростью, но удержать взятое нельзя без умеренности, без самообладания и без значительной степени внимания к делу. Кто пользуется большим, нежели другие, тот становится предметом зависти и ненависти, особенно со стороны покоренных, у которых отняты блага. Поэтому первое правило политики, чтобы властвующие были лучше подвластных. Самая надежная стража — быть наилучшим во всем (*καλόν καγαθόν*). Но как упражняться в добродетели? Для этого не нужно придум-

мывать нечто новое, надобно только держаться старинных учреждений персов и детей воспитывать в том же духе.

В ответ на эту речь один из приближенных Кира, Хрисант, убеждает товарищей прежде всего обратить внимание на повиновение властям как на первое условие всякого общего дела. Все гибнет, когда каждый тянет на свою сторону и хочет сам управлять собою. Напротив, когда все повинуются лучшим людям, предприятия приводятся к желанному концу. Даже те государства, в которых нет монархии, лучше всего охраняются повиновением властям. Различие между свободными и рабами в этом отношении должно состоять в том, что одни подчиняются по принуждению, а другие делают это добровольно, зная, что это хорошо.

Внушая сподвижникам подобные правила, Кир считал необходимым самому наблюдать за их исполнением; иначе все могло пойти в разлад. С этою целью он всеми мерами старался, чтобы сподвижники всегда были у него на виду. Особенно он приближал к себе тех, которые отличались перед остальными; он хотел иметь в них всегда верных помощников, зная, что успех всякого дела зависит от способности и благонадежности людей, к нему приставленных. Наконец, он и сам подавал первый пример добродетели, ибо невозможно требовать от других того, чего не делаешь сам; подданные же всегда следуют примеру государя. Собственное поведение он считал даже важнейшим орудием власти, полагая, что если законы могут сделать людей лучшими, то еще скорее может достигнуть этой цели мудрый властитель, который есть зрящий закон, способный и установить порядок, и смотреть за его соблюдением, и наказывать его нарушителей.

С добродетелью соединяется и практическая предусмотрительность. Для предупреждения заговоров Кир старался, чтоб у его сподвижников было более любви к нему, нежели друг к другу. С этою целью он привлекал к себе людей посылкою кушанья со своего стола, дарами, учреждением медицинской помощи для больных. Этими средствами он в преданных ему людях приобрел бесчисленные глаза и уши, через которые он знал все, что происходит в государстве. А с другой стороны, он учредил ристалища и суды, чтобы возбудить в сподвижниках соревнование и некоторое взаимное недоброжелательство. Еще более лукавого искусства является в отношениях к покоренным народам. Прежде всего, чтобы сделать их безопасными, у них отнято оружие и запрещены им всякие свободные упражнения. Затем, чтобы победители казались им величественнее, Кир ввел пышный церемониал, роскошь одежд, высокие обуви, наконец, даже крашение глаз и лиц. С другой стороны, однако, он старался привязать к себе и подвластных, чтоб они не сделались орудиями козней и любили бы его более, нежели друг друга. Постоянно заботясь о низших классах, он достиг того, что они, так же как высшие, считали его своим отцом.

Таковы были средства, которыми Кир утвердил свою власть и вместе устроил крепкое государство. После его смерти, говорит Ксенофон, персы отстали и от добродетели, и от воинских упражнений. Они предались нечестию, неправде, роскоши и изнеженности, вследствие чего страна их открыта для врагов, и они не могут сражаться иначе, как с помощью греков.

Такова сущность первого дошедшего до нас памятника политической литературы. В нем нет систематического учения, нет и глубоких взглядов, которые бы делали его замечательным явлением в науке, но он живо характеризует направление тех людей, которые хотели противодействовать софистам. Проповеди своекорыстия как единственной цели человека и обучению правилам красноречия, действующего на чернь, противопоставляется нравственный порядок жизни как первое условие прочного государственного устройства. В живом рассказе представляется образец совершенно другого рода, нежели те, которыми софисты развращали увлекающееся юношество. Ксенофон не прямо указывал афинянам на Спарту, но, сочетая в своей фантазии то, к чему влекло его убеждение, с тем, что он видел в своем персидском походе, он изобразил в своем герое спартанца, играющего роль восточного монарха. Во всяком случае, в этом сочинении мы встречаемся с живою политической мыслью.

Другие ученики Сократа развивали его нравственное учение. Указывая на разум как на источник добродетели, Сократ не определил в точности, в чем состоит последняя. У него встречаются даже противоречащие изречения: то он добром считает полезное, то он полагает высшее благо в отсутствии всяких нужд. Очевидно, что существо добродетели должно изменяться, смотря по тому, которое из этих двух начал получит перевес. И точно, деятельность разума в приложении к практической жизни может быть двоякого рода: она может состоять либо в умном пользовании жизненными благами, либо в воздержании <от> влечений. Эти две стороны разумной деятельности человека становятся исходными точками для двух противоположных сократических школ — для киренаиков и киников<sup>13</sup>. Обе возвращаются в области личной нравственности, пренебрегая остальным.

Основатель киренайской школы — Аристипп<sup>14</sup>. Коренное начало его учения заключается в присущих человеку чувствах удовольствия и страдания. Одно есть легкое движение души, другое — сильное; отсутствие же всякого движения безразлично. К первому человек стремится с самого детства и, достигши его, ничего более не желает, другого он всячески избегает. Следовательно, сама природа указывает человеку, чего нужно искать. Разум же служит ему руководителем, не давая ему покоряться влечениям, но научая его, как обращать все блага в свою пользу. Властвует над удовольствиями, говорил Аристипп, не тот, кто от них воздерживается, а тот, кто ими пользуется, не увлекаясь ими, так же



как над кораблем или конем властвует не тот, кто ими не пользуется, а тот, кто умеет управлять ими как хочет.

Требуя господства разума над влечениями, первые киренаики не возвышались, однако же, к общей системе блаженства. Они утверждали, что само по себе желательно то или другое отдельное удовольствие, общее же блаженство желательно не само по себе, а единственно для тех частных удовольствий, из которых оно составляется. Мы должны заботиться только о настоящем мгновении, которое одно нам принадлежит, тогда как прошедшее и будущее от нас ускользают. Полнее счастье даже невозможно для человека, ибо само удовольствие проистекает из потребности, т. е. из страдания, следовательно, имеет причину неприятную. Таким образом, в жизни хорошее перемешивается с дурным. Мудрый не всегда бывает счастлив, так же как безумный не всегда бывает несчастлив, а только большею частью. Лучшее правило: избегать излишнего. Мудрый не увлекается страстями, не завидует, не влюбляется, не имеет предрассудков, ибо все это порождение пустого мнения, но он страдает и боится, ибо это проистекает от природы. Справедливое и прекрасное киренаики также считали произведением не природы, а закона и обычая. Однако мудрый ничего не делает противозаконного, ибо за это положены наказания, а он соображается с мнениями людей. Но само по себе даже и то, что называется дурным делом, может приносить удовольствие, а потому быть добром. От общественных дел мудрый уклоняется: «Я выбрал средний путь, — говорил Аристипп, — не через власть и не через рабство, а через свободу, которая скорее всего ведет к блаженству».

Этим ограничивалось учение киренаиков. Причины же удовольствий и страданий они считали недоступными человеческому пониманию: мы можем сказать наверное, что ощущаем белизну или сладость, но что причина нашего ощущения в самом деле белое или сладкое, этого мы сказать не можем.

Очевидно, что эта теория разумного наслаждения, или так называемый эвдемонизм, близко подходила к софистике. Киренаики отпоявлялись от владычества разума над влечениями, но главной целью человека они поставляли все-таки удовлетворение влечений. Это неизбежно должно было вести их к смешению начал нравственных и материальных. Односторонность в понимании учения Сократа сближала их с противниками этого учения. Они брали из школы Сократа тот элемент, который наиболее совпадал с софистикой. Но вследствие этого теория наслаждения должна была пасть на внутреннем противоречии своих начал. Из позднейших киренаиков Феодор<sup>15</sup> отрицал уже удовольствие и страдание, целью человеческой жизни он ставил нечто более общее: радость и печаль, одну проистекающую от мудрости, другую от безумия. Истинное благо, по его учению, заключается в муд-

рости и правде; противоположное тому есть зло, удовольствие же и страдание составляют нечто среднее между обоими. Здесь разумный элемент берет верх над влечениями. Гегезий<sup>16</sup>, напротив, продолжал считать удовольствие и страдание основными началами всей человеческой деятельности, но у него они теряли уже всякое объективное значение. Он утверждал, что ничто не имеет цены само по себе, а все относительно: редкость, новость, пресыщение делают вещи совершенно различными для людей. Сама жизнь не имеет цены, мудрый ею не дорожит и точно так же желает смерти. Мудрый, говорил он, во всем имеет в виду только себя, ибо считает себя выше всех, и все, что он может получить, ничто в сравнении с тем, что он может дать.

В этой проповеди одинокого эгоизма киренайская школа совпадала с другою, совершенно противоположною, с школою киников. Основатель последней — Антисфен<sup>17</sup>, знаменитейший представитель — Диоген<sup>18</sup>. Киники полагали добродетель единственно в деятельности разума, отрицая все внешнее. Разум, говорили они, надежнейшая стена, которая не сокрушается и не предает. Удовольствие же не только не благо, а, напротив, зло, которого следует избегать. Презрение к удовольствию само доставляет высшее наслаждение, гораздо большее, нежели все, что могут доставить внешние предметы. «Когда я хочу наслаждаться, — говорил Антисфен, — я не покупаю почестей на площади, а беру их из души». Терпеливо переносить нужду приносит гораздо более удовольствия, нежели пользоваться дарами честолюбия. Поэтому киники презирали богатство, славу и знатность; они поставляли себе целью не нуждаться ни в чем, говоря, что это одно уподобляет человека Божеству. Чтобы достигнуть такого блаженного состояния, по их учению, нужна только сократическая сила, т. е. сила нравственная, добродетель. Самую науку они считали делом второстепенным, ограничивая потребность знания тем, что нужно для добродетельной жизни. Из этого отрицания всего внешнего проистекает внутренняя свобода человека, которую киники ставили выше всего. Мудрый сам в себе носит и закон. Он живет не по людским обычаям, а следуя добродетели, т. е. разуму. Ему позволительно даже и то, что запрещается условными человеческими постановлениями, например, похитить, когда нужно, священные предметы или есть человеческое мясо. Киники отвергали и брак, признавая, что жены и дети должны быть общие. Наконец, и политическая жизнь естественно должна была потерять для них всякое значение. Мудрый, по их понятиям, не стесняется пределами отдельных государств. Единственное правильное государство, говорил Диоген, то, которое установлено в целой Вселенной. Себя самого он называл космополитом<sup>19</sup>. Так же мало пощады находили у них и народные верования. Многобожие они считали предрассудком, утверждая, что в мире владычествует

единое Божество, которого нельзя изобразить, ибо оно никому не подобно.

Таким образом, из двух противоположных направлений, вышедших из школы Сократа, каждое доводило до крайности один из элементов, из которых слагается отношение человека к внешнему миру: одно — элемент внутренней, <элемент> нравственной свободы, дающей человеку возможность отрешаться от всего внешнего; другое — элемент внешнего проявления этой свободы в господстве над миром, в усвоении себе внешних благ. Оба ограничивали нравственное начало чисто личную область. Отправляясь от явлений субъективного духа, они не возвышались к общей нравственной системе, обнимающей отношения всех людей между собою. Поэтому ни то ни другое не могло идти далее эгоизма.

Наконец, была еще третья школа учеников Сократа, мегарики<sup>20</sup>, которые развивали идеальную сторону его учения. Они старались определить, в чем состоит истинная сущность вещей, и находили ее в бестелесных идеях; все же видимое, внешнее, материальное они отрицали, видя в нем не истинное бытие, а только вечно изменяющийся процесс. Это последнее положение они доказывали на разные лады, прибегая к весьма замысловатым диалектическим приемам. Вследствие этого их называли также еристиками, или спорщиками. Что касается до идей, то они приводили их к единой, неподвижной, вечно себе подобной сущности. Это и есть добро, которое едино, хотя и называется многими именами: мыслью, разумом, Богом.

Это учение об идеях и о добре как высшей идее сделалось исходною точкою для нового направления философии. Сократ и его ближайшие последователи, отправляясь от самопознания, от разума, присущего человеку, ограничивались наблюдениями над внутреннею жизнью субъекта. Внешние, видимые явления оставались чуждыми их мирозерцанию как область, противоположная человеку, не осмысленная, не возведенная в общую, разумную систему. Мегарики дошли до более объективного понятия об идеях, но их идеи оставались так же чуждыми внешнему миру, неподвижными и недеятельными, как чистые произведения разума. Надобно было поставить их не в отрицательное, а в положительное отношение к внешним явлениям; от этого зависел дальнейший ход философии. Разумная система мироздания могла возникнуть только из сочетания противоположных направлений мысли, которые высказались в софистах и в Сократе. Но это можно было сделать не опытным путем, а единственно умозрением, ибо умозрение одно в состоянии постигнуть разумную связь противоположных элементов и сочетать их в одно гармоническое целое. Надобно было, следовательно, от реализма перейти к рационализму. Это и сделал величайший из учеников Сократа — Платон.

## ТРЕТИЙ ПЕРИОД

### 1. Платон

Платон в основание своей системы положил разумные идеи, но они уже не являются у него неподвижной, единой в себе сущностью, как у мегариков, а имеют отношение к внешнему миру. Все вещи им причастны, все строится по их образцу. Они живут в отдельных предметах как общее в частном, как единое в различном. Это отношение проистекает из самого существа разумной идеи, которая в себе самой содержит противоположные определения: единое является вместе и многим, а многое единым. На это указывает диалектика<sup>1</sup>, которую Платон развивает в знаменитом разговоре своем «Парменид». Все мироздание представляется таким образом смешанным из противоположных начал, из общего и частного, из идей и материи, из границы и безграничного<sup>2</sup>. Высшая же идея, к которой сводятся все остальные, которая производит всеобщую гармонию, есть Добро, конечная цель всего сущего. Это и есть Бог, владычествующий в мире и устрояющий его по разумным целям.

Добро существует и в природе, но преимущественно оно выражается в человеке, причастном разуму и способном сознавать вечные идеи. В области же человеческих отношений высшим осуществлением идеи добра является государство, ибо оно представляет совершенный организм, в который отдельные лица входят как члены. Поэтому политика составляет венец философии. Платон изложил свое политическое учение главным образом в двух разговорах: «Республика» или «Государственное устройство» (πολιτεία)<sup>3</sup> и «Законы» (νόμοι). Он написал еще разговор под названием «Политик» и начало политического романа «Критий», или «Атлантида»<sup>4</sup>, но они имеют второстепенное значение.

В «Республике» Платон чертит изображение идеального государства, выражающего в себе вечные идеи правды и добра. Это первая так называемая утопия, описание политического устройства не только несуществующего, но и невозможного. Идеализм является здесь во всей своей исключительности, отрицая самостоятельность всех других жизненных элементов. Поэтому подобный общественный быт остается всегда неосуществимым.

Разговор начинается с вопроса: что такое правда, или справедливость? Опровергнув софистические учения, которые были в то время в ходу, Платон приступает к исследованию самого понятия правды. Чтобы определить его, надобно идти аналитическим путем, разобрать различные добродетели человека и отыскать между ними правду. Но Сократ, главное действующее лицо в разговоре, находит более удобным от отдельного человека возвыситься к государству, ибо государство, говорит он, представляет то же устройство, что и единое лицо, только в более крупных размерах. Поэтому следует начертать образец хорошо устроенного государства, в котором можно найти правду, тогда понятие выяснится само собою.

Из каких же частей состоит государство?

Прежде всего люди соединяются в общества для удовлетворения своих потребностей. Отдельный человек не в состоянии доставить себе все нужное для жизни, ему необходима помощь других. Поэтому первое, что следует иметь в государстве, — это достаточное количество людей, удовлетворяющих физическим потребностям: земледельцев, ремесленников, купцов и т. д. Между ними должно господствовать разделение труда, ибо каждый родится с известным дарованием и делает лучше то, чем занимается постоянно. Необходимо, следовательно, чтобы каждый ограничивался своим делом.

В новых европейских обществах этот класс составляет массу населения, он приобщается и к политическим правам. Но в глазах греков, это не более как низшее сословие, едва достойное названия граждан; оно погружено в материальную работу и назначено к удовлетворению низших потребностей человека. Упомянув о нем, Платон совершенно оставляет его в стороне и переходит к другому классу, к защитникам государства, или воинам. Они составляют собственно граждан, на них сосредоточивается все внимание философа.

Воины должны обладать противоположными качествами: они должны соединять в себе храбрость против врагов с кротостью в отношении к согражданам. Такого сочетания можно достигнуть только тщательным воспитанием и особенным образом жизни. Сознывая, что благосостояние государства прежде всего зависит от нравов народа, Платон подробно излагает систему воспитания, основанную, по греческому обычаю, на музыке и гимнастике. Каждое из этих искусств развивает одно из противоположных свойств человеческой души. Гимнастика, упражняя тело, придавая ему силу и ловкость, возбуждает в человеке храбрость; музыка, напротив, действуя на чувство, смягчает душу. С музыкою соединяются и песни, которые должны внушать юношеству нравственные начала. Все это подробно определяется законом, и всякое нововведение строго воспрещается. Поэты, которые пишут под влиянием вдохновения и часто представляют картины, не соот-

ветствующие ни нравственным требованиям, ни истинным понятиям о Божестве, изгоняются Платоном из его государства.

Воспитанные таким образом, воины живут в полном коммунизме. У них нет ни частной собственности, ни жен, ни детей. Все должно быть общее, чтобы не было у граждан частных интересов, возбуждающих между ними взаимную вражду. Государство как единое тело должно жить единою жизнью, так чтобы каждый думал и чувствовал то же, что другие. Женщины должны получать такое же воспитание, как и мужчины, иметь те же занятия, вести одинаковый образ жизни. Для оправдания такого полного уравнивания полов Платон ссылается на пример животных, у которых самки не отличаются образом жизни от самцов. Уничтожение всей частной жизни, всех личных интересов, конечно, лишает человека многих удовольствий, но хорошо воспитанные воины, говорит Платон, находят свое счастье не в материальных наслаждениях, а в исполнении своего назначения. Законодатель при устройстве государства должен иметь в виду не пользу частей, а единственно благо целого, от которого зависит и счастье членов.

Из воинов выделяются, наконец, правители, старшие годами и обладающие высшею способностью. Они должны быть немногочисленны, ибо мудрость составляет достояние немногих. Они должны с детства пройти через целый ряд испытаний и показать себя образцами всех добродетелей. Им вверяется неограниченная власть в государстве, которым они правят, охраняя законы и следя за гражданами от самого их рождения до смерти. Прежде всего их внимание обращается на возникающие вновь поколения. Несмотря на общение жен, половое сожителство не представляется случайности, но ставится под надзор правителей. Они заботятся о том, чтобы всегда были дети в нужном количестве и чтобы сохранялась порода, способная поддерживать государство. С этою целью соединяются преимущественно мужчины и женщины с отличными качествами, а дети с дурным сложением удаляются или уничтожаются. Правители заведуют и воспитанием граждан, они же, наконец, назначают каждому подобающее ему место и занятие в государстве, разбирая душевные свойства детей и распределяя их по сословиям. Ибо хотя в государстве, составляющем единое тело, все должны считаться братьями, однако каждый имеет свои свойства и свое призвание. Божество помещает золото в души предназначенных к правлению, серебро в души воинов, медь и железо в души ремесленников и работников. Поэтому они составляют отдельные сословия, из которых каждое имеет свое назначение в целом, и все являются членами единого организма.

Устроенное таким образом государство представляет образец всех добродетелей, которых, по древнему учению, четыре: мудрость ( $\sigma\phi\alpha$ ) живет в правителях, храбрость ( $\alpha\nu\omicron\rho\epsilon\iota\alpha$ ) в воинах,

умеренность (*σωφροσύνη*) в низшем сословии, которое подчиняется руководству высших, наконец, над всем царит правда (*δικαιοσύνη*), источник и связь остальных добродетелей. Она состоит в том, чтобы каждый делал свое (*τά αὐτοῦ πράττειν*), т. е. в распределении деятельности в целом союзе сообразно с назначением каждого. Это составляет существо правды и в отдельном человеке, который, так же как государство, состоит из трех частей, каждая со своим назначением и со своею добродетелью. В голове живет мудрость, в сердце храбрость; в низших частях тела, откуда исходят чувственные влечения, источник удовольствия и страдания, должна владычествовать умеренность, которая заключается в покорности влечений разуму; наконец, правда охраняет должное отношение этих трех частей и таким образом устанавливает в человеке единство и гармонию.

Если мы сравним эти четыре добродетели с означенными выше элементами всякого общественного устройства, то увидим, что мудрость соответствует разуму и закону, храбрость силе и власти, умеренность, воздерживающая многообразные личные влечения, разумной свободе, наконец, правда — идее, сочетающей все элементы в одно целое.

Итак, по учению Платона, государство, как и отдельное лицо, образует полный организм с разнообразными членами, из которых каждый имеет свое назначение и которые все связываются в одно тело господством правды. Установление этой гармонии составляет цель и благо всего союза. Все является в нем проникнутым единою идеею, которая и есть высшее добро в человеке.

Но как установить в государстве подобный порядок? Каким путем можно достигнуть такого идеального совершенства? На это есть одно средство: надобно, чтобы правителями были философы. Один философ имеет в виду не случайные, преходящие интересы, а неизменные законы, вечные истины, которые одни могут дать твердые основания государственному устройству. Созерцая добро самосущее, он по этому идеалу чертит свое законодательство, соображая его с тем, что может выносить человек. Но для этого необходимо, с другой стороны, чтобы души будущих граждан были предварительно превращены в чистые доски, способные воспринять черты совершенного идеала. Этого можно достигнуть, если в каком-либо из греческих городов явится тиран, обладающий неограниченною властью, но любящий мудрость. Он отделит всех детей ниже десятилетнего возраста и даст им воспитание, которое сделает их способными быть гражданами образцового государства.

Идеальная форма правления, где владычествует мудрость, может, следовательно, быть либо аристократической, либо монархической, смотря по тому, принадлежит ли сознание высших идей немногим или одному. Но действительность представляет отклонения от этого идеала, отсюда разнообразие существующих по-

литических учреждений. Платон исчисляет четыре таких отклонения и изображает их в преимущественном порядке, обозначающем путь постепенного падения государственного устройства. Первая форма, ближайшая к идеальному образцу, есть *тимократия*, где господствует уже не мудрость, а честолюбие. Это правление, сходное со спартанским. Оно образуется из аристократии, или совершенной формы, когда от невнимания правителей и вследствие упадка, неизбежно постигающего все человеческое, распределение граждан по сословиям не совершается уже сообразно с их природою, но золото и серебро перемешиваются с медью и железом. Тогда нарушается гармония и возгорается вражда между сословиями. После долгих смут сильнейшие и храбрейшие подчиняют себе остальных, <раз>деляют себе земли и обращают сограждан в работников и рабов. В таком государстве господствуют сила и храбрость; здесь военные качества преобладают над другими, развивается честолюбие, а за стремлением к власти рождается и стремление к богатству. Но последнее ведет тимократию к гибели. Накопление имущества в руках немногих производит чрезмерное обогащение одних рядом с обеднением других. Деньги становятся мерилем почестей и влияния на общественные дела; бедные исключаются из участия в политических правах, вводится ценз, и правление из тимократии превращается в *олигархию*, где властвуют богатые. Здесь господствуют уже низшие стремления человека, алчность проявляется всюду. Однако существует еще некоторая умеренность, ибо правители заботятся о сохранении приобретенного и воздерживают низших от своеволия. Но правление вручается людям не по достоинству, а по богатству; поэтому оно всегда дурно. При общем стремлении к стяжанию каждый получает право распоряжаться своим имуществом, как ему угодно; а вследствие этого развивается пролетариат с целым роем праздных честолюбцев и корыстолюбцев, которые хотят поживиться на общий счет. Государство разделяется на два противоположных лагеря, на богатых и бедных, враждующих между собою. Наконец, борьба партий ведет олигархию к падению. Бедные, будучи многочисленнее своих соперников, одолевают, и вместо олигархии устанавливается *демократия*. Здесь господствует уже неограниченная свобода. Каждый считает себе все дозволенным, в государстве водворяется полная неурядица. Сдержанные прежде страсти и желанья выступают во всей своей необузданности; наглость, анархия, распутство, бесстыдство владычествуют в обществе. В правление возводятся люди, которые льстят толпе; исчезает уважение к власти и закону; дети равняют себя родителям, ученики — наставникам, рабы — господам. Наконец, сам избыток свободы подрывает ее основы, ибо одна крайность вызывает другую. Народ преследует всякого, кто возвышается над толпою, богатством, знатностью или способностями. Отсюда новые непрерывные раздоры. Богатые составляют заговоры, чтоб защитить



свое достояние, а народ ищет себе вождя. Последний мало-помалу забирает власть в свои руки, он окружает себя наемными телохранителями и, наконец, уничтожает все народные права и становится тираном. *Тирания* — худший из всех образов правления. Здесь господствует безумная и безмерная страсть, которая прибегает ко всем средствам для своего удовлетворения. Тиран должен совершать непрерывные злодеяния, чтоб утолить свои желания и избавиться от всех, кто может ему вредить. Он ищет опоры в рабах и в людях самого низкого свойства, потому что только в себе подобных он находит преданность. Между тем он должен поддерживать непрерывные смуты и войны, чтобы народ всегда чувствовал потребность предводителя.

Таково постепенное отклонение образов правления от идеала. Порядок перехода одной политической формы в другую впервые, сколько нам известно, очерчен Платоном. Конечно, выведенному им закону нельзя придавать безусловного значения. Аристотель справедливо замечает, что нередко перемены происходят иначе. Если мы взглянем на ход развития греческой жизни, то увидим, что здесь аристократия большею частью переходила в демократию через тиранию. Но отчасти и в Греции, а еще более в Риме, переходною формою является правление, основанное на цензе, то, которое Платон называет олигархией и которое, в сущности, представляет смешение аристократических начал с демократическими. Возникновение же тирании из необузданной демократии — явление довольно обыкновенное во все эпохи. Во всяком случае, мы видим у Платона мастерское изображение различных образов правления в том виде, в каком они существовали в его время. Ширина исторического взгляда соединяется здесь с глубоким психологическим анализом общества.

На совершенно иную точку зрения становится Платон в разговоре о Законах, сочинении, которое писано им уже в глубокой старости и, по-видимому, даже не совсем обработано. В «Республике» он старался изобразить идеал совершенного государства; здесь, напротив, он описывает устройство, наиболее приспособленное к действительности. Там господствовало полное единство, здесь является сочетание противоположных начал в одно гармоническое целое.

Это устройство Платон считает вторым после совершенного государства. Однако это не тимократия, которая в «Республике» выставлялась ближайшим отклонением от идеала. Разговор о Законах начинается, напротив, с критики политических учреждений Крита и Спарты. Главная цель их — развитие военной силы и храбрости; между тем законодатель должен иметь в виду не одну только добродетель, а все в совокупности. Цель государства должна состоять в счастье всей человеческой жизни, в которой первое место занимают блага душевные, второе — телесные, а третье — внешние, или богатство. В «Законах» Платон, отступая от

прежней системы, ставит даже храбрость на последнем месте в ряду добродетелей. Первенство принадлежит мудрости, за нею следует умеренность, из смешения этих двух начал с храбростью рождается правда, которая занимает уже третье место, и, наконец, четвертое остается храбрости. И здесь, впрочем, Платон утверждает, что совершенное соединение всех добродетелей лучше всего достигается таким государственным устройством, где все между гражданами общее, и жены, и дети и имущество, где само название собственности неизвестно, так что политическое тело представляет полнейшее единство всех частей. Но в действительности можно только приближаться к этому идеалу. Для этого лучше всего взять образ правления смешанный из двух противоположных, от которых рождаются все остальные, именно из монархии и демократии. Каждая из этих политических форм, взятая отдельно, склонна доводить свое одностороннее начало до крайности, первая — начало власти, вторая — начало свободы. Между тем для государства не может быть ничего вреднее, как избыток силы в каком бы то ни было правительстве. Расширяясь безмерно, власть подрывает собственные основы и идет к гибели. Платон приводит в пример, с одной стороны, персидскую монархию, которая пришла к упадку от избытка деспотизма, с другой стороны, афинскую демократию, которая была крепка, пока имела сдержки, и подверглась полному расстройству, как скоро свобода перешла в необузданное своеволие. Политическая мудрость состоит в умении себя воздерживать, поэтому монархия должна быть ограничена свободой граждан, демократия усилением власти. Тогда только в государстве будут господствовать умеренность, согласие и мудрость.

Эти глубокие мысли остаются верными до нашего времени, на них зиждется вся теория конституционной монархии. Но для Платона неясно было значение монархического элемента в государстве. Вся греческая жизнь развивалась в республиканской форме. Поэтому, несмотря на выставленные им начала, то государственное устройство, которое он описывает в «Законах», представляет смешение демократии не с монархией, а с олигархией или аристократией. Господство свободы умиряется здесь установлением ценза и сложную систему выборов.

Хотя это новое государство не должно представлять собою такое полное единство, как первое, однако и здесь все направляется и приводится к общей цели, которая проникает все отношения. Гражданин принадлежит не столько себе, сколько государству. То же начало прилагается и к детям, и к собственности. Закон входит во все подробности жизни, определяя мельчайшие обстоятельства. В домашнем быту, говорит Платон, нередко происходят, повидимому, ничтожные перемены; но составляя отступление от целей законодателя, они ведут к нарушению порядка, а потому к постепенному падению государства, ибо политическое устрой-

ство держится преимущественно нравами. Платон понимал, впрочем, невозможность все установить предписанием, поэтому закон, по его мнению, должен действовать и советом. С этой целью каждому закону должно предшествовать введение, заключающее в себе наставления гражданам насчет жизни добродетельной и согласной с государственною пользою. Таким способом с силою соединяется убеждение. Платон понимал также, что не все, что он советует ввести, может быть везде исполнено на деле, но в теории, говорит он, следует иметь в виду наилучшее, а затем в жизни можно оставить в стороне то, что оказывается неприменимым.

Государство, которому предполагается дать наилучшие законы, должно быть удалено от побережья, ибо торговля ведет к богатству и роскоши, а сношения с иностранцами развращают нравы. Количество народонаселения должно быть достаточно для защиты и не довольно велико, чтобы затруднить сохранение порядка. Платон определяет его в 5040 семейств, число наиболее удобное для делений. Правители принимают меры, чтобы это количество никогда не увеличивалось и не уменьшалось, поощряя или воздерживая деторождение; в случае же избытка населения лишние высылаются в колонии. Каждое семейство получает по жребию известный участок земли, разделенный на две части, одна ближе к городу, другая на окраине государства; последнее для того, чтобы каждый имел живейший интерес в защите границ. Точно так же всякое семейство получает два дома, один в центре города, другой на краю. В государстве нет уже полного коммунизма, как в идеальном устройстве, однако частная собственность стесняется всеми мерами. Участки должны считаться принадлежащими не столько гражданам, сколько государству, отчуждение их не допускается. Для того чтобы количество очагов оставалось всегда неизменным, наследует один из сыновей, по назначению отца, прочие же дети мужского пола усыновляются бездетными. Дочери вовсе не получают приданого, и если они остаются единственными наследницами отцовского участка, они выдаются замуж за бедных. Ограничивая таким образом недвижимое имущество граждан, закон не допускает и чрезмерного увеличения движимого. Золото и серебро совершенно изгоняются из государства, чтоб устранить побуждение к тяжбам и к несправедному стяжанию. Так как вообще крайности богатства и бедности ведут к возмущениям, то устанавливается средний размер имущества назначением высшего и низшего пределов. Низшею нормою служит доставшийся по жребию участок земли, который должен быть у всякого, даже у беднейшего. Высшая же норма определяется вчетверо против первоначального участка, и затем излишнее отбирается в пользу государства. Сообразно с этим граждане разделяются на четыре класса, которые служат основанием для распределения податей и почестей. Платон требует,

чтобы то и другое совершалось пропорционально состоянию; ибо равенство между неравными, говорит он, устанавливается посредством пропорции, отклонение же от этого начала порождает смуты. Вообще, равенство бывает двоякого рода: одно — числительное, которое установить легко, предоставляя все жребию, другое — истинно пропорциональное, которое и составляет сущность правды. Платон дает здесь иное определение правды, нежели то, которое мы видели в «Республике». В «Законах» правда определяется как равное воздаяние неравным, согласно с их природою. Мы увидим у Аристотеля дальнейшее развитие этих мыслей.

Выбор правителей предполагаемого государства определяется однако не одним цензом; здесь принимается во внимание и начало свободы, так как правление должно представлять сочетание противоположных элементов. Способы избрания устанавливаются различные для разных должностей. Первая власть в государстве — хранители законов. Они выбираются всеми носящими оружие сложным способом: сначала избираются 300 человек, потом из них — 100 и, наконец, из последних — 37. Вторая должность — военачальники, которые также избираются воинами: высшие по предложению хранителей законов, низшие — по предложению высших. Затем следует Сенат, состоящий из 360 членов, по 90 из каждого класса. И здесь опять избирают все, но для высших классов полагается пеня за неявку, с целью усилить их участие в делах, низшие же, с некоторыми, впрочем, видоизменениями, освобождаются от такого понуждения. Сперва выбираются кандидаты в сенаторы, затем из них — двойной комплект членов, и, наконец, уже из последних половина берется по жребию. Эта сложная система имеет опять в виду сочетать противоположные начала. Подобно этому выбираются и другие сановники: астиномы, или надзиратели за городом, агораномы, или надзиратели за рынком, агрономы, исправляющие полицию в селах, наконец, жрецы. Но воспитатель юношества и судьи высшего гражданского судилища выбираются одними сановниками, ибо для этих должностей требуются высшие способности. Напротив, судьи в низших судебных местах, состоящих в филах<sup>5</sup>, назначаются по жребию, чтобы никто не был исключен из участия в суде. Это наши присяжные. Наконец, в государственных преступлениях суд предоставляется народу, только следствие производится тремя сановниками, которые избираются обвинителем и обвиняемым.

За устройством правительства следуют законы, которые Платон излагает весьма подробно. Они обнимают всю жизнь граждан, от рождения до смерти. Прежде всего должно быть определено все, что касается религии как высшего интереса в государстве. Потом излагаются постановления о браках, об отношении к рабам и детям, определяется порядок воспитания, которое должно

быть общим. Сами игры детей раз навсегда устанавливаются законом. Нововведения в них не допускаются, чтобы не внушить детям страсти к переменам. Закон определяет также песни и пляски, над поэтами учреждается цензура. Женщины подвергаются тем же упражнениям, как и мужчины. Затем и взрослым предписывается весь порядок жизни, с утра до самого вечера. Обеды вводятся общие, как в Спарте, и не только для мужчин, но и для женщин и детей. Подробно излагаются правила относительно земледелия, и здесь видно, в какой степени Платон заботится об ограничении частной собственности в своем государстве. В каждой филе, составляющей двенадцатую часть области, все произведения делятся на три равные части: одна для свободных людей, другая для рабов, третья для иностранцев и ремесленников. Каждый гражданин получает две части для раздачи по своему усмотрению семейству и рабам; то, что у него остается, он имеет право продать на рынке. Что касается до ремесел, то они совершенно воспрещаются не только гражданам, но даже их слугам. Граждане должны вполне посвящать себя государственной жизни. Ремесленники же составляют особый разряд людей, из которых каждый занимается только одним ремеслом по началу разделения труда. Частным людям воспрещается и внешняя торговля, только правители могут вывозить из-за границы вещи нужные для государства. Излагая таким же образом законы об устройстве жилищ и торговых мест, о судопроизводстве, о преступлениях и наказаниях, о гражданских исках, Платон доводит наконец своих граждан до самой смерти и определяет все, что касается похорон. В заключение он указывает на способ сохранения устроенного таким образом государства. Этот способ состоит в постоянном совещании лучших людей, собирающихся на заре. Совет состоит из десяти хранителей законов, которые приобщают к себе добродетельнейших мужей, путешественников, видевших обычаи чужих земель, и лучших юношей. Последние должны наблюдать за всем, что происходит, и доносить о том старцам, которые принимают уже все нужные меры для поддержания государства.

Из всего этого ясно, что Платон и в «Законах» остается чистым идеалистом. Хотя он имел в виду представить устройство, приспособленное к человеческой природе, однако и здесь свобода вполне приносится в жертву общественной цели. Греческая жизнь, конечно, подавала к этому повод: древний гражданин должен был жить для государства. Но и в греческих городах регламентация частного быта далеко не достигала таких размеров, как у Платона. То неустройство, которое видел перед собою великий мыслитель, побуждало его требовать еще большего подчинения частных интересов государственным. Отправляясь от верховной цели политического союза, от общего блага, он упустил из виду все другие общественные элементы. Неотъемлемою заслугою Платона остается возведение государства к вечным идеям

правды и добра; но во имя этих начал он хотел произвести такое объединение жизни, которая противоречит природе человека. Возражая на предложенное Платоном политическое устройство, Аристотель справедливо замечает, что излишнее единство разрушает само существо государства, которое должно быть менее едино, нежели семейство, и еще менее, нежели отдельное лицо. Устроить государство по образцу неделимого — значит исказить принадлежащую ему природу, уничтожить в нем различие и разнообразие, необходимые в союзе. Аристотель восстает особенно против коммунизма, защищаемого Платоном. Общение жен и детей, говорит он, не произведет единомыслия, ибо если каждый может сказать о жене или ребенке: это мое, то отсюда должны возникать беспрерывные споры. Если же жены и дети принадлежат не каждому в особенности, а всем в совокупности, то их нет ни у кого. Этим разрушается вся сладость семейных связей и открывается возможность ссор и оскорблений между родителями и детьми, не знающими друг друга. Общение имеет и другую невыгоду: всякий гораздо менее заботится об общем достоянии, нежели о собственном. У человека есть два главных побуждения к заботе и любви: собственность и привязанности; между тем оба эти чувства уничтожаются Платоном. Общение имуществ может вести лишь к беспрерывным ссорам вследствие неравного распределения пользования и труда. Те, которые работают много и получают мало, будут восставать на тех, которые при ничтожном труде пользуются излишними благами. Владельцы общих имуществ гораздо чаще тягнутся между собою, нежели отдельные собственники. Вообще, чувство собственности служит источником величайших наслаждений. Любовь к себе не дурное чувство, когда оно не переходит через меру, а собственность дает вместе и возможность делать добро другим<sup>6</sup>

Нельзя не согласиться с этою критикою, которая принадлежит ученику самого Платона, одному из величайших мыслителей всех времен и народов. Она вместе с тем служит исходною точкою для дальнейшего развития политических учений.

## 2. Аристотель

С Аристотелем мысль из области идеала переходит в действительность. Он имеет в виду не вечные образцы, по которым должны строиться вещи, а существо самых вещей. Поэтому в его воззрениях гораздо более трезвости, нежели у Платона. Но основания <философского> учения у обоих одни. Аристотель не эмпирик, как иногда утверждают, он остается идеалистом. Но он ищет идеи, присущей самим вещам, составляющей внутреннюю

цель, которая дает направление их жизни и развитию. У Аристотеля, так же как у Платона, мир представляется сочетанием противоположных начал, но эти начала получают у него другое название. Вместо идей и материи он принимает категории материи и формы, или, что то же самое, возможности (*δύναμις*) и действительности, или деятельности (*ἐνέργεια*). У Платона идеи являлись как особые, мыслимые образцы вещей, заключающиеся в божественном разуме, Аристотель отвергает эту гипотезу. Сущность вещей, говорит он, не может быть от них отделена. Мыслимый образ не может быть и источником движения, надобно предполагать здесь другое движущее начало. Утверждать же просто, что вещи причастны вечным идеям, не что иное, как пустословие и поэтическая метафора, ибо способ сочетания остается непонятным \*. Чтобы дойти до истинной сущности вещей, надобно искать ее в них самих, разлагая их на составные части. Аристотель принимает четыре основных начала бытия: сущность, или форму, материю, начало движения и конечную цель \*\*. Это в несколько ином виде те самые начала, которые обозначены выше как исходные точки всех философских систем. Но у него они все приводятся к двум главным, ибо цель, высшее начало, состоит в осуществлении разумной сущности, или формы, или в переводе материи в форму, а начало движения не что иное, как стремление к цели. Весь мир слагается таким образом из материи и формы. Первая есть безразличный элемент, заключающий в себе возможность бесконечно разнообразных и противоположных определений; вторая, напротив, есть сама действительность вещей, то определение, которое составляет истинную их сущность. Получая форму, материя из безразличного состояния, из возможности переходит в действительность. Так, например, медь как материя заключает в себе возможность статуи, но вместе с тем и всякой другой формы; когда же она получает форму статуи, она из возможной статуи переходит в действительную. Но в этом примере форма является как нечто внешнее для материи; она сперва существует отдельно, в мысли художника, как конечная цель его деятельности, и затем уже сообщается материи. В произведениях же природы, в отличие от произведений искусства, и всего яснее в органических телах форма является присущею самой материи. Это та же идея, но как внутренняя цель, которая собственной деятельностью выводит вещи из скрытного, возможного состояния, дает им жизнь, слаживает все части и приводит их к единству. Таким образом, материя и форма составляют противоположные определения единой сущности: то, что в материи заключается как возможное, то в форме является как действительное. Существо формы есть деятельность, и цель этой деятельности состоит

---

\* Аристотель. Метафизика. Кн. 1. Гл. 9.

\*\* Там же. Гл. 3.

в осуществлении самой формы, т. е. в постепенном возведении материи к форме, или в переводе возможного в действительное. Отсюда целый ряд произведений, представляющих сочетание противоположных элементов, мир природы и мир духа. В человеке господство формы выражается в мысли, которая есть сознание формы, или разумной сущности вещей. Но высшее проявление формы есть мысль, отрешенная от всякой материи, чистая мысль или чистая деятельность, мышление о мышлении. Это и есть Божество, конечная цель всего сущего, к которому все стремится, неподвижный двигатель Вселенной.

Таким образом, в этой системе мысль является как живое, деятельное начало, разлитое повсюду, одухотворяющее материю, дающее вещам определенное бытие и наконец возводящее все к высшему единству, к конечной цели творения, к чистому самознанию духа.

Среда этих форм, в которых выражается деятельность мысли, государство, как у Платона, занимает высшее место в области человеческих отношений, ибо оно представляет высшее осуществление человеческих целей. Но между тем как Платон требовал от государства полнейшего единства, считая другие формы отклонением от идеала, Аристотель прямо становится на ту точку зрения, которую великий его учитель развивал в разговоре о Законах. Вместо возможно большего единства он ищет наилучшего сочетания противоположностей. И здесь он не увлекается мечтами об идеальном построении общества, но постоянно соотносится с действительностью, стараясь точнее определить различные существующие формы государственного быта, постигнуть их сущность и показать, что ведет их к добру или к гибели.

«Политика» Аристотеля — самое замечательное из всех политических сочинений, которые когда-либо являлись в свет<sup>7</sup>. Это единственное, которое соединяет в себе высшие философские взгляды с глубоким и многосторонним пониманием действительности. В нем, с одной стороны, развивается философское существо государства и излагаются те начала, на которых оно зиждется, с другой — указываются и чисто практические задачи политики. Исследование не ограничивается какою-либо одною политической формой, а одинаково простирается на все, как хорошие, так и дурные. Одним словом, это единственное сочинение вместе философское, юридическое и политическое.

Для Аристотеля, так же как для Платона, государство представляет высшее единство всей человеческой жизни. Преобладающее в нем начало есть цель, к которой оно ведет человека. Эта точка зрения оказывается уже с первых слов. Город или государство (πόλις), говорит Аристотель, есть известный союз людей; но всякий союз существует для какой-нибудь цели, для известного блага. Важнейшее, высшее благо, какое может иметь в виду человек, будет целью высшего союза, заключающего в себе осталь-



ные. Это и есть союз политический, или государство. Поэтому государственная власть существенно отличается от частной, от власти отца семейства или господина. В этом легко убедиться, взглянув на способ происхождения политического тела. Государство происходит и составляется из других союзов. Прежде всего из соединения мужа с женою и господина с рабами образуется дом, затем отдельные дома соединяются в села, наконец, из известного количества сел, имеющих вкуче все нужное для самобытного существования (ἀυτάρχεια), возникает государство, которое есть совершенный союз людей для жизни совершенной и самобытной. Все частные цели входят, таким образом, в общую цель, но цель государства не частная, а общая. Государство — не местный союз, как село; это не союз, составляемый для взаимных материальных выгод; цель его не ограничивается и установлением права для взаимной защиты; но все это должно предшествовать для того, чтобы существовало государство. Само же государство определяется общением всей жизни, это и составляет высшую цель человека\*. Поэтому государство не есть искусственное изобретение людей, как утверждали софисты<sup>8</sup>. Оно существует по природе, ибо цель не что иное, как сама природа предмета, которой осуществление и составляет его назначение. И так как цель выше всего, ибо к ней все стремится, то государство есть высшее или лучшее в человеческой жизни. Поэтому человек по своей природе животное государственное (ζῷον πολιτικόν). Вне государства могут жить только зверь, неспособный к общению, или Бог, который в себе самом имеет все для себя нужное. Человек же вне государства — последнее из животных. Поэтому в нем лежит естественное стремление к государственной жизни. И хотя по порядку физического происхождения отдельное лицо предшествует государству, но по природе или по своей сущности государство предшествует лицу, так как целое предшествует частям; ибо природа целого определяет природу частей, а не наоборот. Только в целом части находят свое назначение и достигают своего истинного естества. Человек только в государстве, под управлением правды и закона, становится человеком.

Таким образом, и у Аристотеля высшая цель, общее благо, определяет всю человеческую жизнь. В государстве заключается все, человек не понимается иначе, как его членом. Это следствие античного воззрения, в котором отдельные элементы жизни не получили еще самостоятельности. В новом мире личное начало всегда сохраняет большее значение даже у тех мыслителей, которые дают первое место общей идее.

Развивши в таких глубокомысленных чертах сущность государства, Аристотель переходит к составным его частям. Низшая общественная единица — дом, который состоит из соединения

\* Ср. с главой 1 книги I «Политики» книгу III, глава 5.

мужа и жены, отца и детей, господина и рабов. Прежде всего рассматривается последнее отношение. Здесь мы находим знаменитое оправдание рабства, на котором строилось классическое государство. Древние не признавали абсолютного значения человека, это понятие развилось позднее, в особенности под влиянием христианства. Но уже во времена Аристотеля были люди, принадлежавшие к школе софистов и Сократа, которые утверждали, что рабство противно природе и произошло от насилия. Субъективное начало вело к такому взгляду; но Аристотель, который имел в виду преимущественно объективную цель, восстает против него и старается оправдать рабство не только общественной необходимостью, но и самую природою человека. Всякая деятельность, говорит он, следовательно, и домашняя требует орудия, раб же есть живое орудие, служащее для жизни, а потому составляющее собственность хозяина. Надобно только знать, существуют ли люди, по природе своей предназначенные быть рабами? Что они есть, в этом легко убедиться. В человеке различаются две стороны, тело и душа, из которых одна предназначена к владычеству, другая — к подчинению. В самой душе разум властвует над влечениями. Тот же закон повторяется всюду: где многое соединяется в одно, необходимы начало господствующее и части подчиненные. Поэтому если есть люди, которые отличаются от других, как тело от души или животное от человека, очевидно, что они по самой своей природе должны подчиняться другим и быть рабами. Таковы все, которых назначение состоит в физическом труде и которые, таким образом, служат орудиями других. У них нет владычествующей части души, разума, они имеют его настолько, насколько нужно, чтобы понимать чужие веления, а не настолько, чтобы повелевать самим. Поэтому они призваны быть рабами. Сама природа указала на это, давши им, по крайней мере большею частью, иное телосложение, нежели свободным людям, которых назначение состоит в политической жизни, а не в телесной работе. Будучи основано на природе, рабство справедливо и полезно как для хозяина, так и для самих рабов, которые через это исполняют естественное свое назначение. Отсюда правомерность насильственного подчинения рабов. Не всякое рабство, основанное на войне, справедливо, как утверждают некоторые, ибо сама война может быть несправедлива; но правомерно покорение, основанное на естественном превосходстве. Людьями, самую природою предназначенными быть рабами, Аристотель признает варваров. У них нет в душе элемента, созданного для господства. По природе раб и варвар — одно и то же.

В этом учении мы видим, с одной стороны, чисто служебное значение промышленного труда, с другой — всецелое поглощение человека общественным его призванием. Люди, как и все в мироздании, делятся на два противоположных элемента, каждый со своим назначением, один призванный к владычеству, другой —

к подчинению. Все это естественно вытекало из самого строя древней жизни, где рабство было явлением необходимым. Противным природе считали его только те, которые само государство признавали искусственным изобретением человека. Те же, которые в политическом организме видели осуществление высшей идеи, оправдывали и рабство. Действительно, там, где общая цель проникает всю жизнь человека, лицо должно всецело отдавать себя государству, в котором оно находит исполнение естественного своего назначения. Но такой порядок несовместен с развитием частной жизни и особенно с физическим трудом. Призвание политическое и призвание промышленное должны здесь разделяться. С одной стороны, гражданам, посвящающим себя государству, необходимы рабы для удовлетворения насущных их потребностей; с другой стороны, при подчиненном, служебном значении частных интересов промышленное население естественно исключается из политической жизни. Последняя в древности вращалась в тесном кругу граждан, но зато нераздельно господствовала в этом замкнутом кружке. В новое время, напротив, с развитием частной жизни лицо совмещает в себе и человека, и гражданина. Член государства не нуждается в рабах, но зато он и не принадлежит всецело государству, он не посвящает себя исключительно политической жизни. Поэтому, с другой стороны, промышленное население приобщается к политическим правам. Государство в наше время не имеет для гражданина такого значения, как в древности, но взамен этого оно приобрело большую ширину, оно совмещает в себе большее разнообразие элементов и доставляет одинаковое ограждение всем.

В связи с рабством Аристотель излагает и экономические отношения. Он разделяет способы приобретения на естественные и искусственные, или коммерческие, первые имеющие в виду необходимое в домашней жизни, вторые — безмерное умножение богатства. Только деятельность первого рода может быть одобрена, вторая же осуждается, потому что цель ее удовольствие, а не добродетель. Особенно Аристотель восстает против роста, посредством которого добываются деньги из самих денег, это способ приобретения наиболее противный природе. И в этих суждениях отражается воззрение древнего мира, в котором частные интересы не имели самостоятельного значения.

Кроме рабов в состав дома в качестве подчиненных лиц входят женщины и дети, но они существенно отличаются от первых. Назначение их не физический труд, а общение жизни с отцом семейства. Поэтому женщины и дети — свободные лица, хотя с другими свойствами, нежели взрослые мужчины. Женщина имеет разум, но подчиненный, у детей же разум несовершенный. И те и другие созданы для повиновения, тогда как назначение мужчины — повелевать. Власть главы семейства над женою дол-

жна быть аристократическая, с признанием ее свободы, над детьми же — монархическая, на основании старшинства лет и любви\*.

Впрочем, Аристотель не распространяется о семейных отношениях. Воспитание женщин и детей, говорит он, определяется главным образом политическим бытом, ибо дом составляет часть государства, а устройство частей должно соотнобразяться с устройством целого. Поэтому он прямо переходит к политическому телу. Разобравши теории предшествовавших ему мыслителей, в особенности Платона, а также замечательнейшие учреждения, существовавшие в действительности, как то: спартанские, критские, карфагенские, он приступает наконец к изложению собственного своего учения.

Здесь опять он начинает с составных частей государства, однако всегда сохраняя в виду общую цель. Государство состоит из граждан, что же такое гражданин? По определению Аристотеля, гражданином называется тот, кто участвует в суде и совете, следовательно, существенным его признаком служат политические права. Это гражданин в собственном смысле, другие же, например дети, суть граждане несовершеннолетние. Совсем не принадлежат к числу граждан те, которые не имеют никакого участия в политических правах. Но так как в разных государствах допускаются к правлению различные классы, то и само определение гражданина не везде одинаково.

Гражданин живет для государства, поэтому отличительным его свойством служит добродетель. Под этим словом Аристотель разумеет вообще те качества, которые ведут к достижению цели, следовательно, в этом случае те, которые делают человека способным участвовать в суде и совете. Что же такое добродетель гражданина? Одинакова ли она с добродетелью человека? На этот вопрос, говорит Аристотель, следует вообще отвечать отрицательно. Добродетель граждан относится к государству, а последнее бывает различно и по устройству и по цели. Сообразно с этим оно требует от граждан различной добродетели, тогда как добродетель человека всегда одна и та же. Кроме того, граждане в одном и том же государстве имеют различное назначение, которое опять требует различной добродетели. Однако нет ли разряда граждан, которых добродетель совпадает с добродетелью человека? Есть, именно правители, которые должны обладать высшею способностью. Но так как в совершенном государстве каждый гражданин должен быть способен и подчиняться, и повелевать, то здесь добродетель гражданина совпадает с добродетелью человека.

Этими соображениями разрешается вопрос: следует ли ремесленников причислять к разряду граждан? Если ремесленники допускаются к политическим правам, то от граждан нельзя требовать добродетели, ибо она принадлежит только тем, которые не

\* Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн. VIII. Гл. 10 (изд. Дидота).

трудятся для пропитания. Тот, кто работает для другого, есть раб; тот, кто работает для публики, есть наемник. Достаточно указать на это, говорит Аристотель, чтобы решить вопрос. Есть однако конституции, в которых и ремесленники причисляются к гражданам, но в благоустроенном государстве этого быть не может.

Определив таким образом существо и свойство граждан, Аристотель переходит к устройству самого государства. Оно может быть различно; в чем же состоит это различие?

Оно определяется прежде всего различием цели. Истинная цель государства — общее благо, а потому те политические формы, в которых господствует это начало, можно назвать *правильными*; те же, в которых имеются в виду выгоды одних правителей, а не народа, суть формы *извращенные*. В последних государство уподобляется союзу господина и рабов, установленному преимущественно для пользы господина. Как правильные, так и извращенные формы в свою очередь разделяются на несколько видов, смотря по составу верховной власти, ибо государственное устройство определяется главным образом устройством властей, и прежде всего власти верховной, господствующей над другими. Власть может принадлежать либо одному лицу, либо немногим, либо, наконец, большинству граждан. Отсюда три правильных образа правления: *монархия*, или *царство*, *аристократия*, или господство лучших людей, и *полития*, или *республика*. В «Никомаховой этике» Аристотель эту последнюю форму называет *тимократией*, потому что здесь политические права распределяются на основании ценза (τιμῆα). Мы видели, что Платон тимократию называл правление, где господствует честь (τιμή). Название Аристотеля имеет, следовательно, иное значение, вследствие иного словопроизводства, оно и осталось в науке. Каждому из этих трех образов правления соответствует извращенная форма: монархии — *тирания*, где имеется в виду только польза правителя, аристократии — *олигархия*, где богатые правят для собственных выгод, политии — *демократия*, где владычествуют бедные, имея в виду только самих себя.

В действительности могут существовать и существуют все эти различные образы правления; но спрашивается: кому по самому существу дела, по истинному понятию о государстве, должна принадлежать верховная власть? Этот вопрос, говорит Аристотель, представляет значительные трудности. Если вручить ее лучшим людям, то все остальные будут унижены; если сосредоточить ее в одном лице, то это будет еще большее преувеличение олигархического начала. Казалось бы, всего скорее можно предоставить ее целому народу; ибо, хотя в толпе каждый отдельный человек хуже избранных людей, однако в совокупности народ нередко превосходит высшие классы и разумом и богатством. Рассеянное в малом количестве собирается здесь воедино, вследствие чего в массе составляет высшее качество. Но иногда на-

родная толпа бывает не лучше стаи зверей. По идее, верховная власть должна принадлежать закону, основанному на разуме. Все признают, что в государстве должна господствовать правда, которая составляет высшую его цель, так как в ней заключается общее благо. Но каким образом распределить власть на основании правды? Все ищут правды, каждый во имя ее требует себе власти, но обыкновенно люди ошибаются в приложении этого начала.

Следуя учению Платона, Аристотель в «Никомаховой этике»<sup>\*</sup> разделяет правду на два вида, сообразно с двояким значением равенства, составляющего ее сущность. Равенство может быть числительное и пропорциональное, поэтому и правда бывает двоякая. Одну Аристотель называет правдою *уравнивающею* (διορθοτικόν δίκαιον), другую — правдою *распределяющею* (δισμεμητικόν δίκαιον, justitia distributiva). Первая действует по арифметической пропорции; она господствует в гражданских оборотах и обязательствах, почему называется также *оборотною*, или *меновою* (συναλλακτικόν δίκαιον, justitia commutativa). Она предполагает, что лица совершенно равны между собою, вследствие чего уравниваются и их отношения. Вторая действует по началу геометрической пропорции, воздавая каждому равное, сообразно с его природою или достоинством: большему — больше, меньшему — меньше. Последняя должна господствовать в политических отношениях, но как ее определить? Какой признак может служить основанием для правомерного распределения власти? Каждая часть народа выставляет свое мерило: олигархия — богатство, демократы — свободу. Богатые утверждают, что граждане, неравные по имуществу, должны быть неравны и во всем; бедные, напротив, говорят, что люди, равные по свободе, должны быть равны и в политических правах. И те и другие ошибаются, ибо главный элемент государства состоит не в богатстве и не в свободе, а в добродетели. Но если лучшие люди будут на этом основании требовать себе власти, то и им можно возразить, что масса народа, хотя в отдельности хуже их, но в совокупности может быть лучше. Таким образом, заключает Аристотель, нет превосходства, которое бы вполне отвечало требованиям правды и могло бы служить основанием для исключительного присвоения власти кому бы то ни было. В том только случае, когда один человек или несколько настолько превышают остальных политической добродетелью, что сравнения быть не может, правление очевидно должно принадлежать им. Они являются уже не как равные между равными, а как боги между людьми.

В этих мыслях Аристотеля можно видеть начало того учения о конституционной монархии, которое, отправляясь от владычества разума и правды в человеческих обществах, отрицает при-

<sup>\*</sup> Аристотель. Никомахова этика. Кн. V. Гл. 3 и 4 (изд. Дидота).

надлежность их какому бы то ни было лицу или собранию, а потому требует совокупного участия всех общественных элементов в общих решениях. Это учение в новое время мы увидим у Гизо<sup>9</sup>.

Разрешив таким образом этот основной вопрос государственной жизни, Аристотель приступает к рассмотрению отдельных образов правления, и прежде всего монархии. Он разделяет ее на несколько видов, которые сводит к двум главным: первый тот, который существовал в Спарте, где царь был не что иное, как наследственный военачальник; второй — самодержавие (αυτοκρατορία), где полнота власти сосредоточивается в лице царя. Первый вид, собственно, не составляет особого образа правления, ибо со всяким совместно то или другое устройство военной власти. Что касается до второго, то Аристотель в весьма редких случаях считает его полезным. Вообще лучше, чтобы властвовал закон, нежели человек; лучше, чтобы государством управляли несколько добродетельных людей, нежели один, который не может за всем усмотреть. Сами цари принуждены вверяться приближенным. Наконец, здесь всегда неизвестно, в какие руки может попасть правление. Поэтому самодержавие может быть уместно только там, где один человек настолько превышает других, что все естественно должны ему повиноваться. Это право гения. Из этих объяснений можно видеть, в каком смысле Аристотель в «Никомаховой этике» \* мимоходом называет царство лучшим из образов правления. Истинное значение монархии было непонятно для греков. И точно, там, где огромная масса народа вовсе не принимается во внимание, где государственная жизнь сосредоточивается в кругу избранных людей, всецело посвящающих себя политической деятельности, нет причины, почему бы из числа последних выделялось единое лицо, возвышенное над всеми. Здесь республиканское устройство гораздо уместнее.

В «Политике» Аристотель называет наилучшим образом правления тот, где властвуют лучшие люди, все равно, будет ли эта высшая добродетель принадлежать одному лицу, или отдельному роду, или, наконец, известному количеству людей. Но так как первое не более как случай, то начертание наилучшего образа правления сводится к изображению благоустроенной аристократии. Следуя примеру Платона, Аристотель задает себе и эту задачу, но, к сожалению, эта часть «Политики» осталась у него неоконченной или дошла до нас в отрывке \*\*.

Приступая к изображению совершенного политического устройства, Аристотель, так же как Платон, сначала излагает необходи-

\* Аристотель. Никомахова этика. Кн. VIII. Гл. 10.

\*\* Вопрос о цельности и о порядке глав «Политики» Аристотеля весьма спорный. Он основательно обсуждается в приведенном выше сочинении Гильдебранда, а также у Бартеlemi Сент-Илера в его введении к переводу «Политики». Считаю излишним повторять здесь различные доводы и мнения.

мые условия для своего государства. Оно должно быть не слишком большое и не слишком малое, ибо в первом трудно установить порядок, второе же не имеет довольно средств для существования. Количество граждан должно быть достаточное для удовлетворения всех потребностей, а между тем удобное для надзора. Земля должна доставлять все нужное для пропитания жителей. В противоположность Платону, Аристотель предпочитает приморское положение города, доставляющее удобства для торговых сношений и для защиты. Наконец, необходимо, чтобы государство состояло из греков, ибо северные народы обладают храбростью, но лишены разума; народы азиатские, напротив, разумны, но не одарены храбростью. Одни греки соединяют в себе оба качества. Граждане в совершенном государстве должны вполне посвящать себя политической жизни и добродетели. Право гражданства не дается земледельцам, ремесленникам и купцам, ибо низкий образ жизни ведет к низкому образу мыслей. Эти классы исключаются и из поземельной собственности. Земля принадлежит только гражданам; обрабатывается же она посредством рабов и метойков<sup>10</sup>, ибо само занятие земледелием воспрещается гражданам. Исклчительное призвание последних — служение государству. Но так как в этом служении заключаются различные обязанности, именно защита отечества и управление, то спрашивается: должны ли эти два разряда должностей принадлежать одним и тем же лицам или разным? Платон в своем идеальном государстве требовал, чтобы правление было вручено мудрейшим, предназначенным к тому самою природою или Божеством; Аристотель, который не признавал, чтобы какое-либо превосходство могло служить основанием для обладания властью, старается сочетать преимущество высшей способности со свободою всех. С этою целью он разделяет граждан по возрасту; так как юности принадлежит сила, а зрелым летам мудрость, то младшие должны носить оружие, а старшие править государством. Этим способом никто не исключается из правления, а все вступают в него по очереди. Кроме того, так как в государстве необходимы и жрецы, то эта должность предоставляется старцам, уже отживающим свой век. Таким образом, общее право согласуется с различною способностью и с различным назначением людей. Этим осуществляется требование, чтобы каждый мог быть и правителем, и подданным.

Однако, для того чтобы всякий гражданин мог в свое время сделаться членом правительства, необходимо, чтобы он был воспитан в добродетели. Воспитание составляет первое основание совершенного государства. Поэтому Аристотель подробно распространяется о нем. Но здесь, на самой середине, обрывается изложение, дальнейшее устройство политического идеала Аристотеля остается нам неизвестным.



От наилучшего правления Аристотель переходит к тому, которое более всего приходится к настоящей человеческой жизни. Это и есть полития. Она состоит в сочетании противоположных начал. Это та самая мысль, которую Платон развивал в разговоре о Законах. Но Платон, в идее, искал сочетания монархии с демократией, хотя в изложении он отступил от этого требования; Аристотель, придерживаясь более действительности, прямо берет не правительственные начала, а общественные элементы. Составные части каждого населения суть богатые и бедные. Отсюда два противоположных образа правления, олигархия и демократия, основанные на преобладании тех или других. В олигархии владычествует меньшинство, в демократии большинство; но это происходит оттого, что богатство обыкновенно составляет достояние немногих, большинство же состоит из бедных. Каждый из этих образов правления в свою очередь подразделяется на несколько видов, по степени развития преобладающего в нем начала. Желательно же соединение обеих форм. Оно может быть двоякого рода: когда при распределении власти кроме богатства берется в расчет и добродетель, тогда образуются некоторые виды аристократии, приближающиеся к олигархии; когда, напротив того, в правлении преобладает демократический элемент, тогда возникает собственно так называемая полития. Ее-то Аристотель и считает лучшим в действительности образом правления, и так как она состоит из соединения богатства с бедностью, то здесь очевидно должен преобладать средний класс людей. Вообще, говорит Аристотель, высшие классы, гордые своим богатством, несправедливы к народу и нелегко подчиняются власти; низшие со своей стороны плохо управляют общественными делами. Только средний класс соединяет в себе чувство равенства с умением подчиняться предписаниям разума. Здесь опять нельзя не вспомнить новейшего учения о конституционной монархии, которой отличительные признаки состоят именно в сочетании порядка со свободой и в преобладании средних классов. У древних мыслителей это устройство является в республиканской форме, но мысль та же самая. Идеализм везде приходит к одним и тем же началам.

Считая смешанное правление наилучшим в действительности, Аристотель не отвергает однако и других. Государственные учреждения должны сообразоваться с состоянием народа и с теми элементами, которые входят в состав населения. Отправляясь от этой мысли, Аристотель дает советы насчет устройства каждого образа правления, указывая на причины падения правительств и на средства их поддерживать. Основное правило для всякого государства состоит в том, что часть народа, желающая сохранения учреждений, должна быть сильнее той, которая хочет перемены. При этом надобно различать два элемента: количество и качество граждан. Там, где перевешивает первое, устанавливается демокра-

тия, где, напротив, последнее получает преобладание, водворяется олигархия. Но для какого бы государства законодатель ни был призван издавать законы, он всегда должен иметь в виду средний класс людей, который один может дать прочность учреждениям.

Каково же должно быть устройство каждой политической формы в особенности? Здесь надобно различать отдельные отрасли власти. Всякая верховная власть имеет органы троякого рода: собрание, решающее дела, правителей и суды. Мы видим здесь начало теории разделения властей на законодательную, правительственную и судебную. Каждый из этих органов может иметь свое устройство, которое должно соответствовать характеру самого правления.

В демократиях верховное решение дел предоставляется народному собранию, в которое все имеют доступ, причем, однако, могут быть различия как в составе, так и в ведомстве собрания. Эти различия зависят от степени развития демократических начал, этим определяются видоизменения демократического правления. Крайнюю степень демагогии представляет то устройство, в котором народное собрание все притягивает к себе, ничего не предоставляя правителям. В более умеренных формах являются иные сочетания. В олигархии решение дел находится в руках меньшинства, система, которая также допускает различные оттенки. Крайний предел составляет олигархия наследственная, или сама себя восполняющая и ставящая себя выше законов. Наконец, аристократии и политики свойственно разделение ведомств, с предоставлением некоторых дел народному собранию, других — правителям, выборным или назначаемым по жребию.

Правительственная власть может иметь еще более разнообразное устройство. Правителями вообще должны считаться те, которые имеют право повелевать, это существенный их признак. Они установлены везде, но каждый образ правления имеет свои, свойственные ему учреждения. Так, для приготовления законов, представляемых общему собранию, в олигархиях устанавливаются комиссии, состоящие из немногих лиц; в демократиях, напротив, эти дела вверяются многочисленному сенату. В аристократиях учреждаются особые сановники для надзора за женщинами и детьми, что в демократиях неуместно. Способ назначения правителей может также быть различен, смотря по свойству правления. Если они выборные, то избирательное право может быть предоставлено либо всем, как в демократиях, либо немногим, как в олигархиях, либо целому народу и высшему классу вместе, в различных случаях и степенях, как делается в смешанных формах. То же относится и к избираемости. Но кроме выбора бывает и назначение сановников по жребию. Последнее свойственно особенно демократиям, ибо этим устанавливается полное равенство всех граждан; первый же способ более принадлежит аристократии и олигархии, ибо здесь имеется в виду назначение луч-

ших людей. Наконец, все эти системы могут сочетаться между собою и производить новые формы. То же относится и к устройству судов.

Спрашивается: как же в данном случае следует устроить эти власти, чтобы дать учреждениям наиболее прочности? Для разрешения этого вопроса нужно знать, какие причины ведут правительства к падению и какими средствами они поддерживаются. Эта глава составляет одну из замечательнейших частей «Политики» Аристотеля, который является здесь предшественником Макиавелли<sup>11</sup>. Он воспользовался тем обильным запасом политического опыта, который представляло разнообразие греческой жизни. Своим ясным и глубоким взглядом он проникал во все подробности явлений, постоянно подкрепляя общие положения примерами из действительности.

Главную причину политических переворотов Аристотель видит в стремлении к равенству, арифметическому или пропорциональному. К восстанию прибегают те, которые считают себя обделенными и думают, что им не воздается должное. Поэтому правления, основанные исключительно на одном начале, всегда шатки. Лучше всего сочетать равенство обоого рода, арифметическое с пропорциональным, этим скорее всего можно предупредить революции. Но вообще, демократия прочнее олигархии, потому что народ имеет против себя только меньшинство, а богатым угрожает опасность с двух сторон, от народа и от членов собственного сословия.

К требованию известного рода равенства, которое лежит в основании всех революционных стремлений, присоединяются и другие, ближайшие причины переворотов. Сюда принадлежат человеческие страсти, честолюбие, зависть, негодование, возбужденное оскорблениями, страх наказания, интриги, презрение к правителям, а также чрезмерное превосходство одного лица или одной части народа перед другими. Поводы к революциям могут быть даже самые ничтожные, хотя цель их всегда серьезная. Мы видим, что Аристотель умел отличать в революциях существенное от случайного, он не останавливался на поверхности, но за внешнею игрою событий отыскивал более глубокие причины явлений.

Все эти причины действуют различно при разных образах правления. Каждому правительству угрожает опасность своего рода. В демократиях революции проистекают главным образом от неистовства демагогов, которые заставляют высшие классы соединяться и сговариваться для ниспровержения демократии. Иногда же сам демагог становится тираном. В олигархиях причины падения бывают двойкие: притеснение низших классов, которые вследствие того прибегают к восстанию, и раздоры в среде самих олигархов, когда власть сосредоточивается в слишком незначительном количестве лиц, а остальные, исключенные из

правления, производят переворот, или же когда из олигархии выходит демагог, который становится во главе народа. Почти те же причины действуют и в аристократиях, которые приближаются к олигархии. В смешанных же правлениях причина падения может заключаться в плохом сочетании противоположных элементов, когда известный класс не получает того места, которое следует ему по достоинству. Эта причина действует иногда незаметно: ничтожные перемены влекут за собою большие, пока наконец не извращается весь порядок.

Отсюда ясно, какие средства должны быть употребляемы в том и другом случае для поддержания существующих учреждений. В благоустроенном государстве первая забота должна состоять в строгом охранении закона. Не следует дозволять водворение новых нравов и обычаев. С этою целью полезно учреждение особых сановников, обязанных наблюдать за всеми, кто ведет жизнь несогласную с установленным порядком. Необходимо также предупреждать возникновение в государстве чрезмерной силы, сосредоточенной в руках кого бы то ни было. Но всего важнее умеренное употребление власти. Поэтому олигархии должны облекаться по возможности в демократические формы, особенно в отношениях членов высшего сословия между собою, ибо только полное равенство привилегированных лиц предупреждает взаимные неудовольствия и козни. С другой стороны, по той же причине олигархии следует преимущественно заботиться о благе народа, а демократии воздерживаться от посягательства на богатство высших классов. Общественные должности вообще, при всяком образе правления, не должны делаться средством обогащения; это важно особенно в олигархии, ибо, когда почести соединяются с богатством, негодование исключенных становится вдвое сильнее. На том же основании во всяком государстве полезно предоставить второстепенные должности классам, имеющим меньшее участие в правлении, ибо этим удовлетворяется их честолюбие. Одним словом, во всяком образе правления главное правило должно состоять в соблюдении умеренности во всем. Иногда думают, что последовательное проведение известного начала более всего служит к его поддержанию, но на деле преувеличенное развитие известной формы всегда ведет ее к падению.

Те же начала Аристотель прилагает и к монархии. Она разделяется на царство и тиранию. Первое устанавливается преимущественно для пользы высших классов, которые ищут в царской власти защиты против народа; вторая же поддерживается массою против высшего сословия. Причины падения их вообще те же, что в республиках. В тирании в особенности соединяются все причины, действующие как в крайних олигархиях, так и в чрезмерных демократиях. Царство менее подвержено внешним опасностям и потому прочнее, внутренние же причины переворотов сводятся здесь к двум главным: заговоры подчиненных и стрем-

ление правителей к деспотизму, когда цари стараются увеличить свою силу в ущерб закону. К этому присоединяется и то, что наследственная монархия нередко попадает в недостойные руки.

Причины разрушения монархии указывают на те средства, которыми она поддерживается. Царство сохраняется только умеренностью; чем ограниченнее власть, тем она прочнее. Аристотель приводит при этом изречение спартанского царя Феопомпа<sup>12</sup>, который сам предложил ограничение царской власти. Жена упрекала его в том, что он власть, полученную от предков, передает своим детям умаленною; он отвечал: «Нет, ибо я передаю ее более прочною». Что касается до тирании, то она поддерживается двумя противоположными способами. Один состоит в нравственном унижении подданных, в возбуждении между ними взаимного недоверия и в старании содержать их в бедности. Тирани употребляет все средства, чтобы разрознить граждан, восстанавливая низшие классы против высших, запрещая всякие собрания, где люди могут сходиться и прийти к соглашению. Он устанавливает бдительный надзор за всеми поступками подданных; в государстве водворяется обширная система шпионства, так что сами родственники и друзья должны опасаться друг друга. Женщинам и рабам предоставляется полная свобода, чтобы легче было найти в них доносчиков. Тирани приближает к себе только низких и развратных людей, напротив, все что возвышается над толпою, искореняется всеми мерами. Благородство души ненавистно тирани, лучшие люди — первые его враги. Все эти средства, говорит Аристотель, нередко приводятся в действие для поддержания тирании, но они глубоко безнравственны. Другая система состоит, напротив, в возможном приближении к царству. Тирани должен во всем держаться умеренности, а не искать избытка. Несмотря однако на все предосторожности, тирания и олигархия самые шаткие из правительств.

Доказавши таким образом, что умеренность — лучшее средство поддержать всякую власть, Аристотель излагает наконец те учреждения, которые могут вести к этой цели в правлениях, основанных на односторонних началах, именно в демократиях и олигархиях. Все они сводятся к умерению каждого начала противоположным. Односторонние образы правления тогда только могут рассчитывать на некоторую прочность, когда они приближаются к среднему.

Таково общее заключение Аристотеля. В этом выражается основная мысль его сочинения, мысль, которою проникнуты все подробности. Имея в виду, так же как Платон, сочетание противоположных начал в гармоническое целое, он не ограничивается изображением наилучшего образа правления, он не хочет переделывать людей по-своему и начертать для них законы, истекающие из чистых требований разума; но обнимая многосторонним своим умом все разнообразие политических явлений, он везде ука-

зывает на то, что соответствует или противоречит истинной идее государства и что поэтому ведет к поддержанию или к разрушению политического порядка. Оба мыслителя держатся одного начала: они видят в государстве высшее осуществление идеи правды и добра, составляющей конечную цель всей человеческой жизни. Но для Платона главное заключается в единстве идеи, созерцаемой разумом, для Аристотеля — в разнообразном проявлении этой идеи в действительности. Оба представляют высшие образцы древнего мышления и остаются бессмертными учителями человечества в политическом, так же как и в философском познании.

### 3. Стоики и эпикурейцы<sup>13</sup>

Платоном и Аристотелем кончается для нас древний идеализм. И тот и другой оставили по себе многочисленных последователей, которые образовали целые школы, под названием академиков и перипатетиков<sup>14</sup>, но сочинения этих продолжателей идеализма до нас не дошли. Мы можем только обозначить в общих чертах дальнейший ход развития мысли.

У Платона и Аристотеля государство представлялось высшим осуществлением идеи добра в человеческой жизни. Верховное его начало — общее благо. Но для того, чтобы знать, в чем заключается благо всех членов общества, надобно определить, в чем состоит благо отдельного лица. Этим путем мысль опять возвращается к субъективной точке зрения. Последователи Аристотеля, перипатетики, специально разрабатывали этот вопрос. Они доказывали, что высшая цель человека, блаженная жизнь, состоит в соединении счастья с добродетелью. Между тем счастье и добродетель не связаны непременно друг с другом, одно не следует за другим. Поэтому необходимо решить, которому началу отдать предпочтение, которое из них считать за первоначальную, существенную цель человека? В разрешении этого вопроса позднейшие мыслители разошлись: одни приняли за основание одно начало, другие другое. Отсюда две противоположные школы, которые разделили между собою греко-римский мир: стоики и эпикурейцы.

Сочинения стоиков до нас не дошли. Мы знаем о них только по отрывкам и известиям, которые находятся у других писателей. Менее всего сведений имеем мы об их политическом учении, хотя сам основатель стоической школы, Зенон, и после него Клеанф, Хрисипп, Дион, Панетий<sup>15</sup> писали о политике. Однако того, что мы знаем, достаточно, чтобы составить себе довольно ясное понятие об их воззрениях.

В основании стоической философии лежит нравственное начало, этика играет у них главную роль. В этом отношении стоики являются продолжателями киников, стоическая школа вышла из кинической. Но они становятся уже на гораздо более широкую точку зрения. Идеализм Платона и Аристотеля вывел человеческую мысль из чисто субъективного кругозора, которым ограничивались Сократ и его ближайшие последователи. Практический реализм заменился рационализмом, метафизика сделалась основой философского познания. Поэтому хотя у стоиков субъект опять выдвигается на первый план, но человек является в связи с целою Вселенной. Стоическая философия обнимает в последовательном развитии и Бога, и природу, и, наконец, нравственную область. При всей односторонности, с которою выступает в ней нравственное начало, оно далеко не столь узко и исключительно, как у киников. Познание окружающего мира придает воззрениям большую полноту.

У стоиков верховное начало, источник и сущность всех вещей, есть Разум, или Божество. Это сила, все из себя производящая, духовное семя всего мира. Материя не что иное, как внешнее его проявление, безразличная среда, которую сам разум создает себе для своей деятельности. Таким образом, из двух начал, принятых Аристотелем, стоики точкою отправления взяли форму, вполне подчинив ей материю. У них эти два элемента даже совершенно сливались в один, почему их иногда упрекают в материализме\*, хотя следует сказать наоборот, что у них материя уничтожается в разуме. Обвинение в материализме основано на том, что они всякий отдельный предмет называли телом (σώμα); но понятие о теле у них однозначно с понятием о живой и разумной силе. Телом они называли все действующее, а потому считали телами не только день, ночь, но даже истину, добродетели. Все это, по их мнению, не что иное, как разумные силы или живые души, облакающиеся в плоть. Весь мир состоит из таких одушевленных, разумных сил, проистекающих из верховного разума, который, создавши их из себя, является над ними владычествующим (ἡγεμονίον). Везде рассеяны разумные семена или, по выражению стоиков, семенные мысли (λόγοι σπέρματικοί), составляющие сущность всех вещей. Каждый предмет есть собрание такого рода разумных единиц, среди которых одна является господствующею, как душа в теле, чем и придается единство предмету. Поэтому каждая вещь есть животное. Большая или меньшая степень единства, которого она достигает, определяет и большую или меньшую степень развития в ней разума. Человек, венец природы, является вполне разумным существом; но еще высшее место стоики давали небесным светилам, которые они представляли себе блаженными богами. Все эти отдельные существа, все это

---

\* См. Целлера, которому следует и Гильденбранд.

бесконечное разнообразие единичных, разумных сил связывается и приводится к единству вечным, неизменным законом. Закон есть сам Разум, управляющий Вселенною. Стоики, как Гераклит, называли его судьбою (εἰμαρμένη). Им на основании вечного предопределения и необходимой связи причин и следствий устанавливается порядок всего сущего. Эта логическая связь вещей составляет основание и человеческого познания. Поэтому стоики давали в познании высшее место силлогизму и с особенною любовью развивали формальную сторону логики. Устраивая таким образом весь мир по разумным началам, вечный закон делает его совершенным, т. е. приводит бесконечное разнообразие вещей к гармоническому единству. Этому, по-видимому, противоречит существование зла в мире, но стоики старались объяснить явление зла высшими целями Божества, которое само зло делает орудием добра. Отсюда так называемая теодицея, или учение о правде Божьей<sup>16</sup>.

Итак, вечный Разум как источник всякого бытия, единичные разумные силы, из которых составляется весь мир, непреложный закон, связывающий все сущее, и совершенство как конечная цель — таковы существенные черты стоического учения. Главное место принадлежит здесь Разуму и проистекающему из него закону, который стоики возвеличивали и в философских определениях, и в религиозных гимнах.

Эти начала выражаются и в учении о человеке. Истинная природа человека состоит в разуме. Поэтому разумная жизнь есть жизнь, согласная с природою. К тому же приводится и понятие о добродетели, которая не что иное, как совершенство природы каждого существа. В чем же заключается для человека разумная или добродетельная жизнь? В том, чтобы следовать закону. Закон есть правый разум, предписывающий, что должно делать и чего следует избегать. Это закон естественный, вечный, установленный Богом, царь всего как божественного, так и человеческого, властитель добрых и злых деяний, мерило праведного и неправедного. Исполнение закона есть для человека обязанность (καθήκον) — понятие, которое впервые встречается у стоиков. Развитием учения об обязанностях они довершили систему нравственной философии, которой основания были положены Сократом.

Обязанности, определяемые нравственным законом, касаются отчасти внутреннего существа человека, отчасти отношений его к другим. Развитие субъективной добродетели составляет важнейшую часть учения стоиков. Они выставляют идеал мудрого, который живет согласно с природою, т. е. с разумом, не заботясь ни о чем внешнем, в полном внутреннем самодовольстве и спокойствии. В этой независимости духа, по их теории, заключается высшее блаженство человека. Мудрый счастлив и в оковах, телом он может быть раб, но духом он сам себе хозяин. Впрочем, стоики



расходились насчет отношений мудрого к внешнему миру. Ригористы, придерживаясь кинического начала, отрицали удовольствие и все внешнее считали вполне безразличным; другие, напротив, склоняясь к более мягкому воззрению, допускали и пользование внешними благами, не считая их добром в истинном смысле, но называя некоторые вещи желательными. Изображению мудрого противопоставлялся безумец, который не живет по разуму, а повинуется страстям. Между этими двумя крайностями добра и зла стойки не допускали переходов. Все человечество разделялось у них на мудрых и безумцев, положение, которое они, однако, принуждены были значительно смягчать, <имея> в виду действительность.

Но мудрый не ограничивается своим внутренним миром. Понимая разумный закон, которым связываются все существа, он видит в себе члена единого целого и действует для общего совершенства. В ближайшем общении он находится с существами разумными, сознающими свою взаимную связь, прежде всего с Богом, от которого человек происходит и которому он подобен по разуму, затем с людьми, которые соединяются единством разумной своей природы. Любовь к себе подобным — требование высшего закона; кто удаляется от одного человека, удаляется от всего человечества, ибо у всех природа одна. Все люди, говорит Эпиктет<sup>17</sup>, братья между собою и имеют Бога отцом.

В этих определениях стоическая философия дошла до понятий чисто христианских. Они последовательно вытекали из основных начал самого учения. Однако в развитии этой стороны нравственной природы человека стоицизм далеко уступал христианству. Стоическая мудрость гораздо более проявляется во внутреннем самодовольстве лица, нежели в деятельности на пользу других. Любовь есть живая нравственная сила, которая не дается человеку одним разумным сознанием. Она должна обхватывать все стороны души и подвигать ее на добро, а здесь религия имеет гораздо более влияния, нежели философия.

Расширяя нравственные отношения людей до союза, обнимающего все человечество, стойки не могли уже видеть в тесных пределах государства высшее осуществление идеи добра. Воззрения древности, которые нашли полнейшее свое выражение в Платоне и Аристотеле, заменяются здесь иными. Над политическим союзом воздвигается нравственное начало; выше всего ставится закон, но не положительный, а естественный. Человеческий закон, по мнению стоиков, должен быть только выражением вечного закона, силу свою он заимствует от верховных предписаний разума, а не от случайной воли людей. Поэтому постановление, противное естественному закону, вовсе не есть закон. Мудрый же стоит выше всяких положительных законов, он сам живой закон. Только мудрый способен и править государством: он один хороший судья, хороший правитель и хороший оратор. Он один не

только свободен, но и царь, ибо царство состоит в независимой власти, а мудрый один имеет такую власть. Очевидно, из этого следует, что наилучший образ правления тот, в котором владывают мудрые, т. е. аристократия, или же монархия, когда во главе всего стоит один мудрец. Однако есть отрывочное известие, что стоики выше всего ставили правление смешанное из монархии, аристократии и демократии\*. Может быть, они в таком сочетании видели лучшую гарантию для владычества закона. Некоторые из них допускали и рабство, как Посидоний<sup>19</sup>, который, впрочем, отклонялся от стоического учения и был поклонником Аристотеля. Но в существе стоицизма лежало отрицание рабства. Мы имеем на это прямые свидетельства Зенона, Сенеки<sup>20</sup> и Эпиктета. «Они рабы? — говорит Сенека. — Скажи, что они люди. Они рабы? Так же, как и ты. Тот, кого ты называешь рабом, рожден из того же семени, как и ты; он наслаждается тем же небом, дышит тем же воздухом, живет и умирает, как ты»\*\*. Древние разделения исчезали перед новым понятием о человеке как человеке, одаренном разумом и свободною волею, одинаковыми у всех. «Подумай, кто ты? — говорит Эпиктет. — Прежде всего человек, т. е. существо, у которого нет ничего выше свободной воли; ей подчиняется все остальное, она же не подлежит рабству и подчинению. Подумай, от кого ты отличаешься разумом? От диких зверей и овец»\*\*\*. «Животным не нужно иметь разума, — говорит он в другом месте, — ибо они созданы для служения, а не для господства. Если бы у осла была способность размышлять о своих чувственных представлениях, то разум, наверное, не позволил бы ему подчиняться и служить нам; он имел бы одинаковое с нами достоинство и был бы во всем с нами равен»\*\*\*\*. Римские юристы, которые от стоиков заимствовали свои философские воззрения, считали рабство противным природе.

Но идеал стоиков заключался, как сказано, не в тесных границах государства, а в союзе всех людей. Мудрый — гражданин Вселенной. Это положение, заимствованное у киников, было с особенною любовью развиваемо стоиками. Все люди, по их учению, должны составлять единое стадо, управляемое единым законом.

Нельзя отрицать величия системы, воздвигнутой стоиками. В первый раз понятие об естественном законе, управляющем человеческими отношениями, получило полное развитие; нравственное существо человека сделалось главным жизненным вопросом для мыслящих людей; человеческая природа была признана единою во всех; общий союз любви должен был обнять все человечество. Но сделавшись исключительным элементом челове-

\* См. у Диогена Лаэртского<sup>18</sup> «Жизнь Зенона». Это вообще один из главных источников для стоического учения.

\*\* *Seneca. Ad Luc. 73.*

\*\*\* *Арриан. Речи Эпиктета. Кн. II. Гл. 10.*

\*\*\*\* Там же. Гл. 8.

ческой жизни, нравственное начало поглощало собою право, уничтожало обязательную силу положительного закона и подкапывало сами основы государства. Когда естественный закон ставится выше положительного не только по идее, но и в приложении, когда последний объявляется необязательным, если он противоречит первому, тогда толкователем правды и закона в приложении к обществу становится уже не общественная воля, а личное сознание каждого. Мудрый не связан положительным законом, следовательно, лицо поставлено выше общества, а это прямо противоречит общежитию. Субъективное начало разлагает здесь политическое тело. С другой стороны, государство уничтожается, когда оно расширяется в союз, обнимающий все человечество. Таким союзом может быть только церковь, которая основана на чисто нравственном начале. В составе же государства кроме нравственного начала входит и юридическое. В нем действует воля людей, образующих известный союз, сообразно со своими потребностями и со степенью своего развития. К общечеловеческому элементу присоединяются здесь частные и внешние условия, которых стоики вовсе не признавали. Поэтому, по свидетельству Цицерона, стоическая философия осталась бесплодной для политики. Практические люди, даже те, которые были поклонниками их учения, не находили в их сочинениях ничего, что было бы полезно для гражданства. Мало того: в этом одностороннем отрицании всего внешнего стоики доходили до положений, совершенно противоречивших самой нравственности. Они допускали, например, общность жен, полагая, что исключительное влечение полов друг к другу разрывает общую связь человечества. Всеобщая любовь должна была заменить все частные привязанности. Они дозволяли даже сожителство отца с дочерью, матери с сыном на том основании, что физические отношения совершенно безразличны для нравственного закона. Так начало верное, но одностороннее, будучи логически доведено до своих крайних последствий, может впасть в противоречие с самим собою.

Совершенно противоположна стоицизму философия эпикурейцев. И их сочинения не дошли до нас, за исключением поэмы Лукреция<sup>21</sup> о природе вещей. Но в последней нет ничего, касающегося политики, и все, что мы знаем об этом предмете, мы почерпаем из скудного изложения Диогена Лаэртского в жизнеописании Эпикура. Мы не можем даже сказать, насколько было развито учение эпикурейцев об устройстве человеческих обществ.

Как стоики были продолжателями киников, так эпикурейцы являются наследниками киренаиков. Но и они возвели субъективное воззрение сократической школы на степень систематического мирозерцания. Впрочем, и в этом отношении они не произвели ничего существенно нового, в приложении к природе они целиком заимствовали атомистическое учение Демокрита, от

которого они отличаются тем, что не физика играет у них главную роль, а этика. Такое заимствование было естественно, как скоро материя полагалась в основание всего сущего. Из двух противоположных начал бытия, разума и материи, которые у Платона и Аристотеля возводились к идеальному единству, стоики приняли за основание разум, эпикурейцы — материю, т. е. элемент бесконечного разнообразия, источник всех частных сил. Привести эти силы к каким-либо твердым основам нет возможности иначе, как признавши первоначальные, неделимые частицы, из которых все составляется. Философский материализм неизбежно к этому приходит. По этой теории, атомы движутся в пустоте, и из разнообразного их сочетания строится весь мир. Человек сам не что иное, как произведение материальных сил. Таким образом, материализм является у эпикурейцев основным началом как теоретического, так и практического их учения. В познании единственным мерилom истины они считали внешние чувства. Человек все свои впечатления получает извне, разум приводит эти впечатления в соотношение между собою и обобщает их, но выработанный таким способом положение нуждаются в проверке, которую опять может дать один опыт. Одним словом, эпикурейская система познания — чистый сенсуализм. Они являются предшественниками Локка и французской школы XVIII века<sup>22</sup>. В практической же области основное их начало — счастье или наслаждение. Оно составляет цель человека, к нему стремится всякое живое существо. Это единственное безусловное добро, точно так же как страдание — единственное безусловное зло. Но эпикурейцы не поставляли, как киренаики, целью человека отдельное наслаждение, а возводили теорию счастья к общим началам. Одно удовольствие может противоречить другому, следовательно, нужен между ними благоразумный выбор. Мало того: всякое наслаждение основано на потребности, т. е. на страдании, следовательно, всегда неразлучно со страданием. Избежать последнего можно, только стараясь освободиться от потребностей. Поэтому истинное счастье состоит не столько в положительном удовольствии, сколько в отсутствии страданий, точно так же, как истинное богатство состоит в умерении своих желаний. Высшая же цель человека — безмятежность духа, которая дается внутренним состоянием души, правильною деятельностью разума, умеющего отличать прочное наслаждение от преходящего. Таким образом, эпикурейцы в этом отношении пришли к одному результату со стоиками, отправляясь от противоположной точки зрения. Они также изображали идеал мудрого, сохраняющего свое спокойствие даже среди жесточайших страданий. У тех и у других личное начало является преобладающим.

Это начало вполне отражается в воззрениях эпикурейцев на нравственность и на политику. Добродетель, по их понятиям, не что иное, как средство для доставления человеку счастья. Пользою

определяется правда, которая состоит в том, чтобы друг другу не вредить. Польза же составляет цель всякого общежития. Государство и закон устанавливаются волею людей для взаимного обеспечения. Единственное основание права — договор; где нет договора, нет и права. Но так как люди вступают в договор для собственной пользы, то как скоро закон перестает быть полезным человеку, так он теряет для него обязательную силу. Однако, имея в виду, что законы вообще устанавливаются для пользы людей, их следует уважать. Безумный старается обойти закон, чтобы приобрести себе лишнее; мудрый, напротив, исполняет его, зная, что нет возможности избежать воздаяния за несправедливость. Соблюдать законы и жить в мире со всеми — единственное средство достигнуть счастья и избавиться от постоянного страха наказания. Мудрый не вмешивается однако в государственные дела, когда этого не требует необходимость, ибо эти занятия нарушают безмятежность духа.

Из всего этого ясно, что учение эпикурейцев было отрицанием нравственного закона, которому люди обязаны подчиняться. Все выводилось из личной пользы и личной воли человека. Возражая на эти воззрения, стоики справедливо говорили, что по началам эпикурейцев, преступление состоит не в том, чтобы украсть, а в том, чтобы попасться в воровстве. И точно, как скоро в основание всей человеческой деятельности полагается личное счастье, нравственное начало должно исчезнуть. Все ограничивается большим или меньшим благоразумием.

Эти две противоположные школы, стоики и эпикурейцы, имели огромное влияние на умственное и нравственное развитие древнего мира в последние времена римской республики и в первые века империи. Но стоики играли несравненно более значительную роль, нежели эпикурейцы. Видя падение всех жизненных основ, на которых держалось древнее общество, лучшие люди того времени искали убежища в отвлеченном нравственном начале, которого строгость давала им твердость духа, способную противостоять всем искушениям и возвысить человека над теми картинами ужаса и разврата, которые представлял в то время римский мир. Общее нравственное начало одно представлялось и связующим элементом общества при безмерном расширении Римской империи, вне этого оставалась одна голая сила, которая должна была заменить исчезнувший народный дух. Эпикуреизм, напротив, не заключал в себе ничего, кроме разлагающих начал. Уединяя человека, погружая его в личный эгоизм, он мог доставить ему некоторые наслаждения, но для общества он оставался бесплодным. Личность в древнем мире являлась только средоточием частных интересов, разрушительных для общего союза. Она не успела еще выработать в себе той энергии, той созидательной силы, с которыми она выступила в новом мире. Поэтому в новое время роли переменялись. Здесь опять являются

учения, соответствующие стоическому и эпикурейскому, но последние занимают первенствующее место. Личность в новом мире не отрешается от общества, а вступает в него со всеми своими требованиями и старается построить общественное здание на началах свободы. Отсюда то значение, которое имеют индивидуальные теории у новых народов. Это не мешает им и в наше время грешить односторонностью. Взятое в своей исключительности как единственная основа всех человеческих отношений, личное начало несомненно ведет к уничтожению нравственного закона и к разрушению государственного порядка. Это мы подробно увидим впоследствии.

#### 4. Полибий

Эпикурейцы, отправляясь от начала личной пользы, выводили правила для достижения счастья отдельным человеком, но они мало обращали внимания на общественное устройство. Другое учение того времени, выводя также право из начала пользы, указывало, напротив, на те политические формы, которые наиболее обеспечивают свободу и благосостояние граждан. Это воззрение мы встречаем у Полибия, который посвятил шестую главу своей римской истории разбору различных образов правления и преемственного их перехода друг в друга.

По примеру Аристотеля, Полибий принимает шесть образов правления, три правильных и три извращенных. К первым принадлежат царство, аристократия и демократия, которая у Полибия заступает место аристотелевой политики, ко вторым — тирания, олигархия и охлократия. Каждая из правильных форм сама собою, силою вещей, переходит в соответствующую ей извращенную, и все они заменяются одна другою по естественному закону человеческой природы. Полибий излагает эти переходы исторически. Первоначально люди жили стадами, как животные. Ими предводительствовал сильнейший, за которым остальные следовали добровольно. Это естественное правление можно назвать монархией. С течением времени монархия превращается в царство вследствие присоединения к ней суда и возникновения понятий о добре и зле, о правде и неправде. Это совершилось следующим образом: когда случалось, например, что дети оказывали неблагодарность родителям или получившие beneficia наносили вред своим благодетелям, тогда люди, рассуждая об этом как разумные существа и перенося эти явления каждый на себя, усматривали, что если с ними случится то же самое, это будет им неприятно. Отправляясь от этой точки зрения, они подобные действия называли злом, а противоположные им добром. Такое же различие они стали делать между хвастотой, доставлявшею им

защиту от врагов, и трусостью, которая предавала их на жертву неприятелю. Отсюда родились понятия о добре и зле, и так как добро оказывало пользу всем, а зло приносило общий вред, то люди пришли к убеждению, что одно следует поддерживать наградами, другое устранять наказаниями. Так возникли правда и суд, который естественно был возложен на монарха.

Сначала цари властвовали благодетельно для подданных, но потом, превозносясь своим высоким положением и пользуясь большими благами, нежели другие, они стали отличать себя от народа, предаваться наслаждениям и угнетать подвластных. Царство само собою превратилось в тиранию. Тогда значительнейшие граждане восстали на правителей и низвергли их; народ же охотно подчинился новым вождям, которые избавили его от тяжелого ига. Так произошла аристократия. Но вельможи, в свою очередь, стали угнетать народ, когда поколение освободителей сменилось другим, воспитанным в роскоши, богатстве и почестях. Тогда уже народ восстал и, не доверяясь более никаким вождям, сохранил власть за собою. Вместо олигархии установилась демократия. И здесь, пока живы были люди умеренные, которые, помня прежний гнет, сдерживали толпу, все шло хорошо. Но когда с новым поколением привычка к свободе повела ко всеобщему разгару страстей, демократия быстро превратилась в охлократию. Люди честолюбивые и богатые стали льстить черни и давать ей деньги, чтобы через нее достигнуть власти. Народ, поддаваясь этим внушениям и развращаясь более и более, привык жить на чужой счет и присваивать себе достояние других. Вследствие этого между богатыми и бедными происходит разрыв. В этой борьбе народ выбирает себе вождя против высших классов, и тогда начинаются убийства, грабежи, разделение полей; наконец, водворяется полная анархия, среди которой владычествующий демагог, пользуясь своею силою, стягивает всю власть в свои руки, поработачивает народ и становится тираном. Охлократия превращается в тиранию.

Так совершается круговорот политических форм. Богатство и искушения власти, которыми окружены правители, ведут к искажению каждого из этих образов правления. Каждый из них в себе самом носит зародыши своей гибели. Человек естественно склонен употреблять во зло свою свободу и свою власть, когда нет ничего, что бы воздерживало его волю. Правительства извращаются и падают, именно вследствие отсутствия всяких сдержек. Поэтому несравненно лучше всех чистых форм образ правления смешанный из трех, из царства, аристократии и демократии. Здесь власть разделена между несколькими соучастниками, из которых каждый воздерживается другими. Цари не злоупотребляют своими правами, опасаясь народа; последний не смеет восставать на царей, боясь вельмож, которые держат середину между обеими властями, склоняясь на ту или на другую сторону и не до-

пускакая преобладания какой-нибудь одной. Этим способом сохраняется в государстве должное равновесие. Правительство получает крепость и долговечность, а народ не страдает под гнетом дурных правителей. Как примеры такого государственного устройства, Полибий указывает на Спарту и особенно на Рим, приписывая победы римского оружия превосходству учреждений.

Это учение имеет некоторое сходство с воззрением Платона и Аристотеля, однако оно исходит из совершенно иной точки зрения. Там было сочетание противоположных начал в общем устройстве, <имеющее> в виду полное осуществление идеи государства; здесь, напротив, все основано на разделении властей, друг друга воздерживающих. Одно есть правление умеренное или слаженное, другое — правление уравновешенное. Учение Полибия возродилось в новое время в знаменитом сочинении Монтескье<sup>23</sup>.

## 5. Цицерон

Одинакового направления с Полибием держится отчасти и Цицерон<sup>24</sup>, но к теории о разделении властей у него присоединяются и другие начала. Цицерон не только практический государственный человек, но вместе и философ. Он выводит право из верховных начал разума, следуя при этом учению стоиков. Таким образом, он старается соединить различные воззрения. Однако цельной системы из этого не выходит, это сочетание разнообразных начал, не возведенное к общему принципу. По всему своему образу мыслей, в философии, как и в политике, Цицерон является эклектиком.

Эклектизм в эту эпоху получил сильное развитие. К нему естественно вела сама противоположность школ, стоической и эпикурейской, которая указывала на односторонность, а потому недостаточность каждого из этих учений. Человеческая мысль не могла этим удовлетвориться. Отсюда двоякое направление, возникшее в философии, одно отрицательное, другое положительное, скептицизм и эклектизм<sup>25</sup>. Скептики, указывая на противоречия между философскими школами, отрицали вообще возможность познания истины. Они утверждали, что можно с одинаковым правдоподобием доказывать совершенно противоположные мысли. В результате остается одно сомнение, которого и должен держаться мудрый. Образец такого рода аргументации представил греческий философ Карнеад<sup>26</sup>, когда он, явившись посланником в Рим, ораторствовал на площади, доказывая один день, что существует правда, а другой, что ее вовсе нет. Катон<sup>27</sup> требовал его удаления как человека, соблазняющего молодежь и разрушающего старинный порядок. Эклектики, напротив, старались сочетать различные системы, выбирая из каждой то, что им казалось вер-



ным; но не имея общего руководящего начала, они не могли прийти к каким-либо прочным результатам. К числу последних принадлежал Цицерон.

Учение свое о праве и государстве Цицерон изложил главным образом в двух сочинениях, писанных по образцу разговоров Платона и носящих те же названия: «О республике» (*De Republica*) и «О законах» (*De Legibus*). Но последнее имеет для нас мало значения. С одной стороны, в изложении общих начал, он является вполне последователем стоиков; самобытного у него нет ничего. С другой стороны, к учению о естественном законе, истекающем из верховного разума и управляющем человеческими отношениями, он присоединяет практические воззрения на римскую юриспруденцию; но в последних нет ничего философского. Что касается до разговора «О республике», то он дошел до нас только в отрывках. Однако относительно сущности изложенных в нем воззрений, мы можем составить себе довольно полное понятие об его содержании.

Цицерон, или Сципион, который ведет разговор, отправляется от общего определения: государство или республика есть дело народа (*res publica est res populi*). Это определение, как видно, заимствовано чисто из латинского словопроизводства. В другом месте оно повторяется несколько в ином виде, ближе подходящем к существу понятия: государство есть устройство народа (*res publica est constitutio populi*). Однако под именем народа, говорит Цицерон, следует разуметь не всякое собрание людей, соединенное каким бы то ни было образом, а собрание, связанное согласием права и общением пользы (*Populus autem non omnis hominum coetus, quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus*).

Если бы в этих определениях понятие государства обозначалось его составом, то против них нечего было бы сказать. Но Цицерон примешивает сюда разные другие начала, которые приводят его к ложным заключениям. С одной стороны, в определение входит республиканское воззрение, заимствованное из римской жизни, о принадлежности государства народу. Отсюда следует, что там, где народ исключен из правления и терпит чуждое ему владычество, там вовсе нет государства, что очевидно несправедливо. Это может быть дурно устроенное государство, но все же это государство. С другой стороны, существенным признаком политического союза является понятие о праве: что есть государство, говорит Цицерон, как не общение права? Закон есть связь общества. Идеи же права и закона Цицерон возводит к стоическим началам: право истекает из вечной правды, из естественного закона. Следовательно, там где не соблюдается естественный закон, там нет и права, а потому нет и народа, соединенного союзом права. Из этого следует далее, что всякий искаженный образ правления, всякое общество, в котором не господствует прав-

да, вовсе не есть государство. На этом основании Блаженному Августину<sup>28</sup> нетрудно было доказать, что римская республика никогда не была государством, ибо никогда не соблюдала правды.

Однако Цицерон не выводит государства ни из договора людей, как эпикурейцы, ни из вечных требований правды, как стоики. Стараясь сочетать противоположные воззрения, он ищет общего им основания и находит его в общежительной природе человека. Причина соединения людей в государства, говорит он, лежит не столько в человеческой слабости или в страхе опасности, сколько в самой природе человека, избегающей уединения и жаждущей общежития (*natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis appetens*). Здесь мы видим зачатки общежительного учения, которое возводит противоположные начала права и обязанности к первоначальному их источнику, к общежитию. У Платона и Аристотеля, напротив, единство начал устанавливалось не исхождением их из одного корня, а конечною целью или идею, связывающею противоположные элементы в одно гармоническое целое.

Из общежития непосредственно вытекает потребность власти. Всякое государство, говорит Цицерон, для того чтобы иметь прочность, должно управляться каким-нибудь советом или властью (*omnis respublica consilio quodam regenda est, ut diuturna sit*). Эта власть может быть вручена одному, нескольким или всем. Отсюда три образа правления: монархия, аристократия и демократия. Каждый из них имеет свои достоинства, а потому может быть терпим, но каждый имеет существенные недостатки: в монархии и аристократии народ исключается из правления, чем нарушается справедливость и возбуждается неудовольствие, в демократии, напротив, устанавливается равенство, при котором не соблюдаются степени достоинства. Кроме того, каждый из них, не имея сдержек, склонен к извращению своих начал. А потому лучше всех четвертая форма, смешанная из трех предыдущих, та, которая существовала в Спарте и на которой основано величие Рима.

Цицерон подробно распространяется о выгодах и недостатках каждого образа правления, но до нас дошли только отрывки этих рассуждений. Он излагает и всю историю Рима, начиная с его колыбели, чтобы на ней доказать преимущества смешанной формы. В основных чертах это учение то же, что у Полибия. Но особенность Цицерона состоит в том, что из трех чистых образов правления он выше всех ставит монархию. Как миром правит единое Божество, домом один хозяин, как в отдельном человеке должен владычествовать единый разум, а не многообразные влечения, так и в государстве лучше, когда правит один, ибо власть, если она не едина, вовсе не есть власть. После этого трудно было ожидать предпочтения смешанной формы, где власть наиболее разделена. Но эклектизм Цицерона выказывается и здесь. Так как монарх способен превратиться в тирана, говорит он, отвра-

тительнее и ненавистнее которого не может быть никакое животное, то смешанное правление все-таки лучше. И несмотря на то, Цицерон до такой степени чувствовал потребность единой, сильной власти, что в конце книги «О республике» он чертит изображение единого правителя, умерителя государства.

К этой потребности монархического начала привела сама жизнь. Римская республика при разделении властей пришла к бесконечным раздорам и к страшным междоусобиям. Необходим был правитель, способный сдерживать враждующие общественные стихии. То единство, которого Платон и Аристотель искали в гармоническом сочетании противоположностей, оказалось невозможным; нужна была власть, господствующая над ними. Поэтому значение монархического элемента, которое для великих греческих мыслителей оставалось еще темным, впервые является у Цицерона, хотя еще в зародыше, в эклектической форме, в не совсем последовательном смешении с другими началами.

Здесь опять мы не можем не заметить параллельного хода учреждений и мысли. Вглядываясь в позднейшую историю Греции и Рима, мы видим повторение тех же самых ступеней развития, которые встречаются и в философских учениях. В Греции после страшной борьбы между олигархическими началами и демократическими, в эпоху Пелопонесской войны<sup>29</sup>, наступает время, когда усталое общество ищет успокоения и старается сочетать противоположные элементы. Это точка зрения Платона и Аристотеля. Но разнородные стремления все более и более расходятся, и вскоре после этой поры настает другая, с двояким направлением: с одной стороны, общечеловеческое начало выражается в попытке создать всемирную монархию, при Александре Великом и его преемниках<sup>30</sup>, с другой стороны, личное начало выступает в республиках с федеративным устройством, каковы были союзы Ахейский и Этолийский<sup>31</sup>. Наконец, последним произведением греческой жизни была военно-административная монархия Македонская<sup>32</sup>, которая пала под ударами римлян.

В Риме нетрудно заметить тот же исторический ход, с теми видоизменениями, которые выражают собою особенности римского народного духа. Вообще, в Греции разнообразные элементы политической жизни распадаются на отдельные, самостоятельные группы; общее является здесь в виде идеального, внутреннего единства. Поэтому у греков преобладают начала свободы и цели. В Риме, напротив, все элементы являются сосредоточенными; здесь главную роль играют связующие начала общежития, власть и закон. Вследствие этого Рим и был предназначен к покорению мира. Но ход исторического развития здесь тот же, что и в Греции. После междоусобных войн, обозначающих среднюю эпоху и переход от старого порядка к новому, является сперва попытка сочетать завещанное веками республиканское устройство с возникающим монархическим началом. Но здесь народные учрежде-

ния потеряли уже всякую почву, в результате оказывается призрак республики под покровом монархии. Не забытое еще начало свободы выражается не столько в постоянных учреждениях, сколько в непрочности самого монархического элемента, в беспрерывной смене императоров. Еще менее могла свобода выработать из себя федеративную форму; демократическое начало, вообще, никогда не достигало у римлян такого развития, как у греков. Зато в Риме нашло себе гораздо более полное приложение начало противоположное, общечеловеческое. При Антонинах Империя слагается совершенно в образ стоического государства<sup>33</sup>. Она представляет всемирную монархию, управляемую мудрым законодательством. В Марке Аврелии<sup>34</sup> воплощается и идеал стоического мудреца, стоящего во главе Вселенной. Но мудрость в таком политическом устройстве — чисто личное, а потому случайное явление. Этот идеал также оказывается неосуществимым, и Римская империя переходит наконец в военно-административное государство, где все держится голым началом власти. Однако так как и это начало, отдельно взятое, само по себе слишком шатко, то оно ищет высшей опоры в теократии. Диоклетиан<sup>35</sup> принимает наружные знаки восточного деспота и сам переселяется на Восток. С этим вместе является потребность перехода к иному порядку вещей, к иным верованиям и воззрениям. Падающее язычество не могло дать политической власти искомой опоры, поэтому императоры обращаются к новой религии, к христианству. История древнего мира кончается, и начинаются средние века\*.

Во всех этих исторических переходах от одного направления к другому преобладающим в Римской империи элементом является власть, первая основа государственного быта. Можно было ожидать, что в эту пору получит особенное развитие то учение, которого зачатки мы видели у Цицерона, учение об единстве власти, составляющем первую потребность общежития. На практике римские юристы действительно развили теорию императорской власти, стоящей выше закона. Но философского учения из этого не выработалось, или по крайней мере оно нам неизвестно. С Цицероном кончается для нас политическая литература древности. Все остальное, если что и было, потеряно.

Этот недостаток мы можем отчасти восполнить аналогичным ходом общей философии. Древнее мышление не остановилось на скептическом отрицании или на эклектическом сочетании разнородных начал. На исходе древнего мира является школа, которая, возводя противоположные элементы разума и материи к первоначальному их источнику, к единству бытия, развила с этой точки зрения обширную философскую систему. Неоплатоники<sup>36</sup>, по-видимому, старались восстановить и примирить между собою уче-

\* Я могу дать здесь только самый скудный очерк исторического развития учреждений. Надеюсь когда-нибудь подробнее изложить свои мысли об этом предмете.

ния Платона и Аристотеля; но у них верховным началом является не добро, не конечная цель, а первоначальное, абсолютное, тождественное с собою бытие, или сущее (то ον). Отсюда совершенно иное мирозерцание. Вселенная представляется у них не гармоническим сочетанием противоположных элементов, а рядом ступеней, последовательно истекающих из первоначального источника и более и более удаляющихся от божественной сущности. Поэтому и совершенство является у них не в конце, а в начале; главную роль в их системе играет не политика, а религия. Человек должен отрешаться от мира и погружаться мыслью в абсолютное тождество. С этой точки зрения они хотели оживить древнее язычество, преобразовав его в философскую систему. Они старались восточные верования соединить с греческими сказаниями. Но эта последняя попытка свести к единству все древнее мирозерцание не могла привести к плодотворным результатам. Единство установлялось здесь не гармоническим соединением различного, а отрешением от действительности и уничтожением мира в Божестве. На этом человеческая мысль не могла остановиться. Вполне развившееся сознание самостоятельности частных сил и в особенности человеческой свободы должно было произвести реакцию. В самом неоплатонизме неизбежно зарождалось понятие о противоположности между абсолютным, вечным, неизменным, тождественным с собою бытием и разнообразными, конечными, изменяющимися вещами — одним словом, между миром и Божеством. Надобно было или считать мир призраком, или стать на точку зрения абсолютного раздвоения. Человечество приняло последнее воззрение, которое и сделалось господствующим в средние века. Но на это нужна была новая религия, которая иначе понимала отношения человека к Богу, нежели религии языческие.

При мистическом направлении неоплатоников понятно, что они вовсе не обращали внимания на политическую жизнь. Из их сочинений мы ничего не можем почерпнуть для нашего предмета. Таким образом, история древней политической литературы как будто обрывается до конца. Несмотря однако на эту отрывочность сохранившихся до нас памятников, легко видеть, что политическое мышление древности и в последнем периоде своего развития представляет полный цикл учений, обозначенных нами в начале. От идеализма Платона и Аристотеля мысль идет через противоположные системы — нравственную у стоиков, индивидуальную у эпикурейцев — и восходит к общему источнику прав и обязанностей, к общежитию. Зачатки последнего учения, которые мы находим у Цицерона, послужили исходною точкою для философии права Нового времени. Спустя много веков мы встретим у Гуго Гроция<sup>37</sup> почти буквальное повторение определений Цицерона. Таким образом, конец древнего мышления, прошедши через средние века, непосредственно примыкает к началу нового.

# СРЕДНИЕ ВЕКА



## ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ПАТРИСТИКА

История древней политической литературы представляет внутреннее развитие составных элементов государства; средние века переносят нас на совершенно иную почву. Здесь дело идет уже не о государстве как самостоятельном союзе, а об отношении его к другому союзу, к церкви. Эта новая точка зрения явилась результатом всей предыдущей истории, которая привела человечество к раздвоению как умственных начал, так и общественного устройства.

Древнее государство разложилось двояким жизненным процессом. С одной стороны, личность, в древности поглощенная государством, мало-помалу освобождалась от этого подчинения и стала вырабатывать свою особенную область частных интересов. На первых порах, как мы видели, она явилась элементом разрушительным для общего жизненного строя. Древнее государство было все основано на политической доблести граждан, на том нравственном сознании, в силу которого гражданин забывал о своих собственных выгодах и прежде всего видел в себе члена единого тела. Держась этими началами, классическое государство не могло вынести развития личных интересов, тем более что последние при первом своем появлении не успели еще выработать органической связи с совокупною жизнью общества. Только новое государство, которое само вытекло отчасти из развития личности и осилило перелом, в состоянии допустить в себе полную свободу частных интересов и установить гармонию обеих сфер человеческой жизни — частной и общественной.

С другой стороны, древний мир разлагался силою элемента общечеловеческого, которого высшим выражением в практической жизни является отвлеченно-нравственное начало. Классическое государство опиралось на известный народный дух, из которого истекали общие верования, убеждения и нравы. С расширением политического тела эта первобытная национальная основа исчезла, а вместе с тем должен был рушиться и весь воздвигнутый на ней общественный порядок. Пока древнее государство оставалось замкнутым внутри себя, оно сохранялось крепким и неиспорченным. Процесс разложения начинается при столкновениях

его с другими народами. Вторжение чужих нравов и новых понятий разрушило древнюю национальность. Между тем в силу общечеловеческого элемента, присущего всякому обществу, которое не закоснело на известной степени развития, древнее государство само стремилось выйти из тесного национального круга, расширяя свои пределы завоеваниями. Это мы видим как в Греции, так и в Риме. Но чем более расширялось политическое тело, чем более оно принимало в себя чужестранных стихий, тем более подрывалась собственная его основа и тем более оно склонялось к падению. Римская империя обняла наконец почти весь известный тогда мир, но с этим вместе исчез тот крепкий римский дух, который делал возможными эти громадные завоевания. Осталась одна политическая форма, которая не могла противостоять натиску варваров.

Здесь опять можно видеть различие между древним государством и новым. Последнее сложилось уже не на основании какой-либо исключительной национальности, но с самого начала совместило в себе разнородные стихии. Новые народности составились большею частью даже не из родственных племен, а выработали из различных элементов высшее, духовное единство. С другой стороны, христианские начала, которыми они проникнуты, не позволяют им замкнуться в себе; общечеловеческий элемент не является здесь враждебным народному, а входит в последний как одна из существенных его основ. Оттого новая народность способна перерабатывать в себе всякие чужестранные элементы; она показывает свою мощь и свое всемирно-историческое значение именно тем, что открывает в себе доступ иностранному влиянию. Новой народности бояться нечего, ибо она уже осилила и свела к единству те противоположные элементы человеческой жизни, которые в крайнем и исключительном своем развитии ведут к разложению общественного порядка.

В средние века эти элементы не пришли еще к соглашению. Они стоят друг против друга во всей своей резкости и делят на две половины как человеческие воззрения, так и общественный быт. С одной стороны, представительницею нравственного закона или общечеловеческого начала является христианская церковь<sup>1</sup>. По идее, она обнимает все человечество; это высший, нравственно-религиозный союз, который всех людей, без различия племен и состояний, ведет к единению с Богом. Церковь в средние века играла ту роль, какая в древности и в Новое время принадлежит государству: она составляла высшую общественную связь. Поэтому ей присвоены были громадные привилегии, она глубоко проникала в гражданский быт, отчасти делая его своим орудием и направляя его к своим целям, отчасти сама заведя множеством общественных интересов. Церковь составляет высшую и большую половину средневекового порядка. С другой стороны, представителями начала личности являются варвары. Раз-



рушив Римскую империю, они строят новый мир на основании личного права. Это не государство в собственном смысле, а гражданское общество, ибо в нем господствует не публичное, а частное право, истекающее из личности. Коренной элемент здесь свобода, но свобода в своей беспределности, не знающая над собою высших начал, а потому ведущая к порабощению слабого сильным. Частное право не исключает, впрочем, и общественного порядка, без которого не может существовать никакое общество. В гражданском устройстве средних веков совокупаются все необходимые общественные элементы: и власть, и закон, и общая цель; но все они носят на себе отпечаток частного права, которое и дает совершенно оригинальный характер средневековым учреждениям. Основные формы гражданского общества, на которых строится средневековой быт, суть дружина, вотчина, вольная община и сословия. Дружина представляет собою военную силу, сосредоточенную около вождя, вотчина — прочный гражданский порядок, основанный на собственности, вольная община — союз свободных людей, соединенных договором, наконец, сословия — сочетание всех общественных элементов, занимающих каждый свое место в гражданском теле сообразно с своим назначением. В этой последовательности совершается и историческое развитие этих элементов. На Западе вследствие отношений гражданского общества к церкви к частному праву присоединяется и высшее нравственное начало. Феодализм, слагаясь в иерархическом порядке, основанном на отношениях собственности, завершается императорскою властью, завещанною Римом и восстановленною папами. Император является, с одной стороны, верховным ленным владельцем, т. е. вотчинником всей земли, с другой стороны — представителем общечеловеческого начала, верховным блюстителем правды и мира во всем человечестве. Отсюда близкое его отношение к власти церковной и неизбежные столкновения между ними.

Вся политическая жизнь средних веков вращается на отношении этих двух властей, светской и духовной, представительниц двух различных миров. Церковь, в то время главный двигатель человеческого развития, воспитательница новых народов, пытается внести единство в хаос средневековых сил, подчиняя их себе во имя нравственно-религиозного начала. Но она встречает неодолимую преграду в упорном стремлении светских элементов к самостоятельности. Раздвоение, лежащее в основе жизни, препятствует поглощению одной области другою; здесь не может установиться теократия, но идет постоянная борьба.

Эта противоположность двух начал и двух общественных порядков, которая составляет характеристическую черту средних веков, ярче всего выступает в католическом мире, где происходит и борьба властей. Поэтому западные народы играют главную роль в средневековой истории, ими разрешаются те вопросы, от

которых зависит дальнейшее движение человечества. Однако те элементы, которые католицизм довел до крайнего и одностороннего развития, не были им созданы; они лежали уже в предшествующей исторической почве. Средневековые папы в своих требованиях ссылались на само призвание и значение христианской церкви, во имя евангельских истин они предъявляли свои права. Чтобы оценить настоящий характер этих притязаний, необходимо бросить взгляд на те понятия о гражданской власти и об отношении церкви к государству, который вырабатывались у церковных писателей с тех пор, как христианство сделалось господствующим в Римской империи. Этот период представляет как бы переход от древнего мира к средним векам.

## 1. Златоуст и Амвросий<sup>2</sup>

Для древнего государства не могло быть ничего губительнее появления христианства. Новая вера, принесенная Христом, выделяла нравственную сторону человека из гражданской области, оставляя последней одну внешнюю власть. Гражданин во внутреннем существе своем принадлежал иному союзу, подчинялся иной власти, поклонялся иному Богу, нежели те, которые признавались в империи. Все это шло совершенно наперекор политическим воззрениям древности, которые требовали всецелого поглощения гражданина государством. Отсюда кровавые гонения на христиан, как на отступников и возмутителей.

Однако христианская церковь, являясь среди языческого мира с учением совершенно чуждым всему, что господствовало в то время, не выступила враждебно против установленного порядка. Напротив, она признала его законность и требовала для себя только свободы духовной. Среди гонений и бедствий, которым она подвергалась, она проповедовала повиновение гнетущим ее властям. Впоследствии, когда она восторжествовала над язычеством, она сохранила неизменным догмат о божественном происхождении власти. Это краеугольный камень ее политического учения. Основанием служил здесь известный текст апостола Павла: *«Всяка душа властем предержащим да повинуется. Несть бо власти аще не от Бога: сущыя же власти от Бога угинены суть. Темже противляйся власти, Божию повелению противляется... Князи бо не суть боязнь добрым делом, но злым. Хочещи же ли не бояться власти; благое твори, и имети будещи похвалу от него. Божий бо слуга есть, тебе во благое. Аще ли злое твориши, бойся: не бо всуе мез носить... Темже потреба повиноватися не токмо за гнев, но и за совесть»* (Рим. 13: 1–6). То же самое писал и апостол Петр: *«...повинитесь убо всякому геловеку созданию (нагалъству) Господа ради: аще царю, яко преобладающу; аще ли же князем, яко*

*от него посланным во отмищение убо злодеем, в похвалу же благотворцем. Яко тако есть воля Божия»* (1 Петр. 2: 13–15) и далее: *«Бога бойтесь, царя чтите. Раби повинуйтеся во всяком страхе владыкам, не токмо благим и кротким, но и строптивым. Се бо есть угодно пред Богом»* (там же, 17–19).

Таково было основное предание христианской церкви. Принимая в свое ведение нравственно-религиозную сторону человека с целью вести его к жизни небесной, она предписывала ему в гражданской области подчинение земным князьям как установленным самим Богом для сохранения мира и порядка на земле. Отцы церкви, толкуя тексты апостолов, крепко настаивали на повиновении властям. Однако у них уже встречается различие, которое впоследствии было развито схоластиками, различие между существом власти и лицом, ею облеченным. Только первое считалось происходящим от Бога, второе же является не более как человеческим установлением.

Такое изъяснение первоначального политического учения церкви встречается именно у Златоуста. В Толковании на Послание к Римлянам он требует от всех верующих строгого исполнения христианской обязанности, но вместе с тем объясняет, в каком смысле надобно понимать божественное происхождение власти. Приводя слова апостола Павла, он говорит: *«Всяко душа властем предержащим да повинуется»*. Это показывает, что Христос принес свое учение не для разрушения общего государственного строя, а для улучшения оного, чтобы прекратить ненужные войны. Если надобно воздавать добро тем, кто делает нам зло, то еще более следует повиноваться тем, кто осыпает нас благодеяниями. Подчинение властям предписывается не как дело любви и милосердия, а как должное. Оно предписывается не одним мирянам, но также духовенству и монахам. Всякая душа должна подчиняться, будь он апостол или евангелист или пророк. И не говорится только *«да повинуется»*, а *«да будет подгинена»* (οὐχ ἀπλῶς εἶτε, πεθέσθω, ἀλλ' ὑποτασσέσθω). Почему? Потому что всякая власть от Бога. Однако не в том смысле, что всякий князь лично устанавливается Богом. Здесь речь идет не о лицах, а о самом существе предмета. Необходимо, чтобы существовали власти, чтоб одни господствовали, а другие подчинялись, дабы народы не носились туда и сюда как волны; в этом состоит божественное установление. Поэтому не говорится *«несть бо князя аще не от Бога»*, но *«несть бо власти»*. Точно так же в Писании говорится, что Богом муж сочетается с женою, но не в том смысле, что соединение каждого мужчины с каждой женщиною происходит от Бога, а в том, что Богом установлен такой порядок жизни. Бог учредил многообразные власти и подчинения, потому что равенство чести нередко рождает войну. В человеческом обществе установлен тот же порядок, что и в теле, где одни члены подчиняются другим. То же видим и у животных: у пчел, у журавлей, в стадах

овец. Ибо анархия везде есть зло и причина разрушения. Поэтому апостол Павел пишет: *“Темже противляйся власти Божью повелению противляется”*. Дабы верные не говорили: “ты нас унижаешь, подчиняя властям тех, которые наследуют царство небесное”, апостол показывает, что это подчинение не властям, а самому Богу. И оно требуется не как милость, а как должное. Этим заграждаются уста тех, которые утверждали, что апостолы — нововводители и возмутители, проповедующие ниспровержение установленных законов. И чтобы ты не стыдился подобного подчинения, апостол, возвестив вечное наказание за сопротивление властям, показывает пользу, приносимую властью. Она — орудие Бога, в награду добрым и в наказание злым. Она не даром носит меч. Цель ее — дать нам возможность вести тихую и спокойную жизнь. Поэтому ей следует подчиняться не только за гнев, но и за совесть; ей надобно воздавать не только дань, но честь и страх. Поэтому не унижительно вставать перед князем и обнажать перед ним голову. И если ты скажешь, что тебе вверено высшее, то знай, что теперь не твоя пора: здесь ты странник и чужой. Будет время, когда ты с Христом явишься во славе; теперь же твоя жизнь с Христом сокровенна в Боге. В здешней жизни не ищи награды» \*.

В другом месте Златоуста распространяется о том великом наказании, которое ожидает непослушных: «Бог, — говорит он, — является заступником за власти, когда им оказывается непокорность. И не обыкновенное наказание будет на тебя наложено, а высшее из всех. И ничто не освободит тебя, что бы ты ни приводил в свою пользу: ты получишь высшую казнь от людей и Бога страшно прогневаешь. Ибо, если ты корабль лишаешь кормчего, ты губишь само судно, если у войска отнимаешь предводителя, ты предаешь воинов связанных врагам; точно так же, если ты отнимаешь у государства правителя, ты обрекаешь нас на жизнь более неразумную, нежели у животных. Что в здании связи, то власть в государстве» \*\*.

Но придавая царям такое значение, учителя церкви требовали от них и нравственных качеств, соответствующих высокому положению. «Истинный царь, — говорит Златоуст, — тот, кто властвует над гневом, завистью и наслаждениями, кто все подчиняет закону Божьему, кто, сохраняя свободный разум, не позволяет страстям властвовать над душою. Такого человека я охотно бы видел повелевающего земле и морю, городам, народам и войскам. Ибо кто в себе самом ставит разум над страстями, тот легко может быть поставлен и над людьми; он явит себя отцом подданных и умеренно будет начальствовать над народами. Но тот, кто по-видимому повелевает людям, а сам покоряется гневу, честолюбию и наслаждениям, тот подданным покажется смешным, ибо

\* Patrologiae Cursus completus ed. Migne. T. XI. С. 614 и след.

\*\* Ecloga de imperio, potestate et gloria. Homil. XXI // Ibid. T. XII. С. 696.

носит венец золотой и украшенный камнями, а умеренностью не венчан, имеет тело, облеченное в пурпур, а душу невозделанную. Он неспособен и управлять государством, ибо если он не в силах владеть собою, то как может он других воздерживать законами? Мы должны думать не о том, как достигнуть почестей и власти, а о том, чтобы украситься добродетелью и мудростью. Великая власть влечет человека к действиям, которые не нравятся Богу, и нужна крепкая душа, чтобы пользоваться как следует почестью и властью. Не занимающий высокого сана как бы нехотя изучает мудрость; но с получившим высокое достоинство случается то же, что с человеком, который бы жил с прекрасною девою, а между тем ему было бы запрещено возносить на нее око с вожделением. Ибо такого рода вещь есть власть. Она многих против воли побуждает к нанесению обид, возбуждает гнев, снимает узы с языка и отверзает двери уст, потрясая душу наподобие ветра и погружая корабль в последнюю глубину зол... Нет ничего, что бы так превозносило людей, как поклонение толпы»\*.

Царская власть, по учению отцов церкви, имеет и свои границы. В гражданской области все обязано ей повиноваться; но в области нравственно-религиозной прекращаются ее права. «Бога надобно слушать более, нежели человека» — это апостольское изречение (Деян. 5: 19), на которое постоянно ссылались христиане, полагало предел повиновению земным властям и ограждало внутреннюю свободу человека. Опираясь на это начало, христианские мученики претерпевали жесточайшие казни, отстаивая права совести и свободу церкви.

Но в области внутреннего человека, где прекращается власть политическая, является другая власть, нравственная, власть святителей церкви, установленная христианством. Самостоятельность церковного союза, выделяя этой власти особый круг действий, давало ей место наряду с царскою. В нравственном отношении она ставилась даже выше последней, а так как для христиан нравственная точка зрения была главною, то мы видим уже у отцов церкви превознесение священнического чина над царским. Здесь кроются уже те понятия, которым впоследствии папы дали такое широкое развитие. Даже доводы и сравнения употребляются одинаковые. Так, например, в собрании так называемых Правил Апостольских<sup>3</sup> сказано: «...насколько душа выше тела, настолько священство выше царского сана, ибо оно связывает и разрешает достойных наказания и прощения; поэтому вы обязаны любить епископа как отца, бояться как царя, почитать как владыку»\*\*. Отправляясь от этой мысли, Григорий Богослов говорит светским властям: «...закон Христа подчинил вас нашей

---

\* Ibid.

\*\* Const. Apostol. II. 34. См.: *Gleseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte*. 4 Aufl. Bd. 1. С. 368, примеч.

власти и нашему суду, ибо и мы властвуем, и прибавлю: властью вышшею и совершеннейшею, нежели ваша. Или должен дух повиноваться плоти и темному — небесное?» \*

У Златоуста мы находим полное развитие этих начал. Он красноречиво распространяется о высоком достоинстве служителей церкви. «Кто подумает, — восклицает он, говоря о вечной жизни, — что значит для человека, облеченного в плоть и кровь, возможность приблизиться к этому блаженному и бессмертному состоянию, тот поймет, какую честью украсила иереев благодать Святого Духа. Ибо через них творится сие и многое другое, столь же высокое, что касается нашего достоинства и нашего спасения. Живущие на земле приставлены к распределению благ небесных и получили власть, которой Бог не дал ни ангелам, ни архангелам. Ибо последним не сказано: *елика аще свяжете на земли, будут связана на небесех*. Земные владыки имеют также власть связывать, но одно только тело; эта же связь постигает душу и переходит в небеса. Что священники совершают внизу, то Бог утверждает наверху, сам Господь укрепляет приговор своих рабов» \*\*. «Им вверено рождение духовное, — говорит он далее, — посредством крещения; через них мы приобщаемся Христу и погребаемся с Сыном Божиим, становясь членами священной главы церкви. Поэтому они не только страшнее князей и царей, но по праву достойны большего уважения, нежели сами отцы. Ибо последние родили нас от крови и от похоти плотской, те же сообщают нам рождение, происходящее от Бога, именно блаженное возрождение истинной свободы и усыновление посредством благодати... Поэтому презиращиющие их достойны гораздо большей казни, нежели Дафан<sup>4</sup> и его сообщники... И не только в наложении наказаний, но и в благодеяниях Бог дал священникам высшую власть, нежели отцам: между ними то же различие, как между настоящею и будущею жизнью» \*\*\*.

Превознося священников над отцами, Златоуст естественно ставил их выше царей. И он отправлялся от начала, выраженного в Правилах Апостольских: «Священство, — говорит он, — настолько выше царской власти, насколько велико расстояние между плотью и духом» \*\*\*\*. Обращаясь к возмутившимся антиохийцам, за которых епископ поехал просить милости у императора, Златоуст говорит о епископе: «...если он получил власть разрешать от грехов против Бога, то тем более он может уничтожить совершенное против человека. Ибо и он князь, и гораздо

\* *Gregor. Nar. orat. XVII. P. 171.* См. также у Гизелера <«Lehrbuch der Kirchengeschichte»>. Т. II. С. 167, примеч. 8.

\*\* *De sacerdotio. Lib. III. § 5 // Patrologiae Cursus completus ed. Migne. T. XII. C. 643.*

\*\*\* *Ibid. C. 644.*

\*\*\*\* *Ibid. § 1. C. 641.*

почетнейший земного: священные законы преклонили царскую голову под его руку, и когда требуется небесное благо, то царь прибегает к священнику, а не священник — к царю. И он имеет кольчугу правды, и пояс истины и почетнейшую обувь от Евангелия мира; он имеет и меч, но не железный, а меч духа, имеет и венец, возложенный на главу. Это доспехи блестящие, оружие драгоценное; в них более крепости, более силы, нежели в других» \*. Святого Вавилу<sup>5</sup> Златоуст восхваляет за то, что «он души будущих царей и святителей одне унизил, другия возвеличил, объявив, что священник высший правитель (χιριότερος ἐλίτρολος) земли и происходящего на земле, нежели тот, кто облечен в пурпур, и что следует не умалять этот сан, а скорее лишиться жизни, нежели власти, от Бога данной». «Он показал, — говорит он о том же святом, — что перед Христом император и последний из людей не более, как имена, и носящий венец не лучше самого низшего, когда нужно употребить наказание и исправление» \*\*.

Сам подавая пример обличения пороков и беззаконий у сильных людей, Златоуст любил выставлять пример первосвященника Азарии, изгоняющего из храма еврейского царя Осию<sup>6</sup>, который хотел сам священнодействовать. Он не раз говорил проповеди на эту тему и резкими чертами изображал в них противоположность двух властей. «Будучи царем, — говорит он об Осии, — он похищает власть священника. Но оставайся в своих границах: одни пределы царства, другие священства. Однако последнее больше первого. Ибо царь познается не по тому, что выставляется напоказ, не по драгоценным камням, не по золоту, которыми он украшен. Царю досталось в удел управление земным; права же священника нисходят с неба: *елика аще свяжете на земли, будут связана на небесех*. Царю вверено земное, мне — небесное; царю поручены тела, священнику — души; царь прощает недоимки даней, священник — недоимки грехов; тот принуждает, этот увещевает; тот действует необходимостью, этот — советом; тот носит оружие чувственное, этот — духовное; тот воюет с варварами, этот — с злыми духами. Последнего княжество выше; поэтому царь преклоняет голову под руку священника, и постоянно в Ветхом Завете священники помазывали царей. Но царь, преступая свои пределы, хотел присвоить себе чужое и вошел во храм, чтобы возжечь фимиам. Что же священник? Не позволю тебе, Осия, возжигать фимиам! Видишь ли свободу, видишь ли мысль, не знающую раболепства, видишь ли язык, достигающий до небес, свободу непобедимую, видишь ли тело человека и разум ангела, видишь ли его ходящего по земле и выступающего на небе? Он видит царя и не видит пурпура, видит царя и не видит диадемы. И не говори мне, что есть царство там, где есть нарушение закона.

\* Homil. III. § 2 // Ibid. T. II. C. 50.

\*\* Do Sancto Babylo // Ibid. T. II. C. 546—547.

Не позволю тебе, царь, возжигать фимиам в Святыя Святых! Ты престопаешь свой предел; ты ищешь того, что тебе не дано; поэтому ты потеряешь то, что получил» \*.

В другой проповеди Златоуст говорит: «...этого не сделал Осия (не воздержал своей души), но преступил закон против высшей из всех властей, ибо священство — власть более почтенная и высокая, нежели царство. Не говори мне о пурпуре, о венце, о золотом одеянии. Все это тени, мимолетнее весенних цветов. Ибо в Писании говорится: *слава человека как цвет травы*, даже и царская. Не говори же мне об этом, но если хочешь видеть различие между царем и священником, рассмотри меру каждой власти, и увидишь священника сидящего гораздо выше царя. Ибо, хотя нам кажется величественным престол царский, по драгоценным камням и золоту его украшающим, однако царь получил в удел управление земным и более не имеет никакой власти; престол же священника поставлен на небе, и он имеет власть управлять небесным. Кто сказал это? Сам Царь небесный: *елика аще свяжете на земли, будут связана на небесех*. Что может сравниться с этою честью? Небо усваивает себе земной суд. Судья сидит на земле, Господь же идет за своим рабом, и что последний рассудил внизу, Тот утверждает наверху. Таким образом, священник стоит посредником между Богом и человеком, принося нам с неба благоденствия и передавая туда наши молитвы, примиряя разгневанного Бога и вырывая нас грешных из его рук. Поэтому Бог преклонил царскую голову под руку священника, тем поучая нас, что последний выше первого, ибо меньший получает благословение от большего».

Затем великолепно изображается сцена между царем и первосвященником: «...вошел Осия в храм Господа, вошел за ним и Азария. Легкомысленно ли я сказал, что священник выше царя? Он напал на Осию с гневом, изгоняя его не как царя, а как беглого и неблагодарного раба, подобно тому как добрая собака бежит на нечистого зверя, чтоб изгнать его из хозяйского дома... Он знал, что угрозы царя подобны ярости льва лишь для тех, кто смотрит на землю; но для человека, который имеет небо перед глазами и который настроил свою душу так, чтобы лишиться жизни скорее, нежели позволить нарушение святых законов, он был хуже всякой собаки. Ибо нет слабее того, кто нарушает божественные законы, так же как, наоборот, нет сильнее того, кто защищает их» \*\*.

Однако священник, имея власть нравственную, духовную, лишен принудительной силы; поэтому наказание слушников предоставляется Богу. «Но царь Осия не послушал увещания, — говорит Златоуст, — что же Бог? Там, где презрен был священник

\* Patrologiae Cursus completus ed. Migne. T. VI. С. 126, 127.

\*\* Речь V // Ibid. С. 130, 131.



и попрано было его достоинство, священник ничего уже не мог сделать, ибо дело священника — вразумлять и давать свободное увещание, а не потрясать копьём, не натягивать лук, не кидать дротик. Поэтому, когда священник сделал вразумление, а царь не отстал и потряс оружием, щитом и копьём, и воспользовался своею властью, тут священник сказал: я сделал то, что было моим долгом, более ничего не могу; помоги попираемому священству! Законы нарушаются, правда ниспровергается! Что же Человеколюбец? Он наказал дерзновенного» \*.

Таким образом, поставляя священника достоинством выше царя, учителя церкви, сообразно с настоящим призванием и значением иерейского чина, ограничивали данную ему власть одною нравственною силою. Ему принадлежит право совета и обличения, высшим пределом его власти считалось наказание церковное. Это признавали в IV веке отцы Западной церкви, так же как и Восточной. Известно, что Амвросий, призывая императора Феодосия к покаянию за избиение солунян, не хотел допустить его в храм<sup>7</sup>. Амвросий вообще может служить примером воззрений, господствовавших в то время между западными епископами. Он сильно настаивал на свободе слова. «Император, — писал он к Феодосию, — не должен никого лишать свободы. Добрые цари любят свободу, нечестивые — рабство. Всякого следует выслушать, тем более священника. С священником должно советоваться о деле Божьем» \*\*. В споре с императором Валентинианом<sup>8</sup> Амвросий показал и образец твердого сопротивления царской власти, когда она вторгалась в область церковную. Император требовал, чтобы епископ пришел в курию для прений с арианами<sup>9</sup>; Амвросий отказался идти, утверждая, что прение должно происходить в церкви. «В деле веры, — говорил он, — епископы должны судить императоров, а не императоры епископов. Закон светский не должен стоять выше божественного». Когда же Валентиниан, разгневанный упорством, велел ему передать базилики арианам, Амвросий опять не хотел повиноваться и прибегнул к страдательному сопротивлению. В речи, обращенной по этому случаю к пастве, он сказал: «...боюсь более Бога, нежели императора. Добровольно вас не оставлю; но насилию сопротивляться не буду. Могу скорбеть, плакать, вздыхать; против оружия, войска, готов, единственное мое оружие — слезы. Такова защита священнослужителя. Иначе я не могу и не должен сопротивляться. Но бежать и оставлять церковь не следует. Христос сказал: *воздадите кесарева кесареви*. Но храм принадлежит не кесарю, а Богу. Подать мы готовы дать; земли он может взять, и наше золото — это достояние бедных. Но над храмом он не имеет власти. Доб-

\* Ibid. С. 127.

\*\* Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. Т. II. С. 8, 9.

рый император стоит внутри церкви, а не над церковью» \*. В другом месте он пишет: «...говорят, императору все дозволено, все ему принадлежит. Отвечаю: не присваивай себе лишнего, император, думая, что ты имеешь какое-либо право на то, что принадлежит Богу. Не возносись, но если хочешь долго властвовать, будь покорен Богу. В Писании сказано: *кесарева кесареви, Божия Божови*. Императору принадлежат дворцы, священнику — храмы. Тебе вручено право над стенами государственными, а не над церковными» \*\*.

Таким образом, с выделением церкви из государства рядом становились две независимые друг от друга власти, одна господствующая в гражданской области, другая — в духовной, одна — с принудительным характером, другая — с чисто нравственным значением. Между тем церковь, получив официальное положение в государстве, через это сделалась, с одной стороны, и гражданским союзом. Она имела собственность, права, и в этом отношении подчинялась государству. Если император как сын церкви стоял, по изречению Амвросия, внутри ее, а не над нею, то, с другой стороны, церковь как гражданская корпорация стояла внутри государства. А так как эти две стороны не легко различать, и в то время они постоянно смешивались, то отсюда возникала неизбежная неопределенность отношений. Защищая себя, епископы, как мы видели в примере Амвросия, противились вмешательству светской власти в область веры; но когда дело шло о других, вопрос ставился иначе: иерархи сами постоянно обращались к светской власти, призывая ее к преследованию язычества и еретиков. Так в споре с донатистами<sup>10</sup> епископ Оптат Милевский<sup>11</sup> требовал от последних покорности решению императора во имя таких начал, которые прямо противоречили приведенным выше положениям Амвросия. Донатисты, как и Амвросий, отрицали право светской власти вступаться в дела веры: «...какое дело христианам до царей, — говорили они, — и епископам до дворцов? И что общего между императором и церковью?» На это Оптат Милевский возражал: «...не государство находится в церкви, а церковь в государстве, то есть в Римской империи. Над императором стоит один Бог, который его создал; Донат же, превознося себя над императором, преступает меру людей и считает себя почти Богом, ибо не уважает того, кто после Бога наиболее чествуется людьми» \*\*\*.

Такого рода воззрение было весьма распространенным в ту пору, когда императоры, сделав христианскую веру господствующею в государстве, являлись покровителями церкви и гонителя-

\* *Goldast*. *Monarchia Sancti Imperii Romani*. С. 12—16.

\*\* *Ibid*. С. 18.

\*\*\* *Gieseler*. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. 4 Aufl. 1844. Ч. 1. С. 179, примеч. 10.

ми язычества. Еще более способствовали возвышению светской власти те догматические распри, которые раздирали церковь в IV столетии. В церкви как едином, цельном союзе требовалось единомыслие; а между тем император, облеченный принудительной властью, один мог заставить смириться непокорных и сохранить первенствующее положение за тою или другою стороною. Поэтому партии попеременно прибегали к светской власти, прося ее защиты и покровительства. Императорам принадлежала и инициатива в созыве вселенских соборов; они же давали силу закона постановлениям последних. Одним словом, завещанная древностью верховная власть императора значительной степени распространялась и на церковь. Церковный историк IV века Евсевий<sup>12</sup> в жизнеописании Константина Великого<sup>13</sup> говорит, что при разделении церкви по разным странам император является как бы общим епископом, поставленным над всеми самим Богом\*.

Очевидно, следовательно, что в эту эпоху государство и церковь, несмотря на разделение, еще смешивались друг с другом во многих отношениях. Но так как, с другой стороны, сознавалось и различие и требовалось определить взаимное отношение двух властей, то мы видим у церковных писателей двойное стремление: одно направленное к превознесению власти церковной, другое к покорности власти государственной.

Однако сознание противоположности между светскою областью и духовною не могло не выразиться в более резкой форме. Эта противоположность коренилась в самом отношении новой религии к окружавшему ее порядку. Проповедники христианства, действуя среди растленного до костей язычества и призывая всех к царству Божьему, с самого начала противопоставили небесное — земному, царству греха, в которое погружены люди, прилепляющиеся к мирскому, — вечное блаженство, ожидающее тех, кто отвергает земные блага. Это воззрение на мирскую область как на греховную должно было отразиться и на понятиях о государстве. Действительно, в начале V столетия мы находим полное развитие этой точки зрения у величайшего из учителей Западной церкви, у Августина.

## 2. Августин

Восточная церковь в IV столетии занималась разработкою основных догматов христианства; она устанавливала учение о существе Св. Троицы, в особенности о Верховном Разуме, о Слове

\* Ibid. С. 178, примеч. 7.

Божьем, принесшем на землю евангельский закон<sup>14</sup>. Об этом шли споры с арианами. Западная церковь, преимущественно практическая, занялась вслед за тем решением других вопросов, касающихся нравственной области, вопросов об отношении свободы к закону. Главным деятелем в этих прениях явился Августин.

Первая полемика Августина была обращена против донатистов, весьма распространенных в африканской епархии. Они утверждали, что церковь как нравственный союз может состоять только из непорочных членов. На этом основании они не хотели признавать святителей, павших во время последних гонений на христиан. Себя они считали единственными представителями нравственной чистоты церкви; выделяясь из остальных верующих, они образовали особую общину или раскол. Августин опровергал их учение, доказывая, что церковный союз основан не на личных свойствах составляющих его людей, а на высших, божественных началах, на евангельском законе и на святительском рукоположении. Он утверждал, что человеческое само по себе ничтожно; все люди грешны и спасаются единственно заслугою Христа и принадлежностью к церкви как телу Христову\*.

Этот спор в политическом отношении замечателен тем, что в нем обстоятельно разбирался вопрос о свободе совести и об отношении к ней государственной власти. Мы видели, что, когда церковь сделалась господствующею в Римской империи, сами святители нередко побуждали императоров к преследованию язычников и еретиков. Однако вмешательство светской власти в дела веры не было возведено в систематическое учение. Гонимые, как язычники и еретики, так иногда и православные, постоянно взывали к свободе совести; у некоторых отцов церкви, например у Златоуста, встречаются красноречивые места в пользу этого начала: «Христианам не дозволено, говорил он, уничтожать заблуждения принуждением и силою; они могут вести людей к спасению единственно убеждением, разумом и любовью»\*\*. Только Августин в споре с донатистами развил полную теорию преследования еретиков, теорию, которая сделалась господствующею в средние века.

Осужденные императором, донатисты настаивали на том, что вера не подлежит принуждению. Они ссылались на пример Христа и апостолов, которые никого не преследовали и не предавали светской власти. Христос действовал убеждением, а не силою; он говорил: «...никто не может ко мне прийти, кого не призывает Отец». Он учил терпеть насилие, а не наносить оное. Сам Бог, создавши человека по своему образу и подобию, дал ему свободную волю, а люди, говорили донатисты, хотят отнять у ближних

\* См. об этом споре: *Neander. Allg. Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* 4 Aufl. 1864. Т. III. С. 297 и след.

\*\* См. вторую речь о святом Вавиле.

лучший дар Божий. Они оскорбляют Бога, думая защищать его такими средствами. Или они воображают, что Бог сам себя защитить не может?

Августин был сначала сам приверженцем свободы совести; но факты, по собственному его показанию, убедили его в несостоятельности этого мнения: его епархия была наполнена донатистами; гонение превратило отщепенцев в ревностных приверженцев церкви. Тогда он стал требовать преследования раскольников, и в споре старался подкрепить свое новое воззрение всевозможными доводами. Он признавал, что вера истекает из свободного обращения человека к Богу, но утверждал, что приготовление людей к вере или их религиозное воспитание требует иногда принудительных средств. Конечно, и здесь лучше действовать убеждением, но не все способны воспринимать убеждение; некоторых необходимо призывать к долгу страхом и наказанием. Сам Бог страданиями воспитывает людей, и отцы учат детей своих наказанием. Любовь нередко действует строгостью, и удары друзей бывают полезнее, нежели льстивые поцелуи врагов. Принуждение является здесь спасительным лекарством; не прилагать его — значит воздавать злом за зло. Если мы видим врага, бегущего к пропасти в припадке безумия, не следует ли скорее удержать его силою, нежели допустить его упасть и погибнуть? Правда, не все способны воспользоваться этим лекарством; есть люди, упорствующие до конца в своем заблуждении; но должны ли мы всех предоставить их участи, потому что существуют некоторые неизлечимые?

Донатисты возражали, что между светскою областью и духовною нет ничего общего, что князья не вправе вмешиваться в дела веры. Августин отвечал, что каждый служит Богу на своем месте и сообразно со своим призванием. Князья служат ему своею властью и исполняя то, чего не в силах сделать частные люди. На этом основании они считают себя в праве запрещать идолослужение, и никто их за это не осуждает. Конечно, светское наказание не искореняет внутреннего зла; но оно уничтожает внешние его проявления, и этого уже достаточно. Государство наказывает всякие преступления, убийства, прелюбодеяние и другие пороки; неужели же одни преступления против Бога должны оставаться безнаказанными? Если закон, по общему признанию, справедливо постигает отравителей, то почему же он должен щадить еретиков и сеятелей раздоров, когда и те и другие действия проистекают из одного источника, из злых и нечестивых помыслов человека? Ссылаясь на Св. Писание в подкрепление этих доводов, Августин приводил между прочим неверный перевод евангельской притчи, в которой хозяин дома, посылая раба звать гостей на пир, говорит ему: «...*принуждай их войти*» (compelle intrare)\*. Прилагая

\* В славянском переводе: «...убеди внити» (Лк. 14: 23).

это изречение к церкви, Августин освящал им насильственное присоединение еретиков. Знаменитое его «*compelle intrare*» сделалось впоследствии лозунгом инквизиции.

Давая светским владыкам такие права, Августин не думал, однако, подчинять им церковь, он скорее видел в них орудия церковной власти. Князья должны служить церковному закону, искореняя врагов Христа и принуждая отступников присоединяться к церкви. Независимость церковного союза не уничтожалась, но зато свобода человека вполне отрицалась этим учением. Она наступала в самом заветном своем святилище, в тайнике совести, в отношениях человека к Богу. Человек понимался как малолетний, подлежащий педагогическому наказанию и исправлению. Правда, наказание налагалось во имя любви, но эта любовь не оставляла ему уже ничего своего. Скоро Августин, развивая эти начала, довел отрицание свободы до полного, метафизического учения. Это произошло в споре его с пелагианами<sup>15</sup>.

Один из коренных вопросов, занимавших христианскую церковь, был вопрос о происхождении зла. Он неотразимым образом представляется всякому, кто пытается разрешить нравственные задачи человеческой жизни. С первых веков христианства он занимает главное место в разработке учения. Христианским учителям предстояло прежде всего определить с нравственной точки зрения отношение мира к его Создателю, Богу; объяснение происхождения зла являлось здесь самую существенную задачу. Еретики первых веков, гностики и манихеи<sup>16</sup>, разрешали этот вопрос по-своему. Гностики, внося в новую религию неоплатонические начала, производили мир от Бога посредством истечения, вследствие чего само зло имело источник в Божестве. Манихеи же, отправляясь от персидского дуализма<sup>17</sup>, приписывали творение двум противоположным силам, доброй и злой, внося таким образом раздвоение в само Божество, в источник бытия. Учителя церкви, опровергая оба эти воззрения, решали вопрос иначе. Они раздвоение и зло производили не от Бога, а от самостоятельности земных существ. Они доказывали, что творец мира — единый Бог, Всемогущий и Всеблагий, а не две враждебные друг другу силы. Поэтому все сотворенное Богом есть добро; зло же, которое является в мире, проистекает от свободы разумных существ, отпавших от Бога и нарушивших его закон. А так как божественное правосудие требует наказания виновных, то грешники осуждаются на вечную смерть. Однако Бог по своему милосердию открывает им путь к спасению через Христа, который взял на себя грехи мира и принес себя в жертву за людей. Верующие в Христа будут спасены, это избранные Божьи, в противоположность грешникам, обреченным на вечное наказание.

Таков был ответ христианской церкви на основной нравственный вопрос, который ей предстояло решить. Но в этих пределах было место для значительного разногласия. Признавая Искупле-

ние, можно было придавать большее или меньшее значение человеческой свободе и заслугам людей. Здесь-то и обнаружилась противоположность взглядов между пелагианами и Августином\*. Первые приписывали человеку безграничную свободу воли, состоящую в абсолютной возможности выбирать между добром и злом. Поэтому они не могли признать коренной испорченности человеческой природы. Не отвергая совершенно первородного греха, они придавали ему мало значения и отрицали физиологический переход его от Адама на все его потомство, называя *традуцианцами*<sup>18</sup> приверженцев противоположного учения. Христианство, по их мнению, открывает людям новые пути к спасению и новые истины, недоступные естественному разуму, оно сообщает человеку и благодать, помогающую исполнению закона, но человек собственной деятельностью усваивает себе эти блага и собственными заслугами приобретает помощь Божию. Поэтому пелагиане признавали добродетель, а следовательно, и возможность спасения, даже у язычников. Августин, напротив, принимал учение о первородном грехе в самой резкой его форме. Нарушив закон, отпавши от Бога, человек выступил из мирового порядка и тем самым уничтожил в себе всякую возможность добра. Он хотел сделаться самостоятельным и через это погрузился в бездну зол, из которой сам собою не в состоянии выйти. «Свободная воля, — писал Августин, — достаточна для зла, но слишком ничтожна для добра, разве когда ей приходит на помощь Всемогущее Добро». Безусловную свободу выбора, которую признавали пелагиане, Августин отрицал: человек всегда действует по известным побуждениям, и если злые наклонности в нем достаточно сильны, чтобы уравнивать влечение к добру, то это предполагает уже природу испорченную, уклонившуюся от естественного своего закона. Истинная свобода, одна достойная человека, есть свобода нравственная, которая состоит в добровольном исполнении закона и в единении с Богом. Человек действует свободно, как разумное существо, когда он следует закону, а не тогда, когда он покоряется своим влечениям и находится в рабстве у греха. Но так как естество человека искажено первородным грехом, то собственных его сил недостаточно для исполнения закона и для сохранения постоянного единения с Богом; здесь нужно действие божественной благодати. Сотворив человека, Бог сначала предоставил его самому себе, чтобы показать, к чему ведет свобода; последствием было грехопадение. Оно обнаружило необходимость постоянной помощи Божьей даже в состоянии невинности. В испорченном же состоянии эта помощь вдвойне нужна. Но благодать приобретается не заслугами человека; сам по себе человек ничего не заслуживает, кроме наказания. Благодать есть чистый дар Божий, и когда она сообщается человеку, она действует неотразимо,

\* См.: *Neander. Geschichte der christ. Kirche. T. IV. S. 355 и след.*

увлекая его к добру. Проистекая единственно из воли Божьей, всегда неизменной, а не от случайных действий человека, благодать является, следовательно, результатом предвечного решения или предопределения Божества. Творя человека, Бог вечным законом правды одних предопределил к бесконечному блаженству, а других за грехи осудил на вечную смерть. Развивая с необыкновенной последовательностью свою основную мысль, Августин выработал в самой крайней форме учение об абсолютном предопределении Божьем как вечном, мировом законе правды. Свобода в человеке допускалась единственно для того, чтобы ее осудить.

С этой точки зрения мир представлялся разделенным на две резко обозначенные противоположности, на праведных и грешных. Между добром и злом не было середины и переходов. Все мирское, все происшедшее от человеческой свободы, от самостоятельной деятельности человека, являлось греховным. В оправдание своего воззрения Августин ссылался на текст апостола Павла: «...всяко, еже не от веры, грех есть» (Рим. 14: 23). На этом основании он отрицал у язычников всякую добродетель. В самой любви к земному отечеству он видел не истинную доблесть, а нечто носящее подобие истины. Фабриции, Регулы, Фабии, Сципионы, Камиллы<sup>19</sup>, по его мнению, служили только земной, т. е. греховной, славе, следовательно, злым духам. Истинную добродетель можно найти только у избранников Божьих, напутствуемых благодатью.

Таковы были результаты, к которым привела Августина многолетняя его умственная деятельность и борьба с еретиками, стоявшими за свободу. Плодом этих воззрений была знаменитая книга «О божественном государстве» (*De Civitate Dei*)<sup>20</sup>, писанная им в конце жизни и представляющая полнейшее выражение как нравственного, так и политического его учения.

Основная мысль сочинения «О божественном государстве» заключается в том, что вся история человечества представляет развитие двух противоположных обществ или государств: земного, греховного, в котором царствует дьявол, и божественного, повинующегося Богу. Источник этой противоположности лежит в искаженной природе человека. Само по себе естество всякой вещи хорошо, ибо Бог сотворил одно добро; порок противен природе, а потому вредит ей. Откуда же зло в мире? От свободы разумных существ, которые, отвернувшись от Бога, сами себе стали средоточием. Зло есть нарушение порядка, установленного Богом, и закона, охраняющего этот порядок. Источник его — гордость, самопревознесение личности. Вместо того, чтобы повиноваться божественному закону и жить в единении с Богом, разумное существо захотело само быть Богом, само себе быть законом. Зло не есть нечто положительное, это начало отрицательное, нарушение порядка. Оно проистекает не из природы разумного существа, а из того, что это существо сотворено из ничтожества. Но



окончательно само зло должно служить добру, над ним должно проявляться торжество высшего закона.

Первым шагом к разделению обществ было грехопадение ангелов. Из них одни остались верными Богу и принадлежат к божественному государству, другие искали своего блага в самих себе и вследствие того лишились истинного блаженства. То же разделение существует и между людьми. Человеческий род произошел от одного человека. Такой порядок происхождения установлен Богом с целью теснее соединить людей. Человек стоит посередине между животными, повинующимися влечениям, и ангелами, всегда следующими божественному закону. Оставаясь покорным Богу, он мог непосредственно приобщиться к ангелам, не подвергаясь временной смерти; напротив, отпадая от Творца, подчиняясь собственным влечениям и погружаясь в животную жизнь, он осуждался на смерть двоякого рода: телесную, состоящую в том, что душа оставляет тело, и душевную, состоящую в том, что Бог оставляет душу. Творя человека, Бог предвидел, что он воспользуется данною ему свободою для того, чтобы согрешить; но он предвидел также, что праведные силою благодати будут снова призваны к блаженству. Адам действительно согрешил, он нарушил заповедь, оказал неповиновение. Вследствие этого все происшедшие от него люди заражены грехом и осуждены на справедливое наказание. Однако в силу тайного, но справедливого предопределения, некоторых людей Бог снова призывает к себе, сообщая им незаслуженную благодать. Это избранные, которые вступают в божественное государство, тогда как остальные образуют общество земное. Первое основано на любви к Богу, доходящей до презрения себя, другое — на любви к себе, доходящей до презрения Бога. Первое в виде церкви странствует по земле, но имеет цель на небе, второе ищет земного мира и блаженства, но раздирается междоусобиями и войнами.

С самых первых времен человечества эти два государства расходятся между собою. К земному обществу принадлежал братоубийца Каин, первый основатель города, к божественному Авель, а потом Сиф<sup>21</sup>. Потомство Каина потерпело наказание и погибло в потопе; но затем начинается новое раздвоение в семействе Ноя<sup>22</sup>. Из сыновей последнего двое получили благословение, а один был проклят. Внук Хама, Немврод, ловец против Господа, был первым основателем царства, именно Вавилонского<sup>23</sup>. Из потомства же Сима вышел Авраам<sup>24</sup>, через которого продолжается царство Божие. Оно сохраняется в избранном Богом народе еврейском, но до пришествия Христа оно движется не в свете, а в тени. Между тем земное общество, предаваясь страстям, распадается на части, из которых каждая старается покорить другие. Отсюда беспрерывные войны. Два царства выделяются из остальных: на Востоке — Ассирийское, на Западе — Римское; второе возникает, когда падает первое<sup>25</sup>. Остальные группируются око-

ло этих двух как второстепенные. Наконец, пришел Христос, который основал истинное царство Божие на земле, т. е. церковь, озаренную светом Евангелия. Однако на земле церковь подвержена случайностям и бедствиям, она заключает в себе не только добрых, но и злых; дьявол возбуждает в ней еретиков, которые служат ей средством испытания. Такое смешанное состояние прекратится только со вторым пришествием Христа. На Страшном суде последует окончательное отделение праведных от грешников, и тогда каждое общество достигнет своей цели или своего конца. В чем же состоит эта цель?

Цель, говорит Августин, есть высшее благо, то, что желательно само по себе и для чего желательно остальное. В божественном государстве высшее благо есть вечная жизнь или постоянное соединение с Богом, высшее зло — вечная смерть или постоянное лишение Бога. Напротив, в земном государстве люди ищут цели в самих себе, в чем бы, впрочем, они не поставляли своего блага: в добродетели, в наслаждении, в сочетании того и другого или, наконец, в мире. Все это суетно, ибо земная жизнь не может удовлетворить человека. Она исполнена зол и раздирается противоборствующими друг другу влечениями: в доме — заботы и неверность отношений, в государстве — неправда, в человечестве — различие языков, разъединяющее людей, и беспрерывные войны. В вечной же жизни будет вечный мир, который и составляет настоящую цель человека. Однако Августин допускает, что жаждущие мира в вечности должны искать его и во временной жизни. Всякое естество желает мира, который, по определению Августина, есть спокойствие порядка (*tranquillitas ordinis*); порядок же есть расположение равных и неравных вещей, дающее каждой свое место (*ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*). Установленный Богом порядок управляется законом. Несчастен тот, кто не живет в мире с законом. Мир состоит, следовательно, в подчинении закону, распределяющему вещи по местам и охраняющему этот порядок. Если бы человек был существом чисто физическим, он искал бы только телесного мира, но как разумное существо он стремится к миру душевному, а таковой невозможен без мира с Богом. Мир с Богом есть устроенное в вере повиновение под вечным законом (*ordinata in fide sub aeterna lege obedientia*). Но так как с любовью к Богу соединяется и любовь к ближнему, то человек должен искать и мира с ближним, то есть устроенного согласия людей, которого закон состоит, во-первых, в том, чтобы никому не вредить, во-вторых, в том, чтобы быть полезным кому только можно.

Первая забота человека должна быть о домашних. Отсюда мир дома или устроенное согласие сожителей в повелении и повиновении. Повелевают те, на которых лежит забота, подчиняются те, о которых заботятся. Дом заключает в себе и рабов. По природе власть дана человеку только над неразумными существами, но

рабство установлено в наказание за человеческие грехи, в силу правого суда Божьего, почему Апостол требует, чтобы рабы повиновались господам<sup>26</sup>. Это второе знаменитое оправдание рабства, оно господствовало в течение средних веков и даже до начала Нового времени. Древние принимали за основание своей теории различие естественной способности, средневековые люди — нравственное начало, степень греха. Последнее объяснение еще несостоятельнее первого, ибо рабы нередко бывают нравственное господ, и во всяком случае этим не объясняется рабство потомственное. Учреждение, проистекающее из чисто человеческих отношений, возводится здесь на степень божественного установления, которого сокровенные причины остаются нам неизвестными.

Дом, продолжает Августин, составляет часть государства, а всякая часть должна служить благу целого, поэтому домашний мир подчиняется миру гражданскому. Последний определяется как устроенное согласие граждан в порядке повеления и повиновения. Гражданский мир охраняется земным государством, но и божественное государство пользуется им, пока оно на земле. Оно по возможности ищет согласия обоих обществ и подчиняется земным законам, необходимым для земной жизни. Однако так как земное государство создает себе своих богов, то в деле веры божественное государство повиноваться не может и должно терпеть всякие напасти, если оно своею многочисленностью и помощью Бога не в состоянии их отвратить. Таким образом, божественное государство пользуется земным миром, насколько это совместно с верою; настоящая же его цель — вечный мир с Богом в будущей жизни. К этому оно относит и все свои земные действия.

Земное государство, напротив, имеет единственную целью охранение земного мира, но оно не в состоянии исполнить эту задачу, ибо лишено высшей нравственной силы. Августин разбирает то определение государства, которое дает Цицерон<sup>27</sup>, и отвергает его на том основании, что ни правды, ни настоящей пользы не может быть там, где нет поклонения истинному Богу. Если принять определение Цицерона, то надобно сказать, что римская республика никогда не была настоящим государством. Поэтому Августин заменяет это определение другим: народ есть собрание разумной толпы, связанной согласным общением вещей, которые она любит (*populus est coetus multitudinis rationalis, rerum, quas diligit, concordia communiione sociatus*). В другом месте он определяет государство как собрание людей, связанное какою-либо общественною связью (*civitas nihil aliud est, quam hominum multitudo, aliquo societatis vinculo sociata*). Но такое государство, которое ставит себе целью собственное удовлетворение, лишено и правды, и всякой добродетели, и блаженства. В сущности, это не что иное, как господство силы, ибо что такое государство, в котором

нет правды, говорит Августин, как не великая разбойничья шайка? Здесь царствует не Бог, а дьявол, а потому конец земного государства есть вечное страдание, которое, в противоположность миру, состоит во внутренней борьбе. На последнем пришествии Христовом праведные будут отделены от нечестивых, и тогда земное государство будет осуждено на вечную погибель вместе с дьяволом, своим князем.

Нельзя не заметить некоторого противоречия в учении Августина об отношении двух государств. Если земное государство есть царство дьявола, если оно лишено всякой внутренней правды, то как может божественное государство подчиняться его законам? Если же земное общество способно установить у себя благой порядок, то нельзя признать самостоятельность земных целей за дело совершенно греховное. Делая эту уступку, Августин подчинился господствовавшему в его время воззрению и окружавшей его жизни. Он выставил во всей резкости нравственную противоположность двух миров, противоположность между добром и злом, между законом и свободой, между небесным порядком и земным. Но разрабатывая нравственное учение, которое должно было служить основанием для будущих деятелей, Католической церкви, он не вывел из него всех последствий для политической области. Собственно, политический вопрос он оставил нетронутым. Со временем он должен был возникнуть с новой силой.

### 3. Разделение церквей

Мысли Августина об отношении свободы к предопределению встретили сильное противоречие в самой Западной церкви. Многие из достойнейших ее святителей примкнули к семипелагианскому<sup>28</sup> учению, которое старалось занять середину между спорящими сторонами. Однако вообще на Западе теория Августина сделалась господствующею, хотя и в смягченной форме. Восточная же церковь никогда не признавала этого учения. Здесь общее направление мысли состояло не в отрицании одной противоположности во имя другой, а в сочетании обеих. В этом смысле шло позднейшее развитие догмы, которая разрабатывалась преимущественно на Востоке, хотя и с содействием Запада. Возникшие в то время ереси возбудили вопрос об отношении противоположных естеств, божественного и человеческого, в идеале человечества, в Христе. Ряд вселенских соборов установил учение о неразрывном единстве и гармонической связи двоякой природы Христа, против несторианцев и монофизитов, которые давали

преобладание, одни человеческому элементу, другие божественному<sup>29</sup>. В этом отношении Западная церковь вполне согласовалась с Восточной.

Точно так же и в вопросе об отношении светской области к духовной дальнейшее движение мысли в обеих половинах вселенской церкви состояло не в отрицании земного государства во имя божественного, а в старании привести эти два союза к гармоническому согласию. Воззрение Августина в своих основаниях шло слишком наперекор действительности. Доведенное до крайних последствий, оно противоречило самому христианскому учению, которое признавало всякую власть, следовательно и земную, исходящую от Бога. Происхождение власти римских императоров очевидно было чисто земное, языческое, а между тем церковь считала их законными князьями и сама искала их покровительства. С другой стороны, идея церковной власти не была еще развита до тех размеров, каких она достигла впоследствии в католицизме. Церковная власть ограничивалась своим ведомством и не распространялась на всю светскую область. Поэтому сами папы считали согласие противоположных властей высшею целью и совершеннейшим устройством земной жизни. Этот взгляд вполне выразился в письме папы Гелазия к императору Анастасию, покровителю монофизитов<sup>30</sup>. Оно писано в конце V столетия и может служить образцом воззрений того времени. Изложенные в нем мысли не раз почти буквально повторялись позднейшими папами, на него постоянно ссылались средневековые писатели в спорах об отношении двух властей.

«Есть главным образом две власти, которыми управляется мир, — пишет Гелазий, — священная власть иереев и власть царская. Из них первые имеют тем более веса, что они должны за самих царей дать отчет Богу на Страшном суде... Христос, помня человеческую слабость, установил мудрое распределение того, что нужно для спасения людей, и разделил обе должности, назначив каждой свою деятельность и различный почет. Он хотел, чтобы его люди могли спастись, совершая свой путь в смирении, а не превозносясь гордостью, как было до его пришествия, когда языческие императоры были вместе и первосвященниками; он хотел, чтобы христианские цари нуждались в служителях церкви для вечной жизни, а последние для мирских дел пользовались бы постановлениями императоров, и таким образом духовная деятельность не подвергалась бы плотской напасти, и служащие Богу не вступались в светские дела, и, наоборот, занятый мирскими делами не управлял бы божественными. Этим сохраняется скромность каждого чина, и не превозносится облеченный в оба, но каждая должность приспособляется к свойству своей деятельности... Поэтому, — продолжает папа, — хотя ты саном первенствуешь в человеческом роде, однако ты преклоняешь выю перед

правителями Божьего дела. Знай, что в этом ты зависишь от их суда, и не старайся подчинить их своей воле» \*.

В этих словах высказывается необходимость разделения властей, с одной стороны, во имя нравственных требований, для устранения гордости, ведущей к злоупотреблению силой, с другой стороны, для того, чтобы каждая власть могла лучше исполнить свое назначение. Обе выставляются как равноправные, помогающие друг другу в достижении общей цели. Резкая противоположность двух миров, которая является у Августина, сводится здесь к единству посредством взаимодействия и внутреннего согласия противоположных элементов.

Эти начала точно так же признавались и на Востоке. Они высказывались как императорами, так и святителями церкви. «Величайшие дары Божии, данные людям высшею благодатью, — говорится в предисловии к 6-й Новелле Юстиниана<sup>31</sup>, — суть священство и царство, из которых одно <призвано> служить Божьему делу, а другое править делами человеческими и иметь об них попечение. Оба проистекают из одного источника и украшают человеческую жизнь; поэтому у императоров нет большей заботы, как о святости иереев, ибо последние за них молятся Богу. Таким образом, если одна должность во всех отношениях является безукоризненною и исполненною доверия к Богу, другая же справедливо и разумно устраивает вверенное ей государство, то будет добрая гармония, которая принесет всевозможную пользу человеческому роду». Позднее, в IX веке, то же самое повторяет император Василий Македонянин<sup>32</sup>. В его законах следующим образом излагаются обязанности императора и патриарха: «...император есть законное начальство, общее благо всех подданных; он без пристрастия распределяет награды и наказания. Его назначение — делать добро. При этом он должен приводить в исполнение все предписанное Св. Писанием, постановления семи соборов и римские законы. В православии, т. е. в том, что касается истинной веры в Троицу и ревности к религии, император должен отличаться перед всеми. В толковании законов он должен взирать на существующий обычай; лишь противное канонам не должно быть сочтено за правило. Патриарх — живой и одушевленный образ Христа, делом и словом представляющий истину. Его задача — забота о спасении душ вверенных ему людей. Ему принадлежит поучение; во имя истины и в защиту догматов он должен говорить перед лицом царя и не бояться. Ему одному присвоено толкование древних канонов, правил святых отцов и постановлений соборов... Патриарху принадлежит надзор и суд над всеми митрополиями, епархиями, монастырями и церквами... Попечение обо всех духовных делах лежит на нем... Насчет пока-

\* *Mansi. Sacr. Concil. VIII. 31; Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. T. I. C. 3.*

яния и обращения людей от грехов и ересей он один судья и решитель... Государство, — говорится далее, — устроено наподобие человека; в нем важнейшие и необходимейшие члены — царь и патриарх. Поэтому мир и благоденствие подданных, как душевное, так и телесное, зависят от согласия и дружной деятельности царства и патриархата» \*.

Однако не всегда византийские императоры держались этих начал. Нередко они вступались не только в церковный суд, но и в решение догматических вопросов. Так, первый император-иконоборец, Лев Исавр<sup>33</sup> объявил себя царем и священником вместе и на этом основании считал себя вправе отменить употребление икон. Но святители как Западной, так и Восточной церкви восставали против подобных притязаний. Папа Григорий II<sup>34</sup> отвечал императору: «...установление догматов принадлежит не императору, а иерею. Иное дело церковное законодательство, иное — гражданское. Тот военный смысл, нелепый и грубый, который ты прилагаешь к управлению светскими делами, неуместен в духовных» \*\*. В более мягкой форме Иоанн Дамаскин<sup>35</sup> писал по тому же поводу: «Никто меня не уверит, что церковь должна управляться законами императоров; не царям, а апостолам и их преемникам Христос дал власть связывать и разрешать» \*\*\*. В том же смысле Федор Студит<sup>36</sup> писал императору иконоборцу: «Не нарушай церковного благочиния, император; тебе принадлежит забота об устройстве государства и о войске, церковь же оставь в покое». «О делах веры и церкви, — писал он в другом месте, — должны судить только те, которым Господь сказал: *Елика аще свяжете на земли, будут связана на небесех*. Кому это сказано? Апостолам и их преемникам. А кто преемники апостолов? Прежде всего первосвященник Римский, затем Константинопольский, а за ними патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Они образуют пятиглавую власть церкви; им одним принадлежит решение в делах веры. Напротив, императоры и короли обязаны исполнять решения этих пяти и устранять вредные споры. Никакое другое право не дано князьям Св. Писанием; все остальное есть притязание... Порядок дел таков: если один патриарх заблуждается, он может быть воздержан только себе равными, но не может быть судим царем, даже если бы воскресли все православные цари» \*\*\*\*. Но, восставая на вторжение светской власти в духовные дела, Федор Студит настаивал не столько на разделении, сколько на согласной деятельности обеих властей: «Это два величайшие блага, которые Бог даровал христианам, писал он императору Никифору; если одна из них ведет себя не-

\* Pichler. Geschichte der kirchlichen Trennung. T. I. С. 213–214.

\*\* Ibid. С. 91.

\*\*\* Ibid.

\*\*\*\* Ibid. С. 141, 142.

достойно, то целое подвергается опасности» \*. Некоторые сравнивали эти две власти с двумя сестрами, Марфою и Мариною<sup>37</sup>, о которых повествует Евангелие \*\*.

При всем том, когда две отдельные власти должны действовать согласно, естественно, что смотря по обстоятельствам может получить преобладание или та, или другая. И точно, на Западе приобрела перевес духовная власть, на Востоке — светская. Это различие вытекало и из самого хода жизни, и из различного воззрения на церковное устройство, установившаяся на Востоке и на Западе. Византийская церковь утвердилась среди народа дряхлеющего, привыкшего к удобствам образованной жизни и к обаянию власти. Византийские императоры имели права, полученные не от церкви, а наследованные от Древнего Рима, права освященные давностью и уважаемые всеми. Императоры дали церкви господствующее положение в государстве и защищали ее от еретиков. Одним словом, Византийская империя являлась остатком древнего государства, сохранившегося среди христианского мира; в ней светская власть должна была занимать преобладающее место. Напротив, Римская церковь после падения Западной империи осталась одна на развалинах древнего мира, среди народов новых, юных, исполненных силы, носящих в себе безграничное чувство свободы, не повинующихся светским князьям и покорных единственно голосу святителей церкви. Папская власть одна могла внести некоторый порядок в хаос средневековых сил; она одна хранила в себе и предания Древнего Рима. По ее мысли и воле венец римских императоров был возложен на главу германского князя. Понятно, что на Западе идея церковной власти должна была достигнуть таких размеров, каких она не имела на Востоке.

К этому присоединялось различное воззрение на церковное устройство в обеих половинах вселенской церкви. Когда христианство упрочилось и сделалось господствующим, первоначальным делом церкви было утверждение догмы и установление церковного закона. Такова первая задача всякой религии вообще и в особенности религии, осуществляющей в себе высший нравственный закон. Эта законодательная деятельность требовала особых органов; такими были вселенские соборы, состоявшие из епископов. Церковь в то время управлялась аристократически. Обе ее половины, и Восточная и Западная, одинаково участвовали в законодательном деле, Восточная преимущественно разработкою догматов, Западная — твердым противодействием произволу светской власти. Но когда завершился этот законодательный процесс, когда главною задачею церкви сделалось охранение и введение в жизнь установленного уже закона, тогда направления

\* Pichler. Geschichte der kirchlichen Trennung. С. 99.

\*\* Ibid. С. 287.



разделились. Западная церковь искала прочного порядка в единстве церковной власти, господствующей над всем. Папы издавна изъявляли на это притязание: приписанное им церковью первенство они хотели развить в главенство. Эти стремления постепенно выработались в полную систему, которая была безусловно признана на Западе и требовала себе признания и на Востоке. Здесь однако она встретила с совершенно иными взглядами. Восточная церковь понимала единство церкви не как внешнее, а как внутреннее единство, основанное не на силе власти, а на духе веры и любви, связывающем все члены тела Христова. Тогда как Западная церковь для видимого союза требовала и видимого главу в лице папы, восточная признавала в духовном теле единственно невидимого главу — Христа. Ни одному из членов не приписывалось полновластия, но каждый должен был воздерживаться другими. Понятие об организме повело к теории пяти патриархов. Они сравнивались с пятью чувствами, управляющими человеческим телом и равно необходимыми для его совершенства\*. Но и миряне не исключались из участия в общем деле. Церковное предание, хранящее и прилагающее закон, блюдет не одними иерархами, но всеми членами церкви, в совокупности которых живет направляющий их дух. Поэтому светская власть призывается здесь к самостоятельной деятельности не как орудие в чужих руках, а как член, имеющий свое собственное назначение. При чисто духовном единстве церковного союза охранение внешнего его единства было предоставлено светской власти. Поэтому в Византии мы видим иные понятия о значении светской власти для церкви, нежели на Западе. «Попечению Императора, — пишет Константин Багрянородный<sup>38</sup>, — вверены и церкви, ибо и они заключаются в судне житейском, а потому подлежат заботе управляющего им»\*\*. Вместо того резкого разделения светской области и духовной, которое проводили в то время папы, здесь оба ведомства нередко сближались и даже смешивались, императоры издавали законы, касавшиеся и церкви. В 7-й Новелле Льва Философа<sup>39</sup> сказано: «...если государственный закон более церковного приходится к делу, то ему должно быть дано предпочтение, и наоборот»\*\*\*. В основание приложения закона полагалось, следовательно, начало общей пользы, а судьей его могла быть только светская власть.

При такой противоположности взглядов и направлений распадение церковного союза было неизбежно. Известно, что первым поводом к столкновению было низложение Игнатия и возведение Фотия на патриарший престол в Константинополе<sup>40</sup>. По этому

\* См. выше выписку из Федора Студита, а также Пихлера <<Geschichte der kircklichen Trennung>>. Т. I. С. 191, 261, 268.

\*\* Pichler. Geschichte der kircklichen Trennung. Т. I. С. 216, примеч. 4.

\*\*\* Ibid. С. 215, примеч. 2.

поводу между папою Николаем I и императором Михаилом III<sup>41</sup> возникла полемическая переписка, в которой выражаются взгляды Римской церкви на значение духовной власти и на отношения ее к светской. Письма императора, к сожалению, не дошли до нас, но в письмах папы высказываются уже те притязания римского престола, которые повели сперва к разделению церквей, а потом к ожесточенной борьбе властей в течение средних веков. Мы найдем здесь зародыш тех начал, которых полное развитие увидим впоследствии.

В доказательство прав, принадлежащих римскому первосвященнику, Николай I ссылается на известный текст Евангелия, который всегда служил опорой властолюбивым стремлениям пап: «*Ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь мою, и врата ада не одолеют ей. И дам ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесех: а еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех*» (Мф. 16: 18, 19). Отсюда папа выводит, что апостол Петр был сделан всеобщим пастырем, главою всех церквей. От него это главенство перешло на преемников его, римских епископов\*. «Как сыновья, хотя и недостойные, святых апостолов Петра и Павла, — пишет Николай, — мы установлены князьями над всею землею, то есть над вселенскою церковью» (*constituti principes super omnem terram, id est super universam ecclesiam*)\*\*. Эти привилегии, будучи дарованы самим Христом, вечны и непреложны. Они не могут быть уменьшаемы, нарушаемы или изменяемы, ибо основание, положенное Богом, не может быть уничтожено человеком. Вселенская церковь и соборы, говорит папа, всегда признавали и уважали эти права; искони существовало правило, что никакое соборное решение не может быть исполнено без согласия римского епископа. Однако эти права не установлены соборами, ибо соборы могли дать только то, что имели, а никакой собор не пользовался таким полномочием, как Петр, и не получал правления всех Христовых овец. Вся вселенская церковь имеет свое начало от Петра\*\*\*. От Рима исходит и весь порядок церковной дисциплины. Поэтому римскому епископу принадлежит суд над всею церковью\*\*\*\*. То, что устанавливается его полномочием, не может быть устранено никаким противоречащим обычаем, исходящим от человеческого произвола, но должно быть исполняемо твердо и ненарушимо\*\*\*\*\*. Фотий, напротив, утверждал, что обязательно для христиан только то, что предписано Св. Писанием и вселенскими соборами, в остальном же каждый может следовать своему обы-

\* Patrologiae Cursus completus. Ed. Migne. T. CXIX. C. 773, 785—786.

\*\* Ibid. C. 949.

\*\*\* Ibid. C. 948—950.

\*\*\*\* Ibid. C. 1031.

\*\*\*\*\* Ibid. C. 786.

чаю \*. Этим способом общие уставы церкви сочетаются с местной свободой. Впрочем, в других случаях, например в споре об опресноках<sup>42</sup>, папы отстаивали местный обычай против обвинений греческих святителей, которые упрекали их в нововведениях, несогласных с общим преданием церкви.

Опираясь на присвоенные римскому престолу права, папа Николай произносит свой суд в деле Игнатия и Фотия. Прежде всего он отрицает у светских князей право низлагать и возводить правителей церкви; он обличает императора в захвате не принадлежащей ему власти. «Вы, — пишет он императору, — созвали на него (Игнатия) собор, и по вашему мановению сошлись все низшие, и вы сами, внимая голосу мирян и сошедши с императорского престола, вступили на епископскую кафедру, и по настоянию его врагов, забывши царский скипетр, в подражание некоему израильскому царю, вы для его осуждения присвоили себе должность епископского сана, тогда как ваша власть должна довольствоваться ежедневным управлением общественными делами, а не захватывать то, что прилично только служителям Бога. Скажите, прошу вас, где вы читали, чтобы ваши предшественники когда либо участвовали на соборах? Разве когда дело шло о вере, которая общая всем, которая касается не одних духовных лиц, но и светских, и всех христиан» \*\*. «Если бы светской власти дозволено было таким образом судить правителей церкви Божьей, — пишет папа в другом месте, — это повело бы к пагубе всей церкви, и в настоящем, и в будущем. Обратите на это внимание, и вы поймете это. Теперь уже нечестие так возвысило голову, что, устраняя служителей церкви и попирая канонический порядок, миряне держат бразды церковного правления и по своему произволу одних низлагают, а других возводят на их место, и то что ныне одобряют, скоро сами отвергают по легкомыслию. Те же миряне, чтоб иметь возможность по своей воле совершать всякие преступления, не дозволяют возводить в высший сан из духовных лиц, а выбирают епископов из самих себя» \*\*\*. Последнее относилось к Фотию, который был возведен в патриархи прямо из мирян. Папа утверждал, что подобное избрание противно каноническим правилам, а потому не имеет законной силы; Фотий же, напротив, говорил, что он такого правила, обязательного для церкви, не знает. «Из всего этого очевидно, — пишет далее папа, — что Игнатий не мог быть низложен императорским приговором. Если же и последовало согласие епископов, то ясно, что это было действие лести, а не законное утверждение» \*\*\*\*.

---

\* Ibid. Т. СII. С. 606.

\*\* Ibid. Т. CXIX. С. 943.

\*\*\* Ibid. Т. CXIX. С. 858.

\*\*\*\* Ibid. С. 961.

Впрочем, папа отрицал и у епископов право судить и низлагать патриарха, приписывая это право единственно себе. Здесь вполне выразились взгляды римского престола на отношения начальствующих и подчиненных. Высшие сановники церкви, говорит Николай, являются отцами своих подчиненных, а законы, как божественные, так и человеческие, предписывают детям почитать родителей. Если такова обязанность детей в отношении к отцам по плоти, то тем более это должно иметь место относительно отцов духовных, которые настолько выше плотских, насколько дух выше тела\*. «Уважение детей к отцу и учеников к наставнику, — пишет далее папа, — должно быть так велико, что они не должны сметь не только его судить, но даже слегка его осуждать...\*\* Дела начальников не должны быть поражаемы мечом уст, и если, хотя в малом, язык согрешит, необходимо принести покаяние, опасаясь суда Того, кто поставил начальствующего над подчиненным...\*\*\* Отсюда ясно, — заключает папа, — что подчиненные не могут законно судить о жизни начальника, разве он впадет в ересь, и дерзко осуждать его, каков бы он ни был. Св. Дионисий Ареопагит<sup>43</sup> говорит, что, даже когда иерей грешит в деле веры, непозволительно судить его низшим, чтобы в церкви не было неурядицы и чтобы в ее состоянии не произошло замешательства...\*\*\*\* По церковным законам жалобу всегда следует подавать высшему, которому принадлежит и суд. И чем возвышеннее тот суд, на который подается жалоба, тем выше следует восходить. Таким образом, надобно идти по ступеням, до тех пор пока дело не дойдет до того престола, которого решение может быть изменено к лучшему только им самим же, смотря по обстоятельствам, или должно быть предоставлено суждению Бога. Это и есть престол первого апостола, который установлен главою всех остальных»\*\*\*\*\*. В другом месте папа доказывает свое верховное право суда следующим образом: «Так как по церковным правилам суд над низшими принадлежит высшему, то ясно, что решений апостольского престола, над которым нет высшей власти, никто не вправе отменять, и никто не может судить о его суде. На него нет апелляции»6\*. Мы видим здесь теорию верховной власти, сосредоточенной в главе церкви.

Отправляясь от тех же начал, папа осуждает участие смещенного епископа Григория Сиракузского в соборе, низложившем Игнатия. Он спрашивает, на каком основании Григорий мог быть снова принят в число святителей? Светская власть не могла сде-

\* Patrologiae Cursus completus. Ed. Migne. T. CXIX. C. 936.

\*\* Ibid. C. 937.

\*\*\* Ibid. C. 938.

\*\*\*\* Ibid. C. 939.

\*\*\*\*\* Ibid. T. CXIX. C. 944—945.

6\* Ibid. C. 954.

лать этого сама собою, ибо она не имеет права связывать и разрешать. Последующее согласие епископов опять дело лести или страха, а не законное утверждение. Приговор же духовенства, предшествующий решению светской власти, в этом случае не имеет силы, ибо разрешить может только тот, кто связал, или высший. Поэтому возвращение сана низложенному епископу могло принадлежать одному римскому престолу\*.

Обсудив таким образом все дело, папа дает свое решение: «Мы хотим и определяем (*volumus et discernimus*), чтобы всякое духовное лицо подвергалось законному приговору, а не судилось мирянами, не изгонялось тираническим образом, не лишалось своей церкви без допроса и чтобы над ним произносился приговор не низших, а высших. Мы хотим и повелеваем рассматривать проступки как этого, так и других святителей, и наказывать их вину, не преступая отцовских пределов, не попирая святых канонов и не нарушая указов апостольского престола, на которые опирается и которыми защищается вся церковь. Наконец, мы хотим и определяем, чтобы всякое духовное лицо подвергалось суду, дабы права церкви, которую оно управляет, не нарушались чьею-либо дерзостью. Ибо право церкви не может стоять твердо, если начальник ее может быть изгоняем по произволу и с такою легкостью»\*\*.

Вместе с тем папа внушает императору, какое уважение он обязан питать к священному сану. Император, по-видимому, со своей стороны писал папе весьма сильные письма. «Вашему благочестию, — отвечает папа, — следует оказывать уважение священникам, каковы бы они ни были, во имя Того, кому они служат, а не оскорблять их. Повторяя слова св. папы Григория, мы скажем вам, что в Св. Писании они называются иногда богами, а иногда ангелами. Поэтому и император Константин<sup>44</sup> благочестивой памяти, когда ему принесли жалобы на епископов, созвал последних и сжег эти листы, сказавши: вы боги, установленные истинным Богом; идите и судите свои дела между собою, ибо мы недостойны судить богов. Сами язычники, не знавшие истинного Бога, оказывали величайшую честь своим священникам; что же мудреного, что их должны уважать христианские императоры?»\*\*\* Михаил в письме к папе предписывал выслать к себе некоторых лиц, которые искали убежища в Риме; тот отвечает: «...это далеко от обычая благочестивых императоров, соблюдавших почтение к апостольскому престолу... Они писали: просим и приглашаем; вы же, как будто наследуя от них одну власть, а не благочестие и не уважение, предписываете и повелеваете. Но мы не помним, чтобы кто-нибудь когда-либо повелевал нам нечто

\* Ibid. С. 1029.

\*\* Ibid. Т. СХІХ. С. 1026.

\*\*\* Ibid. С. 928.

подобное. И вы сами прежде просили, а не повелевали» \*. Император в своих письмах употреблял и угрозы; папа заявляет, что он угрозу не боится и напоминает погибель Сеннахерима<sup>45</sup>. «Чтобы человек, который прах и червь, не вздумал грозить, в Писании сказано: *кто гордится прах и зола?* Чтобы не вздумал надуться водяной пузырь, которого через мгновение и нет... Что сделает властитель? Убьет ли человека? Более он ничего не может совершить. Но это может сделать и вредный гриб. О император! К тому ли приводится ярость человека, сильного в нечестии, что он сравнивается с вредным грибом!» \*\* Папа напоминает императору, что чем выше власть, тем более она должна смиряться; смирение же выражается прежде всего в том, чтобы властитель слушал голос жалующихся и наставления увещающих. «Правда, — пишет он, — драгоценный жемчуг, который обретается не только в царских сокровищницах, но и в нечистых местах; тем более надобно ожидать ее от престола св. Петра \*\*\*. <...> Таким образом, любезный сын, — кончает папа, — не будь в числе детей неблагодарных и непослушных, но, подражая благочестивым царям, внимай покорно то, что мы постановили о Константинопольской церкви. Пусть твое благочестие не презирает нас, помня слова Господа: *кто вас слушает, меня слушает, и кто вас презирает, меня презирает*». В случае неповиновения Николай грозит предать анафеме всех подписавших, исполнивших и внушивших отступления от церковных правил, письмо же императора, к стыду его, сжечь публично \*\*\*\*.

Несмотря, однако, на эти понятия о церковной власти, понятия, идущие далеко за пределы того, что мы видели у церковных писателей IV века, папа все еще не считал себя владыкою гражданской области. В письмах Николая I почти буквально повторяются слова приведенного выше письма Гелазия о разделении властей. Призывая императора к покорности, папа отстаивал только полную самостоятельность церковного союза. «Мы просим вас, — пишет он императору, — не помышляйте наносить ущерб церкви Божьей, ибо и она не наносит никакого ущерба вашей власти, но молит Бога за ее прочность и за ваше здравие и вечное спасение. Не помышляйте присваивать себе то, что принадлежит ей одной, отнимать у нее то, что ей одной вверено, зная, что всякий, ведающий мирские дела, настолько же должен быть устранен от духовных, насколько иерей и служитель Бога не должен вступаться в дела житейские. Каким образом люди, которым дозволено править только человеческим, а не божественным, осмеливаются судить тех, которые управляют божественным, этого мы не по-

\* Patrologiae Cursus completus. Ed. Migne. T. CXIX. С. 930—931.

\*\* Ibid. С. 953.

\*\*\* Ibid. С. 1017.

\*\*\*\* Ibid. С. 1041.

нимаем. Были до пришествия Христа некоторые лица, прообразовательно представлявшие в себе вместе и царя и священника, как повествует Св. Писание о Мельхиседеке<sup>46</sup>; впоследствии же дьявол, подражая им в своих членах, присваивал себе в тираническом духе то, что прилично было божественному служению, вследствие чего языческие императоры считали себя вместе и первосвященниками. Но после того как пришел Христос, который был вместе и царем, и священником, ни император не присваивал себе иерейского сана, ни священник императорского имени». Затем повторяются слова Гелазия\*.

Но возрастающие притязания пап на этом не остановились. При новом столкновении Западной церкви с Восточною в XI веке папы говорят уже иным языком, все ограничения их власти исчезают. Николай I ссылался в своих письмах на подложные Исидоровские декреталии<sup>47</sup>, которые, разумеется, не признавались Восточною церковью; Лев IX<sup>48</sup> в доказательство принадлежащей папам светской власти представил константинопольскому патриарху Михаилу Керуларию<sup>49</sup> мнимую грамоту Константина Великого, которою вся Западная империя отдавалась в дар папе Сильвестру<sup>50</sup>. Объяснив затем по своему текст «*ты еси Петр*» и прочее, папа заключал: «Этим и другими свидетельствами вы должны удостовериться в земной и небесной власти, или, лучше сказать, в царском священстве святого Римского и апостольского престола»\*\*. Конечно, подобные притязания не могли найти на Востоке ни малейшего отголоска. На Западе они произвели борьбу светской власти с духовною. В истории этих прений мы увидим те доводы, на которых папы основывали свои требования.

Так распался христианский мир, первоначально единый. Богословская сторона спора до нас не касается, для нас важен только вопрос политический. С исторической точки зрения можно сказать, что каждая из обеих половин вселенской церкви исполнила свое назначение. Западная церковь, проводя с изумительною энергией усвоенные ею начала, укротила грубые нравы и воспитала к новой жизни юные, вверенные ей народы. Смирняя произвол князей, заставляя их склоняться к подножию папского престола, она тем самым содействовала и развитию свободы. Сила духовной власти, вносившей всюду начала порядка и дисциплины, сделала излишним чрезмерное развитие власти светской. Наконец, независимость церкви всегда находила в папском престоле самую крепкую опору. Как историческое явление католицизм играл в развитии человечества такую роль, которой высокого значения нельзя не признать. Во всяком случае, он представляет одно из величайших духовных зданий, когда-либо воздвигавшихся в мире. Восточная церковь имела гораздо менее видную долю: она помогла племенам европейского Востока перенести магоме-

\* Ibid. T. CXIX. C. 960—961.

\*\* Pichler. Geschichte der kircklichen Trennung. T. 1. C. 177—178, примеч. 1.

танское иго, на Севере она воспитала юный народ, которому предстояло играть значительную роль в истории Европы. Меньшее развитие духовной власти дало здесь более простора и вызвало большую силу власти светской, которая сделалась руководительницей русского народа на пути гражданственности и просвещения. Восточная церковь не имела такого блеска, такого преобладающего значения, как церковь Западная, но она более приближается к идеалу христианства. С исторической точки зрения в этой противоположности нельзя не видеть развития различных сторон церковного союза. Если первую задачу церкви, нераздельной и управляемой соборами, было установление закона, то при распадении обеих ее половин на Западе, в католицизме, воплощается начало власти, на Востоке, напротив, осуществляется идея церковного союза, гармонически сочетающего в себе все элементы. Наконец, позднее, в XVI веке, является новая, последняя форма христианства, основанная на начале свободы. Сообразно с этим развиваются и различные элементы церковного устройства и управления: в первый период преобладающее значение имеет духовенство, составляющее церковную аристократию, затем на Западе — первосвященник, на Востоке — монашество, представляющее идеальную сторону христианства, наконец, у протестантов — миряне, которые все уравниваются со святителями. Таким образом, и здесь проявляется различие основных элементов всякого общежития.

Политический вопрос об отношении светской власти к духовной естественно должен был возникнуть на Западе, где духовная власть получила первенствующее значение и стремилась подчинить себе всю светскую область.



## ВТОРОЙ ПЕРИОД БОРЬБА СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ С ДУХОВНОЮ\*

### 1. Теория двух мечей

Западная церковь, как мы видели из предыдущего, вырабатывала в себе преимущественно начало духовной власти. Не вдруг, однако, она могла дать ему те размеры, каких оно достигло во времена могущества пап. Надобно было преодолеть весьма значительные затруднения. Германские народы, покорившие Западную Римскую империю, явились представителями грубой силы; их нужно было мало-помалу обуздывать и приучать к порядку. Франкские короли и германские императоры распоряжались произвольно и церковными должностями, и землями духовенства. Сама папская власть долго подчинялась своеволию римских патрициев и влиянию могучих императоров. Только в XI столетии является решительное стремление освободить церковь от вторжения светских элементов. Это преобразовательное движение начинается с Льва IX, главным деятелем был, как известно, Гильдебранд. Со вступлением последнего на папский престол, под именем Григория VII<sup>1</sup> духовная власть предъявляет уже все свои требования; она старается подчинить себе не только церковную, но и гражданскую область. С этим вместе возгорается борьба ее со светской властью.

Эта борьба наполняет собою три века. Она продолжалась с большим или меньшим ожесточением в течении XII и XIII столетий, и только в XIV окончательно склонилась в пользу светских князей. Политический вопрос об отношении церкви к государству был обследован здесь со всех сторон. Обе партии выставляли различные теории в подкрепление своих требований. Множе-

---

\* Главные литературные пособия для этого периода следующие: *Janet. Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquite et les temps modernes*; *Franck. Reformateurs et publicistes de l'Europe, Moyen-age-Renaissance*; *Laurent. Etudes sur l'histoire de l'humanite, VI*; *Neander. Geschichte der christlichen Religion und Kirche*; *Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Важнейшее собрание политических сочинений средневековых писателей: *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. T. I—III*.

ство политических сочинений были вызваны этою полемикою, которая охватывала и науку, и жизнь. Как та, так и другая сторона искали опоры не только в богословских доводах, но и в юридических началах, императоры — в преданиях римского права, папы — в праве церковном. Защитниками первых явились романисты, особенно из Болонской школы, которая в то время была центром изучения римского права, они выработали теорию императорской власти. Защитниками пап были канонисты<sup>2</sup>. Но и чистые богословы принимали деятельное участие в споре, от них исходили преимущественно систематические учения. Доказательства черпались отчасти из философских понятий о церкви и государстве, но еще более из Св. Писания. Иногда прибегали и к истории, причем исторические события обыкновенно искажались или даже просто придумывались для подкрепления тех или других требований, как, например, знаменитый подарок Западной империи Константином Великим папе Сильвестру<sup>3</sup>. Многие из доводов, употреблявшихся в то время, теперь кажутся нам странными, почти невероятными, а тогда они имели чрезвычайную силу. Дело в том, что, несмотря на совершенно чуждую нам форму, в основании их лежали мысли весьма существенные. Переходя их один за другим, мы увидим в них развитие тех же самых элементов общественной жизни, которые служат исходною точкою всякого политического учения.

Прежде всего возник спор об установлении власти. Известно, что поводом к борьбе между Григорием VII и Генрихом IV<sup>4</sup> был вопрос об инвеституре<sup>5</sup>. Так как средневековая церковь обладала обширными землями, то епископы являлись не только духовными сановниками, но вместе и феодальными владельцами, которые получали свои лены из рук светских князей. Вследствие такого соединения светских владений с духовною должностью князь присваивали себе право назначать епископов и давать им инвеституру вручением посоха и кольца. Со своей стороны Римская церковь, стремясь к полной независимости, всюю силою восставала против такого вмешательства светской власти в ее внутреннее устройство. Она утверждала, что не только духовная сторона епископской должности, но и все светские владения духовенства должны подлежать исключительно ведомству папского престола. Этим права пап распространялись в некотором отношении и на гражданскую область, что не могло не вызвать противоречия. Таким образом, вопрос об установлении церковных властей являлся спорным, вследствие неизбежного соединения обоих элементов в самом устройстве церкви.

Но этим спор не ограничился. За частным вопросом скрывался другой, гораздо более важный, вопрос об установлении власти вообще. Императоры, считая себя верховными владыками мира, приписывали себе право низлагать самих пап. Со своей стороны папы во имя высшего, духовного начала присваивали себе власть

возводить и низлагать императоров. При первом столкновении двух руководителей западного мира обнаружили эти противоположные притязания на верховное положение в христианском обществе. Каждая власть старалась подчинить себе другую: Генрих IV созвал собор, на котором низложил папу; Григорий VII отвечал отлучением императора от церкви, причем в силу власти, принадлежащей римскому престолу, объявил его лишенным сана и запретил подданным ему повиноваться.

В письмах Григория VII к епископу Герману Мецскому мы находим доводы, которыми папа старался оправдать этот неслыханный дотоле поступок. Григорий презрительно отзывается о тех, которые утверждают, будто царей не следует отлучать от церкви: «По великой их глупости, — пишет он, — нам не следовало бы им отвечать; однако, дабы не показалось, что мы нетерпеливо выносим их невежество, мы отошлем их к делам и изречениям святых отцов». В доказательство своего права Григорий ссылается на пример папы Захария<sup>6</sup>, который низложил франкского короля Хильдерика<sup>7</sup> и разрешил подданных от присяги; приводятся и подложные привилегии, данные церквам папою Григорием I<sup>8</sup>, привилегии, в которых говорится, что в случае нарушения утверждаемых ими прав, виновные в том цари или князья отлучаются от церкви и лишаются сана; наконец, выставляется пример Амвросия, который не только отлучил Феодосия от церкви, но и выгнал его вон<sup>9</sup>. «Или, — продолжает папа, — когда Бог сказал Петру “*паци овцы моя*”, он сделал изъятие для царей? Если святой апостольский престол в силу данной ему Богом княжеской власти судит и решает духовные дела, то почему же и не светские? \* Вы знаете, чьи члены цари, которые свою честь и мирские выгоды ставят выше божественной правды: как те, которые поставляют Бога превыше всякой своей воли, суть члены Христа, так те, о которых мы говорим, члены антихриста. Если духовные лица подлежат суду, когда это нужно, почему же миряне не будут судимы в своих злых делах? Но, может быть, они полагают, что царская власть выше епископской. Об этом можно судить по их происхождению: одну изобрела человеческая гордость, другую установила божественная любовь; та непрерывно ищет пустой славы, эта вечно стремится к небесной жизни. Высота епископского сана в сравнении с блеском царским, по словам св. Амвросия, то же, что золото в сравнении с свинцом» \*\*.

Таким образом, нравственное превосходство духовного сана, о котором говорили отцы церкви, превращается здесь в юридическую власть, церковное наказание становится политическим орудием, которое самих царей вполне отдает в руки папы.

\* Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens dijudicat, cur non et secularia?

\*\* *Mansi. Sacror. Conciliorum nova et amplissima editio. XX. Lib. IV. Epist. 2.*

В другом письме Григорий VII еще с большею силою выставляет противоположность между духовною властью и светскою. Сославшись на текст «*ты еси Петр*» и прочее, он восклицает: «Неужели тому, кому дана власть затворять и отворять врата неба, не дозволено судить о земном? Да не будет так. Апостол Павел говорит: разве вы не знаете, что мы будем судить ангелов? тем паче мирские дела». И здесь сказанное апостолом о добровольном суде превращается в принудительную юрисдикцию. Затем папа продолжает: «Неужели чин, изобретенный людьми, даже не ведающими Бога, не будет подчинен чину, который Провидение Всемогущего Бога установило для своей чести и по своему милосердию дало миру?.. Кто не знает, что цари и князья ведут свое начало от тех, которые, не ведая Бога, гордостью, разбоем, лукавством, убийствами, наконец, почти всеми злодеяниями, побуждаемые дьяволом, князем мира сего, в слепой своей алчности и в невыносимом самопревознесении присвоили себе власть над равными себе, т. е. над людьми? И когда они стараются преклонить святителей к своим стопам, с кем можно сравнить их, как не с тем, кто глава всех сынов гордости?.. Кто сомневается, что служители Христа — отцы и учителя царей, князей и всех верных? Так не есть ли это безумие, когда сын хочет подчинить себе отца и ученик — учителя, и покорить своей власти того, кем он может быть связан и разрешен не только на земле, но и на небе?» \*

В этих мыслях нельзя не видеть последовательного приложения теории Августина об отношении божественного государства к земному: и духовная власть, говорит Григорий VII, ведет свое начало от Бога, светская — от свободной воли людей, т. е. от дьявола. Но подобный вывод далеко отклонялся от христианского учения, утверждающего, что всякая власть происходит от Бога. По смыслу папской теории, правомерно могла считаться единственно властью духовная, светская же тогда только приобретала высшее освящение, когда получала бытие от первой. Низшая власть должна была устанавливаться высшею. Отсюда произошла развитая канонистами теория двух мечей, которая играла главную роль в первую эпоху борьбы пап с императорами. Основанием служили здесь евангельские тексты, толкованные символически. В Евангелии от Луки повествуется, что Христос перед страстью сказал ученикам: «...кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму, а у кого нет, продай одежду свою и купи меч». Ученики говорят: «Господи, вот здесь два меча». Христос отвечает: «Довольно» (Лк. 22: 36, 38). Затем, когда по взятии Спасителя Петр, вынув меч, отсек ухо рабу, Христос говорит ему: «Вложи меч свой в ножны» <sup>10</sup> (Мф. 26: 52). В этих текстах Католическая церковь видела символический смысл: два меча должны означать две власти, духовную и светскую, которые обе находятся в руках Петра;

\* Ibid. Lib. VIII. Epist. 21.

но один меч, светский, Христос предписывает вложить в ножны, потому что священник, занятый божественным служением, не должен употреблять его сам. Этот меч папа передает императору, коронуя и помазывая его на царство. Таким образом, светская власть устанавливается духовною, которая по этому самому может и сменять недостойных.

Эти богословские доводы, которые, очевидно, служили не столько основанием, сколько поводом к развитию папской системы, подкреплялись историческими доказательствами. Главные факты, на которые ссылались защитники папской теории, были: 1) упомянутый выше мнимый подарок Западной империи Константином Великим папе Сильвестру; 2) низложение Хильперика и возведение на престол Пипина Короткого<sup>11</sup> папою Захарием, пример, на который ссылался Григорий VII в письмах к Герману Мецкому; 3) перенесение Империи с греков на германцев папскою властью\*; 4) ложное толкование присяги, данной при коронации Оттоном Великим. Та роль, которую папы играли в западной истории, действительно могла подать повод к таким преувеличенным понятиям о церковной власти. Когда римский первосвященник объявил греческих императоров лишенными сана и возложил императорский венец на главу Карла Великого<sup>12</sup>, в награду за оказанные церкви услуги, многие могли думать, что папе принадлежит право устанавливать и сменять царей.

Теория двух мечей была в общем ходу у приверженцев папской власти в XII веке. Очевидно, однако, что такое вмешательство первосвященника в светские дела не совсем согласовалось с духовною, небесною целью, указанною церкви Христом. Поэтому мы видим, что великие учителя католицизма, действовавшие в то время, признавая права пап, старались умерить стремление их к владычеству. Таким был св. Бернард<sup>13</sup>. Сочинение его «О размышлении» (*De Consideratione\*\**), посвященное Евгению III<sup>14</sup>, его ученику, имеет целью отвратить папу от излишней преданности земным заботам и внушить ему пользу углубления в себя.

Св. Бернард так рассуждает об обязанностях пап: «...судя светские дела, — пишет он Евгению, — ты присваиваешь себе низшую должность, ибо апостол говорит: *униженны в церкви, сих посаждаете* (1 Кор. 6: 4). Конечно, надобно соображаться с возможным; время не стерпело бы, если бы ты, повторяя слова Спасителя, сказал приходящим к тебе за судом: *кто меня поставил судьей над вами?* Но власть ваша простирается на преступления, а не на собственность, ибо для первого, а не для последнего получили вы ключи царства небесного; нарушителей закона вы можете исключать, а не владельцев. Которая власть кажется тебе

\* См. трактат о перенесении Империи Рудольфа Колонна (*de Columna*) в собрании Гольдаста: <<*Monarchia Sancti Imperii Romani*>. Т. II. С. 88.

\*\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani*, Т. II. С. 70 и след.

выше: отпускать грехи или делить имения? Эта низшая область имеет своих судей, царей и земных князей. Зачем же вы вступаетесь в чужие пределы? Зачем вносите серп свой в чужую жатву? Не вы недостойны, но вам недостойно в это вступаться, ибо вы заняты высшим. Иное дело вступаться случайно, когда требует нужда, иное прилежать этому добровольно, как делу великому и важному. Но теперь, так как времена плохи, достаточно не всегда посвящать себя практической заботе, а иногда уделять время и сердце размышлению».

Св. Бернарда излагает затем пути размышления. Прежде всего надобно начать с себя, с самопознания. Здесь опять он говорит о значении папства: «...не надобно гордиться высоким положением. Для чего оно нам дано? Не для господства, полагаю... На нас возложено служение а не господство. Будь доволен мерою, данную тебе Богом, ибо что излишне, то зло. Знай, что тебе нужна лопата, а не скипетр, чтоб исполнять должность пророка. Что получил ты от апостолов? Не золото и не серебро, ибо апостол говорит, что их нет у него; если же тебе случается иметь их, то употребляй их, как бы не употребляя. Дал ли он тебе господство? Но Христос сказал: *царие язык господствуют ими и обладающие ими благодателе нарицаются. Вы же не тако* (Лк. 22: 25). Ясно, что апостолам запрещено господство. Кто хочет иметь и власть, и апостольство, тот теряет оба. Образ апостольский таков: запрещается владычество, предписывается служение. Примером является сам Господь, который сказал: *аз же посреде вас есмь яко служай* (Лк. 22: 27). Ступай же на поле Господа для очищения онаго. Опоясайся мечом, мечом духа, который есть слово Божие, прославляй свою десницу, чиня наказание земным племенам, гремя против народов, связывая царей в оковы и вельмож их в железные цепи. Если ты так будешь действовать, ты прославишь свое служение. Немалая эта власть — отгонять хищных зверей от границ, где падутся твои стада. Укрощай волков, но не властвуй над овцами; они даны тебе, чтобы пасти их, а не угнетать. Кто ты? Великий священник, верховный жрец, ты глава епископов, ты наследник апостолов, ты первенством Авель, правлением Ной, патриаршеством Авраам, чином Мельхиседек, достоинством Аарон, авторитетом Моисей, судом Самуил<sup>15</sup>, властью Петр, помазанием Христос. Тебе вручены ключи, тебе вверены овцы, ты всеобщий пастырь. Откуда я беру это? Из слов Господа, который сказал Петру *“наси овцы моя”*. Он вручил их одному, завещая всем единство, в едином стаде и в едином пастыре, ибо церковь — единая голубица, прекрасная, совершенная. Где единство, там и совершенство; другие числа не имеют в себе совершенства, но делятся, отступая от единства. У других власть держится в известных границах, у тебя же власть и над имеющими власть, ибо ты можешь епископу запереть царство небесное, отставить его и предать Сатане».

Однако св. Бернард, согласно с предыдущим наставлением, признает и границы папской власти, но границы нравственные, с подчинением одному Христу. «Что под тобою? — продолжает он. — Надобно выйти из земного шара, чтобы найти что-либо, не принадлежащее к твоей заботе. Апостолы установлены князьями над всею землею, а ты их наследник. Но в какой мере? Думаю, что не вполне. Мне кажется, тебе дано распределение, а не собственность (*dispensatio, non possessio*). Собственность принадлежит Христу и по праву творения, и по заслуге, и вследствие дара Отца; тебе же дано попечение, вот твоя часть. “Как! — скажешь ты. — Ты не отрицаешь, что я управляю, и запрещаешь мне властвовать!” Именно так... Ты управляешь как верный слуга, которого хозяин поставил над своею семьею. Для чего? Чтобы давать ей пищу во времени, т. е. чтобы распределять, а не повелевать... Нет яда, нет меча более для тебя страшного как жажда власти. Пасти значит проповедовать Евангелие. Но ты говоришь: “Ты требуешь, чтобы я пас драконов и скорпионов, а не овец”. Отвечаю: наступай на них, но словом, а не железом. Зачем ты пытаешься присвоить себе меч, который тебе велено вложить в ножны? Однако кто отрицает, что этот меч твой, тот не внимает слову Господа, сказавшего “*вложи меч свой в ножны*”. Следовательно, и этот меч твой, но он должен быть вынут из ножен, может быть, с твоего согласия, но не твоею рукою. Если бы этот меч не принадлежал тебе, Господь, на слова апостола “*вот два меча*”, не отвечал бы “*довольно есть*”, а сказал бы “*это слишком*”. Оба, следовательно, меча принадлежат церкви: и духовный и материальный, но один должен быть употребляем за церковь, другой — церковью, один — рукою священнослужителя, другой — рукою воина, но с согласия священника и по повелению императора (*ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris*)».

Очевидно, что у св. Бернарда борются два направления, которые составляют внутреннее противоречие средневекового католицизма: с одной стороны, высокое понятие о папской власти, с другой, чисто духовное ее призвание; с одной стороны, требование единства в церковном союзе, с другой — ограничение этого единства одною нравственно-религиозною областью. Католицизм считал внешнее единство основным началом всего церковного устройства; единство, говорит св. Бернард, есть совершенство, раздвоение же есть зло, которого следует избегать. Отправляясь от этих начал, папы хотели распространить это единство и на гражданское общество. А между тем раздвоение лежало в самом существе христианства, которое выделяло церковь из светской области, ограничивая первую чисто нравственно-религиозным значением. У св. Бернарда это последнее начало является только смягчающим; требование единства стоит на первом плане, соответственно с духом католицизма. Права церкви простираются на все, светская власть от нее получает меч; но памятью свое совершен-

ство и заботясь о высших благах, церковная власть должна по возможности воздерживаться от вмешательства в низшую область.

Нельзя не сказать, что это воззрение страдает неопределенностью. Последовательное развитие заключающихся в нем начал вело к совершенному порабощению светской области папской власти. Поэтому у других учителей XII века теория двух мечей выставляется во всей своей резкости, без всяких оговорок. Один из замечательнейших богословов XII столетия, друг и последователь св. Бернарда, монах Гуго из монастыря св. Виктора<sup>16</sup> прямо приписывает папам установление власти светской. Есть две жизни, говорит он, земная и небесная, телесная и духовная, одна, которою тело живет от души, другая, которою душа живет от Бога. Каждая имеет свои блага, которыми она растет и питается. Но для того, чтобы в каждой жизни сохранялась правда и преуспевала польза, необходимо, чтобы люди в должном порядке распределялись по обеим; необходимы и лица, облеченные властью, которые должны наблюдать, чтобы никто не преступал своих границ и правда сохранялась бы неприкосновенною. Отсюда две власти, гражданская и духовная. Каждая имеет свои степени и чины, но распределенные под одним главою и как бы выведенные из одного начала и приведенные к одному. Глава земной власти — король, духовной — первосвященник. Власти короля подлежат все земное, власти первосвященника — духовное. Но на сколько духовная жизнь выше светской, на столько духовная власть превосходит земную, и честью и достоинством. Ибо духовная власть устанавливает земную и судит ее, если она нехороша. Сама же она первоначально установлена Богом, и когда отклоняется от цели, может быть судима только Богом, ибо в Писании сказано, что духовный судит всех, а сам не судится никем. Что духовная власть предшествует светской по времени и выше ее достоинством, это ясно из истории еврейского народа, у которого сначала установлено Богом священство, а потом через посредство священника по повелению Божьему учреждена царская власть. И теперь в церкви Божьей святительская власть посвящает царскую, освящая ее благословением и устраивая ее установлением (*sanctificans per benedictionem et formans per institutionem*). Если, как говорит апостол, благословляющий выше благословляемого, то нет сомнения, что земная власть, которая получает благословение от духовной, должна быть сочтена ниже по праву\*.

Еще большее развитие эта теория получает у другого замечательного писателя конца XII столетия, у Иоанна Солсберийского<sup>17</sup>, друга и сподвижника знаменитого Фомы Беккета<sup>18</sup>. Представляя крайнее выражение папских теорий XII века, Иоанн Солсберийский составляет вместе с тем переход к последующему

\* *Hugo de sancto Victore. De Sacramentis. Lib. II. Pars II. Cap. IV.*



времени. У него являются новые понятия о законе, свобода получает широкое место. Теократические начала соединяются у него с демократическими, сочетание, которое мы не раз увидим впоследствии. Повод к развитию демократических учений подали сами папы, которые, как мы видели из писем Григория VII, выставляли царей людьми самовольно, по внушению дьявола, захватившими власть над себе равными. Папы находили в подданных союзников против князей. Со своей стороны враги папского престола воспользовались этими началами для своих целей и старались обратить это оружие против самого папства. Они, как увидим далее, опираясь на предание римского права, утверждали, что всякая власть исходит от народа. Иоанн Солсберийский, защитник духовной власти, старается сочетать обе системы. У него князь становится в зависимость, с одной стороны, от папы, с другой — от народа. Развивая эти начала до крайних последствий, он доходит до проповеди тиранубийства, учение, которое здесь в первый раз встречается в христианском мире и которое впоследствии, возобновленное кальвинистами и иезуитами<sup>19</sup>, получило в истории печальную знаменитость.

Сочинение, в котором Иоанн Солсберийский излагает свои политические взгляды, носит заглавие «Поликратикус»<sup>20\*</sup>. Он толкует здесь о множестве разнородных предметов, и между прочим о различии князя и тирана. Это различие, по его мнению, состоит в том, что князь повинуется закону и на основании закона управляет народом, тиран же наоборот. Поэтому подданные справедливо переносят всю свою власть на князя. Действуя так, люди следуют указаниям природы, которая устраивая микрокосм, т. е. человека, соединила все чувства в голове и подчинила последней все члены. Таким образом, князь есть власть общественная; он вместе с тем и образ Божества на земле, ибо всякая власть происходит от Бога, и сопротивляющийся власти Божью повелению сопротивляется \*\*. Но управляя по закону, князь должен свою правду подчинить высшей правде Божьей, источнику всякого закона. Правда (aequitas), по определению Иоанна Солсберийского, есть сообразность вещей, все соразмеряющая разумом, требующая в равных вещах равные права, для всех одинаковая, воздающая каждому свое. Закон же — ее толкователь, вследствие чего он властвует над всеми делами, божественными и человеческими. Поэтому все подчиняются закону. Хотя римские юристы говорят, что князь изъят от закона, однако не в том смысле, что ему дозволено несправедливое, а в том, что он должен соблюдать справедливость не за страх наказания, а по любви к правде. Ему дозволено только то, что внушают закон или правда,

\* Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. Lugduni Batav, 1639.

\*\* Ibid. Lib. IV. Cap. 1. C. 208.

или чего требует общая польза. В этом только воля его имеет силу закона, а не во всяком случае, как утверждают льстецы. Князь — служитель общественной пользы и раб правды. Поэтому апостол говорит, что он не без причины держит меч, безвинно карая и проливая кровь виновных\*.

В этих нравственных началах, истекающих отчасти из самого существа христианства, особенно же в этих понятиях о законе являются уже признаки позднейшего времени, но Иоанн Солсберийский соединяет с этим теорию двух мечей. Князь, говорит он далее, получает меч, данный ему для наказания преступников, из рук церкви, ибо сама она не держит меча крови. Ей принадлежит и этот меч, но она владеет им рукою князя, которому передает власть принуждать тело, сохраняя за собою меч духовный, поручаемый священнику. Поэтому князь — служитель священника (*minister sacerdotis*); он исполняет ту часть святительской должности, которая недостойна рук иерея. Ибо хотя всякая должность, исполняющая священные законы, имеет значение религиозное и освящается благочестием, однако та, которая состоит в наказании виновных и представляет как бы образ палача, считается низшею. Вообще, как говорит апостол Павел, благословляющий выше благословляемого, и сообщающий власть первенствует над тем, кому власть сообщается. Но по праву, кто может хотеть, тот может и не хотеть, кто дает, тот властен и отнять. Поэтому князь, не исполняющий своих обязанностей, может быть низложен священником, как Саул Самуилом<sup>21</sup>. Верный же исполнитель своих обязанностей должен помнить, что он представляет лицо совокупности подданных, а потому обязан заботиться не о себе, а о других\*\*.

Далее Иоанн Солсберийский, ссылаясь на Плутарха<sup>22</sup>, сравнивает государство с организмом, а духовенство с управляющею телом душою. Князь в этом организме занимает место головы. Он подчиняется только Богу и наместникам Бога на земле, т. е. священнослужителям, ибо и в человеческом теле голова управляется душою. Сенат занимает место сердца, судьи и начальники областей — место глаз, ушей и языка, чиновники и воины — место рук и ног и т. д.\*\*\* От головы зависит здоровье тела; князь есть солнце, все освещающее. Но если он отступает от божественного закона, говорит Иоанн Солсберийский, и хочет сделать меня причастником своего богоотступничества, я отвечаю свободною речью: «Бога следует предпочитать человеку»\*\*\*\*.

Подчиняя князя закону, Иоанн Солсберийский дает в государстве значительный простор и свободе. Он красноречиво распро-

\* Polycraticus... Lib. IV. Cap. 2.

\*\* Ibid. Cap. 3.

\*\*\* Ibid. Lib. V. Cap. 2.

\*\*\*\* Ibid. Lib. VI. Cap. XXV.

страняется о высоком ее значении. «Нет ничего славнее свободы, — говорит он, — кроме добродетели, если только свобода может быть отделена от добродетели. Высшее благо в жизни есть добродетель, и за нее следует умереть, а она без свободы не может существовать. Человек настолько свободен, насколько он сияет добродетелью; напротив, порок порождает рабство, ибо делает человека рабом и людей, и вещей. Итак, что более достойно любви, нежели свобода? Она не нравится только тем, кто живет раболепным обычаем» \*.

Доказавши, что князь должен подчиняться закону и уважать свободу, Иоанн Солсберийский переходит к тирану, который представляет совершенно противоположное явление. Тиран тот, кто насильственной властью угнетает народ. Князь сражается за закон и за свободу народа, тиран уничтожает законы и обращает народ в рабство. Князь — образ Бога на земле, он должен быть любим и уважаем; тиран — образ зла или дьявола и большею частью должен быть убиваем (*peritumque etiam occidendus*) \*\*.

Однако и тираны бывают орудиями Бога для наказания злых и исправления или испытания добрых. Всякая власть, происходя от Бога, есть благо; само зло Бог делает средством к достижению добра; но по существу своему тирания — величайшее зло, подобно тому, как черный цвет, сам по себе неприятный, в общей картине бывает необходим. Тирания есть злоупотребление данной от Бога власти. Поэтому тиранами могут быть не только князья, но и все злоупотребляющие властью. Частные тираны воздерживаются общественными законами; общественного же тирана дозволено обманывать и праведно убить, если нельзя обуздать его иным путем. Тиран является всеобщим врагом, которого поэтому всякий вправе лишить жизни. Только против священнослужителя как духовного лица непозволительно действовать материальным оружием, разве когда он будет лишен сана и станет простирать на церковь Божию свою окровавленную руку \*\*\*. Иоанн Солсберийский подкрепляет это учение историческими примерами. Он ссылается на убийство Юлия Цезаря<sup>23</sup> и других похитителей власти. Эти поступки, говорит он, восхвалялись великими мужами древности. Он утверждает даже, что это разрешено самим Богом, и видит тому доказательство в еврейской истории: убийством тиранов евреи освобождались от гнета. Однако это право подвергается некоторым ограничениям: не следует посягать на жизнь того, с кем мы связаны религиозным обетом. «Не вижу также, — говорит Иоанн Солсберийский, — чтобы дозволено было употребление яда, не потому, чтобы нельзя было уничтожить тиранов, но надобно это делать без ущерба религии и честности».

\* Ibid. Lib. VII. Cap. XXV. C. 516—517.

\*\* Ibid. Lib. VIII. Cap. 17.

\*\*\* Ibid. Lib. VIII. Cap. 18.

В заключение, как бы делая оговорку, Иоанн Солсберийский признает, что для угнетенных лучший способ освободиться от тирана — возносить к Богу свои чистые руки с мольбою об избавлении, ибо грехи подданных суть силы тирана\*.

Таково возродившееся в XII веке учение о тираноубийстве, учение, которое в древности, при чисто республиканском строе жизни, при поглощении нравственных понятий гражданскими, было выражением политической доблести, но которое в христианском мире может служить только признаком нравственного безобразия. Оно явилось в Католической церкви как скоро в противность христианским началам было признано, что светская власть устанавливается церковною. Князь, по этому воззрению, становится подчиненным лицом; он простой исполнитель повелений священника. Последний имеет право низложить его и наказывать за злоупотребление власти. Между тем сам карать виновных священник не может, ибо он не держит меча крови. Князю дозволено наказывать подчиненных, даже смертью; священнику это запрещено. Но если князь имеет возможность безнаказанно злоупотреблять своею властью, если против него нет иного оружия, кроме молитвы, то он перестает быть подчиненным. Власть его становится независимою, верховною, он подчиняется единому Богу. Остается, следовательно, призвать на помощь свободу подданных, вооружить их руку, ибо иначе нельзя наказывать тирана. Вследствие чисто духовного значения церкви священник для усмирения князя должен вступить в союз с народом; теократические начала должны сочетаться с демократическими. При таком направлении в пылу борьбы смелым умам легко было перешагнуть через основные положения христианства, вооружиться античными воззрениями и во имя религии мира и любви проповедовать убийство представителей общественной власти. Эти странные явления мы увидим и впоследствии.

Все эти противоречащие духу христианства учения проистекали из того, что папы, стремясь к установлению единства в церкви, хотели подчинить себе всю светскую область и видели в себе источник всякой законной власти. При раздвоении общественного устройства и человеческих воззрений, когда, с одной стороны, представлялась область телесная, с другой — духовная, естественно было видеть в духе высшее движущее начало и стараться покорить ему тело. Папы в своей только власти видели нравственный элемент, способный установить порядок в мире. Но, с другой стороны, само раздвоение, составлявшее сущность средневековой жизни, представляло неодолимую преграду подобным стремлениям. Поэтому папские притязания постоянно встречали в гражданской области самый сильный отпор. Хотя в средние века нелегко было бороться с церковью, однако здесь защитники императоров

\* Polycraticus... Lib. VIII. Cap. 19.

стояли на твердой почве. Они могли обличать несостоятельность папской теории, опираясь на само Священное Писание. Поэтому не только князья и юристы, но и духовные лица выступали в защиту светской власти. В самом начале борьбы, когда Григорий VII гремел против Генриха IV<sup>24</sup>, епископ Вальтрам Наумбургский, в опровержение писем к Герману Мецскому, написал трактат «О сохранении единства церкви»\*. Из этого сочинения мы узнаем воззрения приверженцев императора и доводы, которыми они старались опровергнуть папскую теорию. Так же как папа, Вальтрам утверждает, что Спаситель установил единство церкви, связанной любовью и подчиненной единому главе — Христу, но нарушителем этого единства он выставляет самого Гильдебранда, как он постоянно называет Григория VII.

Вальтрам признает Римскую церковь матерью всех церквей. Когда византийские императоры впали в ересь, говорит он, мать справедливо отринула их от себя и приобрела новых, благороднейших сынов, в лице галлов и германцев, которых короли, за оказанные церкви услуги, сделались сначала римскими патрициями, а потом императорами. Он признает справедливость и низложения Хильдерика, который носил только имя царя, а в сущности был не более как призраком. Но перенесение власти на достойнейшего совершилось по общему приговору князей, которые испросили только согласие папы. Гильдебранд в письме к Герману Мецскому, говорит Вальтрам, несправедливо налагает пятно на папу Захария и на Стефана<sup>25</sup>, утверждая, что они собственно властью низложили Хильдерика и разрешили франков от присяги. Право низлагать царей не принадлежит церкви. Приводя слова Гелазия, Вальтрам доказывает, что Бог для управления миром установил две независимые власти, которые должны помогать друг другу. Поэтому апостол говорит: *всяка душа властем предержащим да повинуется*<sup>26</sup>. Апостол называет князя слугою Божиим, который недаром держит меч. Из этого ясно, что Бог поручил наказание преступников не святителям церкви, а князьям. Святитель не имеет иного меча, кроме духовного, который есть слово Божие. Но так как еретики не могут быть принуждаемы одним духовным мечем, то церковь в этом случае прибегает к помощи светской власти. Святители церкви всегда обращались к князьям, даже зараженным ересью, с просьбою и мольбою, а никогда не приписывали себе права их низлагать. Присваивать себе такую власть — значит учинять пожар для разрушения церкви. Кто не признает над собою власти князя, кто не воздает ему чести, кто не платит ему дани, тот обращает на себя справедливое его орудие, тот сам налагает на себя вину. Апостол сказал: *«Воздадите убо всем должная, ему же урок урок, а ему же дань дань, ему же страх*

\* De unitate ecclesiae conservanda. Freheri, Rerum germanicarum Scriptores. Ed. tert. 1717. T. 1. С. 244 и след.

страх, а ему же гесть гесть»<sup>27</sup>. И сам Христос сказал: «Воздадите убо кесарева кесареви»<sup>28</sup>. Он сам заплатил дань. Поэтому, кто сопротивляется власти, тот Божьему повелению сопротивляется.

Несправедливо также Гильдебранд, ссылаясь на данную Петру власть связывать и разрушать, утверждает, что его предшественники разрешили франков от присяги. Петру дана власть связывать и разрушать узы грешников, а не разрушать от того, что предписывает Св. Писание, и не связывать слово Божие. Для христианина присяга должна быть священна. Призывать имя Божие всуе — величайший грех; клятвопреступники не наследуют царства Божьего. Поэтому папа не имел власти разрушать от присяги, и напрасно опять Гильдебранд наложил такое пятно на Захарию и Стефана.

Наконец, папа присвоил себе право отлучать императора от церкви и запрещать подданным с ним сноситься. Но это значит восстанавливать народ на царя, возбуждать междоусобия, нарушать церковное единство. Св. Писание велит подчиняться предержавшим властям; апостол о самом Нероне<sup>29</sup> сказал: *царя чтите*. Поступая таким образом, восстанавливая епископа на епископа, клир против клира, народ против народа, наконец, даже сына против отца и брата на брата, Гильдебранд и его приверженцы сами являются нарушителями церковных законов и отщепенцами от церкви. Папа ссылается на пример Амвросия, который отлучил Феодосия от церкви. Но Амвросий не запрещал вельможам и воинам сноситься с императором, даже когда имел дело с Валентинианом<sup>30</sup>, покровителем еретиков. Отлучив императора от церкви, Гильдебранд преступил закон, запрещающий одному и тому же лицу быть вместе обвинителем, свидетелем и судьей. Он нарушил также закон, запрещающий низшему судить высшего, ибо царя как высшего судью кто дерзнет обвинять или судить? Священник должен быть здесь не судьей, а просителем, как показывают примеры отцов церкви. Один Бог держит в руке своей сердце царево и меняет царства; Гильдебранд же приписывает папе власть, принадлежащую одному Богу. Апостолам Христос велел устраивать церковь, а не царство. Он сказал, что пришел на землю, чтобы служить, а не принимать служение. Он удалился в горы, когда его хотели сделать царем. Гильдебранд и его епископы присвоили себе обе власти и через это сделались неспособны к обеим.

В этих доводах слышен голос ревностного защитника светской власти, который видел осуществление церковного единства, т. е. согласия верующих, лишь в подчинении князю, главе государства. С такою же силою восставали на притязания пап и целые соборы духовенства. Когда Пасхалий II<sup>31</sup> разослал по церквам окружное послание, в котором он призывал верных к оружию против императора, люттихское духовенство отвечало:

«Римская церковь взывает к светскому мечу против своей дочери, желая ее уничтожить; но кто дал ей власть меча? Иисус

Христос не знает иного оружия, кроме духовного. Следовательно, Пасхалий, проведя крестовый поход против христиан, действует не как преемник апостолов. Да будет нам позволено сказать при всем уважении к апостольскому чину: папа и его советники не знают, что делают. Что видели мы в Камбре? Опустение церквей, угнетение бедных, дикие грабежи и опустошения, убийства без разбора добрых и злых. Вот что готовят и нам. Разве это апостольские дела? Неслыханная вещь! Папа обещает прощение грехов, обещает небесный Иерусалим тем, кто совершит злодеяния! Напрасно ищем мы авторитета, чтобы оправдать войну, объявленную во имя религии мира. Христос проповедует мир, апостолы и их преемники проповедуют то же; встретив грешника, они его обличают, осуждают, но ограничиваются этими духовными наказаниями, оставляя Богу заботу о мести... В чем упрекают нас? — продолжает лютихское духовенство. — В том, что мы остались верны императору? Но папа забывает, что Христос и апостолы предписывают уважать власти и повиноваться им. Напрасно думают разрешить нас от присяги; нельзя сделать, чтобы клятвopеступление было делом похвальным. Отлучение царей от церкви и низложение их — предприятия новые, противные христианскому преданию. Не то чтобы князья не подлежали церковным наказаниям; но так как отлучение их от церкви возмущает мир христианства, то церковь должна соблюдать величайшую умеренность, когда нужно ниспосылать громы на светские главы христианского общества. Никогда отлучение князя от церкви не может разрешить подданных от клятвы верности, ни дать церкви права воевать против царей. Будь император еретиком, мы все же обязаны ему повиноваться, мы должны молиться за него, но мы не смеем поднять на него оружие. Никакой папа прежде Григория не употреблял материального меча против князей, Гильдебранд первый вздумал властвовать над царями. Учение его ложно, потому что оно противно постоянному преданию церкви. Мы предпочитаем следовать примеру святых, нежели нововведениям честолюбивого первосвященника» \*.

Лютихское духовенство, очевидно, повторяло доводы Вальтрама Наумбургского, доводы, которые в то время были в устах у всех приверженцев императорской партии. Примером Христа и апостолов, от которых происходила церковная власть, доказывали, что церковь не владеет светским мечом. Некоторые шли далее, отрицая у нее и право собственности. Вообще, императорская партия утверждала, что церкви как духовному союзу принадлежат только духовные права; если же она хочет иметь земли и княжеские права в империи, она должна получать их из рук императора. Право собственности установлено не Богом, а людьми;

\* *Mansi. Sacr. Conc. XX. C. 987 и след.* Это послание перепечатано: *Laurent. <«Etudes sur l'histoire de l'humanité»>. VI. C. 358.*

следовательно, в этом отношении инвеститура принадлежит князю. Развивая далее эту мысль, смелые умы XII века для исправления церкви хотели отнять у нее всякую собственность, ограничивая ее чисто духовным служением. С такою проповедью выступил знаменитый Арнольд Брешианский<sup>32</sup>. Он, так же как Григорий VII, ратовал против развращенных нравов и светского направления духовенства, но лекарством от этого зла он полагал возвращение к апостольской бедности и ограничение духовенства церковным его призванием. К этому он присоединял демократические стремления. В это время началось сильное движение городских общин к самоуправлению. В Ломбардии, где проповедовал Арнольд, демократические начала находили благодарную почву. В Риме они подкреплялись преданием и юридическою фикцией о происхождении самой императорской власти от римского народа. Первоначально, даже перенесение Империи с греков на германцев считалось совершенным по воле римлян, и эта теория постоянно находила многочисленных последователей. Таким образом, если приверженцы императоров производили власть их непосредственно от Бога, то демократы, сторонники пап от апостольского престола, опираясь на римское право, могли утверждать, что власть устанавливается народом.

Арнольд прибыл в Рим, под его влиянием у пап отнята была светская власть и восстановлены республиканские формы. Римляне не хотели однако совершенно порвать с могучими германскими императорами, но они желали императора, ими избранного и от них зависимого. К Конраду III и Фридриху Барбароссе<sup>33</sup> писались письма, в которых они призывались в Рим принять венец не от духовных лиц, которые ложно присвоили себе светскую власть и, забыв апостольские предания, захватили светское имущество, а от римского сената и народа, от вечного города, назначенного самим Провидением властвовать над землею. Подарок Константина Великого папе Сильвестру объявлялся сказкою, которой никто уже не верит. Утверждалось, что власть проистекает от народа, что без воли римлян никогда не правили князья и что никакие законы не могут помешать сенату избрать нового императора. Но эти демократические учения не могли находить сочувствия в императорах. Сами римляне, отлученные папою от церкви, отпали от Арнольда и возвратились к папскому владычеству. Вскоре после того Фридрих Барбаросса, вступив в Италию, выдал Арнольда на казнь римскому престолу.

Императоры крепко стояли за свои права, но они предпочитали призывать на помощь юристов, нежели демократических проповедников или своевольные города. У императоров была своя теория двух мечей, которую они противопоставляли папской. Они утверждали, что оба меча вручаются непосредственно Богом, один папе, другой императору. Эта теория, которая встречается уже в ответах Генриха IV Григорию VII, нашла себе выражение



между прочим в «Саксонском Зерцале»<sup>34\*</sup>. При Фридрихе Барбароссе юристы Болонской школы стали приписывать императору власть или право собственности над всею землею (*dominium mundi*). Они отправлялись от тех же начал, как и демократы: на императоров считалась перенесенною власть, приобретенная по воле Провидения римским народом. Точно так же и перенесение Империи с греков на германцев юристы приписывали римлянам, утверждая, что папа не мог дать того, чего сам не имел. Но из этих фикций они не развивали демократических учений, а производили права императоров от законной преемственности престола, считая их наследниками древних кесарей. К императору прилагалось изречение римских юристов, что воля князя имеет силу закона. Выработанная таким образом теория императорской власти играет важную роль в истории средних веков. Мы подробнее рассмотрим ее впоследствии, когда она развилась в целую философскую систему.

Наконец, в XII веке встречаются богословы, которые, беспристрастно разбирая существо и значение обеих властей, отстаивали права князей и старались положить предел честолюбивым притязаниям пап. Сюда принадлежал монах Флерийского монастыря Гуго, который по поводу спора Генриха II<sup>35</sup> с Фомой Беккетом написал трактат «О царской власти и святительском чине»<sup>\*\*</sup>.

Так же, как Вальтрам Наумбургский, Гуго начинает с опровержения писем Григория VII, хотя он не называет прямо папы. «Знаю, — говорит он, — что некоторые в наше время утверждают, будто царская власть имеет свое начало не от Бога, а от людей, которые, не ведая Бога, гордостью, разбоем, коварством, убийствами, одним словом, почти всеми злодеяниями, по наущению дьявола, вздумали властвовать над себе равными. Сколь легкомысленно это мнение, ясно из слов апостола *“несть бо власти, аще не от Бога”*. Из этого очевидно, что царская власть Богом установлена на земле». Мироздание, продолжает Гуго, везде представляет примеры единовластия. И небо, и земля повинуются одному царю и господину. На земле человек поставлен царем над всеми тварями. Наконец, чтобы мы могли познать этот закон в самом устройстве нашего тела, все члены подчинены голове. Но от единого Бога рождается Сын, который, властвуя вместе с Отцом, подчиняется Отцу. Точно так же и на земле установлены две главные власти: царская и святительская. Царь носит подобие Бога, Отца Всемогущего, епископ же подобие Христа, которого царство на земле есть союз святых душ, ибо, придя на землю, он сказал: *«...царство мое не от мира сего»*. Поэтому царю должны

\* См.: *Eichhorn*. Deutsche Staats und Rechtsgeschichte. 5-е изд. Т. II. С. 340 и след.

\*\* *Hugonis Floriacensis tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*. Baluzius: Miscellanea. Т. IV. С. 9 и след.

быть подчинены все епископы его царства, так же как Сын подчиняется Отцу не по природе, а для порядка (*non natura, sed ordine*), дабы совокупность царства приводилась к одному началу.

Таким образом, Гуго Флерийский, так же как сторонники пап, требует единства в человеческом обществе, но это единство, по его мнению, достигается подчинением всех единому царю. Приведенное им доказательство имеет чисто богословский характер, это даже более подобие, нежели рассуждение. Но под этою формою скрывается понимание самого существа дела. Государственная власть заимствует свою силу не от какого-либо нравственного или религиозного учения, а от самой природы человеческого общества, в котором власть составляет первую и необходимейшую потребность. Общественное единство устанавливается властью. Следовательно, в религиозном смысле последняя проистекает прямо от Бога, творца природы, от которого происходит всякая сила, а не от Христа, принесшего на землю слово Евангелия в нравственное поучение людям. А так как власть есть основной элемент государства, так как она составляет верховную общественную силу, которой подчиняется все остальное, то в человеческом общежитии, в области гражданских отношений, церковная власть очевидно должна подчиняться князю. Этим только способом возможно сохранение общественного единства. Церкви принадлежит действие словом поучение, а не власть с принудительным характером.

Положив в основание эти начала, Гуго Флерийский развивает далее обязанности царя и святителя. Здесь мы опять видим то смешение разнородных элементов, которое постоянно встречается в средние века. При распадении общества на две половины, из которых одна основывалась на частном праве, другая — на начале нравственном, высшее значение естественно имело последнее. Собственно политический элемент потерял свою самостоятельность. Поэтому политические цели постоянно приводятся писателями к целям нравственным, что и давало крепкую точку опоры притязаниям пап. Это именно оказывается у Гуго Флерийского. Обязанность царя, говорит он, исправлять вверенный ему народ от заблуждений и приводить его к тропе правды. Бог поставил его над людьми, чтоб он страхом отвращал подданных от зла и подчинял их законам для благой жизни. Поэтому земное царство приносит пользу и небесному, ибо что священник не может сделать словом и учением, то царская власть совершает наказанием. Народ исправляется страхом царя, царь же может быть отвращен от пути зла только страхом Бога и ада. Но он всегда должен помнить, что в высшем чине должно быть менее своеволия, а потому царь должен не угнетать народ, а приносить ему пользу. Нередко однако властитель дается подданным за их грехи, и наоборот, от грехов царя ухудшается жизнь народа, и от заслуги подданных исправляется жизнь князя. Добрый царь дается народу Богом ми-

лостивым, дурной — Богом разгневанным. Поэтому подданные должны терпеливо сносить правление царей и князей, а не сопротивляться им своевольно. Все имеющие власть должны быть уважаемы подчиненными, не ради своего лица, а для порядка и чина, который они получили от Бога. Этого требует и апостол, который говорит: *властям предержащим да повинуются*<sup>36</sup>. Сопrotивляющийся власти действует не из усердия к Богу, а следуя собственной дерзости и надменности. Он возмущается против самого Бога.

Со своей стороны должность священника заключается в том, что Христос вручил ему власть открывать и закрывать людям небеса. Поэтому перед ними и цари, и все земные владыки преклоняют голову из любви к Христу. Но священнику не дозволено действовать оружием против царя, хотя чином он выше последнего, так как божественное выше мирского. Священник исправляет должность пастыря, который душу свою полагает за овцы, он заступает место Христа, который принес себя в жертву за грехи людей. Поэтому святитель должен отвращать от народа гнев царский. Святителю принадлежит и суд над мирянами, но единственно в преступлениях, совершаемых в местах, посвященных Богу; остальные же проступки мирян подлежат его суду только на исповеди. Что касается до духовных лиц, то они во всем подсудны епископу, когда же сам епископ преступает закон, то он судится не светским судом, а собором. Наказание, которое может наложить священник, состоит в проклятии или в отлучении от церкви. Оно должно быть уважаемо, также не ради лица, а из уважения к высшему судье, которого представляет священник. Сам царь не должен сноситься с отлученными от церкви, чтобы не взять греха на свою душу.

Гуго Флерийский разбирает и отношения обеих властей. Вопрос об инвеституре, т. е. об установлении церковной власти, он разрешает согласно с Каликстинским конкордатом 1122 г.<sup>37</sup>, разделяя то, что принадлежит той и другой области. Князь дает свое согласие на выбор святителя и вручает ему инвеституру светских благ, архиепископ же возлагает на него попечение о душах, что выражается в кольце и посохе<sup>38</sup>. Этим способом исполняется повеление Христа: «...воздадите убо кесарева кесареви, а Божия Богови».

Но кроме того существует и нравственное подчинение царя священнику. Хотя царь стоит на вершине власти, однако он не изъят от церковной дисциплины и связан узами христианства. Но исправляем он должен быть не с гордостью, а с любовью и мудростью. Есть, говорит Гуго, между князьями и такие, которые по примеру дьявола насилием захватывают себе власть. Это не цари, а тираны, и епископы, их посвящающие, подвергаются анафеме. Точно так же и цари, которые впадают в ересь, проклинаются церковью, чтоб от них не заразилось стадо. Но тот, кто от Бога,

должен слушать слово Божие. Поэтому царь должен внимать увещаниям святителя и повиноваться ему, когда он внушает благое. Если же он отвращается от благого учения, он возмущается не против епископа, а против самого Бога. А это опасно, ибо подобные цари наказываются Богом и несчастно кончают свой век. Нередко и народ, ему подчиненный, восстает на него и посягает на самую его жизнь.

Очевидно, что такое нравственное подчинение царя священнику, подчинение, которое признавалось самими защитниками светской власти, оставляло значительный простор требованиям церкви и ее представителей. По средневековым понятиям с этим соединялись такие последствия, которые глубоко отзывались и в гражданской области. Отлучение от церкви было страшным оружием в руках пап. С этой стороны, опираясь на нравственное значение церкви, они легко могли отстаивать свое преобладание. Здесь было место для новых теорий и для новой борьбы.

## 2. Теория нравственного закона

Папская теория установления власти очевидно была несостоятельна. Она противоречила и основным началам христианства, признающего происхождение власти непосредственно от Бога, и историческим фактам, которые доказывали существование светской власти независимо от церковной, и, наконец, общему сознанию гражданского общества, упорно защищавшего свою самостоятельность. Папы пытались внести единство в общество, которого сущность состояла в раздвоении, и это невозможное единство они хотели установить посредством начала вовсе к тому неспособного, начала нравственного. Все эти несообразности не могли однако заставить пап совершенно отказаться от своих притязаний. Теория двух мечей, несмотря на сильные опровержения, которые она встречала, повторяется и в позднейшие времена как богословами, так и самим римским престолом. Но в действительности папы принуждены были постоянно отступаться от своих требований и признавать иные начала. Каликстинский конкордат, по которому инвеститура разделялась между светскою властью и духовною, был уже в сущности признанием самостоятельности гражданской области. Насчет установления императорской власти хотя папы продолжали выставлять свою прежнюю теорию, однако они отказывались от нее, как скоро встречали возражения. Так, Адриан IV<sup>39</sup> написал Фридриху Барбароссе письмо, в котором говорилось, что папа дал ему императорскую корону, и когда эти слова возбудили на германском сейме сильный

ропот, то папский легат, впоследствии Александр III<sup>40</sup>, спросил: «От кого же он имеет власть, если не от владыки папы?» Но негодование было так велико, что Адриан принужден был значительно смягчить свои выражения, объяснив, что он хотел говорить только о *возложении* короны, а не о праве ею располагать.

Но если с этой стороны притязания пап оказывались неосуществимыми, то была другая сторона церковной власти, которая могла доставить им гораздо сильнейшую опору и давала им возможность постоянно вступаться в гражданские дела. Это было начало нравственного закона. Церковь по самому существу своему являлась высшею его представительницею, а так как все человеческие действия имеют нравственную сторону, так как нравственный закон составляет существенный элемент самой государственной жизни, то папская власть, вооруженная этим началом, могла присвоить себе право вмешиваться во все дела, судить и наказывать царей, не отрицая при этом независимости гражданской области.

Такова была точка зрения, на которой стоял могущественнейший из пап, Иннокентий III<sup>41</sup>. Он не отказывался, впрочем, и от права устанавливать князей, он старался даже все государства привести в ленное отношение к папскому престолу. При малейшей возможности он вступался в решение светских дел, но свои требования он основывал главным образом на праве нравственного суда и на данной апостолу Петру власти связывать и разрушать. Это воззрение он высказал по поводу вопроса о замещении императорского престола. После смерти Генриха VI Гогенштауфена<sup>42</sup> имперские князья разделились между двумя соискателями, Филиппом Швабским и Оттоном Саксонским. Иннокентий поддерживал последнего и хотел собственною властью возвести его в императорский сан: «Данною нам властью в лице св. Петра, писал он, мы признаем тебя королем и повелеваем, чтобы отныне тебе воздаваемы были честь и повиновение». Он писал и имперским князьям, предписывая им повиноваться Оттону и разрушая их от всякой другой присяги. Но князья энергически протестовали против этих притязаний. «Где читали вы, папа, и вы, кардиналы, — писали они, — чтобы ваши предшественники когда-либо вмешивались в избрание римского императора? Чтобы они были избирателями и судили о правомерности выбора? Отвечайте, если можете... Спаситель, Бого-человек, разделил обе власти и дал им различное назначение: служащий Богу не должен вмешиваться в житейские дела, погруженный в мирские заботы не должен властвовать над божественным». Иннокентий немедленно отступился от своего притязания и дал делу иной оборот: он стал на почву нравственного закона. «Как мы не хотим, чтобы на наш суд посягали другие, — отвечал он, — так мы не желаем присваивать себе права князей. Мы признаем, как и следует, право избирать короля для возведения его впоследствии в императорский

сан за князьями, которым оно принадлежит по закону и по старинному обычаю, особенно так как эта власть дана им самим апостольским престолом, перенесшим Римскую империю с греков на германцев в лице великого Карла. Но, с другой стороны, князья должны признавать и признают, как они сделали в нашем присутствии, что право и власть испытывать лицо избранного в короли и имеющего быть возведенным в императоры принадлежат нам, которые его помазываем, посвящаем и коронуем. Ибо, вообще, по правилу признается, что испытание лица принадлежит тому, кому присвоено возложение рук. Как! Если бы князья, не только разноглася, но и в полном единодушии, избрали в короли какого-нибудь святотатца или отлученного от церкви, тирана, безумного, еретика или язычника, мы были бы обязаны помазать его, посвятить и короновать? Это невозможно». Затем папа объявляет себя судьей присяги подданных. «Что нам принадлежит суд о том, дозволена ли присяга или не дозволена, а потому должна ли она быть соблюдаема или нет, в этом не может сомневаться ни единый человек, имеющий здравый смысл» \*.

Таким образом, обходя вопрос об установлении власти, папа подступал к нему с другой стороны. Коронация и присяга как обряды религиозные давали ему возможность признавать или не признавать выбор, считать обязательным или необязательным подчинение подданных князю. Коронация по средневековым понятиям была не только церковным освящением существующей уже законной власти, она сообщала власть известному лицу. Избранный князьями король только через этот обряд становился императором, а это естественно давало папе повод вмешиваться в само избрание. Подводя под одну категорию венчание царей и рукоположение святителей, Иннокентий приписывал римскому первосвященнику право отвергать неугодный ему выбор под предлогом нравственного недостойнства лица. Точно так же и присяга в средние века не считалась только освящением существующей уже законной обязанности, но устанавливала самую обязанность, связывая совесть подданных. Между тем Католическая церковь всегда признавала за папами власть разрешать от присяги. Те возражения, которые мы видели у Вальтрама Наумбургского, не могли поколебать установившегося обычая. Сторонники императоров утверждали, что клятвopеступление во всяком случае грех; но если это грех, то святителям церкви принадлежит право разрешать от греха. С другой стороны, защитники папства указывали на то, что бывают случаи, где исполнение клятвы ведет к нарушению самых божественных законов; следовательно, необходима власть, имеющая право разрушать от нее, а такова власть папская. Таким образом, здесь являлся повод к вмешательству церкви. В среде, где религиозные обряды имели существенное значение

\* *Innocent. Regist. super, negot. Imperii. Epist. 29, 32, 33, 61, 62.*

для самой гражданской области, папы могли с значительным успехом настаивать на своих требованиях.

Отказываясь от назначения императора собственною властью, Иннокентий III, как мы видели, делал оговорку насчет перенесения Империи. Действительно, в этом случае он мог, ссылаясь на историю, утверждать с большим или меньшим вероятноем, что имперские князья получили свое право от папского престола. За папами оставалось, таким образом, по крайней мере первоначальное установление власти. Но в других случаях не было и этого предлога. Там, где независимое происхождение светской власти было яснее, папы еще менее могли стоять за прежнюю свою теорию. Иннокентий прямо признавал, что французский король не имеет над собою высшего\*. Однако и здесь папа приписывал себе право суда в весьма значительном объеме. В письме Иннокентия к герцогу Монпельерскому мы находим доказательства, на которых он основывает свои требования, они почерпнуты из софистического толкования Св. Писания: «Не только в Церковной области, где нам принадлежит верховная власть над мирским, — пишет он, — но даже и в других странах, мы при случае в некоторых делах имеем светский суд. Не то чтобы мы хотели нанести ущерб чужому праву или захватить власть, нам не принадлежащую, мы знаем, что Христос в Евангелии сказал: *воздадите убо кесарева кесареви*, вследствие чего, когда его просили поделить имение, он отвечал: *кто меня поставил судьей над вами?* Но в книге Второзакония (17: 8—12) сказано: *Аще же не удоборешимо слово у тебе в суде, между кровию и кровию, и между судом и судом, и между язвою и язвою\*\**, *словеса судныя в градех твоих, и восстав, взыдеши на место, еже избрет Господь Бог твой призвать имя его тамо: И приидеши к жрецом Левитом, и к судии, иже будет в тыя дни, и взыскавшие возвестят тебе суд. И сотвориши по словеси, еже возвестят тебе от места, еже избрет Господь Бог твой призывать имя ею тамо, и да сохраниши зело творити вся, елика законоположатся тебе: По закону и по суду его же рекут тебе сотвориши, да не уклонишия от словесе, еже рекут тебе ни на десно, ни на лево. И геловек, иже сотворит в гордости, еже не послушати жреца, предстоящаго служити во имя Господа Бога твоего или судии, иже в тыя дни будет, да умрет геловек той, и да измениши злое от Израиля.* Так как Второзаконие, — продолжает папа, — означает второй закон, то из этого ясно, что сказанное там должно быть соблюдаемо и в Новом Завете. Место, избранное Богом, есть апостольский престол, ибо Господь утвердил его на себе как на краеугольном камне... Жрецы Левитского колена<sup>43</sup> — наши братья, которые по Левитскому праву даны нам в

\* См. письмо герцогу Монпельерскому; *Innocent. III. Lib. V. Epist. 128.* Оно напечатано и у Гольдаста: <«*Monarchia Sancti Imperii Romani*»>. II. С. 87.

\*\* В славянском переводе прибавлено «и между прением и прением».

помощники в священном служении. Иерей же или судья, стоящий над ними, тот, кому Бог сказал: *елика аще свяжете на земли, будут связана на небесех, и наместник его, иерей во веки, по гину Мельхиседека, установленный Богом судьей живых и мертвых*. Здесь различаются три суда, — говорит далее Иннокентий, — первый между кровью и кровью, под которым разумеется суд уголовный светский, последний между язвою и язвою, которым означается суд уголовный церковный, средний же между судом и судом, который принадлежит обеим властям, и церковной и светской. В последнем случае, если есть что-либо неудоборешимое, надобно прибегать к суду апостольского престола, и кто, гордясь, презирает его решение, тот должен умереть, дабы искоренилось зло из Израиля; тот через отлучение от церкви, как мертвый, отсекается от общения верующих. В том же смысле и Павел, объясняя коринфянам полноту духовной власти, говорит: *не весте ли, яко ангелов судити имамы, а не тогию житейских?* (1 Кор. 6: 3). Таким образом, заключает папа, духовная власть исправляет должность власти светской, иногда, в некоторых делах, сама собою, иногда же через других».

Прилагая эти начала к своей деятельности, Иннокентий III считал себя вправе вступаться даже в чисто политические дела, например в споры князей между собою. Так, в войне между французским королем и английским он выступил посредником и велел враждующим сторонам заключить мир или по крайней мере перемирие<sup>44</sup>. На это французский король и бароны отвечали, что он не имеет права вступаться в светские дела и вмешиваться в отношения господина к вассалу. Тогда Иннокентий сослался на принадлежащее ему право судить грехи: «Господь сказал в Евангелии: *аще согрешиши к тебе брат твой, иди и оближи его между тобою и тем едином... Аще ли не послушает, повеждь церкви аще же и церковь преслушает, буди тебе яко язычник и мытарь* (Мф. 18: 15—17). Но король Англии готов доказать, что король Франции против него грешит, в обличении своем он действовал по евангельскому закону; наконец, так как ничто не помогло, он поведал церкви. Каким же образом мы, которые высшею властью призваны к управлению вселенской церковью, можем не слушать божественного повеления и не действовать по предписанному правилу... Ибо мы думаем судить не *о лене*, а *о грехе* (*non de feudo, sed de peccato*). Над последним, без сомнения, нам принадлежит суд, который мы можем и должны исправлять в отношении к кому бы то ни было... Мы опираемся не на человеческое установление, а на божественный закон, ибо власть наша не от людей, а от Бога... Что в войне заключается грех, это также несомненно. Папе принадлежит право судить о всем, что касается до спасения или осуждения душ. Но не достойно ли вечного осуждения возбуждать раздоры, сражаться против верующих, разрушать монастыри, грабить церковные имущества, насиловать дев, посвящен-



ных Богу, попирать бедных и разорять богатых, проливать человеческую кровь и осквернять церкви? Если бы мы при этом молчали, нас имели бы право назвать немymi собаками, у нас могли бы требовать отчета в крови стольких тысяч людей. Разве Бог не сказал нам устами пророка: *се поставих тя днесь над языки, да разрушиши и паки созиждеши?*<sup>45</sup> А мы сидели бы сложа руки, когда дело идет о предупреждении преступлений! Когда церковь и ее служители в опасности, неужели нам запрещено воздвигаться как стена, чтоб оградить их? Ни один человек, имеющий здравый смысл, не сомневается в том, что наша обязанность — обличать всякого христианина во всяком смертном грехе, и если он презирает увещание, принудить его церковным наказанием. Неужели одни цари от этого изъяты? Но в Писании сказано: *вы будете судить великих, как и малых, невзирая на лица*<sup>46</sup>. Что же остается нам делать, когда ты не слушаешь церкви, как не поступать с тобою, яко с язычником и с мытарем? Если надобно выбирать, мы предпочитаем не угодить тебе, нежели оскорбить Бога»\*.

Таким образом, во имя нравственного закона церковная власть становилась судьей почти всех человеческих действий. По этой теории, гражданская область оставалась неприкосновенною, папа брал в свое ведение одни только духовные дела. Он судил не о лене, а о грехе. Но нравственный суд, по понятиям того времени, не ограничивался пределами совести, он имел и гражданские последствия. Несмотря на резкое разделение союзов, гражданского и церковного, нравственное начало, как высшее, оказывало свое влияние на светскую область, всякий раз как к гражданскому отношению примешивалось нравственное. Такое смешение лежит отчасти в самом существе человеческих действий, в которых нередко соединяются оба элемента. Но по понятиям Нового времени, везде, где проявляется юридическое начало, там дело принадлежит ведомству государства; по духу средних веков, напротив, везде, где есть нравственное действие, хотя и в смешении с другими элементами, там дело подлежит суду церкви. Причина этого различия заключается в том, что средневековая церковь занимала в обществе то место, которое в новое время, так же как и в древности, принадлежит государству. Вследствие такого влияния нравственного начала на юридическое церковное наказание, отлучение от церкви, получало гражданские последствия. Оно разрушало все связи, оно делало человека отверженным общества. Никто не смел входить в сношение с тем, кто извергался из церковного союза, на ком лежало церковное проклятие. Этим духовным оружием смирялись цари. Духовенство прилагало его всякий раз, как кто-либо осмеливался оказывать ему неповиновение. Впоследствии злоупотребления притупили силу этого оружия, но в XIII веке, в средоточии средневековой жизни, оно было почти

\* Decret. Gregorii. IX. Lib. II. Tit. I. Cap. 13; Innocent. Lib. VI. Epist. 163.

всемогущим. Опираясь на такое признанное всеми широкое приложение нравственных начал, Иннокентий III мог говорить, что, в противоположность Ветхому Завету, Христос устроил власти так, что царство сделалось иерейским, а священство царственным\*. Он мог для характеристики двух властей употреблять старинные сравнения с отношением души к телу или с двумя небесными светилами, из которых меньшее заимствует свой свет от большего.

Возражать против этого учения можно было только во имя свободы, отрицая у церкви всякую принудительную власть. Это и делали в то время еретики, вальдийцы<sup>47</sup>, которые в XIII веке явились первыми провозвестниками протестантских начал. Они отвергали самую церковную иерархию и стояли за свободное служение всякого мирянина и за вольное толкование Св. Писания всеми христианами. Вместо вселенского союза, управляемого духовенством, церковь, по их учению, должна была превратиться в общину верующих. Но еретики в XIII веке истреблялись огнем и мечом. Сама светская власть считала себя обязанною употреблять принуждение против отступников от церковного единства, а через это она становилась орудием в руках церкви.

Теория нравственного закона давала, следовательно, папам самую твердую точку опоры. Но она не ограничилась этими пределами. Богословская наука того времени возвела нравственный закон в закон мировой. Великие учителя XIII века построили на нем обширную философскую систему, которая дала папской власти новые оружия и служила источником для еще более высоких требований. Здесь мы вступаем в область схоластики.

### 3. Фома Аквинский<sup>48</sup> и его школа

Философская мысль в средние века не могла иметь самостоятельного развития, господство нравственно-религиозного начала этого не позволяло. Все высшие вопросы, занимающие человеческий ум, принадлежали к области веры; независимое суждение не допускалось. Философия считалась служанкою религии. При всем том мысль не оставалась неподвижною. Перед нею лежала великая задача, и для разрешения ее она принуждена была прибегать к самому тяжелому труду и к самым утонченным изворотам. Поставленная в служебное отношение к религии, она старалась подчинить богословским началам всю область человеческого знания. Такова была цель схоластики, богословской науки сред-

\* Ut sacerdotale sit regnum et sacerdotium sit regale. См.: *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. T. IV. С. 108, примеч. 5.

них веков. Исходя от основных положений церкви, схоласты строили философские системы, обнимавшие все мироздание. Но и здесь, как и везде, неизбежно являлась противоположность начал церковных и светских. Св. Писание и творения отцов церкви не содержат в себе руководства для всякого познания. Светская наука имеет свои собственные начала и свои пути, независимые от богословия. Схоластам приходилось искать этих начал самостоятельною деятельностью мысли. Но в средние века человеческая мысль, выходя из варварского периода, не имела еще довольно крепости, чтобы двигаться без внешней опоры и собственными силами выработать содержание и метод познания. Подчиненная авторитету в богословской сфере, она искала авторитетов и в философской области. Таковыми были для нее древние писатели, особенно Платон и Аристотель, учителя нового мира. Сочинения их служили неисчерпаемым источником всякого рода мыслей и доводов. С другой стороны, схоласты не могли однако слепо подчиняться этим авторитетам. Языческие философы заключали в себе слишком много начал, противоречивших христианству. Надобно было согласить различные воззрения, сделать из них нечто цельное, логически связное. Это, конечно, не всегда удавалось. Схоластические учения часто носят на себе печать разнородного своего происхождения. Но мысль изошрялась в этих усилиях и доходила даже до излишней утонченности. Сквозь сухую, нередко безобразную форму, сквозь собрание разнородных понятий проглядывает самостоятельность суждения, пытающегося свести разнородное к единству. Одна система возникала за другою; один и тот же древний писатель, принятый за авторитет, служил материалом для совершенно различных воззрений, ибо каждый черпал из него что хотел и толковал его по-своему. В первую эпоху развития схоластики, с конца XI века и в XII, главным философским авторитетом является Платон, во вторую эпоху, в XIII столетии, Аристотель, с сочинениями которого познакомили Европу арабские переводчики и комментаторы.

В первый период схоластика представляет ту же картину, какую мы видели в политической области. Как там кипит борьба между светскою властью и духовною, так здесь происходят ожесточенные прения между номиналистами и реалистами. Спор касался, по-видимому, вопроса второстепенного: значения так называемых *universalia*, или общих названий, родовых и видовых. Реалисты утверждали, что виды и роды суть действительно существующие общие субстанции, которые проявляются в отдельных вещах; номиналисты, напротив, считали действительно существующими только отдельные предметы, в видовых же и родовых названиях видели одни термины, которые человеческий ум употребляет для более удобного обозрения вещей. Но в этом вопросе затрагивалась сама сущность средневековых воззрений, именно: отношение мыслимой, духовной субстанции к материальной. Ре-

шение его в ту или другую сторону имело влияние на самую разработку религиозных догматов, ибо отсюда черпались те философские понятия, которые служили связью между знанием и верою. Таким образом, восходя от отдельных предметов к общей, родовой субстанции и более и более обобщая последнюю, реалисты доходили наконец до самого общего понятия, обнимающего собою все остальные, до понятия о бытии как первоначальном источнике всего сущего. Это и есть Бог. Схоласты первого периода определяли Бога как верховное бытие. «Что есть Бог?» — говорит св. Бернард в приведенной выше книге «О размышлении». «Тот, кто есть. Скажи все остальное, и ты ничего не прибавишь; если же не скажешь, то ничего не убавишь, ибо все содержится в этом слове “есть”. Что есть Бог? Тот, без кого нет ничего. Что есть Бог? Начало всего. Что есть Бог? Тот, от кого, через кого и в ком все существует. Он един, не так как другие вещи и существа, но по преимуществу единый. Он образует Троицу, но у трех лиц одна субстанция, одна природа»\*. Доказательство бытия Бога схоласты первого периода черпали из самого понятия о верховном бытии, которое не может не быть. Это так называемый онтологический довод, развитый Ансельмом Кентерберийским<sup>49</sup>, основателем этого направления. Но понятно, что номинализм не допускал подобных доказательств, ибо он не признавал общей субстанции действительно существующей. Поэтому церковь вооружилась против номиналистов, усматривая в их учении ересь. С другой стороны, однако, и реализм заключал в себе опасность. Видя в отдельных предметах проявление общей субстанции, он легко мог впасть в пантеизм. Бытие существует во всем, это общая сущность всех вещей. Исходя от этих понятий, можно было и Бога понимать как общую субстанцию, присущую миру, а не отдельную от него. Последовательное развитие реализма само собою вело к такому смешению Творца с творением. Разрабатывая вопрос об общих названиях и принимая отчасти в соображение доводы номиналистов, позднейшие реалисты пришли к убеждению, что роды и виды, как общие субстанции, существуют не отдельно от вещей, а в самих вещах (*non ante rem, sed in re*). Смелые умы, ухватившись за это начало, пошли далее и развили из нее системы чистого пантеизма. Таковы были ереси Амальрика Бенского и Давида Динантского<sup>50</sup>.

Учители Католической церкви испугались. Ереси были осуждены и вместе с ними вызвавшие их учения. Некоторое время казалось, что сама схоластика должна исчезнуть. Многие были убеждены, что философия ведет только к лжеучениям и что поэтому не следует прилагать орудия разума к священным предметам. Но однажды возбужденная мысль не останавливается на полудороге. В это время Европа через аравитян познакомилась с

\* De Consideratione // Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. II. С. 91.

Аристотелем, который прежде известен был только в отрывках. Сильные умы принялись за разработку этой богатой сокровищницы мысли. Все сочинения великого философа подверглись самому подробному и тщательному толкованию. Учение его было искусно связано с церковными началами, и таким образом выработалось новое систематическое воззрение на мир, воззрение, в котором богословие соединялось с философией и разумом освещались истины христианства. Таковы были системы Альберта Великого<sup>51</sup> и знаменитого его ученика, Фомы Аквинского, ангельского учителя (*doctor angelicus*), как называли его в средние века.

В этом новом учении категория бытия, или субстанции, господствовавшая в первую эпоху, была отброшена на второй план. Вместо нее были приняты заимствованные у Аристотеля категории материи и формы. Но у Аристотеля с точки зрения идеализма материя и форма понимаются как противоположные проявления единой, идеальной сущности, одна в виде способности, другая в виде деятельности. Схоласты XIII века, напротив, придерживаясь абсолютного раздвоения материального мира и духовного, видели в них две совершенно различные субстанции. Притом материя низводилась почти до ничтожества и лишалась всякой самостоятельности. Форма, говорили они, дает бытие вещам, она сообщает материи бытие, имя и определение. Материя же не имеет в себе истинного бытия, она не что иное, как начало формы. Сама по себе она лишена всякой деятельности. От формы происходят действующие в ней причины или разумные силы, которые схоласты, заимствуя термин от стоиков через посредство Августина, называли семенными понятиями вещей (*rationes seminales rerum*), а иногда также духом (*spiritus*). Форма, следовательно, по этому учению, составляет истинную сущность вещей. Это мысль, которой источник сам Бог, вечная форма или разум, всемирно действующий (*intellectus universaliter agens*). Из божественного разума вечным процессом истекают мыслимые начала вещей, т. е. отдельные формы. Спросить, почему это так происходит, значит спросить, почему разум есть разум. Таким образом, Бог как верховный разум является причиною всего сущего. Поэтому доказательство бытия Божьего должно черпаться не из онтологического довода, а из восхождения от следствия к причине. Это так называемый физико-теологический довод. Первоначальная причина производит второстепенные, от которых, в свою очередь, рождаются как следствия новые причины. Все сущее представляет, таким образом, непрерывную цепь причин и следствий. Эта всеобщая связь вещей есть закон, все устрояющий и все сдерживающий, вечный и неизменный. Верховный закон Вселенной не что иное, как сам божественный разум, управляющий миром. Он располагает все вещи в известном порядке, который представляет ряд степеней, идущих сверху к низу, от Бога, чистого разума, к духовному миру и, наконец, к материальному.

Такова была система, развитая великими схоластами XIII века. В ней многое заимствовано у Аристотеля, но учение греческого мыслителя принимает здесь совершенно иной характер. У Аристотеля форма есть сама внутренняя сущность вещей: развитие происходит изнутри; здесь же является порядок, установленный сверху и извне наложенный закон. У Аристотеля Бог есть конечная цель, неподвижная, к которой все стремится; здесь, напротив, Бог есть разум, вечно действующий, все производящий и управляющий миром как внешний двигатель. Начало конечной цели не было, впрочем, устранено в этой системе; напротив, оно вошло в нее как существенный элемент, но и оно совершенно изменилось в этом переходе. У Аристотеля это опять цель внутренняя, здесь это цель внешняя. Конечная цель, по учению Фомы Аквинского, есть основное начало деятельности разумного существа, ибо разумная деятельность состоит именно в том, что в ней имеется в виду цель. Поэтому Бог творит вещи для известных целей. Взаимное отношение трех высших категорий ума — бытия, формы и конечной цели — определяется у Фомы Аквинского следующим образом: верховная цель каждой вещи есть совершенство или полнота бытия, поэтому добро, или конечная цель, — то же самое, что бытие, но с другой точки зрения, именно — насколько оно желательно; бытие же не что иное, как деятельность (actus), а деятельность составляет существо разума. Таким образом, все категории приводятся к разуму и его деятельности, которая состоит в производстве форм, между тем как у Аристотеля высшею категорию, все определяющею, является конечная цель.

Ясно, что, несмотря на видимое покорное подражание Аристотелю, это учение гораздо ближе подходит в стоическому и еще ближе к Августину. От стоицизма оно существенно отличается господствующим повсюду раздвоением, характеристическою чертою всех средневековых воззрений. Стоики, принимая за основное начало разум, все из себя производящий, впадали в своего рода спиритуалистический пантеизм; у схоластиков же в мироздании является раздвоение материального мира и духовного, в человеке противоположность царства природы и царства благодати. Это раздвоение мы увидим на каждом шагу. Одним словом, это здание, искусственно составленное из разнородных элементов. Но преобладающее в нем начало, так же как у стоиков, разум, из которого истекает закон, или, лучше, который сам есть закон Вселенной. Отсюда учение о естественном законе, которое было особенно развито в этой школе. Это настоящая философия права средних веков. Наиболее полное и систематическое ее изложение находится у Фомы Аквинского.

«Богословская Сумма» (Summa Theologica) Фомы Аквинского<sup>52</sup>, капитальное его сочинение по всем отраслям знания, содержит в себе и учение его о праве и законе. Согласно с общим направлением схоластики право выводится из нравственных начал.

Поэтому основание всей теории заключается в нравственном существе человека. Учению о человеке посвящается вторая часть «Богословской Суммы». Мы подвергнем ее подробному разбору, насколько она относится к нашему предмету.

Св. Фома начинает с исследования человеческого назначения. Следуя Аристотелю, он говорит, что первое начало всякой деятельности есть конечная цель. Поэтому в учении о человеке прежде всего представляется вопрос: свойственно ли человеку действовать для известной цели? Несомненно, отвечает св. Фома, ибо человек отличается от неразумных существ тем, что он хозяин своих действий, а таким он становится вследствие того, что он одарен разумом и волею, предмет же воли есть конец, или добро; следовательно, человеку свойственно действовать в виду известной цели. Впрочем, св. Фома признает, что всем вещам, даже и неразумным, свойственно двигаться к цели, ибо материя сама собою неспособна действовать и переходить из возможности в действительность; необходимо, чтобы она была подвижна каким-нибудь разумным двигателем, а всякий разумный двигатель прежде всего имеет в виду цель. Предметы материального мира движутся божественною волею, которая устраивает их в виду цели; действия же человека направляются собственно его свободною волею\*.

Но если понятие о цели входит как основной элемент в человеческую деятельность, то спрашивается далее: существует ли какая-нибудь конечная цель всей человеческой жизни? Необходимо существует, ибо в движущих причинах невозможно идти в бесконечность: надобно остановиться на какой-либо первой причине, иначе уничтожается все действие. А так как здесь движущая причина есть цель, то необходимо остановиться на последней, конечной цели. Она может быть только одна, ибо конечная цель всякого предмета заключает в себе всю полноту его бытия, или совершенство. Поэтому конечная цель человека должна удовлетворять всем его стремлениям, так чтобы не оставалось ничего желать\*\*.

Такая цель есть блаженство. В чем же оно заключается? Оно не может состоять в богатстве, в почестях, в славе, в телесных благах, даже не в каком-нибудь душевном благе как предмете человеческих желаний, ибо всякое сотворенное благо, преходящее и изменчивое, не заключает в себе совершенства и не в состоянии удовлетворить человека\*\*\*. Конечная цель может пониматься двояко: как предмет желания и как обладание предметом. В первом смысле конечною целью человека может быть только добро несотворенное, т. е. Бог, во втором смысле — добро сотворенное,

---

\* Prima Secundae. Quaest. 1.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid. Quaest. 2.

закрывающееся в самом человеке. Блаженство состоит именно в обладании желанным предметом, это известная деятельность души, ибо в деятельности заключается совершенство. Но какого рода деятельность? Блаженство, очевидно, не есть деятельность внешних чувств, даже не деятельность воли, ибо воля состоит только в стремлении к цели, а не в обладании предметом. Следовательно, это деятельность разума. Разум разделяется на практический и теоретический. Блаженство не может быть предметом практического разума, ибо, с одной стороны, высшая цель желаний — Бог, не есть предмет практического разума, а теоретического, с другой стороны, практический разум имеет цель вне себя, а теоретический — в себе самом, в познании. Последний представляет, следовательно, завершение всей человеческой деятельности, а потому в нем только и может заключаться высшее блаженство человека. Но деятельность теоретического разума может найти удовлетворение единственно в познании первой причины всего сущего, т. е. Бога, а такое познание превышает человеческий разум. Следовательно, совершенство человека, или конечная цель всей его жизни, состоит в познании того, что выше человеческого разума\*.

Может ли однако человек достигнуть такого блаженства? Может, ибо в разуме его заключается понятие о совершенном добре, а воля его стремится к достижению оно; природа же каждого существа приурочена к конечной его цели. Человек способен и к созерцанию Бога. Но в настоящей жизни невозможно ни то ни другое. Полное блаженство исключает всякое зло и исполняет всякое желание, что на земле невысказуемо. В настоящей жизни невозможно и созерцание божественной сущности. Естественными человеческими средствами, приспособленными к земной жизни, может быть достигнуто только несовершенное блаженство. Полное же познание Бога превышает естество всякого сотворенного существа, а потому может быть достигнуто только сверхъестественным путем, особенным действием Бога, и в будущей жизни. Главная движущая сила, направляющая человека к этой конечной цели, есть божественная благодать. Со стороны же человека требуются: 1) прямота воли, которая не что иное, как должный порядок воли в отношении к цели, она требуется как должное расположение материи к восприятию формы; 2) известные действия, которые называются заслугами, ибо всякое благо достигается посредством движения и действия. Но во всяком случае собственной деятельности несовершенных существ недостаточно для достижения совершенного блага, здесь необходима высшая сила\*\*.

В этих мыслях св. Фомы многое заимствовано у Аристотеля, именно начало конечной цели и предпочтение теоретического ра-

\* Prima Secundae. Quaest. 3.

\*\* Ibid. Quaest. 5.



зума практическому. Но здесь мы можем видеть то различие между обоими учениями, на которое мы указывали выше. У древнего мыслителя конечная цель человека есть исполнение естественного его назначения, она достигается самым развитием его природы. Это цель внутренняя, присущая предмету. У св. Фомы, напротив, согласно с христианским учением цель полагается <как> внешняя, сверхъестественная, уходящая за пределы этого мира, недостижимая данными природою средствами. Это цель, к которой человек по вечным уставам предназначается Богом и к которой он направляется Творцом. Свобода человека состоит здесь единственно в покорности ниспосланному Богом закону, в награду за что он может ожидать вечного блаженства на небе. Очевидно, что мысли Аристотеля служили только материалом для совершенно иного здания.

Однако заимствованные у Аристотеля начала послужили к тому, что св. Фома уделил некоторое место и самодеятельности человека. Он признал необходимость заслуг для получения вечного блаженства. Это было существенное отклонение от учения Августина, который все приписывал одной благодати и отрицал всякое участие человеческой воли в достижении небесной цели. Впоследствии этот вопрос сделался предметом горячих споров между католиками и протестантами. Последние, как увидим ниже, отвергли учение св. Фомы и со своей точки зрения возвратились к чистой теории Августина.

Требование прямоты воли и известных нравственных действий для достижения конечной цели человеческой жизни приводит св. Фому к рассмотрению самого существа воли. Собственно человеческие действия, говорит он, те, которые добровольны, которые истекают из воли. Воля же определяется как разумное стремление (*appetitus rationalis* \*). Однако воля не всегда движется разумом, могут быть разнообразные мотивы и различные двигатели. Этот вопрос важен для определения свободы воли. Св. Фома исчисляет четыре двигателя: 1) разум, ибо воля движется в виду цели, а цель представляется разумом; 2) чувственные склонности, которые располагают человека к представлению известной желанной цели; 3) сама воля, которая иногда сама себя движет, ибо когда она хочет цели, то она хочет и того, что нужно для достижения цели; 4) наконец, внешние двигатели: с одной стороны, объект возбуждающий желание и движение, с другой стороны, первоначальный двигатель, ибо всякое движение воли, входя в общую связь причин и следствий, само зависит от предшествующего движения, а в бесконечность идти невозможно. Но так как движения воли свободны, т. е. проистекают из самого ее естества, то первоначальным двигателем может быть здесь только причина самого естества, т. е. Бог. Этим воля отличается от естественных

---

\* Ibid. Quaest. 8.

предметов. В последних могут происходить движения, и не истекающие из их естества, а насильственные, где первоначальным двигателем является какой-нибудь внешний предмет, например когда камень бросается кверху. В воле же все движения исходят изнутри, следовательно, первоначальной причиной движения может быть только причина самой воли, т. е. Бог\*.

Таким образом, по теории св. Фомы, воля потому только свободна, что она движется к цели не внешними предметами, а самим Богом. Сообразно со своим учением о господстве в мире вечного закона и предустановленного Богом порядка св. Фома естественно должен был подчинить и движения воли общей связи причин и следствий, восходящей к первой причине, к Богу. Но этим, собственно говоря, уничтожается человеческая свобода. Стоицизм, последовательно развивая свои начала, действительно ее отрицал, признавая повсюду господство необходимости или рока. Св. Фома в этом отношении не мог уклониться от христианского учения, он находил здесь поддержку и в авторитете Аристотеля. Поэтому он старается спасти свободу, объясняя, что Бог не движет волю необходимым образом, ибо он движет вещи сообразно с их природою, а природа воли состоит в том, что она не определяется к одному какому-либо действию, а относится безразлично ко многим\*\*. Нельзя не сказать, что это объяснение несколько не разрешает затруднения. Спрашивается: чем же определяется движение воли к тому или другому предмету и в каком отношении находится эта второстепенная причина к первоначальной? Когда мы понимаем все мироздание как общую цепь причин и следствий, идущую сверху донизу в неизменном порядке, мы непременно должны от каждой второстепенной причины восходить к предшествующей и так далее к первому двигателю, и тогда все представится нам произведением необходимости. Для свободы здесь нет места.

Св. Фома переходит затем к различным свойствам движений воли. Существенное в них то, что они могут быть нравственными или безнравственными, т. е. направляться к добру или отклоняться от него. Но здесь возникает вопрос: каким образом возможны вообще безнравственные действия? Воля всегда движется в виду цели, т. е. представляемого добра; всякое бытие как предмет желания есть добро; следовательно, воля, по-видимому, всегда стремится к добру. Что же означает в ней зло? Так как добро и бытие одно и то же, отвечает св. Фома, то очевидно, что вещь настолько хороша, насколько в ней есть бытия, и настолько дурна, насколько в ней есть недостатков и несовершенств. Зло имеет, следовательно, значение чисто отрицательное. В приложении к воле, которая всегда движется в виду цели, добро и зло зависят главным

\* Prima Secundae. Quaest. 9.

\*\* Ibid. Quaest. 10.

образом от свойства самой цели и от расположения действия в отношении к ней. Но внешние движения воли зависят от внутренних, первые относятся к последним как материи к форме. Внешние действия настолько нравственны, насколько они добровольны. Следовательно, весь вопрос сводится к тому, какова цель внутреннего движения воли и как располагается воля к ее достижению? Цель, или предмет, воли, ей соразмерный, — единственно тот, который представляется ей разумом, ибо добро чувственное всегда частное и неполное, один разум дает понятие о добре всеобщем и совершенном. Следовательно, доброта воли зависит от покорности ее разуму. Разум есть правило и мерило воли. Но так как всякая второстепенная причина заимствует свою силу от причины первоначальной, то и человеческий разум получает свое значение как правило воли от верховного, божественного разума, который как правило и мерило движений есть вечный закон. Поэтому доброта воли гораздо более зависит от ее соразмерности с вечным законом, нежели с человеческим разумом\*.

Таким образом, мы приходим к понятию о законе. Он определяется как правило, которым измеряется должный порядок в виду цели. Соразмерность с ним человеческих действий называется правдою (*rectitudo*), несоразмерность — грехом (*peccatum*). Закон существует во всем; в предметах естественных это закон самой природы, имеющей склонность к цели; в действиях же воли низшее правило дается человеческим разумом, высшее — вечным законом. Насколько действие сообразно с этими правилами, настолько оно добро и праведно, насколько оно от них отклоняется, настолько оно зло и грех\*\*. То же прилагается и к человеческим страстям, которые сами по себе ни праведны, ни греховны, но становятся таковыми по отношению к разуму и закону. Насколько они подчиняются разуму, настолько они хороши, насколько они отклоняются от должного порядка, настолько они дурны\*\*\*.

Фома Аквинский развил целую теорию страстей, но она не касается нашего предмета. Для учения о правде и законе гораздо важнее то, что он говорит о добродетели как качестве, направляющем человека к цели. Следуя Аристотелю, св. Фома определяет добродетель как добрую привычку (*habitus*) души. Привычкою же называется расположение или порядок вещи в отношении к себе или другим. Таким образом, добродетель, так же как и закон, приводится к понятию о порядке. Это определение добродетели вытекает из того, что добродетель вообще есть совершенство какой-либо способности, т. е. наилучшее расположение способности к достижению цели. В естественных предметах это совершен-

---

\* Ibid. Quaest. 18, 19.

\*\* Ibid. Quaest. 21.

\*\*\* Ibid. Quaest. 24.

ство устанавливается самою их природою, которая направляет их к цели. В человеческой же воле этого быть не может, ибо воля не определяется природою к чему-либо одному, а безразлична ко многому; поэтому здесь совершенство дается только привычкою. Из этого следует, что добродетель есть известная привычка\*. К этим понятиям, заимствованным у Аристотеля, св. Фома присоединяет определение Августина, что добродетель есть доброе качество души, которое Бог производит в нас без нашей воли (*quam Deus in nos sine nobis operatur\*\**). Это опять совершенное противоречие с учением греческого философа. Св. Фома согласует эти два разнородные начала, разделяя, сообразно со средневековой теорией, человеческие добродетели на естественные и влитые (*virtutes infusae*). Первые приобретаются естественными силами человека и ведут его к блаженству, соразмерному с земным его состоянием; вторые сообщаются ему благодатью и ведут его к блаженству, превышающему его природу. Последние называются также богословскими добродетелями (*virtutes theologicae*), потому что они устраивают человека для Бога, вливаются в него одним Богом и открываются нам из Св. Писания. Естественные добродетели разделяются на умственные и нравственные, ибо так как все действия берут свое начало от двух способностей, от разума и воли, то добродетель может состоять в совершенстве того или другого. Богословские добродетели точно так же совершенствуют разум и волю, но придавая им сверхъестественные начала. Приложение разума к тому, что ему непонятно, есть вера; стремление воли к тому, что по природе для нее нежелательно, есть надежда; наконец, соединение воли с тем, что естественным путем ей не сообщается, есть любовь. По порядку происхождения любовь последняя из всех добродетелей, но в порядке совершенства она высшая из всех; она форма и источник остальных\*\*\*.

Аристотель определял добродетель как середину между двумя крайностями. Фома Аквинский разбирает и этот вопрос, который имеет значение для учения о правде. Он различает середину разума (*medium rationis*) и середину вещи (*medium rei*). Первая состоит в сообразности с разумом как с мерилем, на что указывает Аристотель. Таково существо нравственной добродетели, ибо совершенство желательной способности состоит именно в подчинении ее разуму. Превышение указанной разумом меры есть излишек, недостижение меры — недостаток, середина же есть соответствие мерилу. Но в некоторых добродетелях требуется и середина вещи, именно в правде, которая относится к внешним предметам и состоит в воздаянии каждому должного, ни более ни менее. Что же касается до богословских добродетелей, то в них

\* Prima Secundae. Quaest. 55.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid. Quaest. 62.

середины, собственно, нет, ибо здесь мерило — Бог, который превосходит все человеческие способности. Поэтому в приближении к нему не может быть избытка. Только случайно (*per accidens*), по отношению к нашим способностям, и здесь можно различать середину, ибо мы должны стремиться к Богу сообразно с нашим состоянием\*.

За общим учением о добродетели следует у св. Фомы учение о законе, ибо добродетель направляется к своей цели законом и состоит в подчинении закону. Здесь св. Фома дает два определения закона, одно предварительное, другое более полное и подробное, вытекающее из рассмотрения существа и главных принадлежностей закона. Предварительное определение следующее: закон есть известное правило и мерило действий, которым кто-либо побуждается к действию или воздерживается от оногo (*Lex est quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur*). В чем же состоит существо этого мерила? В каждом роде или разряде вещей, говорит Аристотель, начало есть правило и мерило всех предметов, принадлежащих к этому роду, например в числах — единица. В действиях первое начало есть разум; следовательно, закон есть нечто принадлежащее к разуму. В разуме же, в приложении к действиям, первое начало есть цель; для человека эта цель есть блаженство. Следовательно, сущность закона состоит в устройении порядка человеческой жизни в отношении к блаженству. Далее, всякая часть устрояется в виду целого, как несовершенное в виду совершенного. Но человек есть член государства, составляющего совершенный союз (*communitatis perfectae*); следовательно, закон должен главным образом иметь в виду общественное благо. К последнему как к высшему началу должны быть приведены все частные предписания относительно отдельных действий, ибо во всяком порядке низшее устраивается в виду высшего. Таким образом, весь закон должен иметь в виду общее благо. Св. Фома очевидно увлекается здесь Аристотелем, он приводит даже мнение философа о государстве как совершенном союзе людей, тогда как, в сущности, это мнение вовсе не клеится с направлением схоластики. Далее, относительно закона возникает вопрос: кому принадлежит его установление? Устраивать в виду цели, говорит св. Фома, следует тому, кому принадлежит сама цель. Поэтому устраивать людей в виду блага целого общества должно или само общество, или тот, кто заступает его место (*est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*). Следовательно, законодателем может быть или целое общество, или то общественное лицо, на которое возложено попечение об общем благе. Наконец, существенное условие закона состоит в его обнародовании, ибо всякое мерило получает значение через то, что оно прилагается к изме-

\* Ibid. Quaest. 64.

ряемому, а в человеке это приложение совершается посредством обнародования.

Из всех этих свойств св. Фома выводит следующее полнейшее определение закона: закон есть известное установление разума для общего блага, обнародованное тем, кто имеет попечение об обществе (*Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* \*).

Затем св. Фома переходит к различным видам закона. Согласно с разделением добродетелей на естественные и сообщаемые благодатью, св. Фома принимает и двоякого рода закон: человеческий и божественный. Но так как каждый из этих разрядов в свою очередь разделяется на естественный и положительный, то отсюда проистекают четыре вида закона: вечный, естественный, человеческий и божественный. Вечный закон есть сам божественный разум, управляющий миром. Вся Вселенная образует совершенное общество, управляемое верховным разумом, а так как Бог понимает все под формою вечности, то это закон вечный. Будучи правилом и мерилом всего сущего, он прилагается ко всем вещам, которые поэтому все ему причастны. В естественных предметах это приобщение к вечному закону проявляется в законах природы, силою естественной склонности направляющих каждую вещь к ее цели; в разумных существах, отражение в них вечного закона называется законом естественным, который истекает из разума и включает в себе некоторые общие практические начала или аксиомы, не требующие доказательств. Из этих начал практический разум выводит частные приложения, которые называются человеческим или положительным законом. Наконец, кроме естественного и человеческого закона для направления человеческой жизни нужен еще божественный или откровенный закон. Он необходим, 1) потому что человек устраивается в виду цели, превосходящей естественные его способности; 2) потому что по недостаточности человеческого суждения бывают различные мнения о том, что следует делать, а из этого проистекает разнообразие законов, которое вызывает потребность в высшем, несомненном руководстве; 3) потому что человек не может судить о внутренних движениях души, которые поэтому недоступны человеческому закону, а между тем необходимы для совершенства добродетели; 4) наконец, потому что человеческий закон не может искоренить всякое зло, так как он по своему несовершенству, стараясь истребить зло, вместе с тем уничтожил бы многое доброе, поэтому грехи, которые не запрещаются человеческим законом, запрещаются божественным \*\*. Легко усмотреть, что во всем этом разделении закон юридический не отличается от нравственного.

\* Prima Secundae. Quaest. 90.

\*\* Ibid. Quaest. 91.

Св. Фома подробно рассматривает один за другим отдельные виды закона. Менее всего можно сказать о законе вечном, скрытом в глубине божественного разума. На него можно только указать как на источник всякого закона. Во всяком делателе, говорит св. Фома, действию необходимо предшествует разум того, что он делает. Этот разум называется искусством, образцом, или идеею. Точно так же и во всяком правителе управлению предшествует разум порядка, в котором должны совершаться действия подчиненных. Этот разум называется законом. Сообразно с этими понятиями разум божественной мудрости, насколько ею создаются вещи, получает значение искусства, образца, или идеи; разум же божественной мудрости, все устраивающей и направляющей к цели, получает значение закона. Поэтому вечный закон не что иное, как разум божественной мудрости, направляющей все действия и движения вещей. Но когда несколько двигателей устраиваются в известном порядке, тогда необходимо, чтобы второстепенные двигатели заимствовали свою силу от первоначального. Поэтому и в правителях разум управления должен идти от высшего правителя к низшему. А так как закон есть разум управления, то все низшие законы должны проистекать от закона вечного\*.

Отражение вечного закона в человеческом разуме есть закон естественный. Он относится к практическому разуму как первоначальные аксиомы ума относятся к разуму теоретическому. Как в познании первое понятие есть бытие, так первое практическое понятие есть добро, ибо всякое действие имеет в виду цель, которая и есть добро. Поэтому основное начало естественного закона то, что надобно делать добро и избегать зла. Все предписания естественного закона коренятся в этом. Следовательно, к естественному закону принадлежит все, что практический разум признает за человеческое добро. А так как естественное добро присуще самой природе человека, то разум считает добром все то, к чему человек имеет естественную склонность. Поэтому порядок предписаний естественного закона есть сам порядок естественных склонностей человека. Этот порядок, как и сам разум, идет от общего к частному. Прежде всего сюда относится то, что обще всем существам, именно стремление к самосохранению, затем то, что обще всем животным, как-то: половые отношения и воспитание детей, наконец, то, что, собственно, принадлежит разумным существам, познание Бога и общежитие\*\*.

Это приведение предписаний естественного закона к порядку природных склонностей человека, очевидно, основано на заимствованном у Аристотеля начале внутренней, присущей вещам цели, которая движет их к добру. Но принявши это начало, чтобы

---

\* Ibid. Quaest. 93.

\*\* Ibid. Quaest. 94.

найти какое-нибудь содержание для естественного закона, св. Фома немедленно видоизменяет его сообразно с собственным направлением и становится на точку зрения стоиков. Естественная склонность человека как разумного существа, говорит он, состоит не в том, чтобы повиноваться страстям, а в том, чтобы действовать по указаниям разума. Поэтому к естественному закону принадлежат все действия человека, насколько они разумны, или, что то же самое, насколько они добродетельны. В отдельных случаях разум может даже считать полезным для человеческой жизни такие действия, к которым у человека вовсе нет природной склонности. С другой стороны, практический разум в своих выводах и приложениях далеко не дает таких несомненных истин, как разум теоретический. Практический разум имеет дело с случайным; несмотря на достоверность общих начал, в частности могут быть отклонения как вследствие обстоятельств, так и вследствие неведения, происходящего от искаженного разума, от страстей и дурных привычек. Поэтому в естественном законе общие начала одни для всех, общие выводы также неизменны, но в отдельных случаях закон может изменяться\*. Очевидно, что у св. Фомы борются разнородные направления, очевидно также, что, когда он старается привести содержание естественного закона к предписаниям разума, он впадает в тавтологию, что и заставляет его прибегать к порядку естественных склонностей человека. Причина этих колебаний лежит отчасти в самом существе дела. Естественный закон как общее предписание разума — закон чисто формальный, содержание свое он необходимо получает извне. Это начало, выясненное новейшею философиею, не могло быть понято св. Фомаю. Отсюда его недоумения и противоречия.

Недостаточность естественных склонностей человека оканчивается и в том, что для совершенства добродетели одних склонностей мало, нужна дисциплина. Отсюда необходимость человеческого или положительного закона. Есть люди, склонные к пороку, не внимающие увещаниям. Надобно принуждать их силою и страхом, чтоб они воздержались от зла, не нарушали чужого спокойствия и, наконец, сами становились бы добродетельными, делая впоследствии по привычке то, что прежде делали из страха. Таким образом, для спокойствия людей и для развития в них добродетели необходимы человеческие законы\*\*.

И здесь, как и во всем своем учении, Фома Аквинский смешивает юридический закон с нравственным. Целью принудительного закона полагается развитие всех добродетелей. Сообразно с теми же началами он совершенно подчиняет положительный закон естественному. Только то постановление, говорит он, имеет силу закона, которое само в себе справедливо; справедливость же

\* Prima Secundae. Quaest. 94.

\*\* Ibid. Quaest. 95.



определяется сообразностью с правилами разума, т. е. с естественным законом. Следовательно, человеческий закон настолько закон, насколько он проистекает из закона естественного, отклонение же от естественного закона не есть закон, а искажение закона. Однако в человеческом законе есть элемент, который зависит единственно от человеческого усмотрения. Человеческий закон есть приложение закона естественного, но это приложение может быть двоякого рода: как вывод следствия из причины и как частное определение, приводящее к общему началу, например размер наказания. Первое получает силу от естественного закона, второе единственно от человеческого \*.

Это приводит св. Фому к рассмотрению вопроса об обязательной силе человеческого закона. Обязателен для совести только тот закон, который справедлив, следовательно, надобно знать, какие законы должно считать справедливыми и какие нет. Это зависит прежде всего от круга действия закона. Необходимо определить, что закон может предписывать, тогда мы будем знать, чему следует повиноваться. При разрешении этого вопроса первое, что нужно иметь в виду, опять начало цели. Всякое дело должно быть соразмерно с своею целью, а цель закона — общее благо. Поэтому закон должен иметь предметом не отдельные лица, действия и времена, а только общее всем лицам, действиям и временам. С этой точки зрения закон может предписывать все добродетели, ибо нет добродетели, которой действия не требовались бы или не устраивались в виду общего блага (*non sint ordinabiles in bonum commune*); но он не предписывает всех действий каждой добродетели, а единственно те, которые нужны для общего блага. С другой стороны, закон должен соображаться с состоянием людей, ибо всякое мерило должно быть соразмерно с измеряемым. Несовершенным существам невозможно дать тот же закон, как совершенным, а так как общество людей, для которых издается закон, большею частью состоит из несовершенных, то закон не может воспрещать все пороки, он запрещает только важнейшие, от которых может воздерживаться большинство людей. К этому присоединяется и то соображение, что хотя закон имеет в виду делать людей добродетельными, однако не вдруг, а постепенно, по мере возможности \*\*.

Таков должен быть характер предписаний человеческого закона. Отсюда можно судить, какие законы следует считать справедливыми. Законы называются справедливыми 1) по цели, когда они имеют в виду общее благо; 2) по происхождению, когда изданный закон не превышает власти издающего; 3) по форме, когда в виду общего блага налагаются на подданных тяжести уравнительные. Несправедливость же закона может быть двоякая:

---

\* Ibid.

\*\* Ibid. Quaest. 96.

1) вследствие противоречия с человеческим благом, когда закон издается для частной пользы законодателя, или превышает данную ему власть, или, наконец, налагает на подданных неравные тяжести; 2) вследствие противоречия с божественными установлениями. Законы первого рода надобно считать более насилем, нежели законами, они не обязательны для подданных, но последним не воспрещается исполнять их для избежания соблазна, что заставляет иногда человека отступаться от своего права. Законы же второго рода вовсе не следует исполнять, ибо Богу надобно повиноваться более, нежели человеку. Отправляясь от этих начал, св. Фома толкует текст апостола Павла *«нет бо власти, аще не от Бога»*, тем же *«убо противляйся власти Божию повелению противляется»*<sup>53</sup>. Здесь, говорит св. Фома, надобно разуметь: *во всем, что принадлежит к порядку власти* (in his, quae ad potestatis ordinem pertinent). Но установленный Богом порядок власти не простирается на предписания, противные Божьим повелениям, в нем не заключается и право налагать на подданных несправедливые тяжести. Потому в этих случаях нет обязанности повиноваться закону, если можно сопротивляться без соблазна или без значительного вреда для себя и для других.

Ограничивая таким образом обязательную силу положительного закона, поставляя ее в зависимость от субъективного мнения подчиненных, св. Фома, с другой стороны, распространяет ее на все лица без исключения. От закона не изъяты и праведные; о них говорится, что закон им не положен, единственно в том смысле, что, исполняя его добровольно, они не подлежат принуждению. Точно так же князь, или законодатель, связан законом в своей совести, хотя он не подчиняется принудительной силе, так как последняя исходит из него самого. Наконец, и духовные лица, для которых установлен закон Духа Святого, освобождаются от низшего, человеческого закона, только когда последний противоречит высшему, иначе они самим законом Святого Духа подчиняются человеческому закону, по словам апостола: *«...повинитесь убо всякому человеку созданию, Господа ради»* (Петр. 2: 13)\*.

Наконец, четвертый вид закона есть закон божественный, или откровенный. Он разделяется на ветхозаветный и новозаветный. Первый заключает в себе прежде всего предписания нравственные, которых обязательная сила открывается из самого разума, затем предписания церемониальные и судебные, заимствующие свою силу от положительных определений откровенного закона. Из числа последних одни определяют отношения людей к Богу, другие — отношения их друг к другу. Новый же Завет дан людям главным образом для того, чтобы сообщить им благодать Святого Духа. Для этого нужна вера, действующая посредством любви,

\* Prima Secundae. Quaest. 96.

с этою целью установлены и таинства. Остальное предоставляется усмотрению властей, светских и духовных.

Таково учение Фомы Аквинского о законе. В связи с ним находится и учение его о праве. Держась нравственного начала, он производит право из правды. Правда есть известная добродетель. Особенность ее состоит в том, что она устраивает человека в отношении к другим (*ordinat hominem in his, quae sunt ad alterum*), тогда как остальные добродетели устраивают человека в отношении к себе самому. Последние касаются внутренних страстей, они подчиняют страсти разуму, вследствие чего здесь середина, составляющая добродетель, есть середина разума. Напротив, правда касается воли и внешних действий человека в отношении к другим, поэтому здесь середина состоит в равенстве вещи или действия с другими, ибо равенство есть середина между большим и меньшим. Поэтому середина правды есть середина вещи. Это уравнение в отношении к другим состоит в воздаянии каждому того, что ему принадлежит, ни больше ни меньше. Этим оправдывается определение римских юристов: правда есть постоянная и непрерывная воля воздавать каждому свое (*justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi*) \*.

Право есть объект правды. Оно определяется как действие, уравненное в отношении к другому в силу какого-либо способа уравнивания (*Jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquod aequalitatis modum*). Способ же уравнивания может быть двоякий: по природе вещей или в силу человеческого установления. Отсюда разделение права на естественное и положительное. Третий вид права, который обыкновенно принимался в то время по примеру римских юристов, право народов (*jus gentium*), св. Фома считает только видом естественного права, насколько последнее касается собственно человека, а не обще другим животным. Разделяя таким образом право на естественное и положительное, св. Фома и здесь, как в учении о законе, утверждает, что человеческое установление может сделать правом только то, что не противоречит праву естественному. То же разделение он прилагает и к божественному праву, устанавливаемому божественным законом \*\*.

Следуя Аристотелю в учении о равенстве как существе правды, св. Фома принимает и разделение правды на уравнивающую и распределяющую. Но он выводит это разделение из самого различия отношений между людьми. Устройство человека в отношении к другим может быть двоякое: в отношении к отдельным лицам и в отношении к обществу людей. В первом случае отдается каждому то, что ему принадлежит. Это совершается посредством арифметического равенства, которым уравнивается вещь с вещью. Во

\* *Secunda Secundae. Quaest. 57. Art 1. Quaest 58. Art. 1, 10, 11.*

\*\* *Ibid. Quaest. 57. Art. 2.*

втором случае дается каждому столько, насколько он имеет участия в целом. Здесь уравниваются вещи в отношении к неравным лицам, а это совершается посредством геометрической пропорции. В первом случае закон правды есть воздаяние равного за равное (*contrapassum*), в последнем — нет, ибо здесь устанавливается отношение вещи не к другой вещи, а к лицам\*. Из этих двух видов правды высший — правда распределяющая, ибо все люди, состоящие в обществе, являются членами целого, а член устроится в виду целого; следовательно, и благо каждого члена должно быть устроено в виду пользы целого. Таким образом, все добродетели, устраивающие человека в отношении к себе самому и к другим, приводятся к правде распределяющей как к высшему мерилу, а так как устроение человека в виду общего блага принадлежит закону, то эта правда называется также *законною*, ибо она приводит человека в согласие с законом. Поэтому законная правда властвует над всеми добродетелями как общая причина, их направляющая\*\*. Сама по себе взятая, правда не заключает в себе материала всех добродетелей, ибо она определяет только внешние отношения человека, не касаясь внутренних движений души. Но косвенно, как высшее, направляющее начало, правда относится ко всем частям души и ко всем добродетелям\*\*\*. Из этого ясно, что общая или законная правда выше всех других нравственных добродетелей. Но и частная правда, устраивающая человека в отношении к отдельным лицам, имеет преимущество перед другими добродетелями, 1) потому что субъект ее — воля, а субъект других добродетелей — страсть; 2) потому что она имеет в виду благо не только самого действующего лица, но и других\*\*\*\*.

В этом учении о правде св. Фома является чистым последователем древнего идеализма. Но у него выступают совершенно иные начала, когда он говорит о добродетелях, сопряженных с правдою. Сюда он относит религию, благочестие и уважение (*observantia*). Последнее состоит в воздаянии должной почести и покорности Богу и людям. К уважению принадлежит и повиновение (*obedientia*). Говоря о повиновении, св. Фома в противоречие со сказанным прежде ставит его выше всех других нравственных добродетелей. Цель всех добродетелей, говорит он, презирать земное и прилепляться к небесному, начало, заметим, весьма далекое от учения Аристотеля. Посредством богословских добродетелей человек прилепляется к небесному, посредством нравственных он оказывает презрение земному; поэтому первые выше последних. Из нравственных же добродетелей высшая та, кото-

\* *Secunda Secundae. Quaest. 61. Art. 1.*

\*\* *Ibid. Quaest. 58. Art. 5.*

\*\* *Ibid. Art. 8.*

\*\*\*\* *Ibid. Art. 12.*

рою оказывается презрение высшему благу — душевному. Но в душе высшее благо — воля, ибо через нее человек достигает других благ. Следовательно, высшая нравственная добродетель состоит в презрении собственной воли и в повиновении Богу \*. Очевидно, что этот вывод не согласуется с учением о правде.

Что человек должен повиноваться Богу, продолжает св. Фома, это несомненно; но спрашивается: должен ли человек повиноваться человеку? В ответ на этот вопрос св. Фома приводит основное положение всего своего учения. Оно состоит в признании установленного Богом порядка, в котором высшие двигают низших. Как в устроенном Творцом порядке природы, говорит он, низшие предметы подчиняются движению, сообщаемому высшими, так и в порядке человеческих отношений высшие в силу данной Богом власти двигают низших своею волею. Последние по этому самому обязаны повиноваться повелениям первых \*\*.

Это приводит нас к учению о происхождении власти от Бога. Св. Фома подробно излагает свой взгляд на этот предмет в «Комментариях на сентенции Петра Ломбарда»<sup>54</sup>, которыми дополняется учение «Богословской Суммы». На вопрос «Всякая ли власть происходит от Бога?» он отвечает: Бог — причина добра, а не зла; следовательно, все, что есть доброго во власти, то от Бога, все, что в ней дурного, то не происходит от него. Но во всякой власти надобно различать три элемента: 1) ее начало или происхождение, 2) ее употребление, 3) ее форму, или существо. Происхождение и употребление власти могут быть и хороши и дурны, но существо ее всегда хорошо, ибо оно состоит в известном порядке управления и подчинения (*in quodam ordine alterius tanquam regentis et alterius tanquam subjacentis*), а все, что устроено в порядке, то от Бога, ибо оно тем самым есть добро (*omne quod ordinatum est, est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est*). Следовательно, по существу (*simpliciter*) всякая власть от Бога, но в некоторых отношениях (*secundum quid*) не всегда, ибо не от Бога несправедливое приобретение и злоупотребление власти. Незаконная или дурная власть не от Бога, разве в силу дозволения, в наказание за грехи подданных. Но злоупотребление правом лишает человека полученного благодеяния; следовательно, если приобретший власть употребляет ее во зло, он заслуживает, чтобы она была у него отнята. И то и другое происходит от Бога — и то, что князь приобрел власть, и то, что он справедливо ее лишился \*\*\*.

Этими началами определяются границы повиновения. Повиноваться властям следует настолько, насколько они от Бога. Они могут быть не от Бога: 1) по неправильному приобретению, 2) по злоупотреблению власти. В первом случае похититель власти не

\* Ibid. Quaest 104. Art. 3.

\*\* Ibid. Art. 1.

\*\*\* Comment. in sentent. super distinct. XLIII. Quaest. 1. Art. 2.

есть настоящий правитель, а потому у кого есть сила, тот вправе ему не повиноваться, разве неправильный владелец делается впоследствии законным обладателем престола, либо через согласие подданных, либо через утверждение высшего. Что касается до злоупотребления власти, то оно может быть двоякого рода: 1) когда предписывается действие, противное той цели, для которой установлена власть, например действие греховное, противное добродетели, которую власть обязана соблюдать; 2) когда предписывается то, на что не простирается сила власти, например когда требуется подать, которой подданные не обязаны платить. В первом случае подданные не только не должны повиноваться, но обязаны послушаться; во втором же случае они не обязаны повиноваться, но не обязаны и послушаться\*.

В «Богословской Сумме» вопрос о повиновении властям разбирается еще подробнее. Здесь св. Фома признает, что подданные в двух случаях могут не повиноваться властям: 1) когда повелевается то, что противно повелению Божьему, ибо Бог высший властитель; 2) когда повелевается то, на что не простирается власть правителя. Относительно последнего пункта св. Фома ссылается на слова Сенеки, который говорит, что рабство не простирается на всего человека, лучшая часть которого изъята от подчинения: тело повинуется господину, а душа сама себе хозяин. Таким образом, во внутренних движениях души человек должен повиноваться не человеку, а единственно Богу. Подчинение человеку имеет место только относительно телесных действий. Но и здесь необходимо сделать ограничение: во всем, что принадлежит к самой природе тела, например что касается до поддержания жизни или до деторождения, надобно опять повиноваться не человеку, а одному Богу, ибо по природе все люди равны и ни один не подчинен другому. Поэтому рабы не обязаны повиноваться господам и дети родителям в заключении брака или в сохранении девственности и т. п. Но в том, что касается порядка человеческих действий или вещей, низшие должны повиноваться высшим, как воины полководцу в том, что касается войны, рабы господину в том, что касается служебных работ, дети отцу в том, что относится к дисциплине жизни и к домашним заботам, и т. д. Богу человек подчинен вполне, высшим же не во всем, а только относительно некоторых определенных дел (*quantum ad aliqua determinata*), и здесь власть является посредником между Богом и подданными. Относительно же других дел подданные подчиняются непосредственно Богу, от которого получают повеления через закон естественный или откровенный\*\*.

С этой точки зрения св. Фома опровергает возражения тех, которые утверждали, что христиане не обязаны повиноваться свет-

\* Comment. in sentent. super distinct. XLIII. Quaest. II. Art. 2.

\*\* Secunda Secundae. Quaest. 104. Art. 5.

ским властям. Возражения были следующие: 1) Иисус Христос сказал по поводу уплаты подати: «...свободни суть сынове» (Мф. 17: 26), но христиане — сыны Божии, следовательно, они свободны от подчинения светской власти. 2) Христиане освобождены от ветхозаветного закона, тем более от человеческого, который ниже ветхозаветного. 3) Разбойникам не следует повиноваться, а бл. Августин говорит, что царства, в которых не господствует правда, не что иное, как великие разбои. Против этих доводов св. Фома приводит тексты Св. Писания, которыми предписывается повиновение властям, и затем дает следующее заключение: вера Христова — начало и источник правды; следовательно, порядок правды ею не уничтожается, а подтверждается; порядок же правды требует, чтобы низшие повиновались высшим, ибо иначе не может сохраниться устройство человеческих дел. Затем опровергаются возражения одно за другим. На первое св. Фома отвечает, что подчинение человека человеку касается одного тела, душа же остается свободною. Как сыны Божии, христиане освобождаются духовно от рабства греха, а не телесно. Второе возражение устраняется тем, что Ветхий Завет был прообразованием Нового, следовательно, должен был прекратиться с появлением последнего; к человеческому же закону это не относится. Наконец, на третье возражение св. Фома отвечает: светским князьям следует повиноваться настолько, насколько требует порядок правды; если же они держат власть, неправильно присвоенную, или предписывают несправедливое, то подданные не обязаны повиноваться, разве случайно, для избежания соблазна или опасности\*.

Св. Фома допускает даже подчинение христиан князьям неверным. Не следует, говорит он, вновь устанавливать подобное подчинение, ибо это было бы опасно для верующих; но когда власть уже существует, оно должно оставаться в силе, ибо власть учреждается правом человеческим (*dominium vel praelatio introducta sunt ex jure humano*). Божественный же закон, устанавливающий различие между верующими и неверующими, не уничтожает закона человеческого, истекающего из естественного разума.

По-видимому, этим положением признается полная самостоятельность человеческого права, но тут же делается существенная оговорка, которою вводится совершенно иное начало. Церковь, продолжает св. Фома, может однако справедливо отнять правление у неверных князей, ибо последние заслуживают лишения власти. Это совершенно предоставлено усмотрению церкви, которая может прилагать свое право всякий раз, как находит это нужным. Только для избежания соблазна она не пользуется им относительно князей, которые в светском порядке не подчинены ей или ее членам\*\*.

\* Ibid. Quaest. 104. Art. 6.

\*\* Ibid. Quaest. 10. Art. 10.

Наконец, ко всему предыдущему надобно присоединить учение св. Фомы о возмущении. Вопрос ставится таким образом: есть ли возмущение смертный грех? Возмущение, отвечает св. Фома, противопоставляется единству народа, живущего в государстве; но народом, по определению Цицерона, которое приводит и Августин, называется не всякая толпа, а собрание людей, связанное согласием права и общением пользы; следовательно, единство, которому противопоставляется возмущение, есть единство права и общей пользы, а потому возмущение есть смертный грех. Но, с другой стороны, на том же самом основании восстание в защиту общей пользы не должно называться возмущением и считаться грехом. С этой точки зрения несправедливо возражение тех, которые оправдывают возмущение, ссылаясь на то, что похвально избавление народа от тирании. Тираническое правление само по себе не праведно, ибо оно устанавливается не для общей пользы, а для частной, поэтому ниспровержение подобного правления не имеет значения возмущения, разве оно совершается так беспорядочно (*inordinate*), что народ более терпит от восстания, нежели от тирании. В тираническом правлении возмутитель скорее сам тиран, который поддерживает раздоры в народе, чтобы властвовать безопаснее\*. Св. Фома допускает даже тираноубийство. По поводу возражения, что Цицерон хвалит убийц Юлия Цезаря, он говорит: это относится к тому случаю, когда кто-то насильно захватил власть и нет прибежища к высшему; тогда тот, кто для освобождения отечества убивает тирана, получает похвалу и награду\*\*.

Из всего этого очевидно, что, по учению Фомы Аквинского, начало власти ставится в полную зависимость от начала закона. Власть существует единственно для охранения законного порядка, она проистекает от Бога настолько, насколько в ней выражается этот порядок. Мы видели уже у Златоуста зародыш учения, что от Бога происходит только существо власти, а не та или другая ее форма и не принадлежность ее тому или другому лицу. У Фомы Аквинского мы встречаем дальнейшее развитие этих начал, которых последствия мы увидим ниже. От Бога, по мнению знаменитого схоластика, проистекает только общий порядок подчинения и управления, а не приобретение власти тем или другим лицом и не то или другое ее употребление. Все это человеческое дело, которое может быть праведно и неправедно. Поэтому подданные отнюдь не обязаны безусловным повиновением властям. Повеления правителей для них обязательны настолько, насколько этого требует порядок правды. Но если мы спросим: кто же судья праведности предписаний и не превратится ли общественный порядок в чистую анархию, если каждому подданному

\* *Secunda Secundae. Quaest. 42. Art. 2.*

\*\* *Comment. in sentent. super distinct. 44. Quaest. II. Art. 2.*



дано будет право отказывать власти в повиновении, когда он считает известное повеление несогласным с общим благом? — то на эти вопросы мы не найдем ответа. Св. Фома требует только, чтобы восстание не приносило более вреда, нежели пользы, ограничение весьма неопределенное. Понятно, какой простор подобное учение оставляло и свободе подданных, и вмешательству церковной власти. Мы увидим впоследствии, каким образом из этих начал выводились чисто демократические теории.

Сам Фома Аквинский был однако далек от пристрастия к демократии. Ограничивая княжескую власть пределами закона и правды, он, естественно, должен был предоставить и подданным участие в правлении, но он давал им политические права в весьма умеренных размерах, ибо для него главным делом был все-таки порядок подчинения низших высшим. В «Богословской Сумме» по поводу ветхозаветных учреждений он излагает свой взгляд на лучшее устройство государственной власти\*. В этом вопросе, говорит он, надобно иметь в виду две вещи: 1) чтобы все имели какое-либо участие в верховной власти, ибо этим сохраняется доля народа в управлении (*pars populi*), и притом все такое правление любят и берегут, как говорит философ в «Политике»; 2) наилучшую форму самой власти, ибо, хотя она может принимать различные виды, как говорит Аристотель, однако одни из них имеют преимущество перед другими. Наилучший образ правления тот, где правит один, согласно с добродетелью; затем следует аристократия, где властвуют немногие, также движимые добродетелью. Принимая все это в соображение, надобно сказать, что совершеннейшее устройство власти будет то, где на вершине стоит единый монарх, правящий на основании добродетели, а под ним несколько вельмож, также добродетельных, и между тем эта власть принадлежит всем, либо потому что правители избираются из всех, либо потому что они избираются всеми. Такое правление, смешанное из монархии, аристократии и демократии, было именно установлено у евреев законом Божиим. Моисей и его преемники властвовали, как монархи, старшины избирались по добродетели, наконец, демократическое начало состояло в том, что они брались из всего народа. Против этого можно возразить, что наилучшее правление — царство, ибо оно более всех других представляет собою управление мира единым Богом. Действительно, говорит св. Фома, царство — наилучшее правление, когда оно не извращается; но вследствие великой власти, которая вручается царю, оно легко превращается в тиранию. Только вполне добродетельные люди способны выносить великое счастье, а совершенная добродетель находится у немногих. Поэтому Бог не дал сначала царя иудеям, а только судью; царя же он дал им впоследствии по просьбе народа, как бы негодуя на

\* Prima Secundae. Quaest. 105. Art. 1.

них. И тут были установлены правила, как царь должен себя вести, чтобы не возгордиться властью.

Таково учение св. Фомы о светской власти. Как видно, он уделяет в ней значительную для средних веков долю либеральным началам. Будет ли он держаться того же направления в разборе отношений светской власти к духовной? К сожалению, в главных своих догматических сочинениях, в «Богословской Сумме» и в «Комментариях на сентенции...» он касается этого вопроса только косвенно. Постараемся однако собрать рассеянные его изречения.

Мы видели, что он предоставляет князьям только власть над телесными действиями подданных, а управление душ относит к исключительному ведомству церкви. Но в порядке мироздания тело подчиняется душе. Согласно с этим, св. Фома, отвечая на одно возражение, отрицающее вмешательство духовной власти в светские дела, говорит: «...гражданская власть подчиняется духовной, как тело душе. Поэтому нельзя считать неправильным присвоением власти, когда духовное лицо вступает в те светские дела, в которых гражданская власть ему подчиняется или которые предоставляются ему гражданской властью» (*quantum ad ea, in quibus subditur ei secularis potestas vel quae ei seculari potestate relinquuntur*)\*. В этом изречении, как и в вопросе о повиновении властям, устанавливается подчинение условное, относительно некоторых только дел. Светской власти оставляется собственно ей принадлежащая область. В том же духе св. Фома говорит в другом месте: «Так как духовная власть и светская обе производятся от власти Божьей, то светская власть настолько находится под духовною, насколько она ей Богом подчинена, а именно в том, что касается до спасения души, вследствие чего в этих делах следует скорее повиноваться церковной власти, нежели светской. В том же, что касается до гражданских благ, надобно более повиноваться светской власти, нежели церковной, согласно с изречением «*воздадите убо кесарева кесареви*». Разве случайно и та и другая соединяются в лице папы, который стоит на вершине обеих властей (*qui utriusque potestatis apicem tenet*)\*\*. Последняя оговорка, как по смыслу речи, так и по толкованию Беллармина<sup>55</sup> и богословов школы св. Фомы, означает не власть папы над всем христианством, а власть его в Папской области, где он является вместе и светским государем.

Какие же дела принадлежат собственно к ведомству церкви? Св. Фома не исчисляет их, а указывает на некоторые. Прежде всего он говорит о суде в делах веры, который естественно принадлежит церкви. Здесь сообразно с духом средних веков вывод юридических начал из нравственного закона ведет к тому, что нрав-

\* *Secunda Secundae. Quaest. 60. Art. 6.*

\*\* *Comment. in sentent. in secund. sentent. distinct. 44. Art. 3.*

ственный суд переходит в юридическую область. Души верующих изъеются из ведомства гражданской власти, что, по-видимому, благоприятствует свободе; но, с другой стороны, они подчиняются власти церковной, а в этих пределах свобода уже вовсе не допускается: все должно безусловно покоряться церковному закону. Поэтому св. Фома стоит за наказание еретиков смертью. По-видимому, говорит он, еретиков следует терпеть, ибо апостол Павел учит, что раб Божий должен быть тих во всем, учителен, незлобив, с кротостью наказуя противных (2 Тим. 2: 24, 28). Еретикам должно быть предоставлено и время для раскаяния, что невозможно, если они казнятся смертью. Однако эти возражения недостаточны. Для разрешения вопроса надобно различить действия еретиков и действия самой церкви. Со стороны первых лжеучение есть грех, за который они достойны не только отлучения от церкви, но и отсечения от мира посредством смерти, ибо гораздо важнее извращение веры, дающей жизнь душе, нежели подделка монеты, доставляющей удобства телу. Со стороны же церкви при этом соблюдается и милосердие, ибо она не прямо наказывает еретиков смертью, а сначала увещевает их по предписанию апостолов; когда же нет более надежды на обращение грешника, тогда она заботится о спасении других, сперва отлучая лжеучителей от церкви, а потом выдавая их светской власти на смертную казнь. Ибо, как говорит св. Иероним<sup>56</sup>, гнилое мясо должно быть отсечено от тела, и зараженная овца отделена от стада, чтобы все тело или все стадо не заразились болезнью\*.

Церкви принадлежит суд и над князьями-отступниками. Она имеет даже право лишить их власти, ибо последняя может быть пагубна для веры. Поэтому, как скоро отступник отлучается от церкви, так подданные разрешаются от присяги и освобождаются от обязанности повиновения. На возражение, что церковь в первые века не пользовалась этим правом, например при Юлиане<sup>57</sup>, св. Фома отвечает, что это не делалось единственно потому, что церковь в то время не была довольно сильна и не имела власти над князьями. При этом он ссылается на Григория VII, который прямо приписывает папам это право\*\*.

Таково отношение церкви к князьям, исповедующим христианство. Над теми же, которые никогда не принимали веры, говорит св. Фома, суд не принадлежит церкви. Однако мы видели, что в другом месте он приписывает церкви право лишать власти и неверных князей, утверждая, что она не делает этого единственно для избежания соблазна. Современник Фомы Аквинского, св. Бонавентура<sup>58</sup>, разбирая вопрос об отношении светской власти к духовной, доказывал, что папа имеет право низлагать князей по

\* Sec. Sec. Quaest. 11. Art. 3.

\*\* Ibid. Quaest. 12. Art. 2.

двум причинам: за беззаконие князя и для нужды государства, т. е. когда угнетенные подданные прибегают к защите церкви\*.

Мы приходим здесь опять к теории нравственного закона, которую мы видели у Иннокентия III, теории, в силу которой папе приписывается право судить светских князей за незаконные действия, а иногда и низлагать их в виде наказания. Но в учении св. Фомы эти начала вытекают уже из общей богословско-философской системы и получают мировое значение. Установленный высшим законом порядок мироздания требует подчинения низших высшим, а высшая власть принадлежит церкви, которая повелевает светскими князьями как душа телом. Зародыш этого учения мы встретили уже в IV веке, здесь оно получает полное развитие. Как воспользовались им папы и их приверженцы, мы сейчас увидим. Если Фома Аквинский в «Богословской Сумме» держался еще пределов умеренности, то ученики его скоро вывели из этих начал самые крайние последствия.

В начале XIV столетия возгорелся спор между Бонифацием VIII и Филиппом Красивым, королем французским<sup>59</sup>. Бонифаций, как известно, высказал в этих прениях самые неумеренные притязания. Между тем все содержание знаменитой буллы «Unam Sanctam» не что иное, как повторение доводов, изложенных одним из учеников Фомы Аквинского в не изданном доселе сочинении «О церковной власти». Этот ученик был Эгидий Римский<sup>60</sup> (Aegidius Romanus, Gilles de Rome), архиепископ Буржский, наставник Филиппа Красивого. Он был автором нескольких политических сочинений, имеющих право на внимание исследователя. Одно из них, трактат «О правлении князей» (De regimine principum), писано в руководство царственному воспитаннику. Здесь большею частью воспроизводится политическое учение Аристотеля, хотя и с некоторыми отступлениями, сообразными с духом христианства и средневекового общества. Так, автор многими доводами доказывает преимущество наследственной монархии перед другими образами правления. Сочинение писано в схоластической форме, но ясно и отчетливо. Оно любопытно как указание на те политические мысли, которые средневековые писатели вынесли из изучения древних. Но самостоятельного в нем мало, и относительно главного вопроса, занимавшего людей того времени, вопроса об отношении государства к церкви, оно не содержит в себе ничего. Эгидию Римскому приписывается и другое сочинение «Об обеих властях» (De utraque potestate), напечатанное под его именем в собрании Гольдаста<sup>61</sup>; но оно, очевидно, принадлежит не ему, ибо оно писано по поводу того же спора Бонифация VIII с Филиппом Красивым в пользу светской власти, а в этих прениях Эгидий явно выступил на стороне папы. Настоящий его образ

\* De ecclesiastica hierarchia. Pars II. Cap. 1. Я заимствовал эту цитату у Laurent «Etudes sur l'histoire de l'humanité». Т. VI. С. 51.

мыслей вполне высказывается в упомянутом выше сочинении «О церковной власти» (*De ecclesiastica potestate*), которое хранится в Парижской библиотеке и известно только по отчетам и отрывкам\*.

Так же, как у Фомы Аквинского, основанием аргументации Эгидия Римского в этом трактате служит отношение тела к душе и материи к форме. К этим началам возводится теория двух мечей, которая получает таким образом новый характер. Человеческая природа, говорит Эгидий и повторяет Бонифаций VIII в своей булле, двоякая: телесная и духовная. Каждая из этих частей требует особой пищи. Сообразно с этим и человеческое общество для своей защиты должно иметь двоякий меч, духовный и светский. Но как дух должен властвовать над телом, так и духовный меч над светским. Оба меча находятся в руках папы, но один, высший, он оставляет у себя, другой же, низший, он передает светским князьям, ибо по природе вещей высшие причины должны иметь в подчинении причины второстепенные, которые служат им посредниками и орудиями для осуществления цели. Апостол говорит: «...*несть бо власти, аще не от Бога*». Но всякая власть должна быть устроена (*ordinata*), только устроенное в порядке происходит от Бога. Между тем земные власти были бы не устроены, если бы один меч не приводился к другому (*non reduceretur ad alterum*) и если бы один не был под другим. По изречению св. Дионисия Ареопагита, божественный закон, данный всем тварям, и порядок мироздания требуют, чтобы не все прямо приводилось к высшему, а чтобы низшее приводилось к высшему через среднее. Поэтому светский меч должен быть подведен под духовный и один устроен под другим как низший под высшим.

Очевидно, что эти философские основания, в силу которых Эгидий требует подчинения светской власти духовной, заимствованы прямо из учения Фомы Аквинского о порядке мироздания. В доказательство же, что духовная власть действительно выше светской, Эгидий приводит: 1) плату десятины; 2) благословение и посвящение светских князей духовными лицами, ибо благословляющий выше благословляемого; 3) установление властей папою, кроме тех, которые возникают из разбоя; 4) порядок Вселенной, где тела управляются разумом. Из всего этого выводится, что папа, будучи судьей души, которую он может отлучить от церкви и лишить блаженства, тем самым становится судьей всего человека, в котором владычествует душа. Папа — тот духовный человек, о котором говорит Апостол (1 Кор. 2: 15): он судит всех, а сам не имеет судьи, кроме Бога.

\* См. статьи Charles Jourdain в «*Journal de l'instruction publique*» 24 и 28 февраля 1858 г. Эти статьи перепечатаны отдельною брошюрою под заглавием «*Un ouvrage inedit de Gilles de Rome*».

Эти начала дают уже папе весьма широкую власть над всеми человеческими делами. Но Эгидий на этом не останавливается. Он утверждает, что не только всякая власть, но и всякая собственность получает бытие от церкви и может существовать лишь под церковью и через церковь (*sub ecclesia et per ecclesiam*). В доказательство берется отношение материи к форме. Назначение материи — служить форме. Все земные вещи служат телу, тело — душе, а душа подчиняется папе. Следовательно, вся задача светской власти и все искусство управлять народами состоят в том, чтобы располагать телесную материю для высших распоряжений церкви. Светская власть должна себя и все свои органы и орудия, т. е. администрацию, войско, имущество и законы, устраивать, в виду повиновения, духовной власти. Этим только обладание телесными предметами достигает своего назначения и получает правомерное основание. Всякая же собственность, не освященная церковью и не подчиненная церкви, остается голым фактом; правомерного в ней нет ничего. Человек, который хочет быть независимым, является возмутителем против Бога. Он становится рабом греха, а потому, лишаясь правды, лишается вместе с тем и всяких прав. Только церковь, примиряя нас с Богом посредством крещения и таинств и подводя нас таким образом снова под владычество закона и правды, возвращает нам потерянные права. Поэтому сын обязан своим наследием более церкви, нежели отцу: последний родил его по плоти, а церковь возродила духовно; но права, данные возрождением, выше тех, которые сообщаются рождением. Поэтому неверующие не имеют никаких прав, они незаконные владельцы даров Провидения.

Однако Эгидий старается разграничить права, принадлежащие церкви, и права светских князей и частных собственников. Назначение церкви, говорит он, — спасение душ. Поэтому она вступает всякий раз, как есть опасность для душ. Но сами по себе материальные блага служат телу и только косвенно касаются души. Следовательно, в обыкновенном порядке вещей они подлежат управлению светской власти, церковь сохраняет здесь только высший нравственный контроль. Когда же земные блага грозят опасностью душам, тогда церкви принадлежит суд не только верховный и первоначальный, но непосредственный, и даже само исполнение. Точно так же и верховное право собственности, принадлежащее церкви над всеми вещами, не уничтожает частной собственности князей и владельцев. Из первого истекают десятины, из второй — мирские выгоды владельцев. Этим исполняется предписание Христа: «...воздадите убо кесарева кесареви». Поэтому папа должен воздерживаться от неумеренного вмешательства в светские дела. Но сама по себе церковь обладает такую полную власти, что мощь ее не имеет веса, числа и меры (*in ecclesia est tanta potestatis plenitudo, quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura*).

Таковы были последствия, выведенные Эгидием из учения Фомы Аквинского. Эти выводы были преувеличены: начало законного порядка заключает в себе, как мы могли видеть, не безусловное и беспредельное подчинение низших высшим, а только подчинение законное, насколько этого требует общий порядок. Из этих оснований нельзя было вывести, что власть папы не имеет веса, числа и меры; можно было, напротив, доказать совершенно иное, как и сделал Фома Аквинский в вопросе о повиновении подданных светским князьям. Сам Эгидий признавал, что церковная власть должна вступаться единственно там, где дело идет о спасении душ. Вся ее задача ограничивается, следовательно, охранением высшего закона, устанавливающего нравственный порядок в обществе. Большого нельзя было вывести из всей этой аргументации. Поэтому сам Бонифаций, когда притязания его встретили сильный отпор, немедленно отступил на почву нравственного закона и в этом смысле истолковал свои слова. В речи, которую он по этому поводу держал в консистории, он сказал: «Петр де Флотт наклепал на нас, будто мы писали королю французов, что он должен свое царство признать полученным от нас. Мы имеем сорокалетний опыт в правоведении и знаем, что существуют две власти, устроенные Богом. Кто же может подумать, чтобы в голове нашей было такое невежество или такое безумие? Мы утверждаем, что мы не хотели посягать на суд короля. Но, с другой стороны, ни король, ни кто-либо из верных не могут отрицать, что он подчинен нам в отношении греха (*ratione rescati*). Если мы превысили свое право, мы готовы все исправить. Но если король не исправится, мы низложим его как мальчика (*sicut unum garcionem*), хотя и с печалью, так же как наши предшественники низложили трех королей Франции»\*.

Это опять теория Иннокентия III, теория, которая, давая значительный простор папской власти, оставляла однако некоторую самостоятельность светским князьям. Далее с этой точки зрения невозможно было идти. Но в учении Фомы Аквинского было начало, которое способно было вывести папские притязания далеко за пределы охранения нравственного закона. Богословы немедленно им воспользовались, чтобы возвысить требования духовной власти до самых крайних границ. Это было аристотелево начало конечной цели. Различие между этою системою и предыдущею заключается в том, что нравственный закон обнимает одну только общую, хотя и высшую сторону человеческой жизни, конечная же цель проникает всю жизнь и сводит ее к единству. Властвуя над целью, папа тем самым становится властителем всего. Эта последняя теория, теория конечной цели, нашла себе полнейшее выражение в трактате, который, так же как и упомянутое выше

\* *Дуриу*. Histoire du different de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Preuves. C. 77.

сочинение Эгидия Римского, носит заглавие «О правлении князей» (*De regimine principum*). Начало его приписывается самому Фоме Аквинскому, вторая же половина несомненно принадлежит кому-нибудь из его последователей\*.

Автор прямо начинает с основного начала. Во всем, что устраивается в виду известной цели, говорит он, необходим руководитель, направляющий предмет к предположенной цели. Так, например, в корабль нужен кормчий. Но человек имеет известную цель, к которой направляется вся его жизнь, ибо он руководится разумом, а существо разума состоит в том, чтобы действовать в виду цели. Если бы человеку свойственно было жить одному, он не нуждался бы в ином руководителе, кроме себя самого; он сам себе был бы царь. Но ему свойственно жить в обществе более, нежели другим животным, ибо последним природа дала пищу, одежду и средства защиты, человек же должен все это готовить себе сам, а этого он не может сделать один. Кроме того, у животных есть инстинкт, который указывает им все необходимое для жизни и остерегает их от того, что вредно; человек же принужден добывать себе эти сведения познанием, а познавать он может только сообщая с другими, отправляясь от общих начал для понимания частных. Наконец, потребность общежития яснее всего выражается в том, что человек одарен словом, которое имеет значение только в обществе. Но если человеку свойственно жить в обществе, то необходима сила, управляющая собранными лицами и направляющая их к общей цели. Ибо частные стремления разъединяют людей, общие же соединяют их. Следовательно, кроме того, что движет каждого к собственному благу, необходимо нечто, движущее всех к общему благу. Так душа управляет телом, а в душе различные способности управляются разумом.

Но во всем, что устраивается для известной цели, можно действовать правильно или неправильно: правильно, когда имеется в виду настоящая цель, неправильно, когда цель избирается ложная. Это мы видим и в обществе. Цели здесь могут быть различные: иная цель общества свободных людей, иная общества рабов. Свободен тот, кто живет сам для себя, раб тот, кто существует для другого. Поэтому если в обществе свободных людей правитель имеет в виду общее благо, это будет правление правильное; если же он ищет только личной своей пользы, правление будет искаженное, и такой правитель называется тираном. Такое же различие существует, когда правят немногие или большинство граждан. Искаженное правление меньшинства называется олигархией,

\* См. разбор этого вопроса у Janet: «*Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*». I. С. 330, <а также> в: *Franck. Reformateurs et publicistes de l'Europe, Moyen-age-Renaissance*. С. 53 и след. Беллармин, который служит здесь важным авторитетом, отвергал принадлежность этого трактата св. Фоме.



большинства — демократией. Правильные же образы правления разделяются на монархию, аристократию и политику.

Все это взято у Аристотеля. Затем автор переходит к вопросу о преимуществе того или другого образа правления, и здесь он является гораздо самостоятельнее. Что полезнее, спрашивает он: правление одного или многих? Это можно видеть опять из цели общества. Правитель должен прежде всего заботиться о сохранении того, что ему вверено. Но сохранение (*salus*) и благо соединенного общества состоят в сохранении его единства, что называется миром. Ибо разделенное общество погибает. Поэтому сохранение мира должно быть главною целью правителя, и чем более образ правления ведет к этой цели, тем он лучше. Но очевидно, что единство, скорее всего, производится тем, что едино в самом себе. Следовательно, лучше правление одного, нежели многих. Последние способны править только соединенными силами; следовательно, правление их тем лучше, чем более оно приближается к единодержавию. На преимущество монархии указывает и сама природа, которая везде устанавливает одно правящее начало: в теле сердце, в душе разум, у пчел один царь, и миром правит единый Бог. Наконец, то же доказывают и примеры человеческой истории: мы видим, что страны, в которых нет единого правителя, бедствуют в раздорах, тогда как, наоборот, управляемые монархами наслаждаются миром.

Но если правление царя наилучшее из всех, то правление тирана, напротив, наихудшее, 1) потому что противоположное лучшему есть худшее, а тирания противоположна монархии; 2) потому что сосредоточенная сила имеет большее действие, нежели разделенная, следовательно, она всего пагубнее, когда она обращена на зло; 3) потому что правление, где имеется в виду польза одного только человека, наиболее отклоняется от общего блага. Подчиняться тирану — все равно что находиться в когтях у дикого зверя.

Несмотря, однако, на эти невыгоды, меньшее зло проистекает из извращенной монархии, нежели из извращенной республики, ибо в последней возникают раздоры, чего нет в первой. Только крайняя тирания губительна для всего государства. Притом извращенная республика сама легко превращается в тиранию, ибо среди раздоров один обыкновенно берет верх над другими и становится тираном. Таким образом, и с этой стороны монархия является наилучшим образом правления.

Мы видим здесь иное учение, нежели в «Богословской Сумме», хотя на этом основании нельзя еще отвергать принадлежности трактата св. Фоме, так как великий схоластик не всегда оставался верен себе.

Из всего этого следует, заключает автор, что, держась монархии, надобно устроить ее так, чтобы она не извращалась в тиранию. Для этого нужно, 1) чтобы на престол возводился человек,

неспособный обратиться в тирана; 2) чтобы власть его была умеряема (об этом автор обещает говорить впоследствии, но к сожалению, это обещание остается неисполненным); 3) если, несмотря на все это, монархическое правление обращается в тиранию, надобно ее терпеть, пока она не превосходит всякой меры, ибо легко впасть в зло еще худшее: при неудачном восстании тиран становится еще свирепее, при удаче освободитель сам нередко делается злейшим тираном. Некоторые считают позволительным убийство тирана, но это несогласно с апостольским учением, которое предписывает повиноваться господам не только добрым, но и строптивым. Притом для государства было бы слишком опасно, если бы частное лицо по собственному произволу считало себя вправе посягать на жизнь правителя. Поэтому здесь можно действовать не иначе, как общественною силою. Народу же, несомненно, принадлежит право сменять дурных правителей. Если общество свободных людей имеет право установить себе царя, то оно очевидно может и низложить его, когда он злоупотребляет своею властью. Этим подданные не нарушают верности, ибо сам правитель, не исполняя своей должности надлежащим образом, заслуживает, чтобы подданные в отношении к нему не держали своего обещания повиноваться. Если же установление царя принадлежит по праву кому-нибудь высшему, то надобно от последнего ожидать врачевания зла. Когда же, наконец, невозможно надеяться на человеческую помощь, тогда остается прибегать к царю всех, к Богу, помощнику угнетенных. Но здесь необходимо прежде всего исправление народа от грехов, ибо нечестивые получают власть в наказание за грехи человеческие.

Автор разбирает затем вопрос о должности царя, и здесь оказывается основная мысль всего сочинения. Царство, говорит он, должно уподобляться правлению, установленному в самой природе. Последнее представляется двояким: общее, т. е. управление мира Богом, и частное, или управление установленное в человеке, который есть микрокосм, Вселенная в малом виде. В человеке члены тела и силы души управляются разумом, что также представляет подобие управления Божьего. Следовательно, все сводится к последнему. Но деятельность Бога в мире двоякая: она состоит в установлении и в сохранении вещей. Подобно этому и царь в отношении к государству имеет двоякую обязанность: устанавливать и сохранять. Что касается до первой, то царь, уподобляясь Богу, не творит однако новых людей и новые места, а только пользуется тем, что дано природою. Он должен 1) избрать место для города или государства; 2) собрать людей; 3) дать им такое устройство, чтобы каждыйсообразно со своими занятиями и со своим призванием удовлетворял общим нуждам. Вторая же обязанность царя, сохранение или настоящее правление, состоит вообще в том, чтобы данную вещь направлять к ее цели. Цель соединенной толпы состоит в добродетельной жизни, следовательно-

но, такова должна быть задача управления. Однако этим не ограничивается цель человека, высшая его цель не земная, а небесная, лицезрение Бога после смерти. Поэтому и цель общества должна состоять в том, чтобы посредством добродетельной жизни достигнуть этой конечной цели, обязанность же царя заключается в направлении к ней подчиненных ему людей. Но кому принадлежит цель, тот повелевает теми, кто действует для этой цели. Так кормчий указывает работникам, как они должны делать корабль. Следовательно, высшее управление человеческих обществ должно принадлежать тому, кто руководит <движением> людей к небесной цели. Таким руководителем может быть не человек, а единственно Бог. Поэтому и верховное управление человеческими обществами может принадлежать лишь такому человеку, который есть вместе Бог, т. е. Христу. Но Христос отошел от земли, оставив на ней своего наместника. Чтобы духовное не подчинялось мирскому, он вверил высшее управление земными царствами не царям, а священникам, и главным образом первосвященнику Римскому. Ему все цари должны подчиняться как самому Христу. Ибо тому, кто имеет заботу о конечной цели, должны подчиняться те, на кого возложено попечение о средствах, ведущих к цели. У язычников религия служила земным целям, поэтому у них священники подчинялись царям. То же было и в Ветхом Завете. Но в Новом Завете цари подчиняются священникам, ибо главное здесь — небесная цель, которой должно служить все остальное.

Сообразно с этими началами должно быть устроено все государственное управление. Подчиняясь священнику, царь властвует над остальными должностями, которые содействуют достижению общей цели. Но всякий, кто совершает что-либо для известной цели, должен смотреть, чтобы дело его было приурочено к этой цели. Поэтому царь должен наблюдать, чтобы все устройство земной жизни приспособлялось к цели небесной, т. е. он должен предписывать все, что ведет к вечному блаженству, и запрещать все, что ему противоречит. Необходимое для вечной жизни познается из закона Божьего, хранение же и толкование закона принадлежат священнику. Следовательно, царь в управлении государством обязан повиноваться велениям последнего. Наученный божественным законом, он должен устроить общество для добродетельной жизни.

Прежде всего надобно заботиться о водворении в обществе добродетели. С этою целью необходимо, 1) чтобы общество было устроено в единстве мира; 2) чтобы соединенное миром общество направлялось к доброй жизни; 3) чтобы попечением правителя общество имело все средства, потребные для жизни. Затем следует сохранение добродетельной жизни. Здесь также необходимы три вещи: 1) заботиться о продолжении как самого общества, так и должностей, посредством непрерывной смены лиц и поколений; 2) охранять общество от зла наградою соблюдающих закон и на-

казанием нарушителей оно; 3) оберегать общество от внешних врагов. Наконец, надобно сохраняемое улучшать, исправляя и восполняя недостатки. В этом состоят обязанности царя.

Таково содержание первой книги трактата «О правлении князей». В ней заключается все существенное. В следующих книгах подробно излагаются средства и способы управления, отчасти же повторяются прежние суждения, хотя с некоторыми отступлениями, указывающими на другого автора. Так, например, образы правления разделяются на царский, деспотический и политический, или республиканский. Но различие между царским и деспотическим не выясняется: то они отличаются друг от друга, то сводятся к одному началу. Вообще, эти части сочинения далеко уступают первой в силе и последовательности мысли. В них видна ученическая рука. Первая же книга, бесспорно, принадлежит к числу самых замечательных произведений средневековой литературы.

Изложенная в ней теория конечной цели сделалась господствующею у католических богословов XIV столетия. Она послужила им для возведения папской власти превыше всего земного. Так, по поводу спора папы Иоанна XXII с императором Людовиком Баварским<sup>62</sup>, явились два сочинения «Сумма о церковной власти» (*Summa de ecclesiastica potestate*) агустинского монаха Августина Триумфа и книга «О плаче церкви» (*De plainetu ecclesiae*) францисканца Альвара Пелагия. В обеих теория папства доводится до самых крайних пределов. Весь мир, говорит Августин Триумф, составляет единое княжество, которого правитель — Христос, наместник же Спасителя — папа. Поэтому никто по праву не может освободить себя от повиновения папе, так же как никто не имеет права освободить себя от повиновения Богу. Приговор папы и приговор Бога одно и то же. Как Бог — создатель и правитель всех существ, так папа, заступая место Бога, является правителем всех царств. Император — служитель папы, тем самым, что он служитель Бога. Но по общему правилу главный деятель сам избирает служителей и орудия для своей цели. Следовательно, папа, который в земной церкви должен устроить всех верующих в виду мира и направлять их к сверхъестественной цели, может сам избирать императора, когда есть на то справедливая и разумная причина. Он мог дать эту власть избирателям, но он всегда имеет право отнять ее у последних. Обязанности императора в отношении к папе определяются его служебным положением. Он приносит папе присягу верности. Этим он обязывается возвеличивать церковь, защищать ее пастыря и охранять принадлежащие ей светские блага. Но зависимость его этим не ограничивается. Без папы император не может издать никакого закона, ибо всякий справедливый закон истекает из закона Божьего, а папа — наместник Бога на земле и посредник между человеком и

Богом. Мало того, в силу подарка Константина Великого<sup>63</sup>, не только высшая власть, но и непосредственное управление всей Империи принадлежит папе, так что вся императорская юрисдикция от него зависит. И этот подарок не есть дело случая или произвола, напротив, это не что иное, как восстановление нарушенного права, возвращение несправедливо отнятого у церкви. Ибо против церкви нет <срока> давности. Никакое право, никакой обычай не могут иметь силы против нее. Обычай, противный истине и праву, тем вреднее, чем он продолжительнее, и должен скорее быть назван злоупотреблением, нежели обычаем. Развивая эти начала, Августин Триумф утверждает даже, что папе следует воздавать такую же честь и такое же поклонение, как самому Богу\*.

Того же направления держится и Альвар Пелагий. Мирское, по его учению, не более как принадлежность духовного, а принадлежность должна следовать за главным предметом (*Temporalia accessoria sunt ad spiritum, sed accessoria naturam habent principale sequendi*). Управление духом принадлежит Христу, а папа его наместник. Следовательно, папа имеет царскую власть в светских делах не от Константина Великого, как утверждают некоторые, а от самого Христа, который выше достоинством как царь, нежели как священник, ибо священником он был в качестве человека, царем же он был и есть и как человек, и как Бог. Поэтому церковное достоинство папы выше его иерейского чина. «Как Сын Божий, — говорит Пелагий в другом месте, — в едином лице соединяет два естества, божественное и человеческое, так и наместник его, папа, в едином папском чин держит двоякий суд различного естества, духовный и светский. Имея таким образом власть Христа и как человека, и как Бога, папа является не просто человеком, а Богом (*Papa non est homo simpliciter, sed Deus*). Папа есть Бог императора (*Papa est Deus imperatoris*). Всякая власть от него исходит и устрояется в отношении к нему, ибо он начало и конец всякой власти. Он не связывается законами, даже им самим изданными, он выше всех вселенских соборов. Если бы весь мир в чем-либо был иного мнения, нежели папа, надобно все-таки следовать мнению папы. Одним словом, власть его не имеет числа, веса и меры». Это положение, которое мы видели у Эгидия Римского, повторяется Альваром Пелагием\*\*.

Таковы были результаты, к которым привели схоластиков начала, заимствованные у Аристотеля. Приноровленные к церков-

\* См.: Ibid. С. 47, примеч. 18 и С. 101, примеч. 2; также: *Pichler. Geschichte der kirchlichen Trennung*. 1. С. 243—245.

\*\* Я не имел под руками этого сочинения, а пользовался выписками у Гизелера: <<Lehrbuch der Kirchengeschichte>>. 4-е изд. Ч. 5. С. 42, примеч. 17 и С. 104, примеч. 3.

ному учению, первоначально для развития теории законного порядка, эти начала сами собою вывели эту теорию из настоящих ее пределов. Господствующий у Аристотеля идеализм разрешил раздвоение в полное единство во имя конечной цели. Нельзя отрицать силы и логической связи этой системы, которая явилась последним и самым крайним выражением папских притязаний; но она не могла не встретить самого сильного противодействия. Единство, которого требовали богословы, слишком противоречило и средневековому порядку, и христианским началам, и назначению церкви. Оно не могло быть установлено силою нравственного закона, который церковь обязана была хранить, ибо нравственный закон не поглощает собою закона юридического. Оно, наконец, невозможно было и по самой своей сущности: идеальное единство человеческой жизни не означает безусловного подчинения всего находящегося на земле единой власти, распоряжающейся и светским мечом, и совестью граждан. Идеализм приводит к требованию не внешнего, а внутреннего единства, допускающего свободу и относительную самостоятельность отдельных элементов. Идеальное начало призывает всех к содействию в достижении общей цели, а не приносить все в жертву единому властителю. Между тем в папской системе уничтожаются и независимость светской власти, и свобода граждан. С этой точки зрения против этой теории легко было привести самые основательные доводы. Выставленное схоластиками начало конечной цели могло обратиться в могучее орудие против них самих. И точно, в течение XIV столетия один за другим являются даровитые писатели, которые совершили в теории то, что другие делали на практике: они сокрушили притязания пап и порешили дело в пользу светской власти.

#### 4. Петр Дюбуа и Иоанн Парижский<sup>64</sup>

Спор между Бонифацием VIII и Филиппом Красивым вызвал несколько замечательных сочинений об отношении церкви к государству. И юристы, и богословы вступились за права светской власти. Собранные Филиппом Генеральные штаты Франции произнесли приговор в пользу короля<sup>65</sup>. Бонифаций, схваченный врасплох и оскорбленный, умер от досады и волнения. Преемники его не только отступились от его требований, но и подпали под сильное влияние французских королей. Светская власть победила.

В числе юристов, выступивших с пером против притязаний папы, был Петр Дюбуа. Ему приписывается трактат под заглавием

«Вопрос о папской власти»\*, трактат, которым, можно сказать, открывается бой против папства. Здесь нет философско-систематического учения, какие мы видели доселе, но с замечательною силою и ясною разбираются и опровергаются доводы в пользу папской власти. Последующие писатели нередко повторяют только сказанное в этом сочинении. По общему обычаю средневековых писателей, автор сначала излагает доказательства защитников папства, затем доводы противоположные, потом дает свое заключение и, наконец, опровергает одно за другим основания противников.

Главные доказательства в пользу пап следующие: 1) Христос сказал: «...дадеся ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф. 28: 18), а папа наместник Христа; 2) известное сравнение с двумя светилами<sup>66</sup>; 3) низложение Хильдерика папою Захарием; 4) письмо папы Гелазия; 5) подобие небесной иерархии, где ангелы имеют единого владыку — Бога<sup>67</sup>; 6) текст из Иеремии «се поставих тя над языцы»<sup>68</sup> и пр.; 7) текст из Второзакония, приведенный в письме Иннокентия III; 8) слова Христа «елика аще свяжеш» и проч.; 9) изречение Дионисия Ареопагита «что есть в причиненном, т. е. и в причине»; а духовная власть относится к светской, как душа к телу; 10) изречение Августина, что без правды не могут существовать государства, а правда может быть только там, где правит Христос; 11) изречение апостола Павла (1 Кор. 2: 15), что духовный судит всех, а его судить никто не может; 12) силлогизм: кто может большее, тот может и меньшее; а папе вверена власть над большим, нежели светским князьям; 13) требование единства церкви; 14) посвящение императоров папою, ибо низший посвящается высшим; 15) текст «ты еси Петр» и проч.; 16) возложение на духовных лиц всякого рода светских почестей, чем доказывается, что папа, возводя в духовный сан, тем самым дает человеку право на все светские чины; 17) изречение св. Бернарда в книге «О размышлении».

Доводы противоположной партии следующие: 1) папа не судит о собственности и наследстве, следовательно, он не владыка всей светской области. 2) Он не судит о ленах, доказательством чему служит письмо Иннокентия III. 3) От светского суда нет апелляции к папе. 4, 5, 6) Приводятся другие юридические доводы из феодального права. 7) Апостол запрещает служащим Богу вступаться в житейские дела, и хотя некоторые различают власть и исполнение, приписывая первую папе и предоставляя второе светским князьям, однако соединение власти с исполнением со-

\* *Quaestio de potestate Papae*. Этот трактат напечатан в: *Dupuy. Histoire du different de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Preuves*. С. 663—683. Насчет принадлежности его см.: *Nouveaux memoires de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*. Т. XVIII. Ч. 2. С. 435 (статья de Wailly); также: *Boutaric. La France sous Philippe le Bel*. С. 118.

вершеннее и устроеннее, а потому происходит от Бога: кому дана власть, тому должно быть дано и исполнение. 8) Светская власть противоречит христианской добродетели, именно смирению, которое требуется от духовных лиц. 9, 10, 11) Христос удалился в горы, когда его хотели провозгласить царем. 12) Апостол Петр не имел светской власти. 13) Спаситель сказал «*воздадите убо кесарева кесареви*», и сам заплатил дань. 14) Власть и служение противоположны, а Христос велел большему служить, и сам показал тому пример. 17) Христос сказал, что он не пришел на землю судить людей<sup>69</sup>, а потому он и папе не дал судебной власти. 18) Текст «*царство мое не от мира сего*»<sup>70</sup>.

Излагая затем собственное заключение, Дюбуа отправляется от понятия об организме; он старается сравнением, заимствованным у противников, опровергнуть их выводы насчет отношения души к телу и духовной власти к светской. Церковь издревле называлась телом Христовым; по учению католиков, невидимый глава ее — Христос, видимый — папа. Продолжая это подобие, Дюбуа сравнивает духовенство с нервами, связывающими голову с членами, а светскую власть с сердцем, от которого идут кровеносные жилы, разносящие пищу по всему телу; эти жилы суть права и законы. Но сердце, говорит Исидор<sup>71</sup>, составляет основание тела, ибо без него не может быть жизни; оно создается прежде головы. Подобно тому и светский суд существовал прежде духовного, что ясно из повествования Августина о начале царств. Таким образом, в человеческом теле есть две главные части, которые имеют каждая свое отправление, не вмешиваясь в чужую деятельность. Точно так же и в земном обществе установлены два суда, светский и духовный, каждый со своею должностью, и как нет светского князя, который мог бы считать себя владыкою духовной области, так и папа не может считать себя хозяином светской.

Это сравнение с организмом человеческого тела важно было в то время как наглядное опровержение теории о мировом законе, подчиняющем низшее высшему; им устранялось и требование единства, основанного на полном владычестве головы над членами. Здесь на живом примере показывалось, что единство организма состоит не в подчинении всех частей одному движущему началу, а в согласной деятельности самостоятельных членов.

Петр Дюбуа подкрепляет свое заключение богословскими доводами. Что папа не может считаться владыкою светской области, это доказывается 1) устройством еврейского народа; 2) смиренным ответом Христа; 3) совершенством апостольского чина. В Ветхом Завете, у евреев, мы видим различие светской власти и духовной, сначала в Моисее и Аароне, затем, с одной стороны, в судьях и царях, с другой — в первосвященниках. Из этого ясно, что священнику принадлежит только Ааронова лоза, т. е. духовная власть, если же он имеет и светские права, то он мог получить



их единственно от светских правителей, ибо относительно мирских дел церковь подчинена царям. В Новом же Завете, Христос явился в смирении, а не с властью. Он отвечал просящим о суде: «...кто меня поставил судьей над вами?»<sup>72</sup> Он сказал: «...царство мое не от мира сего». Богословы утверждают, что папа — владыка всех людей, как наместник Христа, но в этом смысле он духовный отец верующих, и более ничего. Наконец, папа по своему чину преемник апостолов, следовательно, он должен быть подражателем апостольского совершенства, а совершенство состоит в отречении от земных благ. Христос сказал: «...аще хочешь совершен быти, иди, продаждь имение и даждь нищим»<sup>73</sup>. Такова заповедь, которой должен следовать папа.

Дюбуа отвергает и значение подарка Константина Великого: во-первых, говорит он, это не относится к восточной половине Империи, следовательно, не может служить основанием всемирной власти папы; во-вторых, Франция не подчинена Империи, а составляет самостоятельное государство. Здесь виден взгляд французского юриста. Если короли Франции не могли противопоставить папам преданий Рима и притязаний на всемирную монархию, зато они имели возможность опираться на искони принадлежавшую им полную политическую независимость. Вопрос не осложнялся здесь историческим фактом перенесения Империи; французские короли не короновались папою, и коронация не считалась необходимым условием для возведения в царский сан. Почва была более тесная, но более твердая.

В заключение Дюбуа опровергает все приведенные выше доказательства в пользу папской власти. На первый довод, что папе как наместнику Христа принадлежит вся полнота власти, и духовной, и светской, он отвечает, что Спаситель не передал папе всей власти, принадлежавшей ему как человеку и как Богу, например права устанавливать и отменять таинства, власти делать чудеса и т. п. На сравнение с солнцем и луною он возражает, что аллегория не доказательство; притом месяц имеет свою собственную силу и деятельность, независимые от солнца, наконец, из этого, во всяком случае, можно вывести только высшее достоинство папы, в чем все согласны, а никак не установление им светской власти. Последнее невозможно уже потому, что предыдущее не может произойти от последующего, а цари существовали прежде священников. Далее, на примере папы Захария повторяется известное уже возражение, что он дал только свое согласие на низложение Хильдерика. На доказательство, взятое с подобия небесной иерархии, Дюбуа отвечает: оно имеет значение только для духовной области, ибо люди подобны ангелам душою, а не телом. Точно так же и на текст «елика аще свяжеши» и проч. он возражает, что эти слова относятся единственно к духовным делам, так как на небе нет мирской связи. В том же смысле толкуются текст Иеремии и письмо Гелазия. На 9-е доказательство, об отношении

причиненного к причине, отвечается, что не всегда то, что есть в причиненном, бывает и в причине. Притом духовная власть вовсе не причина светской. Наконец, несправедливо, что как душа вносится к телу, так и духовная пища, поддерживающая душу, относится к мирской пище, поддерживающей тело, ибо духовная пища не поддерживает тела, а мирская, поддерживая тело, поддерживает вместе с тем и душу, следовательно, душа находится в большей зависимости от светских предметов, нежели последние от души. Далее, в ответ на 10-е доказательство признается, что нет правды там, где не правит Христос, но папа — наместник Христа только относительно духовных дел. На 11-е: апостол Павел, утверждая, что духовный судит всех, а сам не судится никем, говорит не о юридическом суде, а о суждении посредством внутреннего голоса. На 12-е: правило, что кто может большее, тот может и меньшее, справедливо только относительно предметов, состоящих в зависимости друг от друга, а не вообще. На 13-е: единство церкви не уничтожает двойственности суда, ибо единство принимается в разных смыслах. В смысле совершенства оно требует соединения различных элементов. Это и относится к христианской церкви, для совершенства которой нужен двоякий суд, светский и духовный. На 14-е: посвящение не доказывает власти; кардинал Остийский посвящает папу, но не имеет над ним суда<sup>74</sup>, король же Франции папою не посвящается и не коронуется. На 15-е то же, что на 8-е. На 16-е: папа не прямо дает право на светские чины, а только косвенно, тем, что имеющие духовный сан считаются достойными и светских почестей. Наконец, на 17-е: св. Бернард говорит о принадлежащих папе двух мечях, не утверждая, а более сомневаясь, что ясно из других мест того же сочинения, где он восстает против стремления пап к владычеству.

Таково содержание этого замечательного трактата, в котором с совершенною ясностью раскрывается ничтожество многих из доводов, приводимых тогдашними богословами, неправильное толкование текстов, несостоятельность символических доказательств. Петр Дюбуа принадлежал к смелым умам того времени, которые не останавливались даже перед радикальными мерами. Он подал Филиппу Красивому записку, в которой предлагал королю основать монархию над всем христианским миром и с этою целью отобрать между прочим у папы все его светские владения и права. Папа, писал Дюбуа, получив подарок от Константина Великого, не может пользоваться своим правом вследствие сопротивления народов. По своему положению он не может даже вести войну. Большею частью он дряхлый старик, а потому не в состоянии подавлять возмущения. Притом его сан требует от него иной деятельности: он должен молиться, учить, проповедовать, прощать, примирять. Если же он ведет войну, то он другим подает дурной пример. Поэтому собственная его польза должна побудить его передать свои права французскому королю, который со

своей стороны обяжется платить ему прежние доходы. Этим способом папа сохранит все выгоды своего положения и освободится от мирских забот. Ибо какой человек может считать себя способным держать оба меча в столь обширных владениях? \*

Сочинение Дюбуа не могло однако считаться окончательным решением спора. В столь многосложном вопросе требовался более глубокий философский анализ предмета. В этом отношении Дюбуа оставлял обширное поле последующим писателям. Они не замедлили явиться.

К числу сочинений, вышедших по поводу распри Бонифация VIII с Филиппом Красивым, относится упомянутый выше трактат под заглавием «Вопрос об обеих властях» (*Quaestio de utraque potestate*) 1304 г. \*\* Он приписывается Эгидию Римскому, но, очевидно, писан не им, ибо здесь высказывается образ мыслей, совершенно противоположный тому, который мы видели в разобранным выше сочинении. Неизвестный автор выступает в пользу светской власти, доказывая ее независимость как богословскими, так и юридическими и философскими доводами. Обращу внимание на важнейшие из последних.

Главным авторитетом опять служит Аристотель. Он говорит, что силы различаются действиями, предметами и целями. Но светская власть и духовная различаются во всех этих трех отношениях, следовательно, они не должны смешиваться и не подчиняются друг другу. Основание их разделения лежит в самом существе человека, в различии тех элементов, из которых он образуется, — материи и духа. Человек состоит из тела и души. Собразно с этим он имеет две жизни: телесную и душевную. Для первой нужны мирские блага (*temporalia*), для второй — духовные (*spiritualia*). Цари имеют власть над телом и телесными предметами; они преступников наказывают физически, они материальным оружием охраняют мир среди подчиненных им народов, защищают отечество и воюют с врагами. Святителям же принадлежит духовный суд для спасения душ. Это различие выражается и в разделении государства человеческого и божественного. Одним управляет царская власть, другим, на земле, — папская. С этою целью установлены два меча: материальным владеют князья, апостолы же употребляли один духовный. Отсюда ясно, что это две различные власти, которые не должны мешать друг другу.

Против этого воззрения приводят следующие доводы: первое, что церковь воинствующая должна быть устроена наподобие церкви торжествующей, которая есть ее идеал; но в последней один владыка — Бог; следовательно, и в той должен быть единый глава, которому все должны подчиняться, а таким может быть толь-

\* О записи Дюбуа см.: *Nouveaux memoires de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*. T. XVIII. C. 443 (статья de Wailly).

\*\* *Goldast*. *Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. C. 96 и след.

ко папа. На это отвечается: подобие неуместно, ибо божественный иерарх по своему совершенству достаточен для управления всем, земной же, будучи несовершенен, недостаточен для такой великой власти, поэтому ему запрещено вступаться в мирские дела. Кроме того, в небесном царстве господствуют мир и согласие, в земном же возникают распри, которые требуют употребления материального меча, а последним папа владеть не может. Второе возражение: Дионисий Ареопагит говорит, что всякое множество должно быть приведено к единству, следовательно, множество князей и святителей должно быть приведено к единому главе, т. е. папе. Ответ: допускается, что мирские блага должны служить телу, а тело — душе, вследствие чего все низшее должно быть приведено к пользе души. Поэтому признается, что светская власть некоторым образом устраивается в виду духовной (*quodam modo ordinatur ad spiritualem*), но единственно в том, что касается до области духовной, т. е. в духовных предметах (*in his quae ad ipsam spiritualitatem pertinent, id est, in spiritualibus*). Этим способом устанавливается единство. Третье возражение, близкое ко второму: во всяком порядке требуется единица, к которой приводится все разнообразие предметов, в церкви же такую единицу может быть только папа. Ответ: единое, к которому приводится вся совокупность человеческих отношений, есть Бог, который один может исполнить и завершить всякое человеческое стремление, под Богом же в духовных делах, для спасения душ, высшая единица есть папа, а в светской области — король. Четвертое возражение: во всяком естественном теле необходима единая голова, которой подчиняются все члены, следовательно, и в церкви. Ответ: у церкви одна глава — Христос, от которого идут обе власти. Папа может называться главою церкви только как первосвященник; короли же устанавливаются главами, каждый в своем государстве. Таким образом, соединенное в главе разделяется в членах.

Сущность всех этих доводов заключается в том, что порядку подчинения низших высшему противопоставляется самостоятельность материальной области, которая требует и самостоятельной власти. Подчинение в некотором отношении допускается, но отнюдь не полное, а единственно настолько, насколько требуется нравственным порядком.

Затем следуют другие возражения и ответы, разнообразного свойства. Из них есть такие, которые живо характеризуют способ аргументации средних веков. Например: число два презренно (*infamis*), ибо это начало разделения. Ответ: иногда это число священное, ибо заповеди даны на двух таблицах, и Христос все заповеди привел к двум главным. Другое возражение, нам уже известное: кто может большее, тот может и меньшее, но духовная власть распоряжается делами большими, нежели светские, следовательно, она может распоряжаться и светскими. Ответ: отрицается общая посылка, ибо кто может родить человека, не может родить муху.

К какому же результату приходит автор трактата касательно отношения светской власти к духовной? Он, как мы видели, признает, что первая некоторым образом подчинена последней; в чем же состоит это подчинение? Есть, говорит он, дела чисто духовные, именно брачные, разводные, десятины, симония, ереси. Все они принадлежат суду церкви. Есть другие дела чисто светские, например ленные, дела крови и проч., которые подлежат суду царей. Наконец, есть дела смешанные, например о приданом, или ленные, когда они связаны с присягою и обязательством; здесь папа вступается по причине греха (*ratione peccati*).

Следовательно, автор становится на точку зрения нравственного закона, отрицая те крайние выводы, которые делались из нее приверженцами пап. В этом взгляде можно видеть последовательное приложение учения Фомы Аквинского, как оно изложено в «Богословской Сумме». Там на основании требований законного порядка ограничивалось повиновение светским властям; здесь то же начало прилагаться к власти духовной. Однако автор дает материальному миру и светской области более самостоятельности, нежели св. Фома. Он непосредственно подчиняет их Богу, а это нарушает порядок нисхождения причин и следствий. В итоге этот трактат не представляет существенного шага вперед.

Гораздо полнее и основательнее другое сочинение, которое явилось около того же времени (в 1305 г.) в защиту прав французского короля. Оно носит заглавие «О власти королевской и папской» (*De potestate regia et papali*\*). Автор его — доминиканец<sup>75</sup> Иоанн Парижский, член того же монашеского ордена, к которому принадлежали Альберт Великий и Фома Аквинский. Он в основных чертах своего политического учения держится начал, изложенных в приписанном св. Фоме трактате о правлении князей. Сам ход мысли носит явные признаки заимствования. Но выводы совершенно иные. Богословская система св. Фомы уступает место новому воззрению. Это переход к учению францисканцев, о котором будет речь ниже.

Касательно прав духовной власти, начинает автор, истина лежит посредине между двумя заблуждениями. Ересь вальдийцев состояла в том, что они отрицали собственность у духовенства, а потому утверждали, что со времени папы Сильвестра церковь перестала быть истинною церковью Божьею. Противоположное заблуждение заключается в том, что папе приписывается право собственности даже над светским имуществом князей, совокупно с правом суда, на том основании, что папа имеет власть непосредственно от Бога, а светские князья получают ее от папы. Истина же состоит в том, что право собственности не противоречит существу духовной власти, но получается последнею от князей как дар благочестия.

\* *Goldast*. *Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. С. 108 и след.

Чтобы дойти до настоящего решения вопроса, надобно прежде всего определить: что есть царство и что священство?

Царство, говорит Иоанн Парижский, следуя аристотелеву определению государства, есть правление совершенного общества, устроенное для общего блага одним лицом (*Regnum est regimen multitudinis perfectae, ad commune bonum ordinatum ab uno*). Оно происходит и от права естественного, и от права народов. Человек по своей природе — животное политическое, которому необходимо жить в обществе, имеющем все для себя нужное. Но всякое общество распадается, если оно не устраивается для общего блага человеком, имеющим в виду эту цель. Личные стремления разъединяют людей, общее начало их связывает, поэтому кроме того, что движет каждого к собственной пользе, необходимо нечто, движущее всех к общему благу. Таково правительство, которое лучше вручить одному добродетельному, нежели многим. Преимущества царской власти состоят в следующем: 1) в ней более силы, нежели в других образах правления, вследствие большего сосредоточения добродетели. 2) Она лучше охраняет единство и мир, которые составляют главную цель общества. 3) У одного лица, возвышающегося над всеми, менее частных интересов, а потому более внимания к общему благу, нежели у многих. 4) Монархия подражает существующему в природе порядку, где множество всегда сводится к единству; так, например, в человеческом теле господствует голова, у пчел — один царь, у стаи журавлей бывает один предводитель. Коренясь в естественном праве, монархия устанавливается и правом народов (*jure gentium*). Первоначально люди жили врозь, наподобие зверей. Более разумные из них, видя несовершенство такого состояния, уговорили их соединиться в общества и подчиниться одному начальнику. Эти строители государств связали людей законами, которые и называются правом народов.

Это изложение, очевидно, подходит весьма близко к началу трактата о правлении князей. Автор следует Фоме Аквинскому и в разноречии насчет наилучшего образа правления. Выставив превосходство царской власти над всякою другою, он в другом месте высказывается иначе. Опровергая доводы защитников папства, он говорит, что хотя царское правление лучше всякого другого чистого, но еще лучше правление, смешанное из трех, в котором все принимают участие. Этим устройством сохраняется доля народа в верховной власти, а потому граждане более к нему привязаны. Притом царство легко переходит в тиранию, от властвующего лица требуется здесь слишком высокая добродетель\*.

Таковы существо и цель царской власти. Но человеческие общества устраиваются не только в виду естественного блага, т. е.

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. II. С. 137.*

добродетельной жизни, а также и для сверхъестественной цели, для жизни вечной. И здесь необходим единый правитель, который бы руководил обществом к этой цели. Если бы она могла достигаться посредством естественной добродетели, то руководство и здесь принадлежало бы князьям; но так как она достигается не иначе, как с помощью божественной силы, благодати, то руководство людей на этом пути может принадлежать единственно божественной власти. Поэтому главою церкви может быть только человек, который вместе и Бог, т. е. Христос. Средства, которыми он действует, суть таинства, сообщаемые людям благодать. Но так как сам Христос не присутствует в церкви телесно, то необходимы лица, исполняющие вместо него эту должность. Таковы священники. Отсюда следующее определение священства: священство есть духовная власть, данная служителям церкви от Христа для сообщения таинств верующим.

Этим точнейшим определением должности священника прямо отсекаются безмерные притязания на владычество, истекающие из начала конечной цели. Сверхъестественная цель достигается сверхъестественными средствами, совершением таинств; следовательно, священнослужитель имеет право единственно на то, что нужно для совершения таинств, и ни на что другое. Мы видим здесь начало ограничения круга деятельности духовенства чисто религиозною областью, воззрение, которое в новое время сделалось господствующим.

Автор сравнивает далее обе власти и находит между ними во многих отношениях существенную разницу. Духовная власть вся завершается в едином правителе, ибо церковь составляет одно тело, один союз верующих. Как в отдельных округах глава управления — епископ, так и вся церковь имеет единого главу — папу, преемника Петра, которому Христос сказал: «...паси овцы моя»<sup>76</sup>. Таким образом, здесь единство проистекает из божественного установления. В светском обществе, напротив, нет такого единства, и люди не стремятся к нему, ни в силу природного влечения, ни по божественному закону. Причины этого различия заключаются в следующем: 1) люди вообще более различаются в материальном отношении, нежели в духовном, ибо тела разделяют их, души же в своей совокупности образуют один род человеческий. 2) Для духовного владычества над всею землею может быть установлен один правитель; для материального одно лицо недостаточно, ибо материальный меч передается и действует на дальнем пространстве с большим трудом, нежели слово. 3) Светские имущества разделены между людьми и присвоены каждому в собственности, а потому не нуждаются в общем правителе, тогда как церковные присвоены всей церкви, следовательно, общие. 4) Церковь требует сохранения единства веры во всем союзе; светские же общества могут иметь различные образы жизни и разнообразные государственные устройства, по различию климатов, стран и

состоянию людей: то, что нужно для одного, не требуется для другого.

Здесь в первый раз мы встречаем самые сильные и убедительные доводы против средневековой теории всемирной монархии. Защитники королей отвергают императорскую власть во имя особенностей каждого народа, доказывая вместе с тем несостоятельность самой идеи всемирной империи.

Продолжая сравнение властей, Иоанн Парижский говорит, что по времени царство предшествует священству, но последнее выше достоинством, так как вообще позднейшее есть совершеннейшее, и цель выше того, что ведет к цели. Лицезрение Бога, которое есть цель священства, гораздо выше добродетельной жизни, составляющей цель монархии. Однако если первое выше последней достоинством, то из этого не следует, чтобы оно было выше во всем. Напротив, в некоторых отношениях царская власть выше, именно в управлении светскими делами. Ибо она не устанавливается церковною властью, но обе происходят непосредственно от Бога. Это можно доказать примером: медик врачует тело, а учитель словесности просвещает душу; но из этого не следует, что медик подчиняется учителю, хотя должность последнего гораздо благороднее. Как тот, так и другой, назначаются непосредственно отцом семейства, и оба остаются независимы друг от друга. Точно так же свинец достоинством ниже золота, но не происходит от последнего. В другом месте, опровергая теорию конечной цели, автор употребляет еще другое сравнение: должность аптекаря состоит в приготовлении средств, нужных для медика, а между тем медик не назначает и не отставляет аптекаря, а только указывает ему, какие нужно делать лекарства; назначение же и увольнение обоих принадлежит общему правителю.

Впрочем, употребляя сравнение с медиком и учителем, автор не думает утверждать, что князю принадлежит единственно забота о теле, а папе — попечение о душе. Напротив, он опровергает этот довод защитников папства, доказывая, что власть князя распространяется и на душу, ибо цель ее — добродетельная жизнь. Эта цель достигается естественным путем, совершенно независимо от духовной власти, которая направляет человека к добродетели сверхъестественной или богословской \*. Мы видим, как учение Аристотеля, которое прежде находилось в противоречии с признанным догматом воззрением Католической церкви, наконец берет верх над последним.

Иоанн Парижский смело приступает к самой папской власти, обращая против нее начало конечной цели. Власть папы над церковью, говорит он, не есть власть господская. Все блага, принадлежащие церкви, как духовные, так и светские, присвоены ей самой как хозяину; папа же здесь только распорядитель (*dispen-*

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. II. C. 132.*



sator). Власть дана ему единственно *для пользы церкви*, для созидания, а не для разрушения, как говорит апостол Павел<sup>77</sup>. Поэтому если он злоупотребляет своим правом и расточает церковное достояние для личных своих выгод, то не только его действия не имеют силы, но он может быть низложен церковью, так же как монастырь может низложить своего настоятеля, а отдельная епархия — епископа в случае злоупотребления власти.

Справедливыми основаниями низложения папы Иоанн Парижский считает: 1) ересь, ибо тогда папа должен считаться как бы мертвым, и 2) неисправимый порок, соблазняющий церковь. Само же право низложения он присваивает не только вселенскому собору, но и кардиналам; ибо, говорит он, кто может избрать, тот может и свергнуть. И если возразят, что власть папы происходит от Бога, то отвечаю: она от Бога по своему существу (*secundum se*), но тому или другому лицу она присваивается не Богом непосредственно, а через человеческое постановление; поэтому в силу человеческого же действия она может быть отнята. Таким образом, различие, установленное Фомою Аквинским относительно светской власти, прилагается и к папской.

Отказывая папе в безусловном владычестве над достоянием церкви, Иоанн Парижский еще менее может допустить право его распоряжаться имуществом мирян. Последним каждый располагает по своему усмотрению. Верховным судьей является здесь князь, который в случае нужды может обращать частное имущество на общественные потребности. Папе же как блюстителю веры и нравственности предоставлено только право требовать от граждан известной части имущества на пользу религии, например десятину; он может и понуждать их к тому церковными наказаниями. Вне этого случая у него нет власти, и суда ему не дано. Это доказывается как Св. Писанием, так и значением церкви. Христос как человек не имел светского суда, об этом прямо свидетельствует Евангелие. Он сказал: «...царство мое не от мира сего»; он отвечал просящим о суде: «...кто меня поставил судьей над вами?» Он велел воздавать *кесарю кесарево*; он, наконец, заплатил дань<sup>78</sup>. Но если бы даже у него и была подобная власть, то он не передал ее Петру. Об этом нет никаких свидетельств, в Св. Писании говорится только о передаче власти духовной. Вручение полномочия как в светских, так и в духовных делах одному первосвященнику даже немислимо, ибо это противоречит совершенству, которое требуется от церкви. Чем совершеннее предмет, тем раздельнее все его части. Так, например, оба пола, соединенные в растениях, разделяются в животных; в доме чем лучше хозяйство, тем более отдельные отрасли поручаются разным лицам. Если обе власти различались уже в Ветхом Завете, то тем более они должны различаться в Новом, более совершенном.

Необходимость разделения властей доказывается далее: 1) тем, что через это сохраняется союз любви, вследствие взаимной нуж-

ды, которая отсюда рождается, и взаимных услуг, которые оказывают друг другу члены церкви: князь нуждается в священнике для духовных дел, а священник в князе для светских. Поэтому Апостол говорит, что мы все образуем единое тело Христово, но к качеству разных членов, из которых каждый имеет свои дары и свое назначение; ибо если все есть око, то где же рука, и если все рука, то где же око? (Рим. 12). 2) Разделение необходимо для того, чтобы занятие светскими делами не уменьшало заботы о духовных. Апостол Павел прямо говорит, что служащий Богу не должен вмешиваться в житейские дела (2 Тим. 2: 4). По мнению защитников папской власти, эта цель достигается тем, что папа непосредственно не управляет светскими делами, а поручает их князю. Папа, говорят они, получает свою власть прямо от Бога, а князья от папы, потому что последнему не свойственно исполнение. Но если ему не свойственно исполнение, то каким образом Бог дал ему власть, которою он не может пользоваться? Чья сила, того и действие (*Cujus est potentia, ejus est actum*). Дать же власть без действия или действие без власти противно разуму.

Затем автор подробно излагает доводы защитников папства и опровергает их один за другим. При этом он разлагает духовную власть на части и показывает ближайшее ее отношение к власти светской. Кому дана власть, говорит он, тому даны и все средства для исполнения. Но священство есть власть духовная, установленная для совершения таинств, в виду вечной жизни; следовательно, к этому приводятся все права, принадлежащие церкви. Сюда относятся: 1) власть совершать таинства (*potestas consecrationis*); 2) власть сообщать таинства верующим и тем открывать последним врата царства небесного, что называется и властью ключей (*potestas administrationis seu potestas clavium*); 3) власть учить (*potestas apostolatus seu praedicationis*); 4) власть исправлять неповинующихся (*potestas correctionis*); 5) власть устанавливать распорядок в церковной иерархии (*potestas dispositionis*); 6) власть получать все нужное для поддержания жизни. Но ни одно из этих прав не дает священнику власти над князьями. Первое, совершение таинств, имеет значение чисто духовное. То же должно сказать и о власти ключей: ей подчинен только тот, кто согрешил и желает получить разрешение; тот же, кто не хочет принести покаяния, не может быть к тому принуждаем, как преступник, на которого светский судья налагает принудительное наказание. Третья власть, учительская, тоже духовная, ибо она действует словом. Все затруднение заключается в четвертой, в праве исправления, или суда. Здесь нужно заметить, что церкви принадлежит суд единственно над проступками, относящимися к области духовной, т. е. совершенными против божественных, а не человеческих законов. Само наказание может быть только духовное, а не телесное. Высшая его мера — отлучение от церкви, разве кто захочет добровольно подчиниться иному наказанию.

Может случиться, что преступником является сам князь. В таком случае, если он презирает церковное наказание, папе остается действовать словом на народ, который имеет право низложить правителя. Но если князь грешит в светских делах, то исправление его принадлежит не папе, а баронам и пэрам королевства, которые могут однако просить содействия церковной власти посредством духовного наказания. С другой стороны, если папа грешит в духовных делах, то исправление его принадлежит кардиналам, которые в случае необходимости могут взывать и к помощи светских князей. Последние, впрочем, в подобных обстоятельствах обязаны сами побуждать кардиналов и народ к низложению папы. Если же папа грешит в светском деле, то исправление его принадлежит непосредственно светской власти. Таким образом, оба управления остаются раздельными: один правитель имеет власть светскую, другой — духовную, и один вступает в область другого только *слугайно, per accidens*, т. е. *в слугае нужды*. Этим способом оба меча помогают друг другу в силу взаимной любви, соединяющей члены церкви. Наконец, что касается до остальных двух властей, то пятая, власть распоряжения, остается в пределах духовной иерархии, шестая же, право получать все нужное для поддержания жизни, касается светской области, но здесь князья являются не подчиненными, а должниками.

Такова теория, которую Иоанн Парижский противопоставляет доводам защитников папства. И здесь в основание полагается начало конечной цели, но оно понимается гораздо глубже и шире, нежели у богословов противоположной партии. По учению Иоанна Парижского, конечная цель человека достигается не подчинением всей человеческой жизни единой власти, а взаимодействием раздельных властей, помогающих друг другу во имя общего союза любви. Конечную целью, т. е. началом общего блага, определяются и само существо властей, и размер предоставленных им прав. Они устанавливаются для общей пользы и во имя того же начала могут быть низлагаемы, как скоро они отклоняются от своего назначения. Папские богословы допускали демократию единственно в светской области; Иоанн Парижский, приводя обе половины человеческого общества к одним и тем же началам, вносит ее и в церковь. Во всем этом видно уже новое направление мысли.

## 5. Данте <sup>79</sup>

Между тем как во Франции юная королевская власть победоносно отстаивала свою независимость и наносила папству самый чувствительный удар, в Германии продолжалась прежняя борьба. Здесь противники стояли еще чисто на средневековой по-

чве. Авиньонские папы<sup>80</sup>, покорные Франции, выступали против императоров со всеми своими старыми притязаниями, доведенными до крайности новыми богословами. Однако и здесь светская власть нашла многочисленных защитников. И эти споры подали повод к появлению замечательных политических сочинений.

Первый, кто выступил в защиту императоров, был великий поэт средних веков, Данте Алигьери. По поводу распри между Климентом V и Генрихом VII Люксембургским<sup>81</sup>, он издал трактат «О монархии» (*De monarchia*), в котором он изложил вынесенную им из Болонской школы теорию всемирного владычества императоров. Мы видели уже, что юристы выработали это учение в противоположность притязаниям пап. Обе системы были выражением одного и того же начала: идеи всеобщего господства законного порядка во всем человечестве. Это было расширение государственного союза во имя нравственного или общечеловеческого начала. Но в папской теории все приводилось к духовной власти, установленной Христом, в императорской отстаивалась независимость светской власти, наследованной от римлян. Это последнее учение, возведенное в философско-богословскую систему, мы находим у Данте.

Сочинение Данте разделяется на три части: в первой он доказывает необходимость всемирной монархии, во второй принадлежит ее римскому народу, в третьей непосредственное происхождение императорской власти от Бога, а не от папы.

С первых же слов оказывается, что автор принадлежит к школе Фомы Аквинского. Для разрешения всех поставленных выше вопросов, говорит он, надобно прежде всего возвыситься к началу, ибо всякая истина, которая сама не есть начало, проистекает из какого-либо начала. Но в области свободных действий начало и причина всего есть конечная цель, ибо она движет первого двигателя. Следовательно, из нее должно быть познаваемо то, что к ней ведет.

Итак, первый вопрос будет следующий: в чем состоит цель всего человеческого рода? Она определяется тем действием, которое свойственно совокупности всех людей и которое отличает их от всего остального. Деятельность, свойственная человеку как человеку, отличающая его от растений и животных, есть деятельность разума. Следовательно, она и будет целью человечества. А так как эта цель не может быть достигнута вполне одним человеком, ни даже отдельным обществом людей, то необходимо для этого общение всего человеческого рода. Оно имеет в виду прежде всего теоретическую деятельность как высшую, затем и деятельность практического разума как второстепенную и подчиненную первой. В этом состоит высшее благо человека на земле. Но отдельный человек совершенствуется в мудрости только тогда, когда он находится в состоянии покоя. Отсюда ясно, что и весь человече-

ский род нуждается в мире, чтобы совершить свое дело и достигнуть своего назначения. Итак, всеобщий мир — вот высшее, что требуется для нашего блаженства. Это и есть дело всемирной монархии.

От этого общего вывода Данте переходит к отдельным доказательствам. Главные доводы в пользу всемирной монархии следующие: 1) во всем, что устрояется в виду единой цели, необходимо одно управляющее начало. Так в человеке властвует единый разум, в доме — хозяин, в государстве — князь. Если человеческий род имеет одну цель, то он должен управляться одним монархом. 2) Устройство целого есть <более> высокое благо, нежели устройство частей; первое составляет цель последнего. Поэтому устройство отдельных частей человеческого рода должно подчиняться устройству целого. 3) Человеческий род тогда достигает совершенства, когда он наиболее уподобляется Богу; следовательно, как единый Бог властвует во всей Вселенной, так и род человеческий должен быть устроен по образцу этого единства. 4) Где может быть тяжба, там должен быть и суд. Но между отдельными князьями могут возникать споры; следовательно, над ними должен быть высший судья — император. 5) В мире должна царствовать правда, а она лучше всего водворяется всемирным монархом, у которого можно встретить наиболее расположения к добру, так как ему нечего желать для себя; у него также наиболее силы для осуществления своей цели, наконец, и наиболее любви к людям, ибо ему близок весь человеческий род. 6) Человечество свободнее всего под властью всемирного монарха, ибо свободен тот, кто существует для себя, а не для других; в монархии же правитель существует для граждан, а не граждане для монарха. 7) Что может быть сделано одним лицом, лучше поручать одному, нежели многим. Но человечество может управляться одним монархом, во всем, что касается до общих его интересов: монарх издает законы для всего человеческого рода, отдельные же князья прилагают эти законы к различным местностям, сообразно с их особенностями. 8) Единство вообще есть высшее благо. Из трех верховных категорий разума: бытие, единство и добро, бытие производит единство, а единство — добро. Грешить — значит жертвовать единством множеству. Согласие есть добро, согласие же воля требует единой направляющей воли, т. е. власти единого монарха. Очевидно, что Данте, поставляя единство между бытием и добром, понимает под именем первого не единство бытия и не единство конечной цели, которое и есть добро, а единство порядка, сообразно с учением Фомы Аквинского.

Таковы философские доводы, на которых основывается теория всемирной монархии. В них проявляется то общечеловеческое начало, которое составляло одну из существеннейших сторон средневековой жизни. Все частные условия, входящие в состав

государства, свобода, народность, местные особенности, здесь устраняются или по крайней мере ставятся в разряд низших явлений, подчиняясь устройству целого. Мысль исходит из отвлеченно-общих, нравственных начал, из требований всеобщего мира, согласия и единства для совершенства человеческого рода. Эта односторонность делала, разумеется, подобные теории неосуществимыми; но средневековые люди жили этими идеями и бились за них. Только последующее развитие жизни и мысли показало их несостоятельность.

Во второй части своего сочинения Данте обращается к истории и в ней ищет подкрепления защищаемой им теории. Главное доказательство заключается во всемирном владычестве римлян, в котором он видит волю Провидения. Римляне заслужили свое призвание тем, что они были народ благороднейший и всегда имели в виду не собственные выгоды, а общее благо, которое составляет цель всякого права. Они завоевали землю для установления всеобщего мира. Сама природа устроила их для этого назначения, ибо природа, располагая людей для совершеннейшей цели, для объединения жизни, должна была создать и необходимые для того средства, предназначив известный народ к владычеству; а кто мог быть таким народом, как не римляне? В их победах ясно видна рука Провидения, ибо каждая битва есть суд Божий. Следовательно, они власть приобрели по праву. Сам Христос, родившись под властью римлян и принявши наказание от римского судьи, признал справедливость их господства.

Наконец, в третьей части трактата Данте доказывает, что наследник римского владычества, император, держит власть непосредственно от Бога, а не от папы. Сначала приводятся доводы защитников папства и затем опровергаются один за другим. Эти доводы тройкого рода: богословские, юридические и философские.

Богословские доказательства большею частью уже известны нам, так же как и ответы. Однако есть и некоторые особенности. Данте приводит следующие доводы: 1) сравнение с Солнцем и месяцем (*Deus fecit duo luminaria magna*). Католические богословы объясняли, что Солнце означает власть духовную, а месяц — светскую. Данте отвечает, что таково не может быть значение светил, ибо они сотворены прежде человека. Кроме того, хотя месяц получает свет от Солнца, однако он не происходит от Солнца и имеет также свой собственный свет. 2) Сравнение с Леви и Иудею<sup>82</sup>, из которых первый, старший, был представителем священства, а второй, младший, представителем царства. Данте возражает, что старшинство лет не означает старшинства власти, а потому этот довод не имеет силы. 3) Возведение Саула на престол и низложение его Самуилом. Ответ: Самуил действовал здесь по особенному приказанию Божьему, что не имеет места в других случаях. 4) Принадлежность духовной и светской власти папе как

наместнику Бога. Ответ: папа наместник Бога не во всем, ему не дана вся полнота божественной власти. Так, например, он не может творить вещи и распоряжаться стихиями. 5) Текст «*елика аще свяжешии*» и прочее. Ответ: это не абсолютное правило, оно относится единственно к тому, что касается царства небесного. Следовательно, этим папе не дается права разрешать от светских законов. 6) Текст о двух мечях. Ответ: это вовсе не означает двух властей, толкование здесь произвольное.

Затем Данте опровергает юридические доказательства папской власти, именно мнимый подарок Константина Великого и перенесение Империи с греков на германцев. Здесь он становится на точку зрения государственных начал, чуждых средневековому обществу, но заимствованных юристами из римского права. Император, говорит он, не имеет права отчуждать Империю, потому что это не его собственность. Императорская власть есть известная общественная должность, а никто не может делать в силу своей должности то, что ей противоречит. Император поставлен для сохранения Империи, а не для ее разрушения. Со своей стороны, церковь не могла принять такого дара, ибо ей запрещено светское владычество. Она не имела права и переносить Империю, которая ей не принадлежала. Мы видим, как возрождающееся сознание начал государственного права ведет к устранению доказательств, которые дотоле считались весьма сильными. Однако долго еще после Данте подарок Константина Великого признавался людьми противоположных партий за основание папского могущества. Так мало было в средние века исторического смысла и политического понимания. Религиозные и нравственные вопросы заслоняли собою все.

Что касается до философских доводов защитников папства, то Данте приводит из них один, который мы встретили уже мимоходом выше. Он основан на представлении о предметах одного разряда как об известном порядке, исходящем из первоначальной единицы, представлении, очевидно примыкающем к системе Фомы Аквинского. Все, что принадлежит к одному роду, говорили богословы, может быть подведено под одну единицу, которая есть общее мерило всего. Но люди все одного рода, следовательно, они могут быть подведены под общее мерило. Император и папа люди, следовательно, это правило относится и к ним. А так как папа не может быть измеряем императором, который не имеет духовной власти, то очевидно, что император должен быть приведен к папе как к своему мерилу и правилу. Данте опровергает это доказательство, делая тонкое различие: подводит императора и папу под общее мерило, говорит он, можно или в качестве людей, или как власти. Одно не тождественно с другим. Как <u>людей у них общее мерило — наилучший человек. Власть же не есть субстанция, как человек, а известное отношение, следовательно, она имеет свое родовое понятие и свое мерило. Высшее

мерило власти не есть ни папа, ни император, а Бог, управляющий Вселенною.

В этой чисто схоластической форме выражается та мысль, что одна власть не состоит под другою как низшее начало под высшим и полнейшим, но обе, имея различное ведомство, составляют равноправные виды одного общего родового понятия, которого полнота заключается в Боге. Поэтому светская власть получает свой закон не от духовной власти, а непосредственно от Бога.

Устранив этот софизм, Данте переходит к другим доказательствам против пап. Они состоят в следующем: 1) церковная власть не может быть причиною власти императорской, ибо последняя существовала и действовала, когда той еще не было. 2) Церковь не имеет права утверждать императоров, ибо она такого права ни от кого не получала. Она не получала его от Бога, ни по естественному закону, ни по откровенному; по естественному, потому что церковь не есть установление естественного закона; по откровенному, потому что Откровение устраняет священников от власти. Она не получала этого права и от себя самой, ибо никто не может сам себе дать то, чего не имеет; ни от императоров, так как император не вправе отчуждать то, что не составляет его собственности и что дано ему для общего блага. Наконец, она не получала этого права и от общего сознания человечества, так как большая часть человеческого рода этой власти не признает. 3) Право утверждать светских князей противоречит самой природе церкви, ибо идеал церкви есть жизнь Христа, а Христос сказал, что царство его не от мира сего.

Непосредственное происхождение императорской власти от Бога Данте доказывает природою человека. Стоя посредине между двумя мирами, человек имеет двоякое естество: телесное и духовное, тленное и нетленное. Каждому естеству положена своя цель. Следовательно, один человек между всеми существами имеет двоякую цель: блаженство земное и блаженство небесное. Эти две различные цели достигаются различными путями: одна средствами земными, человеческими, другая средствами сверхъестественными, верою, надеждою, любовью. Одни средства даются нам разумом, другие — Откровением. Вследствие этого человеку нужен двоякий правитель: духовный и светский. Эти два различных порядка вещей установлены самим Богом, поэтому и власти, управляющие ими, устанавливаются непосредственно Богом. Однако так как временное блаженство устроится соответственно с вечными целями, то император некоторым образом подчинен папе: имея власть от него независимую, он должен оказывать ему уважение как первородный сын отцу, чтобы, освещенный светом отцовской благодати, он мог с большею добродетелью управлять миром.

Таково заключение, к которому приходит Данте. Великий поэт, очевидно, является здесь совершенно сыном средних веков.



Он большею половиною своих воззрений живет еще в XIII столетии. Отживающая идея всемирной империи находит в нем ревностного защитника. Он старается сочетать теории болонских юристов с учением Фомы Аквинского о конечной цели, о первенстве теоретического разума и о необходимости всеобщего мира. Признавая в человеке две различные цели, а потому в обществе две независимые друг от друга власти, он не выясняет отношения их между собою и кончает неопределенным подчинением светской власти духовной. Поэтому сочинение Данте, любопытное как полнейшее философское развитие учения о всемирной монархии, не могло иметь большего влияния на ход мысли. Учение св. Фомы обращается здесь против крайних выводимых из него последствий, но сущность его остается неприкосновенною. Успеха в этом нельзя видеть.

## 6. Марсилий Падуанский<sup>83</sup>

С совершенно иными началами, нежели Данте, выступил вскоре после него по поводу распри императора Людовика Баварского с Иоанном XXII<sup>84</sup>, другой итальянец, медик и богослов Марсилий Падуанский. Притязаниям пап Марсилий противопоставил не мечтательные теории всемирной монархии, а демократическую свободу, отрицая у церкви всякую принудительную власть. То учение, которое в XIII веке таилось у еретиков, отвергавших весь иерархический порядок церкви, теперь выступает явно и переносится в самые недра католицизма. Сочинение Марсилия носит заглавие «Защитник мира» (*Defensor Pacis*). Оно вышло в 1324 г. \*

Марсилий начинает с того, что во всяком государстве наиболее желательное есть спокойствие (*tranquillitas*), наиболее же вредное — раздор. Аристотель, говорит он, описал многие причины раздора, но после него явилась одна, самая опасная, именно ложное понятие о духовной власти. Она лишает мира европейские государства и особенно Италию.

Что есть спокойствие? Подобно тому как в теле животного здоровье и есть хорошее состояние членов, когда все отправления их происходят в порядке, так в государстве спокойствие есть хорошее расположение частей, так что каждая может совершать свое дело сообразно с разумом и со своим назначением. Поэтому чтобы решить, каким образом можно достигнуть спокойствия в государстве, надобно прежде всего знать, что такое государство и каковы его части.

\* *Goldast*. *Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. С. 154 и след.

Марсилий описывает происхождение государств из домов в том виде, как оно изложено у Аристотеля. Он целиком заимствует у Аристотеля и само определение политического союза, истекающее из высшего, управляющего им начала. Конечная цель государства — хорошо жить. Это цель, к которой стремятся и люди и животные. Но у человека она двоякая: временная и вечная. Вторая не может быть известна философам и открывается только религией. Первая же есть настоящая цель государства, которое устрояется для человеческих нужд. А так как этих нужд много, то необходимо разделение занятий и должностей. Из них и образуются различные части государства, которые имеют каждая свою цель или свое назначение.

Марсилий принимает шесть таких частей: земледелие, ремесла, торговля, военное дело, священство и суд. Последние три части — главные или почетные (*honorabilitas*); первые же три называются частями государства в обширном смысле и составляют простой народ (*multitudo vulgaris*). Цель их — сохранение и умерение действий тела. Те должности, напротив, имеют высшее назначение. Для умерения действий воли учреждена власть судебная или согласующая (*conciliativa*), которая есть главная. Ее назначение — устанавливать праведное и полезное обществу. Но так как для этого необходима принудительная сила, то с этою целью устроена должность военная. Наконец, для служения Богу учреждено священство. Язычники не имели о нем настоящего понятия, оно дано только Откровением. Цель священства — умерение человеческих действий в виду наилучшего устройства человеческого рода для будущей жизни. Человек пал, но Бог по своему милосердию определил его спасти; Он послал своего Сына, который своею смертью искупил человеческий род и дал ему закон Евангелия для руководства к вечному спасению. С этою целью установлены священнослужители, учащие закону и сообщающие таинства. Итак, цель священства есть дисциплина и поучение людей насчет того, во что по евангельскому закону нужно верить и что должно делать или опускать для получения вечного блаженства и для избежания вечного страдания\*.

Такова конечная цель государства и его частей. Затем Марсилий исчисляет другие элементы, следуя при этом общему схоластическому приему. Под влиянием философа Аристотеля схоласты принимали во всякой вещи причины четырех родов: причину материальную, формальную, движущую и конечную. Легко усмотреть, что это опять не что иное, как четыре основных элемента всякого бытия. Обозначив конечную причину государства, Марсилий переходит к другим. Материальная причина, или материя,

\* *Sacerdotalis igitur officii finis est hominum disciplina et eruditio de his, quae secundum evangelicam legem necessarium est credere, agere vel omittere propter aeternam salutem consequendam et miseriam fugiendam.*

из которой образуется политическое тело, заключается в самих людях, исполняющих различные должности; формальную причину, то, что дает государству форму или строение, составляют законы, управляющие обществом; наконец, движущая или производящая причина — обыкновенно человеческий законодатель и весьма редко сам Бог. Это и есть настоящая верховная власть в государстве.

Марсилиий, так же как в новое время Руссо, строго отличает законодателя от главной или первенствующей части государства, которую мы называем правительством и которую он называет судом. Верховная власть, по его учению, принадлежит собственно законодателю, который всегда один и тот же, тогда как устройство главной части может быть различно. Этим отличаются друг от друга образы правления. Марсилиий в этом отношении целиком следует Аристотелю, разделяя правильные образы правления на монархию, аристократию и политию, неправильные — на тиранию, олигархию и демократию.

Как же устанавливается эта главная часть, которая в свою очередь устраивает остальные?

Иногда, хотя весьма редко, это совершается непосредственным действием Божества, как было, например, у евреев, обыкновенно же это делается через посредство человеческой воли, хотя и здесь отдаленная причина — Бог, от которого исходит всякая власть. Человеческим путем власть устанавливается или по доброй воле граждан или насильственно. Последнее ведет к тирании, первое уместно в правильных образах правления. Поэтому выбор — наилучший способ установления власти. Другое отличие тиранического правления от правильного то, что в последнем власть управляет по закону, а в первом по своему произволу. Следовательно, прежде нежели говорить об установлении правителя, надобно знать, что такое закон и кому принадлежит право его издавать.

Слово «закон» имеет разнообразное значение. В приложении к гражданским действиям оно означает: 1) суждение или учение о том, что правомерно или неправомерно; 2) в точном или собственном смысле, предписание, сопровождаемое принуждением посредством награды или наказания. Заметим, что мы здесь в первый раз встречаем точное различие между юридическим законом и нравственным, различие, которое будет иметь приложение в дальнейшем развитии учения Марсилия. Главная цель закона в собственном смысле, продолжает Марсилиий, — правда и общее благо; второстепенная цель — твердость и прочность власти, ибо закон, воздерживая власть от произвола, невежества и дурных страстей, тем самым делает ее более прочною. Поэтому всякая власть должна управлять на основании закона.

Кому же принадлежит право издавать законы или кто настоящий законодатель в человеческом обществе? Народ, отвечает Марсилиий, т. е. совокупность граждан или большая их часть. Это

можно доказать следующими доводами: 1) законодательная власть должна принадлежать тому, кто может дать наилучшие законы: но таков именно народ, ибо законы издаются для общего блага, а оно лучше усматривается всеми, нежели некоторыми. Никто сам себе зла не желает; следовательно, все в совокупности будут искать общего блага, а не частного. Напротив, один или немногие легко могут или ошибаться или иметь в виду собственную пользу, а не общественную. 2) Законодателем должен быть тот, чьи законы лучше всего исполняются. Но таков опять народ, ибо каждый здесь повинуется не по принуждению, а добровольно законам, которые он сам на себя налагает. Притом большинство имеет и наиболее силы, чтобы заставить непокорных исполнять закон.

Против этого возражают: 1) что законодатель должен быть свободен от дурных наклонностей и невежества, а большинство людей глупы и злы, мудрые же и добродетельные всегда немногочисленны. 2) Слишком трудно, а часто и невозможно согласить мнения многих, в особенности злых и безумных людей; согласить немногих всегда легче. 3) Не следует делать посредством многих то, что могут сделать немногие.

Все эти возражения легко опровергаются некоторыми аксиомами и силлогизмами: 1) всякий человек желает себе жизни, имеющей во всем достаток, а таковая дается государством; следовательно, большинство граждан желает государства, а потому и всего нужного для благоустроенного государства, т. е. хороших законов. 2) Целое всегда больше части; следовательно, совокупность граждан всегда способнее различить хорошее, нежели какая-либо часть, которая сама содержится в целом. Принимая во внимание эти аксиомы, невозможно утверждать, что большинство граждан злы и глупы, а потому имеют наклонность к дурному. Напротив, каждый имеет естественное стремление к сохранению государства, находя в этом собственную пользу, и если большинство не в состоянии придумать что-нибудь новое, как немногие мудрые, то оно лучше может обсудить предлагаемое, ибо здесь каждый может заметить упущенное. Что касается до второго возражения, то из того, что легче согласить немногих, не следует, чтобы их мнение было лучше. Этим же опровергается и третье возражение.

Нетрудно заметить, что доводы Марсилия Падуанского в пользу демократии основаны на ложных умозаключениях. Из того, что каждый желает себе пользы, не следует, что каждый хочет и пользы общественной. Связь между тою и другою слишком отдаленна. Предполагая даже подобное желание во всяком гражданине, не следует <полагать>, чтобы каждый понимал то, что требуется общественным благом. На это нужны и умственное развитие и знание дела, которые даны не всем. И если Марсилиус утверждает, что все в совокупности способнее обсуждать общественные дела, нежели некоторые, ибо целое больше части, в нем заключа-

ющейся, то это чистый софизм. Целое, несомненно, всегда больше части, но оно не всегда лучше части. Напротив, хорошо устроенная часть теряет свое качество, входя в состав дурно устроенного целого. Распущенное в количестве, качество понижается. В общественных делах это поглощение качества количеством усиливается еще тем, что общее решение вытекает не из суммы всех голосов, а из воли большинства. Следовательно, мнение лучшего меньшинства, избранных людей, терять всякое значение, и управление государством впадает в руки невежественной массы. Марсилий заимствовал свои доводы из некоторых положений Аристотеля, который служил неисчерпаемым источником для всякого рода доказательств и авторитетом для самых противоположных направлений. Но великий мыслитель древности, говоря в пользу демократических решений, имел в виду большинство людей, получивших высокое гражданское образование и вполне посвящающих себя политической жизни; классы, занятые физическим трудом, исключались из государства. Средневековый публицист взял одни общие положения без той почвы, из которой они вытекали, а потому его выводы получили совершенно иной характер.

Решивши таким образом, кто должен быть законодателем в государстве, Марсилий переходит к вопросу: кому принадлежит право устанавливать правителя (*partem principantem*)? Опять тому же законодателю, по тем же причинам, по которым ему принадлежит издание законов. Здесь, кроме того, присоединяется еще соображение особого рода, именно: кто устанавливает известную форму, тому принадлежит и установление субъекта этой формы; следовательно, кто издает законы, тот должен назначать и лицо, которому поручается приведение законов в действие, а это и есть правитель. Отсюда ясно, что народу принадлежит право назначать правителя, исправлять его и, наконец, сменять в случае нужды, для общего блага. Права же правителя заключаются в том, что он должен судить, повелевать и исполнять свои решения на основании закона. Он же устраивает остальные части государства, определяя количество и качество потребных для того людей. Таким образом, все остальное устанавливается в отношении к этой главной части, как к центру или сердцу.

Что касается до устройства самого правительства, то Марсилий замечает, что исполнение законов лучше вверяется одному или нескольким, нежели всем, ибо для этого достаточны немногие, а все были бы напрасно отвлечены от своих дел. Каково бы, впрочем, ни было устройство этой части, правитель всегда должен быть единый, не по количеству лиц, а по должности, т. е. необходимо, чтобы решение было одно, хотя бы правление принадлежало аристократии или политике. Действие должно во всяком случае происходить только из общего решения, иначе в государстве будут раздоры и оно не будет составлять одного целого. Во

всем этом учении Марсилия Падуанского нельзя не заметить многочисленных точек соприкосновения с Руссо<sup>85</sup>.

Говоря об устройстве правительства, Марсилий разбирает и вопрос: что полезнее, установление монархии наследственной или избирательной? Из подробного изложения доказательств обеих сторон видно, как этот вопрос занимал умы того времени.

В пользу наследственной монархии говорят следующие доводы: 1) наследственный монарх более заботится о государстве, как о своем достоянии. 2) Привыкший к власти не превозносится, а потому властвует менее деспотически. 3) Народ охотнее повинуется наследственному монарху вследствие привычки. 4) Династия, раз приобретшая власть, оказывает столько благодеяний народу и так возвышается над остальными гражданами, что не может уже впоследствии повиноваться другим. 5) Наследственный монарх, происходя от доблестных родителей, сам имеет более склонности к добродетели. 6) Наследственный монарх не испытывает столько затруднений, сколько избирательный. 7) При выборе монарха трудно согласить избирателей, а в случае разногласия происходят междоусобия. 8) Вследствие дурных свойств человеческой природы и преобладания личных интересов редко выбираются хорошие правители. 9) Легче узнать нрав наследственного монарха, на которого с детства устремлены все взоры, а знание характера необходимо для совета. 10) Наследственность монархии устраняет соперничество и честолюбие. 11) Избирательный монарх, опасаясь за своих детей, не может настаивать на исполнении закона могучими людьми; наследственный же правитель чужд подобных соображений. 12) Наследственная монархия наиболее распространенная, следовательно, и наиболее естественная форма правления. Наконец, 13) наследственная монархия ближе подходит к управлению мира единым непрерывным правителем.

Несмотря однако на все эти весьма сильные доводы, избирательная монархия, по мнению Марсилия, должна быть предпочтена, ибо совокупность граждан, имея в виду общее благо, всегда может выбрать наилучшего, тогда как случайное наследство не всегда дает хорошего правителя. Притом выбор может иметь все преимущества наследственной монархии: народ всегда может избрать сына умершего князя, если он того достоин. Наследственная же монархия не имеет выгод избирательной. Наконец, избирательный монарх более заботится о благе государства, нежели наследственный: 1) по своей добродетели, так как выбирается наилучший; 2) потому что он опасается наказания; 3) в надежде на выбор детей, которых он с этою целью лучше воспитывает. Доказательства же в пользу наследственной монархии легко могут быть опровергнуты. 1) Несправедливо, что наследственный монарх более заботится о государстве; по изложенным выше причинам можно скорее сказать наоборот. 2) Избирательный

монарх властвует менее деспотически, ибо выбирается лучший, и он не надеется на безнаказанность. 3) Если в наследственной монархии народ повинуется по привычке, то в избирательной место привычки занимает уважение к нравственному достоинству лица, а это гораздо важнее. 4 и 5) Добродетель родителей не служит ручательством за качества детей, ибо от доблестных родителей не всегда рождаются доблестные дети; если же сын оказывается достойным престола, то в избирательной монархии народ может всегда его выбрать. 6, 7 и 8) Относительно затруднений, встречаемых при выборе и восшествии на престол, следует сказать, что при первоначальном установлении монархии затруднений гораздо больше для выбора монарха наследственного, нежели избирательного, впоследствии же и в избирательной монархии все затруднения уменьшаются вследствие опыта. 9) Познание нрава монарха с младенчества вовсе не существенно, ибо его узнать легко; гораздо важнее, чтобы нрав был добрый. 10) В наследственной монархии с уничтожением выбора действительно устраняются поводы к соперничеству и честолюбию, но вместе с тем у граждан отнимается то, что принадлежит им по праву, а через это умножаются причины волнений. 11) Избирательный монарх, будучи добродетельным, не боится могучих людей; напротив, они боятся как его, так и народа, а потому исполняют законы. 12) Распространение наследственной монархии ничего не доказывает, ибо наиболее распространенное не всегда наилучшее, иначе ремесленник был бы выше первого философа. Наконец, 13) уподобляться Богу следует не телесным единством, а духовным совершенством.

В этих доводах Марсилия Падуанского против наследственной монархии мы видим, с одной стороны, радикального писателя, с другой — защитника императорской власти, основанной на выборе. Исторический опыт последующих веков решил вопрос иначе. Избирательные монархии повсюду оказывались несостоятельными; те невыгоды, которые старался смягчить Марсилий, слишком ясно доказали свое значение. Но для нас эти прения публицистов XIII и XIV столетий в высшей степени любопытны как признак политической зрелости средних веков. Здесь уже нельзя было целиком черпать из Аристотеля; средневековым писателям приходилось прибегать к собственному политическому опыту и из него выводить свои доказательства. Мы можем заметить, что с обеих сторон приводятся доводы весьма сильные, те, которые касаются самого существа дела.

Гораздо слабее оказывается Марсилий в обсуждении другого вопроса, занимавшего людей того времени, именно, вопроса о том, что полезнее: установление одного государства по всей земле или разных в разных странах, имеющих различные языки и обычаи. Дух нового времени проявляется у Марсилия разве в том, что он считает этот вопрос второстепенным. Можно устро-

ить политический союз так или иначе, говорит он, смотря по удобству. Он замечает только, что разделение государств может иметь в виду предупреждение излишнего размножения человеческого рода.

Разобрав существо и свойства светской власти, Марсилиий переходит к власти церковной. Здесь главный вопрос состоит в том, принадлежит ли церковной власти принудительный суд в духовных и светских делах?

Для разъяснения дела, говорит Марсилиий, надобно прежде всего установить термины, ибо много путаницы произошло от смешения различного значения слов. Церковью в настоящем смысле называется собрание всех верующих, а в более употребительном смысле совокупность служителей алтаря. Мирским (*temporalia*) называется, с одной стороны, все телесное, принадлежащее человеку, с другой — всякое человеческое действие или страдание, относящееся к временной жизни. Под словом же «духовное» (*spiritualia*) разумеется, с одной стороны, все нематериальное, с другой — божественный закон, учение, таинства и благодать, устрояющие человека для жизни вечной, или в более обширном смысле всякое человеческое действие или страдание, относящееся к будущей жизни. Мы видим, что Марсилиий ищет научной точности.

Затем, по общему обычаю писателей того времени, приводятся сначала доводы защитников папской власти, потом возражения противников. Папской теории противопоставляются тексты Св. Писания, доказывающие, что Христос дал ученикам своим только власть учить, а не принуждать. Все это нам уже известно; нового здесь ничего нет. Марсилиий приводит и тексты апостолов, предписывающие повиновение властям. Из всего этого он выводит, что светской власти подчинены все граждане без исключения; духовенству же принудительной власти не дано, ибо принуждением нельзя войти в царство небесное. Власть ключей означает только право связывать и разрушать людей относительно греха, т. е. совершать таинство исповеди. Впрочем, и здесь окончательный суд принадлежит Богу. Другое право, истекающее из той же власти, состоит в отлучении грешников от церкви, или от общения верующих. Но так как с этим связаны гражданские последствия, а священник принудительной власти не имеет, то ему принадлежит в этом отношении единственно право совета; власть же принудительно отлучать непокорных от церкви присваивается самой церкви, т. е. собранию верующих, почему Христос сказал: «...повеждь церкви»<sup>86</sup>. Иначе священник, пользуясь таким правом, получил бы власть над всем гражданством, тогда как по установлению Христа ему принадлежит только право учить и действовать в качестве медика, а не принудительно.

Марсилиий старается подкрепить это учение исследованием самого существа законов, управляющих человеком. В этом заключается философская часть его аргументации. Все свободные чело-



веческие действия, говорит он, подлежат некоторым правилам. Но иные из этих правил — простые советы, другие же имеют принудительную силу и сопровождаются наградами и наказаниями. Это приведенное выше различие между юридическим законом и нравственным. Распределение наград и наказаний может иметь место или в настоящей жизни, или в будущей. Закон, сопровождаемый наградами и наказаниями в настоящей жизни, есть закон человеческий, в будущей — закон Божий. Но всякий закон требует исполнителя или судьи. Судьею человеческого закона является князь, которому поэтому подсудны все нарушающие этот закон, даже священнослужители. Судья же божественного закона есть Христос, который дает награды и налагает наказания с будущей жизни. В настоящей жизни для закона Божьего нет судьи, а существует только советник, который учит, что нужно делать для получения вечной награды и избежания вечного наказания. Это и есть священник, который учит и совершает таинства, но принуждать никого не может, ибо по принуждению нельзя получить вечной награды. Он — медик душ. Поэтому евангельское слово в приложении к настоящей жизни есть учение, а не принудительный закон.

Против этого возражают, что суждение о ереси принадлежит священнику, следовательно, и наказание. Но еретик должен быть судим по закону Божьему, а потому он может быть наказан только в будущей жизни Христом; священнику здесь принадлежит только увещание. Человеческий же закон может воспретить еретикам пребывание в известной стране, как людям вредным для других. Нарушители этого закона должны наказываться светскою властью, точно так же как если бы закон постановил удаление прокаженных, то исполнение принадлежало бы не медику, а светскому судье. Заметим здесь первый голос средневекового писателя в пользу свободы совести.

Таковы, по учению Марсилия, права священнослужителей; кем же они определяются?

Выше было сказано, что все должности в государстве устраиваются человеческим законодателем; между тем должность служителя алтаря первоначально установлена Христом. Для разрешения этого кажущегося противоречия, говорит Марсилий, следует прежде всего различить существо должности и замещающие ее лица. Затем в самой должности различаются два элемента, из которых один имеет начало от Бога, другой от людей. Непосредственно Богом установлен только священнический чин (*character sacerdotalis*). Он состоит в праве совершать таинства и передается возложением рук. Эту власть все пресвитеры имеют в одинаковой степени; римский первосвященник в этом отношении совершенно уравнивается с другими. Но кроме того, в церкви есть другая власть, экономическая (*potestas iconomica*), установленная для распорядка между людьми. Это власть епископская.

Происхождение ее чисто человеческое, и она следует общим правилам.

Марсилий доказывает Св. Писанием, что Христос дал всем апостолам совершенно одинаковую власть. Он сказал всем без различия: «...сие творите в мое воспоминание; шедше убо, научите вся языки; примите Дух Свят, им же отпустите грехи, отпустятся им, а им же держите, держатся»<sup>87</sup>. Из Св. Писания не видать также, чтобы Петр имел власть над другими апостолами. Наконец, нет причины, почему бы римский епископ более других считался преемником Петра, ибо из Писания не видать даже, был ли когда-нибудь Петр в Риме. Власть, данная апостолам, имела значение не для одного какого-либо места, а для всех стран и верующих. Распределение же священнослужителей по округам — опять дело человеческого соглашения. Божественного установления в этом невозможно искать.

Что касается до назначения лиц, то право определять как епископов, так и пресвитеров принадлежит в каждом округе церкви, т. е. собранию верующих. Это доказывается обычаем первоначальной церкви и доводами разума. Основания те же, что относительно выбора светских правителей. Здесь даже еще важнее избрание достойнейшего, ибо при плохом замещении должности верующим грозит опасность не только временных несчастий, но и вечной смерти. И в этом случае возражение, что священники лучше могут судить о достоинстве лица, опровергается тем, что еще лучше может судить об этом весь народ, которого священники составляют часть. Таким образом, право назначать служителей алтаря, а потому исправлять их и в случае нужды отрешать от должности принадлежат тому же законодателю, в руках которого находится и светское законодательство, т. е. народу. Он же распоряжается и светскими имуществами, назначенными на содержание духовенства. Наконец, ему принадлежит толкование Св. Писания, установление догматов и обрядов. Но так как невозможно собрать в одно место всю совокупность верующих, то они действуют через представителей, избирая из среди себя вселенский собор, через который глаголет Дух Святой. Собор издает церковные законы, он один может положить наказание за неисполнение христианских обязанностей, ему же, наконец, принадлежит право отлучать от церкви князя или какого бы то ни было гражданина.

Очевидно, что Марсилий, следуя чисто демократическому направлению и приписывая народу как светскую, так и духовную власть, окончательно смешал пределы той и другой. Отрицая у духовенства право налагать принудительные наказания, он ту же власть присваивает собору, представителю церкви. Это едва ли не единственная непоследовательность, в которой можно его упрекнуть.

Марсилий находит в своей системе место и для папы. Собору принадлежит все, что относится к законодательству, но для охра-

нения порядка в собрании, а также и для исполнения соборных постановлений полезно установление верховного епископа, которому в этом смысле принадлежит главенство над остальными. Право назначать такое лицо принадлежит опять вселенскому собору, но лучше всего вручить главенство римскому папе, ибо это согласно с установленным обычаем церкви.

Таково существенное содержание сочинения Марсилия Падуанского. В нем в первый раз в истории политической литературы с замечательною силою и ясностью проводятся чисто демократические начала. И эти начала не ограничиваются одною свитскою областью, а вносятся в само устройство церкви. Богословскому учению о законе противопоставляется начало свободы. Сам закон считается исходящим из свободной воли граждан. Мы видим здесь полнейшее развитие либеральной теории в средневековом периоде. Как всегда, эти начала, взятые в своей односторонности, оказываются недостаточными. Но в Марсилии нельзя не признать даровитого родоначальника всех демократических писателей нового времени. Книга его имеет и другое важное значение. Здесь в первый раз систематическими и учеными доводами отрицается у церкви принудительная власть. Закон юридический отличается по этой теории от закона нравственного. Церковь должна оставаться чисто нравственно-религиозным союзом, она имеет право действовать только нравственными средствами. Это было самое существенное возражение не только против всех папских притязаний, но и против всего средневекового порядка, в котором церковному союзу давалось слишком обширное значение. Но эта мысль шла наперекор всему общественному развитию того времени, а потому не могла быть принята. Сила средних веков состояла в одностороннем преобладании нравственно-религиозных начал. Светская область сохраняла отчасти свою самостоятельность, но не была владычествующею, как хотел Марсилиий, а подчинялась высшему руководству церкви. Поэтому учение Марсилия было объявлено еретическим, а книга его возбудила в обществе скорее недоверие к защищаемому им делу.

## 7. Оккам <sup>88</sup>

На защиту императорской власти против папских притязаний двинулись не одни приверженцы теории всемирной монархии и крайние демократы, на поприще борьбы явились и схоласты. В это время учение Фомы Аквинского уступало уже место новому направлению. Еще в конце XIII столетия ему противопоставлена была другая система, которая, составляя венец богословского развития средних веков, вместе с тем повела схоластику к паде-

нию, ибо этими новыми началами исчерпывалось все ее содержание. Далее можно было идти только в подробностях, а не в общем мирозерцании. Эта система родилась в среде францисканцев. Основатель ее — Иоанн Дунс Скот<sup>89</sup>, прозванный в средние века Учителем Тонким (Doctor Subtilis).

У Фомы Аквинского весь мир представлялся неизменным порядком, в котором высшие ступени бытия действуют на низшие, и все связывается и определяется непреложным законом, разумною целью причин и следствий, идущую сверху книзу. В основании этой теории были положены заимствованные у Аристотеля категории материи и формы, но материя низводилась до совершенно страдательного бытия, почти до ничтожества. Свободе в этой системе также оставалось мало места. Вследствие господствовавшего раздвоения, а отчасти и под влиянием Аристотеля она допускалась в низшей области, но всегда в подчинении высшим началам, действующим на нее извне. Св. Фома затруднялся даже, как отстоять свободу воли при всеобщем, преобладающем у него детерминизме.

На совершенно иную точку зрения становится Дунс Скот. Он также принимает категории Аристотеля, но ставит их в иное отношение друг к другу, приближаясь к тому значению, которое имели эти начала у великого греческого философа. Против учения Фомы Аквинского о материи Дунс Скот возражает, что возможность или способность тогда только воспринимает в себя внешнее действие, когда она в себе самой имеет к тому расположение. Предмет вызывается к действию внешним объектом, но действует сам, собственно, присущую ему силою. Поэтому нельзя понимать материю и форму как два начала, из которых одно является только деятельным, а другое только страдательным. Между ними есть взаимодействие; одна противоположность требуется другою, и только из сочетания обеих образуется все сущее. Господствующее в мироздании начало не есть подчинение низших предметов высшим, а соответствие или *пропорциональность* противоположных элементов: формы и материи, деятельного и страдательного, субъекта и объекта, общего и частного, сверхъестественного и естественного, божественного и человеческого.

При таком воззрении материя, область частных отношений, получает у Дунса Скота гораздо более самостоятельности, нежели у его предшественников. Она становится необходимым элементом всякого частного бытия. Материя приписывается даже бесплотным духам. Вследствие того же идеального направления человеческая свобода приобретает также гораздо большее значение, нежели прежде. Человек в учении Дунса Скота не является только страдательным сосудом, в который вливается Божья благодать; человеческая воля собственно деятельностью стремится к высшей цели, хотя и не может ее достигнуть без Божьей помо-

щи, ибо во всем требуется взаимодействие двух элементов. Точно так же и человеческий разум по самой своей природе предназначен к познанию высших истин; для этого не нужно сверхъестественное возвышение его сил, хотя и здесь необходима помощь со стороны Бога, ибо и познание приобретает взаимодействием субъекта и объекта. Но эта помощь не есть деятельность, извне приходящая и подчиняющая человека внешнему для него закону; это сила, действующая внутри человека, возбуждающая и направляющая естественные его способности. Извне данный закон сам по себе не в состоянии подвинуть человека на добро; он не пропорционален человеческой способности. На это нужна внутренняя деятельность Духа.

Из двух высших способностей человека Дунс Скот, в противоположность Фоме Аквинскому, ставил волю выше разума. Принимая начала Аристотеля, он, так же как св. Фома, считал конечную цель высшим началом жизни; но по его учению, ближайшее отношение к цели имеет воля, которая к ней стремится и ее достигает. Разум дает здесь только предварительные указания; он не определяет воли, как утверждал св. Фома, а доставляет ей только материал. Воля, по существу своему, свободна и может произвольно выбирать из противоположностей. Одним словом, детерминизм Фомы Аквинского Дунс Скот заменяет индифферентизмом, т. е. безразличным отношением воли к противоположным определениям. Сообразно с этими началами, он полагает высшую цель человека не в деятельности разума, не в познании истины, как утверждал св. Фома вслед за Аристотелем, а в практическом начале, в удовлетворении воли. В этом заключается высшее блаженство, которое состоит в единении с Богом, конечною целью всего сущего.

И в Боге Дунс Скот ставил волю выше разума. По его учению, не Разум — творец Вселенной, а Воля, свободно выбирающая из противоположностей. На это ясно указывает то, что в мире многое совершается случайно. Многое могло бы быть и иначе; следовательно, все это происходит не от неизменного и необходимого закона, истекающего из разума, а от свободного изволения Бога, который установил то, что хотел. Отсюда знаменитый в средние века спор между томистами и скотистами<sup>90</sup> о том, исходит ли закон из разума или из воли Божьей. В первом случае закон не оставляет места свободе, во втором он становится произвольным. Этот спор, как увидим далее, неоднократно повторялся и впоследствии; в конце XVII века об этом велись любопытные прения между Лейбницом и Кокцеи<sup>91</sup>. В настоящем случае этот вопрос получал особенный оттенок вследствие того, что под именем воли Дунс Скот разумел не только силу производящую, но главным образом дух, все приводящий к себе как к конечной цели, понятие, которое несколько запутывало дело. Вообще схоласты, следуя Августину, определяли три божественные Ипостаси

как Сущность, Разум и Волю, или как Силу, Мудрость и Любовь. Мы видели, что в первый период верховным началом считалось Бытие или Сущность, у Фомы Аквинского господствующее определение есть Разум, наконец, у Дунса Скота является Воля как способность, действующая в виду конечной цели и господствующая над противоположностями. В человеке, как существе несовершенном, конечная цель воли лежит вне ее, ибо эта цель состоит в единении с Богом. Божественная же воля сама для себя цель; Бог, по определению Дунса Скота, есть единое, приводящее свое творение к себе как к конечной цели \*. Этим началом Дунс Скот ограничивает и произвольный характер закона, установленного божественною свободою: Бог не может сделать, чтобы он сам не был верховною целью для всего сущего, а это и есть высший закон.

Учение Дунса Скота представляет полное развитие идеализма в области схоластики. Оно, так же как и предшествующие теории, основано на попытке сочетать догматы церкви с началами Аристотеля. Несмотря на некоторые, даже значительные отступления от последнего, оно в существе своем гораздо более приближается к нему, нежели система Фомы Аквинского. Зато с другой стороны, оно не всегда соответствует требованиям христианской догматики; многое в учении церкви остается здесь непонятным. Так, например, идеализм ведет к учению о происхождении мира из противоположных начал; поэтому, говорит Дунс Скот, естественный разум может постигнуть только устройство Богом Вселенной из данной материи, как принимал Аристотель, а никак не творение из ничего. Последнее есть тайна, известная только из Откровения, но недоступная человеческому пониманию. Точно так же, если все сущее должно быть приведено к единению с Богом, как с конечною целью, то вечное осуждение грешников остается непонятным. Это опять тайна, доступная только вере. Наконец, аристотелево начало конечной цели, присущей самим вещам и связывающей противоположное на основании внутреннего закона, не совсем согласуется с христианским понятием о свободной воле Божьей, владычествующей в мире. Принимая последнее и стараясь сочетать это начало с первым, Дунс Скот, с одной стороны, пришел к определению Божества, составленному из разнородных понятий, с другой стороны, несмотря на оговорки, он должен был допустить много произвольного в божественном законе. И здесь решения воли Божьей открываются только путем веры. Таким образом, в результате область знания и область веры являются двумя не связанными между собою мирами. Попытка установить внутреннее соответствие между сверхъестественным

---

\* *Creoluræ suæ per se ipsum in se ipsum finaliter reductivum.* См.: *Ritter. Geschichte der Philosophie VIII.* С. 394, примеч. Там же вообще об учении Дунса Скота.

и естественным оказывается несостоятельной. Прошедши все свои категории и достигнув высшего начала — идеи, сочетающей противоположности, разум приходит к убеждению, что многое в области веры остается ему непонятным.

Отсюда возникает стремление разделить точнее эти две сферы, определив, что принадлежит к одной и что к другой. Противоположности остаются рядом, но уже не связанные общими началами, а отчасти исключая, отчасти восполняя друг друга. Разум идет своим путем; вера остается в высшей области и действует там, где разум недостаточен. Эта точка зрения представляет начало отделения светской науки от богословия; но вместе с тем схоластика склоняется к падению, ибо схоластика была не что иное, как попытка привести к общим началам всю совокупность знания, как светского, так и духовного.

С противоположением двух областей, из которых каждая имеет свой источник познания, является снова противоположность номинализма и реализма<sup>92</sup>. Номинализм, который в первую эпоху, на почве натуралистических понятий, не мог противостоять реализму и который затем был поглощен спиритуализмом, теперь, с помощью идеализма, возникает снова, отмежевывая себе всю область естественного знания. Борьба его с реализмом возгорается с новой силою. Но теперь уже роли переменялись. Номиналистами являются искренние приверженцы церковного учения, которые стараются оградить догматы от притязаний разума, утверждая, что разум ограничивается познанием явлений и не в состоянии понимать высших истин. Реалистами, напротив, были еретики, как Виклеф и Гус<sup>93</sup>, которые, отстаивая действительность общих начал, вместе с тем защищали право разума на высшее познание. Это учение отвергалось католиками, ибо идеальный реализм вел к совершенно иным понятиям о церкви, нежели те, которые господствовали у католических богословов.

Однако и новые номиналисты далеко ушли от прежних понятий о владычестве церкви над гражданским миром. Их воззрение вытекло также из идеализма; следовательно, они должны были признавать самостоятельность светской области. Вместо того чтобы расширять ведомство духовной власти во имя требований высшего порядка и полного единства человеческого общества, они старались и в политике разграничить обе области, определив точнее, что должно принадлежать той и другой. А это прямо шло наперекор притязаниям пап. Поэтому номиналисты, несмотря на свою приверженность к церковному учению, явились ревностными защитниками светской власти.

Главным представителем этого направления, развившегося из системы Дунса Скота, был ученик последнего, знаменитый схоластический боец на поприще богословском и политическом, Вильгельм Оккам. Он один из первых возвратился к номинализму, утверждая, что единственный путь естественного познания есть

опыт, все же остальное — дело веры и дается Откровением. Разделяя эти две области, он устремил главное свое внимание на различия; от него позднейшая схоластика заимствовала этот прием, который она довела до нелепой крайности. Тот же метод он прилагал и к политическим вопросам. Он старался разграничить церковь и государство, предоставляя духовной власти чисто религиозные дела и сосредоточивая все мирские в руках светской. Общую же связью обеих служило у него начало пользы, во имя которого каждая из двух властей может при случае восполнять другую. При таком направлении Оккам явился самым сильным противником пап. В XIV веке у римского престола не было более опасного врага.

Спор возник по поводу столкновения папы с францисканцами. Нищенствующий орден францисканцев был основан на отречении от собственности и вообще от земных благ. Этот идеал христианской жизни они противопоставили стремлению пап подчинить себе всю светскую область во имя конечной цели. Они указывали на то, что духовное совершенство, по христианскому учению, состоит не в возможно большем единстве земной жизни, а, напротив, в отрешении от всего земного. Собор францисканцев в Париже постановил, что отречение от всякой собственности, как частной, так и общей, есть заслуга перед Богом, и что Христос и апостолы, показывая путь к совершенству, учили тому словом и примером. Это постановление было объявлено еретическим папою Иоанном XXII, который утверждал, напротив, что ни Христос, ни апостолы такого примера не подавали, и что необходимое для человеческой жизни пользование вещами не может быть отделено от собственности. На это глава францисканского ордена, Михаил Цезенский<sup>94</sup>, апеллировал к вселенскому собору, что со времени Филиппа Красивого вошло в обычай. Папа со своей стороны отвечал статутом «*Quia vir reprobus Michael de Cesena*» (Так как муж нечестивый, Михаил Цезенский), в котором осуждалось францисканское учение. Непокорные монахи были призваны к суду.

Михаил Цезенский, однако, не унялся, он написал опровержение статута и назвал учение папы еретическим. В доказательство, что Христос советовал отречение от всякой собственности, он ссылался на известный текст: «...*аще хочешь совершен быти, иди, продаждь имение и даждь нищим*»<sup>95</sup>. Следовательно, заключал он, если бы сам Христос не отрекся от всякой собственности, то он не был бы совершен. И если даже сохранение одного имения несовместно с христианским совершенством, то тем более несогласно с ним всемирное владычество. Что Христос действительно сам ничего не имел, видно далее из слов его, что Сын человеческий не имеет где преклонить голову (Мф. 8: 10). Притом он велел воздавать кесарю кесарево; следовательно, он не считал себя всемирным владыкою. Христос предписал и апостолам отречение от всякой собственности, ибо он сказал им: «...*всяк от вас, иже не отретсяя*



*от всего своего имени, не может быть мой ученик»* (Лк. 14: 33). Поэтому и апостолы прямо говорят, что они не имеют ничего своего: «...се мы оставихом вся и вслед тебе идехом» (Мф. 19: 27). О первых христианах в Деяниях апостольских сказано, что они не имели частной собственности. Наконец, правила монашествующих, одобренные церковью, воспрещают им как частную, так и общую собственность, поставляя в этом идеал христианского совершенства. Если же папа утверждает, что пользование вещами не может быть отделено от собственности, то это противоречит как Св. Писанию, в котором говорится, что Христос и апостолы не имели ничего своего, хотя у них были вещи в употреблении, так и правилам монашествующих орденов\*.

Осужденные папою францисканцы бежали под покровительство императора Людовика Баварского, который в это время также ссорился с папою. В числе беглецов находился и Вильгельм Оккам, который сказал императору: «...защищай меня мечом, я буду защищать тебя пером». Действительно, он по поводу этой распри написал несколько полновесных трактатов, в которых до тончайших подробностей разбирались как спор папы с францисканцами, так и отношения папской власти к императорской.

Эти трактаты представляют образец полемических приемов позднейшей схоластики. Автор большею частью даже не высказывает своего собственного заключения, но обыкновенно излагает сначала целый ряд мнений, с доказательствами, на которые они опираются, затем возражения; потом он опровергает эти возражения, затем возражает на сами опровержения, и т. д. Второстепенные вопросы переплетаются с главными, и все вместе представляет лабиринт, сквозь который нелегко продаться. Однако при внимательном чтении можно ясно проследить мысль знаменитого схоластика.

Первый трактат, 1326 г., носит заглавие «Восемь вопросов о власти и сане пап» (*Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali*)\*\*. Автор прежде всего задает себе следующий вопрос: до такой ли степени власть светская и духовная противоположны, что не могут совмещаться в одном лице? На это, говорит Оккам, могут быть разные ответы. Первый тот, что они друг друга исключают. Второй, что они не только могут совпадать, но и действительно совпадают в лице папы. Основанием последнего служат известные доводы защитников папства. Наконец, третье мнение, среднее между противоположными, состоит в том, что они по природе своей могут совмещаться, но в действительности не совмещаются в одном лице. Существующая между ними противоположность не более противоположности души и тела, которые однако находят-

\* См. об этом споре: *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. С. 1236 и след., с. 1344 и след.

\*\* *Ibid.* С. 313 и след.

ся в одном человеке. Из предметов, составляющих виды одного рода, добродетели умственные и нравственные также существуют в одном лице. В действиях светской власти нет ничего такого, что бы противоречило власти духовной, ибо даже суд над преступниками может принадлежать последней в случае бездействия князя. Несмотря на то, эти две власти не совпадают в одном лице, не по природе вещей, а по установлению Бога. Так бывает по крайней мере в обыкновенном порядке (*regulariter*), ибо при случае (*casualiter*) духовная власть может вступаться и в светские дела.

В доказательство этого третьего мнения приводятся известные тексты. Христос разделил обе власти, чтобы соединяющий их в себе не возгордился, чтобы они друг в друге нуждались, наконец, чтобы мирские занятия не мешали духовному служению. Светской власти принадлежит и суд крови, который воспрещен церкви. Доводы же защитников папства опровергаются прежде всего тем, что христианский закон, по изречению Апостола, в отличие от еврейского, есть закон совершенной свободы (Иак. 1: 25). Между тем если бы папа имел такое полновластие, то это был бы закон невыносимейшего рабства, ибо все были бы рабами папы. Кроме того, всякая власть устанавливается для общего блага; но если бы папе дана была такая власть, то она была бы установлена для его пользы, а не для подданных, которым она была бы слишком опасна. Поэтому верующие обязаны повиноваться папе единственно в том, что он предписывает для блага церкви, не касаясь чужих прав и вольностей. Если же он посягает на чужие права или действует во вред церкви, то он сам может быть подвергнут суду.

Таким образом, начало общей пользы требует разделения властей; оно же ограничивает каждую власть тем, что необходимо для общественного блага. Таков ответ на первый вопрос.

Второй вопрос: имеет ли светская власть собственность (*proprietas sibi proprie propria*) непосредственно от Бога? Для объяснения мы должны заметить, что в средние века, при отсутствии чисто государственных начал, понятия собственности и власти не различались.

Относительно этого вопроса, говорит автор, существуют тоже разные мнения. Одни утверждают, что светская власть имеет собственность только через посредство папы. Доводы те же, что и в предыдущем вопросе. Другое мнение делает различие: собственность может трояким образом происходить от Бога: 1) непосредственным даром Божиим, как Моисей получил предводительство над евреями; 2) непосредственно от Бога в том смысле, что она исходит от него одного, однако через орган твари, как, например, папа получает власть посредством выбора кардиналов, хотя последние передают ему власть, не им принадлежащую, а идущую от Бога; 3) собственность, первоначально происходящая от человеческого дара, впоследствии может быть держима единственно

от Бога, если владелец не имеет над собою высшего. Никто не говорит, что светские князья имеют собственность от Бога первым путем, но некоторые думают, что они получают ее вторым способом, ибо император держит власть не от какого-либо человека: ни от избирателей, которые сами власти не имеют, ни от коронующего, ибо коронация власти не дает, ни от утверждающего, ибо император в утверждении не нуждается; следовательно, от Бога. Другие полагают, напротив, что князья имеют собственность от Бога третьим способом, ибо если бы они получили ее вторым или первым, то это могло бы быть известно лишь из Откровения, а в Откровении об этом ничего не сказано. Следовательно, надобно признать, что Бог дал собственность вообще людям, а потому на отдельных людей она может быть перенесена не иначе, как по общей их воле. Но раз переданная, она держится князем непосредственно от Бога, так как он не имеет над собою высшего. Хотя приверженцы папства утверждают, что этот высший существует — именно папа, однако можно доказать, что власть и собственность не происходят от последнего, ибо они существовали до установления папства. Их имеют даже неверные князья. Сами римские императоры являются наследниками язычников, а на наследников переходят права предшественников.

Третий вопрос касается суда: получают ли князья светский суд от папы по установлению Христа?

Некоторые думают, что да; не только те, которые признают за папою безусловную полноту власти, но и те, которые признают за ним полновластие единственно в том, что нужно для управления верующих. Доказательство следующее: общество людей, имеющих взаимные сношения, не хорошо устроено, если не имеет единого высшего судьи, от которого окончательно зависит разрешение всех столкновений и споров; но человечество составляет единый народ или единое стадо с единым пастырем; следовательно, оно должно иметь верховного судью. А таким может быть только папа, ибо в делах веры над ним нет судьи, кроме Бога; следовательно, и остальные суды должны от него зависеть.

Другие отвергают это положение, употребляя против него различного рода доказательства. Одни совершенно отрицают у папы принудительную власть, разве когда она дается ему светскими князьями; другие утверждают, что папе принадлежит принудительная власть в духовных делах, но никогда в светских; третьи, наконец, говорят, что папа не имеет полновластия в обыкновенном порядке, но может иметь его при случае, для общей пользы.

Для разъяснения этого вопроса, говорит Оккам, необходимо рассмотреть, что нужно для наилучшего устройства всякого правления. 1) Оно должно быть установлено для общего блага, а не для частного. Отсюда ясно, что духовная власть учреждена для блага верующих и может предписывать им единственно то, что необходимо для спасения душ, права же и вольности людей

должны оставаться неприкосновенными. Если они нарушаются папою иначе, как в случае нужды и для общей пользы, то такому предписанию никто не обязан повиноваться. 2) Для наилучшего правления требуется, чтобы оно сосредоточивалось в одном лице. На это есть многие причины, из которых главная та, что этим способом скорее всего устраняются раздоры и сохраняются в народе мир и согласие. Поэтому царская власть лучше аристократии и демократии.

Из этих соображений ясно, что противоречит наилучшему правлению и что составляет необходимую его принадлежность. Противоречит ему рабство подданных, ибо рабство устанавливается не для блага рабов, а для пользы господина. Притом свободные люди выше рабов, а потому власть над первыми выше власти над последними. Следовательно, наилучшему правлению противоречит безусловное полновластие, так как оно ведет к рабству. Необходимая же принадлежность наилучшего правления та, чтобы правитель имел право делать все нужное для общего блага, т. е. распределять и охранять права, издавать законы, назначать судей, устраивать ремесла, предписывать добродетели и многое другое, главное же — исправлять и наказывать виновных. Но если последняя цель главная, то отсюда следует, что с наилучшим правлением совместна независимость некоторых судей, лишь бы виновные не избегали наказания. А это достигается тем, что устанавливается верховный судья, которому *в случае нужды* подсудны все преступления. Таким образом, для наилучшего устройства человеческого рода не требуется верховный судья, от которого бы все постоянно зависели, а нужен лишь такой, к которому бы можно было прибегать в случае нужды. Но таковым может быть только светский князь, ибо наказание виновных есть светское дело; по установлению Христа, духовенство, разве в случае нужды, не должно вмешиваться в мирские дела. Папа при этом устройстве сохраняет свою независимость; в обыкновенном порядке он изъят из ведомства князя, но в случае какого-либо преступления, производящего соблазн, он подсуден сначала епископам, а в случае их нерадения — светской власти. Наоборот, и папа может иногда судить императора, но не по должности, как верховный судья, а по нужде, когда недостаточны все другие способы исправления. При этом следует однако заметить, что наилучшее правление не всегда может быть установлено, как вследствие недостатков подданных, так и вследствие несовершенства правителя. Самая здоровая пища бывает иногда вредна больным.

Остальные вопросы, которые трактует Оккам, имеют второстепенное значение. Однако для нас любопытен пятый, который совпадает с одним из изложенных выше доводов в пользу пап. Вопрос следующий: получает ли избранный князь какую-нибудь власть через то, что он духовным лицом помазывается, посвящается и коронуется? Нет, отвечает Оккам, ибо все князья, наследу-

ющие друг другу, имеют одну власть и одни права; римские императоры — наследники язычников, а язычники не помазывались и не короновались. Царское помазание не то, что священническое; оно установлено не Богом, а людьми. Оно введено единственно для торжества, чтобы окружить царя большим уважением. То же относится и к коронации. Поэтому коронуются и царицы, не имеющие власти.

Другой трактат Оккама называется «Разговор между учителем и учеником против ересей папы Иоанна XXII и в защиту императора Людовика Баварского и Михаила Цезенского» (*Dialogus inter magistrum et discipulum & \**). Он писан в 1328 г. Это сочинение разделяется на несколько частей: первая часть — о ересь вообще, вторая — о ересь Иоанна XXII, третья об отношении папской власти к императорской. К этому присоединяется «Труд девяноста дней» (*Opus nonaginta dierum*), в котором подробно обсуждается спор папы с францисканцами. Для нас любопытна только третья часть, об отношении папской власти к императорской. Она разделяется на девять трактатов, из которых только два первых, и то не вполне, включены в собрание Гольдаста. Но они, собственно, и имеют теоретическое значение; в остальных же разбираются действия папы, императора и Михаила Цезенского.

Как видно из самого заглавия, предмет излагается в виде разговора между учителем и учеником. Ученик допрашивает учителя о разных мнениях и доказательствах насчет современных вопросов; учитель отвечает, «не утверждая и не сомневаясь, а только излагая», и предоставляя ученику самому вывести заключение из сказанного.

Первый трактат имеет заглавие «О власти папы и духовенства». Здесь обсуждается вопрос: простирается ли власть папы на все, что не противно закону Божьему и естественному праву? Нельзя не заметить этого последнего ограничения, которое уже значительно стесняет папское полновластие.

Ответы на этот вопрос могут быть различны. Здесь существуют следующие мнения: 1) что папа, по установлению Христа, имеет полновластие как в духовных, так и в светских делах; 2) что по божественному закону он имеет полновластие единственно в делах духовных; 3) что ему принадлежит полнота власти в обеих областях, но только отчасти по божественному закону, отчасти же по человеческому установлению, т. е. по правилам вселенских соборов; 4) что он полновластия вовсе не имеет; 5) что он не имеет его обыкновенно, но пользуется им при случае, по установлению Христа.

Первое мнение основывается на известных доводах защитников папства, но многие считают его ложным, опасным, вредным и еретическим, потому что христианский закон есть закон совер-

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. II. С. 392 и след.*

шенной свободы, а это учение ведет к тому, чтобы христиан сделать рабами. То же возражение относится и к третьему мнению, которое дает папе полновластие на основании соборных постановлений. Второе мнение, ограничивающее папскую власть одними духовными делами, основывается на следующих доводах: 1) наместник не может иметь большей власти, нежели сам властитель, а Христос как человек светской власти не имел. 2) Власть не дается тому, кто не может ее употреблять, а духовным лицам запрещено вмешиваться в светские дела. 3) Слуга не может быть вместе и господином, а папа слуга верующих; между тем, имея такое полновластие, он был бы их господином. Все это не мешает однако папе иметь такое же полновластие в духовной области, как князь в светской. Четвертое мнение утверждает, что у папы не более власти, чем у всех других священников. Оно опровергается тем, что всякое благоустроенное общество должно иметь главу, следовательно, и церковь. Наконец, пятое мнение, «среднее между предыдущими», есть именно то, которое автор высказал в первом сочинении, но здесь оно излагается и разбирается подробнее.

Это мнение утверждает, что папа вообще не имеет полновластия ни в светских, ни в духовных делах; но в случае нужды, когда есть опасность для веры или для христианского народа, он получает право действовать всеми средствами. Что в обыкновенном порядке папе не присвоено полновластие даже в духовных делах, видно из того, что он не имеет права предписывать то, что не повелевается законом, например без причины заставить кого-нибудь вступить в брак или дать обет целомудрия и многое другое; но в случае нужды он может дать всякое предписание для пользы веры и церкви. Следовательно, ему принадлежит полновластие *при слугае* (*casualiter*), не просто, а в известном отношении (*non simpliciter, sed secundum quid*). Поставив Петра главою церкви, Христос дал ему право делать все нужное для пользы паствы в той мере, в какой эта власть не угрожает опасностью всем. С этою целью папе дана и принудительная сила, т. е. право наказывать за церковные преступления, но также без значительного ущерба правам князей и других лиц. Большой власти Христос не мог ему дать, ибо это было бы опасно для христиан. Поэтому папе в духовной области не подлежит все то, без чего может хорошо управляться христианский народ. Ему не подлежит то, что советуется, а не предписывается законом, и если бы папа вне случая нужды дал подобное повеление, то оно не обязательно. Поэтому и отлучение князя от церкви за то, что он не повинуется такому предписанию или защищает свои законные права, не имеет силы как основанное на важном заблуждении. В светских же делах папе обыкновенно (*regulariter*) принадлежит только право требовать необходимое для своего существования. Но и здесь в случае нужды, когда нет светского князя, который бы отстранил опас-

ность, папа может делать все нужное для общего блага и спасения веры: он может переносить власть от одного народа на другой, лишать князей и частные лица прав и собственности и передавать все это другим. С другой стороны, общая польза требует, чтоб и злоупотребления папской власти могли быть пресекаемы. Поэтому, хотя обыкновенно папа изъят от светского суда, но в случае ереси или важного преступления он подлежит суду даже мирян, ибо этого требует польза церкви.

Это мнение разбирается подробно, по всем пунктам. Первый вопрос, который здесь представляется, состоит в том: точно ли Христос поставил Петра главою церкви?

Необходимость главы церкви доказывается следующими доводами: 1) всякое тело несовершенно или безобразно, если не имеет главы. Некоторые утверждают, что глава церкви — Христос, но в видимом теле необходим, кроме того, и видимый глава, которой бы телесно управлял союзом и к которому верующие могли бы прибегать. 2) В едином стаде должен быть и единый пастырь. 3) Во всяком обществе должен быть единый правитель, чтобы не было раздоров. 4) Исповедующие единую веру должны иметь единого главу, который пресекал бы отступления от догматов, иначе церковь распадется на многие расколы. Кроме того, глава союза должен решать важнейшие дела, а всего этого не может сделать вселенский собор, ибо собирание его слишком затруднительно. 5) В церкви необходим глава, чтобы начальники отдельных церквей не возгордились, избегая наказания. 6) Аристотель говорит, что лучшее правление — царство; следовательно, оно должно быть установлено в церкви.

Против этого делаются следующие возражения: 1) установление в обществе единого главы несправедливо, потому что нарушает естественное равенство людей. 2) Оно излишне, ибо единый глава не может исполнить своей обязанности: преследовать всех нарушителей закона. 3) Аристотель говорит, что лучше управляться законами, нежели произволом людей, и лучше управляться многими добродетельными, нежели одним, ибо многие лучше одного видят истину. 4) Верующие должны управляться теми, чья воля менее подчиняется страстям и увлечениям, а воля многих менее им подвержена, нежели воля одного.

Для разрешения этого вопроса излагаются, по Аристотелю, различные образы правления и затем спрашивается: который из них лучше? Предпочтение дается монархии, 1) потому что она ближе подходит к естественному правлению, особенно к управлению домом; 2) потому что ею лучше охраняется согласие народа и устраняются раздоры, а согласие и единство составляют величайшие блага общества. Кроме того, исчисляются и второстепенные выгоды. Затем опровергаются противоположные доводы. Относительно того, что истина лучше раскрывается суждением многих, нежели одного, можно согласиться, что иногда действи-

тельно так бывает, но не всегда. Для обыкновенных дел совершенно достаточно, если единый правитель имеет несколько советников, которых суждением он может пользоваться; в важных же делах, для решения которых недостаточен слишком тесный круг советников, можно созывать соборы, но единственно для совещаний, а не для владычества. Что касается до извращения воли, то в некотором отношении воля многих извращается легче, нежели воля одного лица, ибо в числе многих всегда есть злые, а потому здесь рождается порча, от которой может быть избавлен единый правитель. Наконец, следуя авторитету Аристотеля, надобно признать, что действительно есть случаи, когда аристократия бывает полезнее монархии, но вообще и сама по себе монархия лучше.

Из последнего замечания ясно, что Оккам, защищая монархическое начало, далеко не дает ему безусловного значения и при случае готов заменить его другим. Это еще яснее оказывается из следующего вопроса: если аристократия бывает иногда лучше монархии, то может ли церковь в случае нужды изменить монархическое правление в аристократическое?

Некоторые думают, что да, ибо папство установлено для блага церкви; если же от него проистекает не польза, а вред, то его следует уничтожить. Церковь должна заключать в себе все нужное для своего блага, а потому она имеет право менять свой образ правления. Хотя вообще следует держаться давно установленного закона, однако в случае нужды можно сделать и нововведение.

Против этого возражают, что верующие не имеют права отменять то, что установлено Христом. Кроме того, уничтожение главы ведет к разделению церкви, а тот, кто производит разделение, должен быть сочтен за раскольника. Но 1) каков бы ни был закон, во имя общей пользы всегда дозволяется сделать из него изъятие. 2) С уничтожением папства не уничтожается единство церкви: это ясно из того, что церковь не перестает быть единою при вакансии<sup>96</sup> папского престола. Единство может сохраняться и без главы взаимною помощью и общею деятельностью епископов.

Несмотря на то, однако же, нет сомнения, что на деле Христос установил главу церкви в лице Петра и его преемников. Это доказывается известными текстами («Паси овцы моя...», «Ты еси Петра...» и прочими), постоянным преданием церкви, наконец тем, что монархическое правление все-таки наилучшее, а потому Христос не мог оставить церковь без главы. Но установив в ней такое правление, он не лишил ее права менять его в случае нужды.

Тем же началом общественной пользы определяется и подчинение папы высшему суду. В первой части своего сочинения Оккам подробно разбирает, в каких случаях и кем он может быть судим.

Здесь опять излагаются различные мнения. Первое состоит в том, что папа имеет над собою судьи, ибо пастырь не может быть



судим овцами. Другое мнение утверждает, напротив, что папа всегда подчинен суду светского князя, ибо духовенству принудительной власти не дано, следовательно, оно подсудно тому, кто имеет эту власть, т. е. князю. Это теория Марсилия Падуанского. Но Оккам считает подобное учение еретическим и останавливается на среднем мнении, которое доказывает, что папа может быть судим церковью и, за недостатком духовенства, мирянами, но единственно в двух случаях: если он впадает в ересь или если он одержим пороком, соблазняющим церковью, и оказывается неисправимым. Доводы приводятся следующие: 1) всякий, кто обвиняется в преступлении и особенно в ереси, подлежит суду церкви, следовательно, и папа. 2) Церковь больше папы, как мир больше города (*sicut orbis est major urbe*). 3) Для сохранения тела необходимо бывает отсечь зараженный член; следовательно, должен быть суд и над папою еретиком или имеющим неисправимый порок.

Суд прежде всего принадлежит вселенскому собору как представителю всей церкви. Но здесь возникает вопрос: кто без папы имеет право созывать собор? Это право принадлежит прежде всего духовенству, затем светским князьям, наконец, всем верующим, и мужчинам и женщинам. Доказательством служат как примеры соборов, которые собирались без папы, так и общее правило, что всякий народ, общество или тело имеет право без чужого согласия устанавливать себе закон и избирать себе представителей. Верующие составляют единый народ и единое тело; следовательно, они имеют право созывать собор без согласия всякого не католика, а таков папа-еретик. Собором же называется собрание представителей от всех частей церкви; следовательно, сюда должны входить и миряне. Это доказывается примерами императоров, которые участвовали в соборах, и доводами разума, ибо что касается всех, то должно быть обсуждаемо и одобряемо всеми, а дело Божие касается и мирян, особенно в случае нерадения духовенства. Мы видим, как либеральные начала, которыми папы и богословы пользовались против светской власти, глубоко проникают в самые недра церкви.

За недостатком собора суд и наказание папы принадлежат духовным лицам, кардиналам и епископам. В случае же нерадения последних спрашивается: может ли папа быть судим и наказан светскими властями? Об этом опять существуют разные мнения. Одни утверждают, что папа не подлежит принуждению со стороны светской власти, так как клирики изъяты от светского суда и миряне вообще не должны вмешиваться в дела веры. Другие говорят, напротив, что право наказания принадлежит именно светским князьям, ибо духовенству принудительной власти не дано и, по общему правилу, в одном и том же обществе не может быть двух независимых друг от друга принудительных властей. Наконец, третье, среднее мнение состоит в том, что суд и наказание папы принадлежат главным образом духовенству, но в случае

нужды также и мирянам. Это доказывается опять тем, что дела веры касаются и последних, особенно князей, которые обязаны защищать церковь и преследовать ереси.

Оккам распространяется при этом вообще о праве князей наказывать еретиков. Всякая власть, говорит он, может обязывать подданных к тому, что сохраняет мир и согласие в обществе, а ереси разрушают оные; следовательно, их надобно искоренять. Князю принадлежит в этом отношении та же власть, как мужу над женою и отцу над детьми, и тот и другой имеют право наказывать отступающих от веры и добрых нравов. Из числа еретиков миряне всегда подлежат суду князя. Это доказывается тем, что 1) служителю Бога принадлежит право наказывать подданных за грехи против Бога, а князь — служитель Бога; 2) еретиков должен наказывать тот, на кого возлагается искоренение всякого зла, а таков князь. Над духовными же лицами князю принадлежит суд только в некоторых случаях, именно при бездействии церковной власти. Это право суда основывается на следующих доказательствах: 1) на свидетельстве книги Второзакония, в которой предписывается убивать всякого, даже самого близкого человека, который будет проповедовать поклонение чужим богам. Убиение отменено христианством, но нравственная обязанность всячески противодействовать еретикам остается на всех, а потому и на князьях. 2) Необходимо сильнейшим образом противиться тому, что наиболее вредно для общества, а такова ересь; следовательно, в случае бездействия духовной власти это прямо дело власти светской. 3) Кто должен защищать церковь, тот не избавляется от этой обязанности вследствие нерадения или злого умысла других; но князь получает эту обязанность непосредственно от Бога; следовательно, он должен исполнять ее везде, где нужно. 4) Общее благо требует, чтобы вредные для общества действия не оставались безнаказанными; наблюдать за этим есть обязанность князя; но такова ересь; следовательно, князь должен наказывать еретиков.

Таким образом, рядом с либеральными началами является полнейшее отрицание свободы совести. Закон христианской свободы, на который постоянно ссылается Оккам, по его учению, не распространяется на еретиков. Польза церкви — вот начало, господствующее над всем в религиозных вопросах: во имя его ограничивается папская власть, призываются к участию в делах веры не только князья, но и народы; во имя его же требуется и наказание еретиков.

То же начало общей пользы применяется и к светской власти. Учение о правах Римской империи излагается во втором трактате. Здесь прежде всего представляется вопрос: нужно ли для блага человечества, чтобы весь человеческий род подчинялся одному императору? Мы видели уже доводы за и против этой идеи. Оккам и здесь приводит различные мнения и затем останавливается

на среднем. Оно состоит в том, что управление человеческим родом должно изменяться с обстоятельствами, ибо всякое правление устанавливается для общего блага, а последнее не всегда требует одинаковых учреждений. Иногда люди охотно подчиняются владычеству одного лица, возвышающегося над другими мудростью, правдою и всякими добродетелями, иногда же они предпочитают правление многих. Главные доводы защитников всемирной монархии заключаются в том, что власть одного лица способнее воздерживать злых и охранять добрых; этим устройством, кроме того, лучше всего предупреждаются раздоры и разрешаются столкновения. Но когда есть значительное количество людей, которые противятся единовластию, то в этом случае междоусобия неизбежны, и тогда лучше разделение. Точно так же вредно единодержавие, когда всемирный монарх становится тираном. Итак, бывают случаи, когда разделение царств должно быть предпочтительно, именно при злобе сильных и при злобе князя.

Второй вопрос: от кого происходит императорская власть, от Бога или от людей? Здесь опять мнения различны. Многие думают, что император получает власть свою от папы. Доказательства и опровержения известны. Другие полагают, что императорская власть происходит непосредственно от Бога, так как всякая власть от Бога. Это мнение опровергается тем, что Бог непосредственно никогда не устанавливал императоров. Наконец, третье, среднее мнение состоит в том, что Империя происходит от Бога, но через посредство людей, именно римлян. Римский народ перенес на императоров принадлежавшую ему законодательную власть; следовательно, Империя происходит непосредственно от народа. Поэтому народ же, т. е. совокупность граждан, имеет право перенести императорскую власть с одного лица на другое.

Рассмотревши состав и происхождение императорской власти, Оккам переходит к правам императора, сначала в светской, а потом и в духовной области. Под именем светских дел (*temporalia*), говорит он, разумеется все, что касается управления человеческих обществ независимо от Откровения, в силу одного закона естественного или положительного. К духовным же делам (*spiritualia*) относится все, что касается управления верующих на основании закона откровенного.

Права императора в светской области простираются на лица и на вещи, из лиц же на преступников и на добрых граждан. Насчет первых возникает вопрос: имеет ли император право наказывать всякого, кто бы он ни был, виновного в светском преступлении?

Одно мнение отвечает, что нет, ибо многие светские преступления подлежат церковному суду; церковь имеет даже право наказывать за всякий грех, а одно и то же лицо по одному преступлению не может быть подсудно двум разным судилищам. Другое мнение утверждает, напротив, что все светские преступления подведомственны суду одного князя, ибо духовным лицам запрещено

вступаться в мирские дела. Есть, кроме того, преступления, которые, по общему признанию, не могут подлежать суду церкви, именно те, которые наказываются пролитием крови, а однородные дела должны находиться в ведомстве одного судьи. Наконец, третье мнение, среднее между противоположными, состоит в том, что духовным лицам принадлежит суд двоякого рода, один на исповеди, за всякий грех, чего никто не отрицает, другой в некоторых только случаях, а именно: 1) когда виновный подчинен самим светским законом суду церкви; 2) при недостатке или нерадении светского судьи и когда светский судья не имеет возможности наложить наказание, например при неизвестности виновника, который однако, несмотря на то, может быть отлучен от церкви. Если же духовный судья присваивает себе право наказывать преступников за всякий грех, то светский суд уничтожается. Спаситель, правда, сказал: «...аще согрешиш перед тобою брат твой, повеждь церкви»<sup>97</sup>; но этим дается только право обличения, а не наказания.

Таковы права императора над преступниками. Относительно же добрых граждан представляется вопрос: должны ли они во всем повиноваться императору? Этот вопрос совпадает с другим, который разрешается далее, именно: имеет ли император в светской области такое же полномочие, как папа в духовной?

Римские юристы ставили императора выше закона (*princeps legibus est solutus*). То, что нравится князю, говорили они, имеет силу закона (*quod principi placuit, legis habet vigorem*). Опираясь на эти изречения, некоторые думают, что император может предписать все, что не противно закону Божьему и естественному. Нет человеческого права, во имя которого можно бы было не повиноваться императору, ибо все права проистекают от него. Но есть другое мнение, которое утверждает, что власть императора ограничена. Он установлен для общего блага, с этою целью народ перенес на него законодательную власть. Следовательно, он может предписать только то, что требуется общим благом. Вне этих пределов повеления его не имеют обязательной силы. Таким образом, нет обязанности повиноваться тому, что не дозволено и несправедливо. Точно так же нет обязанности повиноваться тому, что не относится к должности князя, например если бы император запретил кому-либо пить вино. Обязанность повиновения простирается единственно на то, что необходимо для справедливого и полезного управления народом. Большая власть была бы опасна для общества; она не только могла бы повести к всеобщему разорению, но сделала бы подданных совершенными рабами. Одни рабы безусловно подчиняются господину, свободным же можно повелевать только во имя общего блага. Но было бы несогласно с достоинством человеческого рода, если бы все были рабами императора, точно так же как было бы унижительно для человеческого достоинства, если бы император мог со свободны-

ми людьми обращаться, как с рабами. (*Dignitati enim humani generis derogaret, si omnes essent seryi imperatoris, ut ideo, derogaretur eidem, si imperator in omnibus posset tractare liberos, sicut servos.*)

Нельзя не признать значения этого высокого понятия о человеческой свободе, но, с другой стороны, нельзя не сказать, что вопрос этим не разрешается, ибо кто судья общественной пользы? Частному лицу невозможно предоставить право отказывать власти в повиновении всякий раз, как оно считает предписание несогласным с общественною пользою; это будет анархия. Следовательно, судьей общественной пользы может быть только сама общественная власть; если же совокупность этой власти сосредоточивается в императоре, то ему, без сомнения, принадлежит полновластие в обществе. Начало пользы у Оккама разрушает начало власти.

Наконец, и относительно прав императора на вещи приводят различные мнения. Одно состоит в том, что император — хозяин только вещей, принадлежащих казне; остальными же он распоряжаться не может, ибо они не составляют его собственности. Другие, напротив, утверждают, что император — настоящий собственник всех вещей, ибо он владыка всего мира и всех людей, а потому и вещей, заключающихся в первом и принадлежащих последним. Третье же, среднее, мнение то, что император может быть назван хозяином всех вещей не в том смысле, что он может располагать ими по произволу, а в том, что он имеет право беспрекословно обращать все на общую пользу, ибо последняя должна быть предпочтена частной. В казенных вещах он полный собственник; в остальных же он имеет меньшее право, определяемое общественною пользою. Здесь мы видим истинно юридическое исследование вопроса.

Что касается до прав императора в духовных делах, то мы имеем только начало этого трактата, но здесь весьма любопытно решение вопроса об участии императора в выборе папы. Доводы отрицающих это участие во имя разделения властей опровергаются на общем основании тем, что разделение не мешает каждой власти в случае нужды, когда требует общее благо, вступаться в дела другой. Но кроме того, мирянам в этом случае принадлежит еще большее право. Вообще, мирянам присваиваются в духовной области многие права, которые не зависят от духовного сана, а касаются общего блага верующих. Таково именно избрание святителей. Так как папа — римский епископ, то по естественному праву выбор его принадлежит прежде всего римлянам. Естественным правом, говорит в объяснение Оккам, называется: 1) то, что согласно с естественным разумом; 2) то, что должно быть соблюдено в силу естественной справедливости, независимо от всякого человеческого обычая или закона, в состоянии природы (*in statu naturae institutae*), например положение, что в естественном состоянии все должно быть общее; 3) то, что выводится есте-

ственным разумом из какого-либо факта, например что данное займы должно быть возвращено. По естественному праву в последнем смысле избрание папы принадлежит римлянам, 1) потому что во всяком обществе власть должна быть вручена лицу не иначе, как с согласия всех; 2) то, что касается всех, должно быть определяемо всеми; 3) каждый народ может сам себе устанавливать закон, следовательно, и избирать себе главу. Имея это право, римляне могут перенести его на других, например передать его императору. Если же они не хотят им пользоваться сами, тогда оно по естественному закону переходит на всех католиков. Против этого нельзя ссылаться ни на какие папские постановления. Папа не имеет права издавать указы в ущерб римлянам и другим католикам, ибо в силу того, что христианский закон есть закон свободы, власть папы простирается единственно на то, что предписывается законом, или, в данном случае, что требуется пользою церкви.

Здесь мы видим уже совершенно демократические начала, внесенные в область церковного права. Однако из всего предыдущего ясно, что у Оккама они вообще стоят на втором плане. Над всем возвышается практическое начало пользы, которое, отвергая безусловное подчинение властям, отрицает, с другой стороны, и крайности либерализма. Между противоположными воззрениями Оккам везде старается отыскать средний путь. Права обеих властей разграничиваются до мельчайших подробностей, каждой предоставляется свой круг действия, а между тем разделение не уничтожает общественного единства, ибо в случае нужды, во имя общественной пользы, они должны восполнять друг друга, и тогда каждая получает право вступаться в чужие пределы. Это учение, развитое до тонкости, являлось в XIV веке сильным оружием против стремления пап к всемирному владычеству, но желанной гармонии оно не в состоянии было произвести. Неопределенное начало общей пользы совершенно для этого недостаточно. Мы видели уже, что оно не решает вопроса: кто в данном случае должен быть судьей общественной пользы? А этот вопрос ведет к бесконечным раздорам. Само устройство двух раздельных властей, которые не соединяются для общего решения, а, действуя вполне самостоятельно, вступаются иногда в чужое ведомство, совершенно немислимо. В человеческом обществе должна господствовать одна верховная власть, единоличная или коллегиальная, простая или сложная, но во всяком случае образующая одно целое; иначе раздоры неизбежны. А так как церковь не может иметь юридической власти, ибо это союз чисто духовный, с одним лишь нравственно-религиозным значением, то верховная власть может принадлежать только государству. Таково решение, данное новым временем, но в XIV веке до него было еще далеко. Оно представлялось крайностью, которой надобно было избегать во имя высшего примирения.

## 8. «Сон в саду»

В числе сочинений, приписанных Оккаму, находится небольшой отрывок, в котором вопрос об отношении светской власти к духовной обсуждается в виде разговора между клириком и воином\*. Этот отрывок с весьма незначительными переменами вошел как начало в обширное сочинение о том же предмете, писанное в 1376 г. одним французским юристом. Последнее носит название «Сон в саду» (*Somnium Viridarii, Le Songe du Verger*\*\*). Оно получило во Франции большую знаменитость и вошло даже в собрание трактатов о свободе Галликанской церкви. Кто настоящий его автор, подлинно неизвестно; достоверно только, что он был одним из советников Карла V<sup>98</sup>. Выставленное в заглавии имя Филофей Ахиллин — очевидно псевдоним. Из многих лиц, которым приписывается это сочинение, сильнейшие доказательства склоняются в пользу двух: Филиппа де Мезьер и Рауля де Прель, но критика не пришла еще на этот счет к несомненному заключению\*\*\*. Следуя примеру Оккама, автор не только скрыл свое имя, но и не хотел прямо высказать свое настоящее мнение. Он как будто рассказывает видение, которое явилось ему в саду во время сна: ему представились две спорящие стороны, клирик и воин, обсуждающие права светской и духовной властей. Само начало, как сказано, заимствовано у Оккама, после чего автор уже от себя продолжает изложение разговора в том же тоне.

Это начало любопытно тем, что в нем с замечательною ясностью указываются одна за другою все три теории папской власти, которые появились в течение средних веков. Разговор начинается жалобами клирика на насилия, которые наносятся церкви, он обвиняет князей в нарушении права. Воин спрашивает: что он называет правом? Постановления св. отцов и статуты пап, отвечает тот. Церковные уставы, возражает воин, не имеют силы в светских делах, ибо никому не присвоено право делать постановления о том, на что не простирается его власть. Но папа имеет власть над всем, утверждает клирик, ибо он наместник Христа, а Христос владыка, всего, и неба и земли. Это теория установления власти. Апостол Петр, возражает воин, сделан был наместником Христа для состояния смирения, а не для состояния славы и величия (*pro statu humilitatis, non pro statu gloriae et majestatis*). Христос дал ему только ту власть, которою он сам пользовался на земле, а как человек он светской власти не имел. Клирик обращается к теории нравственного закона: церковь, говорит он, судит о грехе, следовательно, о правде и неправде, а так как в светских делах

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. I. C. 13.*

\*\* *Ibid. C. 58 и след.*

\*\*\* См. об этом вопросе: *Franck. Reformateurs et publicistes de l'Europe, Moyen-age-Renaissance. C. 209 и след.*

есть правда и неправда, то он судит и светские дела. Это — рога-тый софизм, отвечает воин; из него можно вывести, что папе принадлежит и суд крови, ибо в этих преступлениях также заключатся грех. Судить о правде и неправде следует по законам, и суд держит тот, кто издает закон; следовательно, все преступления против светских законов должны судиться светскими правителями. Вам принадлежит единственно право увещевать, когда власть князя бессильна; судить же вы можете только там, где нет никого, кто бы мог или хотел дать суд. Если бы вам было присвоено суждение о всяком грехе, то следовало бы закрыть все княжеские суды и уничтожить все светские законы. Наконец, клирик обращается к теории конечной цели: мирское, говорит он, должно служить духовному; следовательно, светская власть должна подчиняться церковной. Служение, отвечает воин, состоит единственно в обязанности давать духовенству все нужное для его жизни.

Теория конечной цели подробнее разбирается самим автором «Сна в саду» в продолжении разговора. Клирик говорит: «Что папе принадлежит власть над светскою областью, это можно доказать таким способом: в мире все несовершенное устраивается в виду совершенного как конечной цели. Так все на земле существует для человека, в человеке же тело устраивается для души как для совершеннейшей цели. Следовательно, все земное существует для разумной души. Но папа властвует над душою, а император над мирскими предметами, которые должны служить душе. Управляющий целью должен управлять и всем, что существует для цели».

Человек, отвечает воин, есть микрокосм, представляющий собою Вселенную. Как в мире существует двоякое естество, духовное и телесное, так и человек состоит из души и тела. В самом теле, несмотря на его единство, есть два главных члена, которыми управляется все прочее и которые действуют независимо друг от друга: голова и сердце. Первой принадлежит духовная деятельность, второе же независимо от головы разносит материальную пищу в виде крови по всему телу. Таким образом, папа подобен голове, а князь — сердцу.

Клирик настаивает: но папа направляет человека к совершеннейшей цели, которая есть блаженство. Оно состоит в деятельности разумной души, а папа властвует над душою.

Воин: папа один не может направлять человека к совершеннейшей цели; на это нужно содействие обеих властей, ибо духовная власть без светской долго существовать не может. Христос разделил их для того, чтобы они нуждались друг в друге.

К<лирик>: однако всякий порядок тем совершеннее, чем более он приближается к единству. В небесной монархии светила управляются бесплотными духами, ангелами, и все зависит от первого двигателя, Бога, который уравнивает всеобщее движение. Точно так же и на земле телесное должно быть подчинено духов-



ному, и все должно получать движение от первого двигателя, властвующего над душою.

В<оин>: если в небесной, чисто духовной иерархии состоит один двигатель, Бог, то из этого не следует, чтобы то же самое относилось и к телесному миру. Как в человеческом теле голова и сердце помогают друг другу, так для сохранения нравственного тела церкви между папою и царем должно быть взаимное служение.

К<лирик>: сама природа требует единства власти, как показывает пример пчел и других животных.

В<оин>: единство принимается в различном смысле: 1) как нераздельность, например точка; 2) как непрерывность, например линия; 3) как совершенство, например дом. В последнем смысле для единства требуется содействие многого. Таким образом, для совершенства земного управления нужно содействие многих предметов, из которых главные два: светский суд и духовный. Приведенный же пример животных доказывает противное тому, что хочет вывести клирик, ибо не все пчелы имеют одну царицу и не все журавли следуют за одним предводителем, но в разных местах за разными.

К<лирик>: однако управляющий целью должен управлять и средствами.

В<оин>: папа действительно направляет светскую власть, насколько она касается духовной жизни: именно, в случае греха, так как суд о грехе принадлежит церкви. Но верховная власть распоряжаться и утверждать не присвоена папе (*tamen principaliter disponendo et auctorizando nihil spectat ad Papam*).

Таким образом, автор, отвергая теории конечной цели, признает теорию нравственного закона. Сообразно с этим воин говорит в другом месте, что духовная власть не дает предписаний князьям, пока последние справедливо управляют мирскою жизнью, и вступает только там, где князь обращает свое правление во вред будущему блаженству подданных. Защитник светской власти допускает даже, что папа за грех может лишить князя принадлежащего ему имущества, хотя из этого не следует, чтобы он был хозяином этого имущества, ибо судья, не будучи сам собственником, наказывает преступника лишением собственности\*. Когда же тиранические поступки князя не касаются духовных дел, тогда право низлагать правителя принадлежит не папе, а народу, от которого цари получают свою власть, явно или подразумеваемо. Папа может однако вступаться и здесь, но единственно в том случае, когда те, которых касается это дело, не хотят творить суд и правду 2). Однако в другом возражении воин совершенно отрицает у папы принудительную власть, как не имеющую значения для будущей жизни 3). Таким образом, излагаются рядом теория Оккама и учение Марсилия Падуанского, доводы Петра Дю-

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. I. C. 85. Cap. 82.*

буа и Иоанна Парижского. Все это вместе представляет пеструю смесь, в которой мало системы. Автор, по-видимому, хотел изложить все существовавшие в его время мнения, но не прибавил к ним почти ничего своего.

Кроме отношения двух властей, разговаривающие лица касаются мимоходом множества других вопросов. Между прочим, идет речь и об императорской власти. Автор трактата, советник французского короля, конечно, не мог стоять за подчинение всех светских князей императору. Такое подчинение, говорит воин, не установлено никаким законом, ни божественным, ни человеческим. В Св. Писании об этом нет ни слова. По естественному праву, которое состоит в законах общих людям и животным, нет ни царей ни царств. По праву народов, которое составляет также вид естественного права, царства разделены. Императорская власть установлена единственно правом государственным, т. е. римским, ибо римский народ перенес свою власть на императоров. Но государственное право, в истинном смысле этого слова, есть право каждого государства, и по этому праву нет сомнения, что многие народы и царства не подчинены императору. Римское же право не имеет силы для других государств. Притом, по самому римскому праву, римляне, перенося власть свою на императора, не могли подчинить ему народы, которыми они не владели. Наконец, само владычество римлян основано на неправде, следовательно, не может иметь юридического значения. Французские же короли приобрели свои земли войною против неверных, а потому имеют совершенно независимую власть. Право их очевидно из силы оружия (*ex armogum missione*), из святого помазания и из канонизации некоторых королей. Мы видим здесь, как общей философской идее всемирной монархии противопоставляются юридические начала, на которые опирается юная, возникающая из средневекового порядка государственная власть.

Другие предметы, которые обсуждаются в разбираемом сочинении, например: вопросы о дворянстве, о праве войны, о судебных поединках, и т. д., весьма любопытны для изучения духа и нравов того времени. В них более всего проявляются самостоятельные воззрения автора, но они имеют мало теоретического интереса. Под конец спор достигает величайшего ожесточения, причем автор просыпается.

## 9. Иоанн Жерсон<sup>99</sup>

Между тем как сторонники светской и духовной властей продолжали препираться о правах той и другой, само папство, утратившее прежнее значение, явно показало свою несостоятельность. Произошел Великий раскол<sup>100</sup>. Церковное единство, которого со-

хранение было главною задачею папской власти, исчезло при борьбе двух соперничающих пап, между которыми разделялся весь католический мир. И это разделение продолжалось целые десятки лет, так что не предвиделось ему исхода. Наконец, для восстановления утраченного единства надобно было прибегнуть к тому средству, к которому напрасно взывали и светские князья, и Оккам, и Марсилий Падуанский — к созыву собора. Это сделалось главною задачею XV столетия. На соборе сосредоточивались все стремления и надежды лучших людей того времени. Действительно, Констанцкий собор<sup>101</sup> положил конец расколу. В католическом мире снова явился единый папа, признанный всеми. Но вместе с тем было постановлено, что собор как представитель совокупности церкви стоит выше римского первосвященника, а это учение грозило разрушить сами основы папской власти. Немудрено, что папы вооружились против него всеми силами. XV век наполнен этою борьбою.

Одним из первостепенных деятелей на Констанцком соборе, одним из главных защитников учения о превосходстве соборов над папами, был канцлер Парижского университета, Иоанн Жерсон, последний из великих учителей католицизма в средние века. Ему принадлежит последняя серьезная попытка свести к единству все разнородные средневековые стихии, попытка, которая, однако, по самому существу дела, не могла принести желанного плода. Как богослов Жерсон хотел сочетать противоположные области сверхъестественного и естественного путем мистицизма. Развитие философских начал в схоластике привело, как мы видели, к полному разделению обоих миров. Позднейшие номиналисты, начиная с Оккама, ограничивали приложение разума областью опытного знания, предоставляя все остальное вере. Жерсон, держась того же направления, пытался восстановить в человеческом ведении утраченное единство не посредством разумных начал, а силою чувства любви, ведущего к таинственному единению человека с Богом. Но расходившиеся пути познания не могли быть соединены таким образом. Внутреннее чувство способно доставить личное удовлетворение человеку, но не дает начал для науки. Философия всех времен и народов не что иное, как приложение разума к познанию истины. Светская наука имеет свои пути, от которых она отступить не может. Она должна была окончательно освободиться из-под влияния богословия. В XVI веке она стала наконец на собственные ноги. В ней совершился тот же процесс, какой произошел и в области политической, которая точно так же окончательно стряхнула с себя теократические узы. И в политике, как в науке, Жерсон стоит на рубеже двух времен, он является представителем идеального единения посредством сочетания разнородных элементов в одно органическое целое.

Деятельность Жерсона была главным образом направлена на восстановление церковного единства. Всякая вещь, говорит он в

предложении англичанам, ехавшим на Пизанский собор\*, стремится к своему единству как к бытию, ибо бытие и единство тождественны. Поэтому нет зла хуже разделения членов. Совершенство церкви состоит в единстве как исполнении всякого добра. Между тем церковь страдает от раскола, которого источник — лютая алчность власти (*saevissima dominandi libido*). Необходимо, следовательно, возвратиться к настоящей цели церковного устройства, восстановить утраченное единство; требованиями же цели должно определяться все остальное, ибо цель налагает необходимость на вещи. Поэтому всякий закон, мешающий сохранению мира и единства, не имеет силы и должен быть отменен; всякое учение, противное восстановлению единства, должно быть признано вредным. Сюда относится мнение, что о папской власти нельзя спорить, что папа непогрешим и не подчинен собору\*\*.

Видя в единстве добро и конечную цель, Жерсон противопоставляет внешнему единству, которое сообщается церкви папскою властью, единство внутреннее. Последовательное развитие начал церковного устройства привело католических богословов к той идее, которая с самого начала господствовала в церкви Восточной. Церковное единство, говорит Жерсон, устанавливается под единым главою, Христом, любовною связью Духа Святого, посредством даров благодати, веры, надежды и любви, сообщающих мистическому телу животворную и приличную ему гармонию\*\*\*. Нося в себе живое семя, вложенное в нее Духом Святым, церковь заключает в себе достаточную силу, чтобы сохраняться в целостности и единстве своих членов. Представитель церкви — вселенский собор, т. е. законное собрание из всех состояний церковной иерархии, собрание, из которого не может быть исключен ни один верующий, который требует, чтобы его выслушали. По учению Жерсона, собор может собираться и без папы, с одной стороны, по добровольному соглашению верующих, так как всякое общество, не подлежащее тирану, имеет право сходиться и совещаться, с другой стороны, в случае опасности для спасения церкви, и тогда право сходиться вытекает из самого божественного семени, разлитого по всему телу и дающего ему начала жизни. Вселенский собор направляется Духом Святым. Поэтому всякий обязан ему повиноваться; с послушником же должно поступать как с язычником и мытарем. Эта обязанность распространяется и на папу. Вселенский собор выше папы, он может уничтожить постановления римского первосвященника, судить его за преступления, наконец, принудить его к отречению, даже без вины, хотя и не без причины, когда этого требует благо церкви. Ибо пастырь

\* *Goldast*. *Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. С. 1489 (1480 г.).

\*\* См. проповедь в Тарраконе: *Goldast*. *Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. С. 1470.

\*\*\* *Ibid.* С. 1489, 1510.

существует для пользы стада, и если власть его обращается во вред стаду, а он хочет при ней оставаться, то он не пастырь, а разбойник и волк хищный. Собор представляет собою высшую цель церкви, общее благо, которому, по естественному закону, должна подчиняться частная польза папы, ибо требованиями цели ограничивается все остальное. Впрочем, собор не может отменить полноты власти, данной папе Христом, но он может ограничить ее употребление. Собору принадлежит власть законодательная (*potestas conciliativa et dictativa*), папе — исполнительная (*potestas exercitativa et executiva*). Собор не может сам собою отпущать грехи, поставлять священников, совершать таинства, воевать против неверных, и т. д., но он может относительно всего этого устанавливать правила, и кто не повинуется им, тот противится Духу Святому, которым действует собор. Так в человеке разум предписывает, а воля исполняет. Этим достигается и наилучшее общественное устройство. Образы правления разделяются на монархию, аристократию и демократию, но выше всех правление смешанное, соединяющее в себе выгоды всех трех чистых форм. Таким образом, церковная власть находится и в соборе и в папе, но разным способом: иначе ключи даны Петру, иначе церкви\*.

В этих положениях признается разделение властей и идеальное сочетание всех элементов внутри самой церкви. В некоторых местах Жерсон дает собору еще высшее значение, утверждая, что он заключает в себе папу как целое содержит в себе часть. Спрашивать, кто выше: собор или папа, говорит он, значит спрашивать, кто больше: целое или часть. Однако, с другой стороны, Жерсон как католик не мог не видеть в папе второстепенного главу церкви, Христова заместителя, в виду которого устраивается церковное единство\*\*. А это совершенно иное, нежели отношение исполнительной власти к законодательной или части к целому. Вообще, учение Католической церкви о главенстве папы представляло значительные затруднения защитникам соборов. Не сомневаясь в том, что выше всего должен быть поставлен собор как представитель духовного единства и мистического тела церкви, Жерсон, видимо, не знает, какое место дать в этом теле папской власти. Он принужден прибегать ко множеству различий, которые однако не только не разъясняют вопроса, а, напротив, еще более его запутывают. Это можно заметить в том сочинении, в котором он всего подробнее изложил свои мысли о существовании духовной власти, об ее устройстве и о правах ее в светской области, именно в трактате «О духовной и государственной власти» (*De ecclesiastica et politica potestate*, 1417 года\*\*\*).

---

\* Ibid. С. 1406, 1431, 1489, 1510.

\*\* Ibid. С. 1510.

\*\*\* Ibid. С. 1384 и след.

Жерсон начинает с весьма тяжеловесного определения: «Духовная власть, — говорит он, — есть власть, сверхъестественным путем и специально возложенная Христом на апостолов и их преемников, до скончания века, для поддержания воинствующей церкви, согласно с евангельским законом, ввиду достижения вечного блаженства». Следуя схоластическим приемам, он хотел совместить здесь, как он сам объясняет, все четыре действующие причины бытия: причина производящая есть Христос, материальная — апостолы и их преемники, формальная — евангельский закон, конечная — вечное блаженство. Светская власть отличается от духовной по всем этим четырем признакам: она устанавливается естественным путем, действует по человеческим законам, присваивается людям, имеющим естественное назначение, и направляет общество к естественной цели. Поэтому светская власть может принадлежать и неверным, а духовная единственно христианам.

После определения начинаются разделения. Духовная власть разделяется на власть сана и власть суда (*potestas ordinis et potestas jurisdictionis*). Первая опять двоякая: власть над истинным телом Христовым — в освящении причастия или, вообще, в совершении таинств и над мистическим телом, т. е. церковь, в общении таинств. Вторая также двоякая: суд в области внешней (*in foro exteriori*) и суд в области внутренней, или совести (*in foro interiori*). Из них первая опять подразделяется на два вида: на власть, установленную Христом, и власть, переданную церкви от людей. Вторая также имеет двоякий источник: добровольное подчинение верующих, приходящих на исповедь или принимающих священство, и подчинение, проистекающее из власти высшего над низшим. Учение мудрых, замечает при этом Жерсон, должно состоять не в смешении всех вещей, а в различении драгоценного от низкого и света от тьмы. Для этого каждый член следует поставить особо.

В чем же состоит существо этих властей и кому они принадлежат?

Власть совершения таинств в освящении евхаристии принадлежит одинаково всем священникам. Власть же сообщения таинств не у всех одинакова, ибо есть таинства, относительно которых это право не принадлежит пресвитерам, но она одинакова у всех епископов. Власть суда в области внутренней не есть собственно принудительная, а добровольная. Она простирается на всех христиан без исключения, вследствие чего папа, который принудительно не подчинен никакому отдельному лицу, в этом отношении подчиняется своему духовнику. Власть же суда в области внешней есть власть принудительная, которая прилагается и против воли подчиненных, для руководства их к вечному блаженству. На этом основано полновластие духовного меча, принадлежащего церкви над всяким христианином, даже над папою,

ибо в Евангелии сказано «*повеждь церкви*», а не «*повеждь папе*». На этом же основана власть устанавливать законы и правила для христиан и наказывать неповинующихся духовными наказаниями, до отлучения от церкви включительно, а по существующим ныне уставам и до призвания на помощь светского меча. Ибо власть, данная церкви Христом, не распространяется на материальное наказание. Принудительная власть, с правом наказывать материально, предоставлена церкви светскими князьями. Христос же дал ей только духовное оружие. Первоначально оно было вручено ей против еретиков, раскольников и других несправедливых преступников, но когда церковь приобрела мирские имущества, приложение духовного наказания было распространено и на ограждение последних от посягательств. Но такое употребление духовного меча сделалось для церкви источником смут и унижения церковной власти. Оно расставляет сети душам, а не ведет их к спасению. Из всего этого следует, что власть суда в области внешней дана Христом церкви как единому телу (*ut unitati*), а так как церковь рассеяна по всей земле, то эта власть принадлежит ее представителю, вселенскому собору.

Эти начала весьма либеральны, но, сделавши такой вывод, Жерсон немедленно вставляет оговорку: это не значит, говорит он, что власть суда не вручена также Петру и его преемникам; но главным образом она дана церкви: 1) потому что церковь непогрешима и врата адовы не одолеют ее, чего нельзя сказать о папе; 2) церковь как целое содержит в себе всякую духовную власть, в том числе и папскую, которая составляет ее часть, но не наоборот; 3) церковь может издавать законы, обязательные для пап, и устанавливать правила, ограничивающие его власть; папа же не может судить церковь и ограничивать ее права.

Однако этими началами не определяется еще настоящее отношение церкви и вселенского собора к папе. На это нужны новые разделения.

Жерсон различает в духовной власти три стороны: формальную, когда власть рассматривается в себе самой, в своем существе; материальную, в приложении к тому или другому лицу; наконец, употребление или деятельность в виду цели. Формальная сторона власти, раз установленная законом, остается навеки неизменною. Она состоит из совокупности всех должностей, так что ни одной из них нельзя уничтожить, не умаляя церкви. И так как вселенский собор представляет собою всю церковь, то он заключает в себе все должности, в том числе и папство. Присвоение же духовной власти известным лицам во многих случаях подлежит перемене: одно лицо заменяется другим. Таким образом, и папская власть переходит с одного лица на другое. Это бывает в случае смерти, не только естественной, но и гражданской, когда папа низлагается за преступление. Эта сторона духовной власти, замечает Жерсон, была так спутана честолюбием, что

здесь едва можно разобрать, что первоначально установлено Христом. Наконец, и в отношении к употреблению духовная власть подлежит изменению, ибо деятельность ее может быть определена и ограничена правилами.

Отсюда ясно, что в духовной власти происходит непосредственно от Бога, и что установлено через посредство людей. Непосредственно Христом учреждена формальная сторона власти. Поэтому церковь не может ввести у себя какую-нибудь новую власть или изменить закон Христа, подобно тому, как светское общество может произвольно устанавливать у себя власть княжескую или императорскую или какую-либо другую. В приложении же к известным лицам власть первоначально была вручена апостолам самим Христом, но затем она передается через посредство людей. То же имеет место и относительно употребления власти. Вероятно, уже апостолы для удобства положили здесь некоторые ограничения, предоставив каждому епископу отдельный округ; но при этом сохранено было первоначальное учреждение Христа, который хотел, чтобы церковь управлялась единым монархом, так как христианством установлены одна вера, одно крещение и одна церковь. В духовной области единство веры требует и единства управления, тогда как гражданские законы могут быть неодинаковые у разных народов, вследствие различия нравов и состояния людей в отдельных странах. Кроме того, духовный меч может распространяться на самые отдаленные племена, чего не может меч материальный. Поэтому в светской области не нужна всемирная монархия, какая установлена Христом в церкви, словами, сказанными Петру «паси овцы моя».

Таким образом, папа опять является главою церкви. Сообразно с этим, Жерсон говорит, что полнота духовной власти, формально и субъективно (*formaliter et subjective*), находится в нем одном. Это противоречит тому положению, что формальная сторона духовной власти состоит из совокупности всех должностей, которые вместе с папскою заключаются во вселенском соборе. Поэтому Жерсон делает далее оговорку: полнота власти, говорит он, находится в папе только известным образом, как бы в источнике или в возможности (*fontaliter et potestative*), ибо весь объем власти содержится в совокупности властей как целом. Жерсон и здесь восстает на мнение тех, которые ставят папскую власть выше соборной. Если полномочие находится в папе формально и субъективно, говорит он, то в церкви оно лежит как в конечной цели, ибо цель духовной власти есть благо церкви, а это высшее начало. Церкви принадлежит полнота власти и в приложении к тому или другому лицу, т. е. право избрания и низложения лиц. Наконец, она же устанавливает и правила для употребления власти. Последнее основывается на том, что папа, которому власть принадлежит субъективно, погрешим, а потому может власть свою употреблять для разорения церкви. Точно так же и в колле-



гии кардиналов могут иссякнуть вера и благодать. Необходимо, следовательно, предположить, что Христом было оставлено неизменное и несокрушимое мерило, которым подобные злоупотребления могли бы пресекаться, умеряться и исправляться. А такова церковь, представляемая вселенским собором. Ибо так как решение принадлежит суду мудрого, то оно должно быть там, где лежит мудрость неуклонная.

Однако собор как целое должен заключать в себе и папскую власть. Поэтому если папа, исполняя свою обязанность, созывает собор, то он заседает в нем в качестве председателя. Если же он во вред церкви упорно отказывается собрать ее представителей, то надобно поступать, как бы вовсе не было папы. Тогда у церкви остается право собираться по собственному изволению, заботиться о себе и устанавливать себе правила. В таком случае за отсутствием папы на собор переходят все права, которые обыкновенно принадлежат папе. В этом смысле полнота духовной власти находится в церкви дополнительно (*suppletive*).

В чем же состоит предоставленная папе полнота духовной власти?

Папа, говорит Жерсон, не имеет права располагать по произволу имуществом духовенства, а еще менее мирян. Однако и в светской области ему принадлежит некоторая власть направляющая, умеряющая и устраивающая (*dominium quoddam directivum, regulativum et ordinativum*). Это положение составляет середину между двумя противоположными заблуждениями, которых источник лежит в двух страшных язвах: в зависти и лести. Зависть отнимает у церкви всякие светские имущества, ссылаясь 1) на слова Христа «*иже не отречется от всего своего имени, не может быти мой ученик*»<sup>102</sup>; 2) на запрещение духовным лицам вступаться в мирские дела; 3) на требование абсолютной бедности как идеала христианского совершенства. Зависть утверждает, что церковь имеет мирские имущества единственного от милостыни дающих и что за проступки духовных лиц светская власть может все у них отнять. Наоборот, лесь, превознося до небес духовную власть, утверждает, что Христос, которому принадлежит полномочие на небе и на земле, все передал своему наместнику, от которого исходит всякая другая власть, как духовная, так и светская. Утверждают, что мир был бы уродлив и устроен по учению манихеев, если бы у него были две главы. Утверждают, что как тело существует для души и живет душою, так и светская власть получает бытие и значение от духовной. Но между этими двумя крайностями умеряющий разум, озаренный светом Евангелия, держит средний, царский путь. Он показывает, что духовные лица могут иметь светские имущества и что многое дается им не как милостыня, а как должное. Они не подлежат принуждению и лишению имущества со стороны светской власти, которая не имеет права вступаться в духовную область, разве когда она будет к тому

призвана против еретиков и мятежников. Духовные власти могут также жить со своим богатством иначе, нежели апостолы, соответственно с временем и обстоятельствами; монахам же иной закон. Все блага, замечает в другом месте Жерсон, таковы, какова душа употребляющего, подобно тому как доброе вино одним приносит болезнь и смерть, а другим здоровье и жизнь. Но, с другой стороны, власть папы неограничена. Имуществом духовенства он заведует вместе с своею коллегиею, причем он должен смотреть, чтобы отяжелевшая голова не лишала остальные члены настоящего их назначения, ибо если голова или глаз замещает собою все, то где место для руки или для ноги? Это относится к раздаче бенефиций помимо обыкновенных начальников, ко множеству даруемых папою изъятий и привилегий, производящих смуты в церковной иерархии, к легкому вызову тяжб от обыкновенных судей и т. п. Во всем этом необходимо, чтобы папа сдерживал себя в должных границах. Еще более он обязан умерять свои действия в светской области, помня, что светская власть даже у неверных имеет свои права, свои законы, свои суды, в которые духовенство не должно вторгаться, разве когда злоупотребления светской власти грозят опасностью вере и церкви. Тогда только следует применять упомянутое выше право, именно принадлежащую папе в светской области власть направляющую, умеряющую и устраивающую. К этому сводятся все доводы защитников папства, хотя и здесь гораздо выше стоит вселенский собор.

В чем состоит эта направляющая власть, сказывается далее. Жерсон делит юрисдикцию, или право суда, на власть принудительную и власть направляющую и устраивающую. Последняя принадлежит мудрейшему над менее мудрым и совершенному над несовершенным. Она могла бы существовать и в состоянии невинности, где нет настоящего правительства. Следовательно, эта власть ограничивается правом совета. Такой результат, к которому пришли лучшие католические богословы, самые искренние сыны своей церкви, мог быть признан и светскою властью. Этим устанавливалась полнейшая ее независимость, ибо неопределенное, чисто нравственное отношение к церковной власти не стесняет ее прав. Однако в другом месте Жерсон приписывает вселенскому собору право рассматривать причины губительных для христианства войн, возникающих между князьями; собор, по его мнению, может запрещать им действие оружием и предписывать судебное разбирательство под опасением церковного наказания \*. В конце трактата о церковной власти Жерсон повторяет, что совершенное устройство церкви должно состоять из сочетания всех трех элементов: монархического в лице папы, аристократического в коллегии кардиналов и демократического в соборе.

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. II. С. 1406.*

Из всего этого ясно, что Жерсон пытался свести к единству все разнообразные элементы церковного устройства, давая каждому свое место и свое назначение и стараясь связать их внутреннею связью. Но папская власть с ее историческим характером, выросшим из всего развития католицизма, служила неодолимым препятствием установлению такой системы. Между внешним единством и внутренним существовало неразрешимое противоречие. Эти два противоположных начала не могли совмещаться в едином теле. Поэтому искренние католики, как Жерсон, которые хотели держаться церковного предания, должны были запутываться при назначении папе приличного места в задуманных ими учреждениях. Более смелые умы, как Виклеф и Гус, принимая начало внутреннего единства церкви, прямо отвергали главенство папы. Но Гус погиб на костре как еретик, и Жерсон был одним из главных деятелей в его осуждении. Констанцкий собор, провозгласивший первенство собора над папою, эту казнь подрывал собственное свое дело. Почва, на которой стояли либеральные католические богословы, была слишком шатка, а потому решение вопроса не могло не склониться в пользу пап, которые имели за себя как исторические предания, так и последовательность начал.

## 10. Пий II и Григорий Геймбургский<sup>103</sup>

Спор об отношении папы к вселенскому собору продолжался в течение всего XV и даже до начала XVI столетия. Многие богословы вслед за Жерсоном отстаивали первенство собора. Другие, признавая в обыкновенном порядке главенство папы, доказывали известными уже нам доводами, что в некоторых случаях собор имеет высшие права. К последним принадлежал итальянский богослов Антоний Розелли, или де Розеллис, который около половины XV столетия написал обширный трактат «О власти императора и папы» (*Monarchia sive tractatus de potestate imperatoris et papae* \*). Он признавал, что папа может быть низложен: 1) в случае ереси, ибо он тем самым перестает быть главою католиков; 2) в случае упорства в пороке, соблазняющем церковь, ибо такое упорство может быть сочтено за ересь; наконец, 3) в случае раскола, когда есть сомнение насчет папы, а потому опасность для церкви. Тогда папская власть переходит на всю церковь, которая имеет невидимого главу, Христа, и представляется вселенским собором. Иначе нельзя утверждать, что собор выше папы, в обыкновенных делах на папу нет апелляции.

\* Ibid. I. С. 252 и след.

В своем сочинении Антоний де Розеллис подробно разбирает и отношение папской власти к императорской. Он опровергает теорию конечной цели, не прибавляя, впрочем, ничего существенного к прежним доводам. Собственное его заключение представляет попытку сочетать теорию Фомы Аквинского с учением Дунса Скота. Благо человека как смертного, говорит он, состоит в деятельности практического разума, и здесь руководителем является кесарь, которому принадлежит монархия всего земного, преходящего. Напротив, благо человека как существа бессмертного заключается в деятельности разума теоретического, созерцательного, ибо вечное блаженство состоит в лицезрении Бога. Здесь руководитель — первосвященник римский, наместник Христа, главы монархии небесной. Здесь требуется не власть, а добродетель, не гордость, а смирение, не золото, а любовь к Богу. И так как практическая жизнь мешает созерцанию, то папе запрещено вступаться в мирские дела. Он исправляет князя, уклоняющегося от пути веры, но не властвует над гражданской областью. Он не может и сменить князя, разве в случае отступления от веры. Отсюда ясно, что император держит свою власть не от папы, а от Бога, однако через посредство римского народа, который перенес на него все свои права. Император подчинен папе в духовном отношении, как сын церкви; в области же светских дел, единственная его обязанность в отношении к церкви состоит в снабжении ее достаточными средствами. Во всем остальном он вполне независим.

Со своей стороны папские богословы продолжали доказывать безусловную власть римского первосвященника в духовных делах и господство его над светскими князьями. Относительно первого вопроса они прямо утверждали, что папа выше всей остальной церкви, так как пастырь выше своего стада. Поэтому они ставили соборы в полную зависимость от папы. Касательно же второго вопроса, пока папство колебалось и общественное мнение настойчиво требовало преобразования церкви, сторонники пап держались еще сравнительно умеренных начал. Так Иоанн Торквемада, или де Туррекремата<sup>104</sup>, в сочинении «О церкви и ее власти» \* отвергает как крайности, с одной стороны, мнение, что права папы простираются единственно на духовную область, с другой стороны, что ему принадлежит полновластие во всех светских и духовных делах. Туррекремата утверждает, что светская власть присоединяется к духовной в лице папы, который стоит на вершине обеих; но первая принадлежит ему единственно настолько, насколько это необходимо для сохранения духовных благ и для пользы церкви, или насколько это требуется пастырскою обязанностью для исправления грешников. Поэтому папа не может не-

\* Summa de ecclesia et ejus auctoritate. См. выписки в: *Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Т. VI. § 136.

посредственно вступаться в светский суд, как в духовный, или низлагать произвольно светских князей, но он дает князьям законы, на основании которых они должны управлять народом ввиду небесного блаженства. За грехи же он вправе не только наказывать, но и низлагать князей.

Эта теория, которую Туррекремата считает среднею, давала уже папской власти весьма значительный объем. Когда же папство упрочилось, богословы этой партии отбросили всякие ограничения и возвратились к прежним, самым крайним началам. Так Доминик Венецианец доказывал, что папа — истинный владыка мира и монарх обеих областей, светской и духовной. Ему повсюду принадлежит светский суд, которым он всегда может пользоваться непосредственно. Он имеет право не только низлагать императора и королей, но и совершенно уничтожить Империю, если ему покажется, что мир лучше бы управлялся иначе и что предпочтительнее устройство, где папа был бы один всемирным монархом, а все цари подчинялись бы единственно ему. Он может даже без всякой причины уничтожать царства и созидать новые \*. Точно так же Родерик Санций в сочинении «О происхождении и различии княжеств» пишет: «На основании естественного и божественного закона и сообразно с истинною верою необходимо держаться мнения, что власть римского первосвященника есть истинное, единое и непосредственное княжество всего мира, не только в духовной, но и в светской области, и что императорская власть в отношении к нему зависимая и посредственная, служебная и орудие, что она ему подчиняется и служит, что она им устраивается и устанавливается, и по повелению папы изменяется, отменяется, исправляется и наказывается» \*\*.

Сами папы старались всеми силами противодействовать власти соборов. Известно, что борьба Евгения IV с Базельским собором<sup>105</sup> кончилась в пользу папы. Этим вопрос был порешен, и определено дальнейшее направление Католической церкви. Пий II на Мантуанском соборе объявил самую апелляцию к вселенскому собору делом еретическим.

Деятельность Пия II живо характеризует ход папской политики в XV веке. Эней Сильвий Пикколомини, впоследствии папа Пий II, принадлежал к числу самых просвещенных людей своего времени. Он был выбран секретарем Базельского собора и здесь под влиянием общего увлечения отстаивал права собора против папы. Но скоро он изменил свое мнение. С переменою обстоятельств прежний либерал превратился в самого рьяного защитника сперва императорского, а потом папского абсолютизма. Сделавшись секретарем Фридриха III<sup>106</sup>, Эней Сильвий по желанию императора написал в 1445 г. трактат «О происхождении и власти Римской

\* Ibid. § 136, примеч. 6.

\*\* Ibid.

империи»\*, сочинение любопытное как по изложению, свидетельствующему о новом духе литературы, так и по содержанию. Здесь императору приписываются такие права, каких никогда не думали давать ему средневековые богословы и юристы.

Эней Сильвий производит римскую императорскую власть от самого естественного разума, наставника наилучшей жизни, которому все должны повиноваться. Для объяснения своей мысли он восходит к происхождению человеческих обществ. Первоначально, говорит он, после изгнания прародителей из рая, люди жили в лесах, наподобие животных. Но скоро, будучи одарены от Бога разумом, они заметили, что для удобства жизни всего полезнее человеку человек и всего необходимее общество. Вследствие этого рассеянные люди по внушению природы или по изволению Божьему сошлись, устроили общежитие, воздвигли дома, окружили города стенами, изобрели искусства. И так как каждый служил пользе другого, то всем удивительно понравилась гражданская жизнь. Но, с другой стороны, как нет больших удобств, как те, которые человек получает от себе подобных, так нет зла, которое бы не проистекало от человека для ближних. Повинуясь дурным страстям, люди начали нарушать общежитие, возмущать мир, брать себе чужое. И так как масса угнеталась сильнейшими, то нашли лучшим прибегнуть к одному, отличающемуся добродетелью, который бы ограждал слабых от насилия и высоких и низких держал бы под одинаковым правом. Таково происхождение царей. Они установлены ради *общественной пользы*, которая есть мать справедливости и правосудия. Нужно было, чтобы кто-нибудь оберегал общественное достояние и воздавал всем правду. Правда же есть гражданское начало, охраняющее связь человеческих обществ посредством наказания преступников и награды добродетельных.

Таким образом, первоначально, при образовании обществ, верховная власть была у царей. Но так как у разных народов были разные правители, то между ними возгорелись распри и войны, нарушавшие человеческое общежитие. Поэтому Провидению, которое хочет наилучшего и не терпит, чтобы что-нибудь было дурно устроено, угодно было все эти различия привести к единству. Как природа установила, чтобы насилия частных лиц воздерживались царями, так она устроила, чтобы непомерная алчность царей воздерживалась единым князем. Из этого стремления возникли монархии ассирийская и персидская, отсюда распространение владычества греков и карфагенян. Но так как эти народы не могли покорить себе всей земли и установить всеобщий мир, то по воле Божьей возникла наконец империя Римская, которая исполнила это назначение. Первоначально власть была здесь у народа,

---

\* De ortu et autoritate Imperii Romani // *Goldast*. Monarchia Sancti Imperii Romani. II. С. 1558.

но он перенес ее на императора, ибо ни народное правление, ни аристократическое не могут быть столь праведны и мирны, как монархическое. Сам Спаситель освятил эту власть, установленную природою для общего блага человечества. Он сказал об императоре «*воздадите кесарева кесареви*», и сам заплатил дань.

Впоследствии римский народ, покинутый греками и преданный варварам, перенес Империю на Карла Великого, от которого она через разные руки перешла наконец на настоящего императора Фридриха. Ему поэтому подчинены все цари и народы, как в духовной области отдельные священники папе, ибо сам естественный разум указывает необходимость единого верховного правителя, который бы разрешал споры и охранял всеобщий мир. От этой власти никто не изъемлет, ибо изъятие, не проистекающее от императора, не имеет силы, так как в нем сосредоточивается верховная власть на земле; сам же император не может дать привилегий, умаляющих его права. Это значило бы создать другого, себе подобного, чего не допускают природа и разум. В силу присвоенной ему власти императору принадлежит право судить всех царей, сам же он за свои действия не подлежит ничьему суду. Подданные могут только просить, но не требовать, и обязаны выносить терпеливо даже несправедливости князя, ожидая исправления от наследника или от Бога. Они должны помнить, что то, что делает царь, совершается по воле Божьей, ибо сердце царево в руке Божьей, а Бог за грехи подданных допускает отклонение правителей от прямого пути. Таким образом, власть императора не знает границ. Она простирается даже на то, что, по-видимому, говорит Эней Сильвий, представляется жестоким и нелепым, но чего однако не следует умалчивать, ибо это правда: император может отнять собственность не только у злых, но и у добрых для пользы государства. Поэтому на войне зажигаются здания, истребляются поля, берется хлеб из житниц и деньги из частного кошелька, когда этого требует общее благо. Все это, без сомнения, разорительно для отдельных граждан, но лучше, чтобы терпели частные лица, нежели чтобы гибло государство. Ибо, если государство рушится, то и частное имущество не может сохраниться. Однако людей, потерпевших от войн, надобно по возможности вознаграждать из общей кассы, ибо тяжести должны быть равномерно распределены на всех. Но когда состояние государства не позволяет это сделать, лучше терпеть одному, нежели всем. Если каждый готов для собственного спасения отдать все, что имеет, то тем более мы должны всем жертвовать для спасения государства, ибо мы рождены не только для себя, но и для отечества. Для спасения тела можно отсесть и руку и ногу. Сам князь, который есть глава тела, должен жизнь свою принести в жертву для пользы целого, как сделали Кодр и Леонид<sup>107</sup>.

Одному императору принадлежит и право издавать законы. В этой области действует правило: что нравится князю, то имеет

силу закона (*quidquid principi placuit, legis habet vigorem*). Поэтому законом должно считаться и то, что император выразил в письме или даже словом. Он один дает законам силу, а потому может отменять их и в данном случае отступать от них. Однако, с другой стороны, так как нет ничего важнее закона, который дает благоустройство человеческим и божественным делам и уничтожает всякую неправду, то князю прилично жить и судить по закону, а не по произволу. Закон есть дух Божий, глаз от многих глаз и разум без страсти. Но из этого не следует, что император подчиняется закону, напротив, он стоит выше закона. Есть нечто, чему он должен следовать даже более, нежели закону. Это естественная справедливость, которая не всегда находится в писанных законах. Если закон требует одного, а справедливость указывает другое, то император должен строгость закона умерять высшим началом. Он должен умерять и те законы, которые силою вещей устарели или сделались несправедливыми или тягостными. Правило, что следует исполнять закон даже жестокий, касается низших судей, а не императора. Но этим высшим правом надобно пользоваться осторожно, не без важной причины, и также осмотрительно следует отменять законы и издавать новые.

Наконец, что касается до суда, то на решение императора нет апелляции, ибо над ним нет высшего судьи в светских делах. Некоторые утверждают, что в этом случае можно апеллировать к самому императору с присоединением князей, как будто совокупная их власть превышает власть одного императора. Но это неверно, императорская власть так же велика без князей, как и с приобщением последних. Ибо верховная власть любит единство, и сама собою от множества бежит к одному. (*Amat enim imitatem suprema potestas suaque sponte ex multitudine fugit ad unum.*)

Такова власть императора, который стоит выше всех и которому все должны повиноваться. «Остерегайся, однако, — замечает Эней Сильвий, — сделать что-либо без разумного основания и управлять Империею более для собственного наслаждения, нежели для блага подданных; иначе ты можешь превратиться в тирана, с которым мы не должны иметь никакого общения, и от которого мы, напротив, обязаны всеми способами уклоняться». Трудно сказать, что значит подобное предостережение при этой проповеди полнейшего самовластия во имя общественной пользы. В этой оговорке можно видеть только остаток прежних, средневековых воззрений, уступающих место новым, государственным началам, исходящим на первых порах от абсолютизма.

Эней Сильвий касается и отношения светской власти к духовной. Здесь советник императора является крайне умеренным. Он возвращается к теории Гелазия о сочетании двух властей для взаимного воздержания и для взаимной помощи. Рядом с императорскою властью, говорит он, Христос установил и власть святительскую. Это выражается символически в рассказе о двух мечях.



И если спросят: зачем нужны две власти, когда единство считается столь желанным? — то надобно отвечать, что Спаситель для различных действий и должностей установил разные власти, чтобы каждая в смиреннии совершала свое дело, а не превозносилась гордостью, чтобы христианские императоры нуждались в святителях для вечной жизни, а последние в императорах для земных благ, чтобы служащие Богу не вмешивались в мирские дела, а занятые мирскими не управляли божественными. Это была теория лучших представителей XV века. Но впоследствии, сделавшись папою, Эней Сильвий и здесь изменил свой взгляд. Это выразилось в распре его с эрцгерцогом Сигизмундом Австрийским\*.

Между Сигизмундом и знаменитым кардиналом Николаем Кузанским, епископом Бриксенским<sup>108</sup>, произошел спор о разных церковных правах, которые присваивал себе епископ. Папа тщетно старался уладить это дело. Наконец, в самый день Пасхи Сигизмунд осадил епископа, взял его в плен, отобрал у него замок и заставил его подписать отречение от спорных прав. Тогда папа, которого решение было оставлено без внимания, вызвал эрцгерцога к суду как презрителя церкви и еретика. Сигизмунд обвинялся в величайшей из всех ересей, в отрицании веры в единую, святую, соборную и апостольскую церковь: ибо так как папа — глава церкви, то всякий истинный ее член обязан повиноваться его приговорам. Вместе с Сигизмундом был призван к суду главный советник его Григорий Геймбургский, а также и другие.

Сигизмунд отвечал, что приговору высшего судьи тогда только следует повиноваться, когда решение возможно, справедливо и честно; произвольное же и противное нравственному закону осуждение, произнесенное папою, не имеет силы. Эрцгерцог апеллировал к вселенскому собору. Тогда папа предал его проклятию и отлучил его от церкви. Этот акт был составлен совершенно в духе средних веков; право суда и наказания, которое присваивали себе папы, доводится здесь до самых крайних последствий. Все участники в действиях Сигизмунда объявляются виновными в преступлении Величества, проклятыми навеки, изгнанными и неспособными завещать и получать наследство; их жилища предписывается предать разрушению; должники их избавляются от обязанности уплаты; все заключенные ими договоры и данные им обещания, даже с подкреплением присяги, уничтожаются; все их имущество, движимое и недвижимое, отписывается в церковную казну; они лишаются всяких чинов и должностей; даже сыновья их и внуки мужского пола объявляются недостойными какой-либо общественной должности и неспособными свидетельствовать; наконец, на владения Сигизмунда и других налагается общий интердикт, т. е. запрещается в них всякая церковная служба.

\* Документы по этому делу см. в: *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani*. II. С. 1576 и след.

Папа издал особый бреве<sup>109</sup> против Григория Геймбургского, внушившего Сигизмунду апелляцию к собору. Христос, говорится в этом документе, дал Петру власть связывать и разрушать, ослушников же отсекает от церкви. Ибо если, по словам самого Спасителя, никакое царство не может стоять разделенным, то может ли стоять церковь Божия, когда ослушники Христова наместника не будут из нее исключаемы? Таково непоколебимое основание церкви. Но с некоторого времени ересь старается разрушить церковное единство, и когда наместник Христа постановил свое решение, ему отказывают в повиновении под пустым предлогом легкомысленных апелляций к будущему собору, т. е. к тому, что нигде не существует и что не может стоять выше Христова наместника (*per ludibria frivolarum apellationum ad futurum concilium, seu ad id, quod nusquam est ac super Christi vicarium esse aut reperiri nequit*). Эту новость, внушенную духом дьявола, говорит папа, мы по зрелом обсуждении на Мантуанском соборе осудили и прокляли и апеллирующих таким образом отлучили от церкви и объявили еретиками.

Сигизмунд однако не унялся и вторично апеллировал к собору, а Григорий Геймбургский со своей стороны издал апелляцию, в которой опровергал постановление папы. Власть, данная Петру, писал он, нисколько не уменьшает власти, данной остальным апостолам, которым Христос всем вкупе сказал: «...елика аще свяжете на земли будут связана на небесех». В первые времена христианства, собрание апостолов стояло выше Петра. Законные же преемники апостолов — вселенские соборы, которые нередко исправляли уклонения пап от истинной веры. Поэтому когда папа говорит, что собор ниже римского первосвященника, то это не что иное, как заблуждение. От решения папы можно апеллировать и к будущему собору, ибо церковная власть бессмертна, и если она в настоящее время рассеяна, то она всегда может быть собрана. Этого настоятельно требует само состояние церкви, и когда папа отказывает в этом верующим, он поступает с ними как господин с рабами. Повиновение, которого он требует, есть повиновение рабское.

Пий II не хотел сам отвечать Григорию, но в защиту постановлений папы выступил Федор Лелий, епископ Фельтрский. Он доказывал главенство римского первосвященника всеми известными доводами папских богословов. Прежде всего выставляется требование порядка. Церковь Христова, пишет Федор, необходимо иметь в себе известный порядок, ибо она устроена Тем, чьи дела совершенны, кто установил порядок на небе и на земле и дал природе закон, чтобы низшее с высшим связывалось средним. Порядок связывает множество, различающееся по степеням, и так как он состоит в подчинении одного другому, то необходимо прийти наконец к чему-нибудь единому как к вершине, ибо иначе открывается путь в бесконечность. На это указывает сама природа, в которой всякое правильное устройство приводится к едино-

му главному началу, управляющему всем; так в теле члены приводятся к единой голове, в дереве ветви — к единому стволу, а ствол — к единому корню. Но всякий должен сознаться, что церковь не может быть менее устроена, нежели природа, ибо благодать выше природы. Следовательно, и церковь должна быть приведена к единству тела Христова подчинением единому главе. То же доказывается и конечною целью всякого царства, которая состоит в мире и согласии подчиненных, а это может быть установлено только единым правителем. Провидение расположило людей по степеням, чтобы уважением низших к главе управления устанавливалось истинное согласие всех, и из разнообразия вытекала бы общая связь. К тому же приводит, наконец, и само учреждение церкви, которая, составляя единое тело, должна иметь единого главу. Христос как пастырь добрый, собравши овец, сказал: *«...да будет едино стадо и един пастырь»*. Поэтому, отходя к Отцу, он оставил по себе наместника, которому вручил свою власть. Григория Геймбургского, осмеливающегося отрицать главенство папы, Федор Лелий обвиняет в ереси восточной и богемской<sup>110</sup>.

Григорий не замедлил ответом. Он написал апологию, в которой одно за другим опровергал доказательства Федора Лелия. Апология писана самым грубым языком. «Лукавою тропею лжи нисходя в бездну ада, — так начинает Григорий, — зачем клеветешь на меня, будто я отрицаю первенство Римской церкви?.. Но ты хочешь уничтожить остальных апостолов, чтобы соединить всю власть в одном Петре, и отрицаешь, что собрание всех апостолов выше Петра. Ты не признаешь, что святые вселенские соборы составляют основы христианской веры и от Христа имеют власть над всеми христианами». Что в мире существуют порядок и гармония, продолжает Григорий, это я знал с детства, но внутреннюю связь церкви уничтожает один папа, который препятствует действию членов и присваивает себе права остальных должностей, разъединяя соединенное и нарушая гармонию. В теле члены подчиняются голове, но голова не должна присваивать себе деятельности руки или ноги, все сосредоточивая в себе и не оставляя ничего другим частям. Доказательство власти папы, взятое из конечной цели государства, также лишено основания. Всякое благоустроенное государство имеет в виду сохранение мира и спокойствие народов, однако писатели различают три правильных образа правления. Первый — монархия, которая сама по себе совершеннейшая форма, когда власть находится в руках героя. Таковы были некогда цари у греков и у римлян. Им воздавались божеские почести, но таковых не родит более наша земля. Между тем испорченностью одного человека монархия легко превращается в тиранию. Поэтому она рушилась, и вместо нее установилось правление вельможей или аристократия. Последняя искажается не так легко, ибо порча одного исправляется другими. Но когда и вельможей обуяла жажда власти, и аристократия вследствие того превратилась в олигархию, тогда водворился третий

образ правления, народный, или полития, которой искажение есть демократия. Государственное единство сохраняется в каждом из этих образов правления, несмотря на их различие. Точно так же и единство церкви, даже без папы, сохраняется во вселенских соборах, и церковь остается единым стадом единого вечного пастыря — Христа. Ты же, говорит Григорий Федору Лелию, полагаешь иное основание, кроме Христа. Не на одном Петре зиждется церковь, но Христос есть глава тела, которого все мы члены по любви. Церковь не умирает со смертью папы или когда двое борются за власть. Где ты читал, чтобы Петр посвятил кого-либо из апостолов? Ему было дано первенство, но и всем другим вручена была власть непосредственно от Христа, на всех одинаково низошел Святой Дух. Наконец, ты утверждаешь, что я впадаю в заблуждения, осужденные Констанцским собором, а сам, презреннейший еретик, отвергаешь постановления этого собора.

Григорий Геймбургский написал и сильную инвективу против Николая Кузанского. Но все это не повело ни к чему. Папская власть была еще слишком сильна, хотя и принуждена была постоянно делать уступки, Сигизмунд скоро принес покаяние и примирился с папою. Григорий Геймбургский продолжал еще ратовать на различных поприщах против папской власти, но под конец и он смирился и получил отпущение грехов. Соборы же католического духовенства превратились в чистые орудия Рима.

Таким образом, католицизм возвратился к устройству, освященному всею его историею. Начало внутреннего единства, к которому привело его развитие мысли, не могло водвориться при неизбежной противоположности этого начала с единством внешним. Соборы исчезли перед папами. В сущности, сами соборы, составленные преимущественно из высшего духовенства, были аристократическим учреждением, которое не представляло собою всей совокупности церкви, и еще менее заключало в себе все элементы средневекового общества. Внутреннего единства они водворить не могли. Но с восстановлением исторических основ католицизма не воскресла средневековая жизнь. Светская область не возвратилась к прежней зависимости, а совершенно освободилась из-под церковной опеки. И мысль и государство получили полную самостоятельность. Это был результат всего развития средних веков. Другой результат оказался в области самой веры: из борьбы противоположных начал вышла новая, последняя форма христианства, основанная на свободе. Протестантизм одинаково отверг и власть, устанавливающую внешнее единство, и предание, охраняющее единство внутреннее. Отбросив весь исторический элемент церковного устройства как человеческое дело, он признал единственным основанием веры Св. Писание, свободно толкуемое всеми христианами. Этими результатами обозначается конец средних веков и переход к Новому времени.

## ТРЕТИЙ ПЕРИОД ВОЗРОЖДЕНИЕ И РЕФОРМАЦИЯ

XVI век завершает собою тот период всемирной истории, который начинается с утверждения христианской церкви в Римской империи. Развитие католицизма как господствующего элемента в жизни западных народов кончается собственно XV столетием. XVI составляет уже переход от средневекового порядка к новому, от общественного раздвоения к государственному единству, от владычества религии и церкви к чисто светскому развитию мысли и учреждений. Это возвращение к той точке зрения, на которой стоял древний мир. Отсюда первая характеристическая черта этого времени: оно называется в истории эпохой Возрождения.

На всех отраслях человеческой деятельности легла печать античных идей, как бы воскресших от временного сна. Они отразились и в науке, и в искусстве, и в государственной жизни. Памятники древности, литературные и художественные, с жадностью стали изучаться всеми просвещенными людьми и сделались источником нового мирозерцания и новой, изумительной производительности. И в средние века сочинения Платона и особенно Аристотеля считались высоким авторитетом, но в то время они служили только орудием схоластики и являлись не более как материалом для совершенно чуждых им воззрений. Точка зрения была совсем иная. В XVI веке произведения древних получили значение сами по себе, новые мыслители стали усваивать себе самую сущность их взглядов. На этом основании воздвигались новые, чисто философские системы, схоластика же отвергалась как устаревший плод варварского времени.

Таким образом, эпоха Возрождения представляет поворотную точку истории. Отсюда начинается обратный ход человечества от раздвоения к единству. Однако это не было простое возвращение к первоначальной точке отправления. Средневековая жизнь не прошла даром. Христианство наложило свою неизгладимую печать на все развитие человечества, оно осталось существенным элементом Нового времени. Но средневековые формы христианства не могли уже удовлетворить новым потребностям. И мысль и общественная жизнь освободились из-под опеки, под которою находились в течение стольких веков. Сознав свою самостоятельность, они стремились утвердиться на основании собственных,

присущих им светских начал. Вследствие этого естественно возник вопрос о преобразовании церковного устройства, приуроченного к совершенно иному порядку. Явилась новая форма христианства, основанная на свободе, — протестантизм. Но Католическая церковь, со своей стороны, не могла не противодействовать этому направлению, она старалась удержать свое прежнее владычество. Отсюда религиозная борьба, которая наполняет собою почти все XVI столетие, приводя к окончательному итогу религиозное развитие средних веков. Это новое, сильное проявление религиозных начал заставляет нас отнести эту эпоху к средневековому периоду всемирной истории<sup>1</sup>. Здесь кончается религиозная производительность европейских народов, последующее время не представляет уже в этой области ничего нового. Начинается чисто светское движение идей и событий, среди которых церковь отодвигается на второй план, уступая первое место науке и государству. И в Новое время религиозные начала оказывают иногда свое влияние на политическую область, но влияние косвенное, далеко уступающее другим элементам. Церковь остается прибежищем верующих душ, но не является уже вожатым человечества, как в средние века.

Завершая собою средневековое развитие, XVI век, с другой стороны, принадлежит и Новому времени, ибо в нем заключаются уже все семена будущего порядка. Он представляет в себе то внутреннее сочетание жизненных начал, которым живет новое человечество: соединение античных элементов и средневековых, возвращение к древности с сохранением христианства, восстановление единства при относительной самостоятельности выработанных историей противоположностей.

Такое сближение разнородных сил и противоположных начал, которые в первый раз у новых народов стали друг против друга, лицом к лицу, дало необыкновенный толчок и мысли и общественной жизни. Это было всеобщее брожение, которое сообщало человеческим способностям изумительный полет. Человек почувствовал свою свободу, перед ним открылись новые горизонты, которые приводили его в упоение. Люди с жадностью кинулись пробивать во все стороны новые пути, и везде им представлялись чудесные, неведомые прежде миры. Колумб открыл Америку; Васко де Гама нашел дорогу в Индию<sup>2</sup>. Даже небесная твердь расступилась в глазах человека. После Коперника<sup>3</sup> Земля перестала быть центром Вселенной и превратилась в ничтожную точку среди бесчисленных светил, наполняющих бесконечное пространство. В то же время изобретение книгопечатания дало мысли такое орудие, такие средства деятельности, о которых прежде никто не смел и мечтать. Мысль как будто получила крылья и способность мгновенно облетать самые далекие страны.

Брожение идей влекло за собою и брожение в обществе. XVI век весь наполнен войнами и междоусобиями. Новые силы еще не

знают себе меры, каждая стремится расшириться насчет других. Отсюда беспрерывные столкновения, которые после долгого процесса разрешились системой европейского равновесия. Но среди этого хаоса все сильнее и сильнее чувствуется одна потребность — установление повсюду прочной государственной власти, способной подчинить себе дробные средневековые силы. XVI век — эпоха окончательного образования новых европейских государств. Государственное начало торжествует над средневековой анархией и становится центром всей новой истории человечества.

При таком богатстве содержания XVI век образует отдельный цикл в истории политических учений. Мысль в это короткое время проходит через все точки зрения, развивает все элементы государственной жизни, хотя далеко не в такой полноте, как впоследствии. Это более или менее хаотическое состояние науки, где все изучается, все высказывается, нередко с удивительным талантом, но ничто еще не достигло надлежащей зрелости и системы. Это преддверие новой жизни, где являются уже все ее элементы, но еще более или менее в зародыше. Общее развитие мысли идет от возрождения античных идей, через религиозную борьбу, к упрочению государственной власти.

## 1. Томас Мор<sup>4</sup> и Макиавелли

На пороге XVI века стоят два мыслителя совершенно противоположного свойства, но оба воспитанные на изучении древности и черпающие из нее самую сущность своих воззрений: Томас Мор и Макиавелли. Один является мечтательным идеалистом, наподобие Платона, который служил ему образцом, другой держится практической мудрости Аристотеля, не возвышаясь, однако, как последний, к сознанию философских начал и жертвуя нравственностью государственной пользе. Поэтому противоположность между Мором и Макиавелли выступает гораздо резче, нежели между Платоном и Аристотелем.

Английский канцлер Томас Мор издал в 1513 г. сочинение под названием «Утопия», т. е. небывалое место. Это изображение идеального порядка вещей, в котором, как в государстве Платона, нет частной собственности. Однако это не простое подражание платоновой республике. Как в критике современного порядка, от которой отправляется автор, так и в самом устройстве идеального общества проглядывают воззрения и начала, истекающие из требований Нового времени.

Сочинение писано в виде разговора между автором, его приятелем и путешественником по имени Рафаил, который повествует о том, что он видел в своих странствиях. Первая книга посвящена

критике существующего порядка в европейских государствах. Рафаил рассказывает разговор, происходивший у архиепископа Кентерберийского по поводу жестоких казней, которым подвергаются в Англии воры. Восставая против подобных наказаний, Рафаил говорит, что прежде всего надобно обратить внимание на причины, побуждающие людей к воровству: они заключаются главным образом в том, что богатство сосредоточено в руках вельмож, которые, с одной стороны, держат огромное количество праздной прислуги, остающейся потом, по смерти хозяина, без куска хлеба, а с другой стороны, заменяют земледелие овцеводством и через это вытесняют мелких владельцев и фермеров с их участков, лишая их всяких средств пропитания. Рафаил находит бесчеловечным и отнятие жизни за похищение собственности: воров следует обращать на публичные работы для общественной пользы и для собственного их исправления. Так же надобно поступать и с бродягами; больных же и дряхлых советуется распределить по монастырям, чтоб и их пристроить, и монахов обратить на общую пользу.

Удивляясь его разуму и знанию людей, собеседники Рафаила спрашивают его, отчего он не занимается государственными делами и не посещает дворов, чтобы давать советы князьям. Он отвечает, что, если бы он стал говорить то, что думает, никто бы его не слушал. Обыкновенно советники князей устремляют все свое внимание на вопросы внешней политики: они думают, как бы завоевать побольше земель, с кем заключить союзы и на кого пойти войною; он же посоветовал бы вовсе бросить мысль о завоеваниях и заняться внутренним благосостоянием государства. Нынешние советники изыскивают способы хитростью и насилием обогатить казну; они стараются совратить судей, чтобы сделать их вполне покорными князю; они утверждают, что все принадлежит государю, и если подданные что-нибудь имеют, то единственно по его милости. Он, напротив, сказал бы, что не в казне заключается сила князя, а в благосостоянии граждан, что князь существует не для себя, а для народа, что властвовать над угнетенными значит быть не царем, а сторожем темницы. При таком образе мыслей советы его имели бы мало надежды на успех. Собеседники возражают, что разумный человек должен приспособляться к обстоятельствам и стараться улучшить существующий порядок, не идя ему наперекор. Рафаил отвечает, что этим способом других не исправишь, а сам только станешь безумствовать, будучи вынужденным постоянно соглашаться на решения, которые ведут только ко вреду общества. Нынешний порядок вещей весь основан на ложных началах. Везде, где существует частная собственность, неизбежны всевозможные несправедливости и бедствия. Богатство сосредоточивается в руках немногих, а вследствие того и почести и власть достаются не лучшим людям, а худшим, праздным, надменным и неспособным. Единственный



путь к общему счастью тот, который указан Платоном. Он состоит в общении имуществ, ибо равное распределение благ невозможно там, где есть частная собственность. Собеседники возражают, что в таком случае исчезает побуждение к труду; всякий станет уклоняться от работы, и общего имущества не останется на всех. Рафаил отвечает, что они говорят это, потому что не могут представить себе иного порядка вещей, кроме того, который они видят пред глазами, между тем он в своих странствованиях был в государстве, где установлен полный коммунизм и люди ведут самую блаженную жизнь. Это государство и есть Утопия, изображенную ее посвящается вторая книга.

Утопия — остров, лежащий около берегов Америки. Он имеет вид полумесяца, которого концы сближаются, образуя обширную гавань, удобную для сношений, но недоступную внешним врагам. Так же неприступны и другие части берегов. На острове находятся 54 города, каждому из них отмежевано известное пространство земель. Поля распределяются по семействам, везде устроены дома, которые жители занимают по очереди. Каждое семейство состоит по крайней мере из сорока человек и двух приписанных к нему рабов. Из них двадцать ежегодно выселяются в город, уступая свое место другим, так что каждые два года происходит полное передвижение. Все нужное для хозяйства семейства берут из города, откуда правители отпускают им все даром. В городах жители точно так же меняют дома, но только через десять лет и по жребию; сады же у всех общие. Рафаил пленительными красками описывает красоту этих садов и городских строений. Управление городов все основано на выборном начале. Во главе стоит пожизненный князь с сенатом, важные дела представляются на обсуждение собранию всех должностных лиц, а иногда и собранию народа. Для общих дел от каждого города посылаются по три депутата в столицу. Вне сената и собраний запрещаются под страхом смерти всякие рассуждения о политических делах. Это делается для предупреждения смут и заговоров.

У всех жителей острова есть один общий промысел: земледелие. Кроме того, каждый занимается известным ремеслом, обыкновенно переходящим из рода в род. У кого с детства оказывается влечение к иному, тот усыновляется другим семейством, которое производит это ремесло. Впрочем, никому не запрещается кроме своего занятия иметь и другие. Но никому не дозволяется оставаться праздным; начальники смотрят, чтобы каждый исполнял свое дело. Только ученые и литераторы, имеющие специальное призвание, освобождаются от физического труда, чтоб иметь возможность исключительно посвящать себя умственной работе. Вообще, утопийцы не удручены трудом. Они работают всего шесть часов в день, остальное же время проводят в отдохновении, в собраниях, а более всего в литературных занятиях, развивающих ум. Шестичасовой физической работы совершенно доста-

точно для удовлетворения всех нужд, ибо 1) здесь нет праздных людей, как в других государствах, где существует огромное количество монахов и священнослужителей, воинов, богачей, ничего не делающих, нищих, наконец, женщин, которые в Утопии работают так же, как мужчины, 2) здесь нужд гораздо менее, никто не трудится для удовлетворения пустых прихотей. Все носят одинаковую одежду, сделанную из грубой ткани; дома не перестраиваются беспрестанно по фантазии владельцев; золото и серебро хранятся единственно на случай внешних войн, а в мирное время из них делаются цепи для рабов и самые низкие сосуды, чтобы оказать к ним презрение; драгоценные же камни служат игрушками для детей. Таким образом, вещей, нужных для жизни, всегда избыток. Но для того, чтобы количество народонаселения не превышало средств пропитания, излишек сил в одном городе переводится в другие, более скудные людьми, а излишек населения целого острова высылается в колонии.

Все свои произведения семейства сносят в общие дома, откуда каждый берет что хочет; ибо зачем отказывать в чем бы то ни было, когда все в изобилии и никому нет причины брать лишнее, <когда> всякий уверен, что у него никогда ни в чем не будет недостатка? Любостяжание проистекает либо из спасения нужды, либо из тщеславия, но ни того ни другого нет в Утопии. На общий рынок сносятся и съестные припасы; там берут их начальники, заведующие общими обедами, соображаясь с числом гостей. Не запрещается, впрочем, обедать и дома, но никто этого не делает. Только в деревнях каждый обедает у себя. Такое же общение имуществ существует и между городами: если у одного есть в чем недостаток, он берет у другого, без всякого вознаграждения. Избыток же, остающийся сверх припасов, продается правительством за границу по сходной цене. За это получают золото и серебро, которые хранятся на случай войны.

Установив у себя общение имуществ, утопийцы не допускают однако общения жен. Напротив, браки строго соблюдаются и нарушение супружеской верности подвергается наказанию. Впрочем, дозволяется развод по обоюдному согласию, но не иначе, как с разрешения сената. В Утопии признается и рабство, необходимое при коммунизме. Есть неприятные работы, которых никто не хочет исполнять, на них употребляются рабы. Но таковыми считаются не военнопленные, а осужденные за преступления, как свои граждане, так и купленные у других народов. Кроме того, в услужении находятся добровольно нанимающиеся из иностранцев.

Чужая помощь нужна утопийцам и на войне. Вообще, они стараются со всеми жить в мире, не заключая ни с кем союзов, которые они считают излишними и подающими только поводы к обману. Войны они предпринимают для собственной защиты, или для отмщения обид, или, наконец, для избавления других народов от тирании. Цель их не завоевание, а единственно восстановление

права. В войско поступают только желающие; но так как своих граждан следует беречь, то утопийцы большею частью употребляют наемные дружины, которых выставляют на все опасности. Впрочем, они стараются вести войну более хитростью, нежели силою, ибо сила составляет принадлежность всех животных, а разум одного человека. С этою целью они подсылают убийц к военачальникам неприятеля и хвастаются не кровавыми победами, а удачею козней.

Наконец, Рафаил повествует о философии и религии утопийцев. Философия их состоит в достижении счастья, как высшей цели человеческой жизни, однако не всякого счастья, а честного и согласного с добродетелью. Добродетель состоит в том, чтобы жить по природе, т. е. следовать разуму. Поэтому непозволительно искать счастья для себя, нарушая чужое. Гуманность требует, напротив, чтобы человек скорее брал у себя и давал другим. Этим он достигает гораздо высшего блаженства. Религии же у утопийцев разные, но все соединяются в поклонении единому, верховному Божеству. Впрочем, у них царствует полная веротерпимость; но те, которые не признают ни бессмертия души, ни Провидения, не допускаются к должностям. Утопийцы думают, что подобные люди ищут только своего собственного наслаждения и стараются избегать закона, как скоро он им неприятен. Атеистам запрещаются даже рассуждения с частными лицами, чтоб они не совратили других. Есть в Утопии и такие люди, которые посвящают себя работе и воздержной жизни для достижения вечного блаженства. Они пользуются особенным уважением. Равно почитают и священников, которых немного, и те выборные.

Такова республика, которая, говорит Рафаил, одна поистине заслуживает это название, ибо в других, хотя люди говорят об общей пользе, однако в сущности они заботятся только о собственных своих выгодах. Здесь же, так как частные интересы вовсе не существуют, то действительно имеется в виду общественное благо. В Утопии нет неправильного распределения богатства, нет нуждающихся и нищих; все богаты, хотя никто не имеет ничего своего. Кто с этим уравнительным порядком, продолжает Рафаил, осмелится сравнить то, что существует в других государствах, где едва есть следы справедливости? Ибо можно ли называть это справедливостью, когда дворянин, или богач, или вообще люди, ничего не делающие и приносящие государству ничтожную пользу, живут в спокойствии и роскоши, тогда как земледелец или работник, без чьего труда ни единого года не продержится государство, влачит такую несчастную жизнь, что можно предпочесть ей судьбу животных, у которых и не столь тяжелый труд, и не хуже пища, и нет заботы о будущем! Этих же несчастных в настоящем удручает бесплодная работа, а вместе с тем их убивает мысль о беспомощной старости, ибо ежедневный заработок едва достает им на скудное пропитание, не позволяя ничего отлагать для буду-

щего. Не следует ли назвать несправедливым и неблагодарным то государство, которое все расточает так называемым благородным и всякого рода праздным людям, ищущим пустых наслаждений, и ничего не делает для рабочих, без которых не может обойтись? Подобные государства нельзя назвать иначе, как заговором богатых, которые промышляют о своих выгодах под именем общественных дел и употребляют все средства, чтобы ограбить бедных, обративши их труд в свою пользу. И все эти козни от имени власти, которую богатые захватывают в свои руки, обращаются в закон. Таким образом, то, чего достало бы на всех, идет на пользу немногих, вследствие ненасытной жадности людей, которые все себе забирают. Одно только уничтожение собственности может помочь этому злу. Обман, воровство, грабительство, возмущения, убийства, против которых бессильны существующие законы, а вместе с тем бедность, заботы и труды, — все это погибнет вместе с деньгами, источником всем зол. Только при общении имущества может водвориться блаженная жизнь, как в Утопии.

Эти сильные выходки против существующего общественного устройства совершенно напоминают нынешних социалистов. Хотя Мор вдохновлялся Платоном, однако новый порядок вещей отражается на нем и со своей отрицательной, и со своей положительной стороны. Мор является сыном Нового времени не только в критике существующих учреждений, но и в тех лекарствах, которые он предлагает, и в той цели, которую он имеет в виду. Платон заботился главным образом о благе целого, которому должна подчиняться личная польза членов, для Мора польза целого заключается в благосостоянии всех членов. Поэтому у Платона коммунизм распространяется только на граждан, всецело посвящающих себя государству; масса рабочего населения остается в стороне, как низшее сословие, о котором не стоит и говорить. У Мора именно эта часть выступает на первый план. В ней заключается основа государства, ее благосостояние составляет цель всех учреждений. В Утопии общественное здание строится на двух началах, которые были неизвестны древнему миру: равенство людей и святость труда. Сознание этих начал обозначает тот громадный шаг, который сделало человечество в средние века, воспитываясь под влиянием христианства.

Однако, расширяясь таким образом, коммунистическое начало не сделалось более приложимым. Критика Аристотеля может быть вполне отнесена и к Утопии. Невозможность такого порядка вещей становится здесь даже еще ощутительнее, ибо можно еще представить себе избранную часть общества, которая отказывается от частных целей и посвящает себя государству, находя вознаграждение в высоком своем призвании и в привилегированном положении, но как допустить такое отречение от личных выгод в массе народа, обращенной на физический труд? Это значит уничтожить самую природу человека как единичного лица, его на-

клонности и привязанности, его страсти и пороки. Утопия предполагает одних добродетельных граждан, она вся основана на ложной мысли, что личные стремления и страсти человека коренятся не в его природе, а в общественной обстановке. Если бы еще отречение от личных целей могло вести к всеобщему благоденствию, то было бы какое-нибудь основание думать, что собственная выгода будет побуждать людей к общению имуществ, но на деле этого никогда быть не может. Здесь опять все основано на ложном предположении, что бедность и сопровождающие ее бедствия происходят единственно от неравного распределения богатства и что легкий и приятный труд достаточен для удовлетворения всех человеческих нужд. Но труд прежде всего есть труд; удел человека — добывать себе хлеб в поте лица. Только тяжелой и упорной работой он может покорять природу и обращать ее в орудие своих целей. А как скоро труд является трудом, а не легким и приятным занятием, так необходима для него сильнейшая побудительная причина — личный интерес. Человек работает прежде всего для себя, а не для других. Бескорыстие составляет исключение, а не правило; оно может быть плодом свободного чувства, а не принудительного общественного устройства. Поэтому при коммунизме огромное большинство людей будет отбывать от работы, которая не приносит им непосредственной пользы. Относительно неприятных работ сам Мор не находит другого исхода, как рабство. За остальными должен быть бдительный надзор, начальники обязаны смотреть, чтобы каждый делал свое дело. Но возможна ли подобная общественная опека над частным трудом и как установить справедливое отношение между работой и потреблением там, где всякий склонен делать как можно менее и брать как можно более? Мор утверждает, что никто не будет брать лишнего, когда все имеют все нужное в изобилии; но это опять совершенно произвольное предположение. Даже при самых ограниченных потребностях легкий и приятный труд не в состоянии произвести обилия средств. Это тем менее возможно, что промышленность требует громадных капиталов, а в Утопии само образование капиталов немислимо, ибо кто станет делать сбережения? Едва ли что останется там, где всякий берет что хочет. Если же окажется недостаток, то вся коммунистическая система должна рушиться. Как скоро нет изобилия во всем, так каждый будет стараться взять как можно более, и тогда неизбежны раздоры, личные цели, взаимные пререкания и, наконец, распределение произведений на основании труда, т. е. начало собственности. Общине имуществ имеет в виду устранить несправедливое распределение богатства, установив всеобщее равенство; но в сущности, оно противоречит основному правилу справедливости, воздающей каждому свое. По началу справедливости каждому должно принадлежать то, что он сам заработал. Плодами своего труда всякий распоряжается, как знает; он может обращать их

в свою пользу, потреблять их, отдавать другим, передавать в наследство детям. Следовательно, собственность, а не коммунизм отвечает коренным требованиям правды. Если неравномерное распределение богатства порождает многие бедствия, то лекарство, предлагаемое мечтательными идеалистами, хуже самого зла, ибо оно противоречит и природе человека, и законам промышленности, и высшим началам общежития. Поэтому Утопия сделалась прозвищем всякого невозможного общественного устройства. Это идеальный быт, которого никогда не было и быть не может, ибо в нем упускаются из виду существеннейшие стороны человеческой жизни.

Совершенно иные стремления, нежели у Мора, мы видим у Макиавелли. Если тот является чистым идеалистом, то этот прежде всего политик. И Макиавелли имеет в виду государственную цель, но не идеальную, а практическую. Он ищет не совершенного устройства человеческих обществ, а тех средств, которыми данный порядок вещей создается и упрочивается. Эти средства должны быть сообразны с природою человека. Если Мор видел источник всех пороков единственно в общественном устройстве, нарушающем справедливость, если идеальные его учреждения предполагают всех людей добродетельными, то Макиавелли смотрит на человеческую природу далеко не так снисходительно. По его мнению, люди вообще злы и склонны предаваться своим дурным наклонностям всякий раз, как представляется тому случай. Каждый правитель должен отпращиваться от мысли, что род людской неблагодарен, непостоянен, скрытен, труслив при опасности и жаден на прибыль. Кто будет полагаться на добрые качества людей, тот всегда будет обманут. С одними нравственными средствами ничего нельзя достигнуть. Правитель, без сомнения, должен иметь в виду нравственную цель — общее благо. Тот, кто действует на пользу общества, приобретает вечную славу; напротив, тиран, имеющий в виду только собственные выгоды, покрывается позором. Но благая цель оправдывает всевозможные средства. Если нельзя действовать добром, надобно решиться на всякие злодеяния, ибо средний путь самый пагубный. Макиавелли не признает обязанности руководиться в политике нравственными правилами, практическая цель занимает его исключительно.

С этой точки зрения, постоянно черпая уроки из истории и современной жизни, Макиавелли учит правителей, как поступать в том или другом случае, и в особенности как управлять человеческими наклонностями и страстями. В раскрытии этой стороны политической жизни он является неподражаемым мастером. Ясность и сила мысли, глубокое знание человеческих отношений, разнообразие сведений и широкий практический опыт — все соединяется в нем и делает его одним из величайших политических писателей, когда-либо существовавших. Он одинаково предлагает свои советы и князьям и народам, ибо понимает, что не всякий

образ правления везде приложим. Государственное устройство зависит и от общественной среды, в которой оно водворяется, и от цели, которая имеется в виду. Иное правление нужно для создания государства, иное для охранения учреждений; иное для народа крепкого и нравственного, иное для слабого и развращенного.

Макиавелли имеет, однако, и свой идеал. Воспитанный на изучении древности, он ищет его в классическом мире. Но тогда как Мор вдохновлялся республикою Платона, практический взгляд Макиавелли требует действительной почвы. Для него идеалом представляется Древний Рим, покоривший весь мир и в течение веков мудро управлявший своими внутренними делами. Рим выставляется образцом и назиданием для современников. «Добродетель, которая царствовала в то время, — говорит Макиавелли, — и порок, господствующий ныне, яснее солнечного света, а потому я буду откровенно говорить то, что думаю, чтобы юноши, читающие мои сочинения, отвращались от последнего и подражали первой, всякий раз как придется им действовать. Теперь даже обломок античной статуи ценится высоко, и все стараются сделать нечто подобное; образцы же добродетели и мудрости, которые древние представили своею жизнью, остаются бесплодными». Чтобы восполнить этот недостаток и показать на примерах римлян, как следует поступать в политике, Макиавелли написал замечательнейшее свое политическое сочинение «Речи о первых десяти главах Тита Ливия» (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*).

Сочинение начинается с объяснения различия образов правления и их превращения друг в друга. Здесь Макиавелли почти буквально следует Полибию<sup>5</sup> и, так же как последний, выводит, что наилучшее правление то, которое соединяет в себе все три элемента: монархию, аристократию и демократию. Из чистых же форм он отдает предпочтение демократии. Гражданин свободной Флоренции в нескольких местах своей книги высказывает свое сочувствие народу. Многие утверждают, говорит он, что ничто не может быть легкомысленнее и непостояннее толпы и что в этом отношении княжеская власть стоит несравненно выше. Но эти свойства принадлежат только толпе, не сдержанной никакими законами; они еще в большей степени встречаются у князей, не знающих над собою сдержек. Все люди безумствуют, когда могут делать это безнаказанно. Народ же, хорошо устроенный и связанный законами, благоразумнее, постояннее и одарен лучшим суждением, нежели князь. Глас народа — глас Божий. Притом своевольный народ легко может быть вразумлен и введен в настоящую колею; но против дурного князя нет иного лекарства, кроме железа. Однако Макиавелли не произносит этого суждения безусловно. Как глубокий политик, он понимал, что каждый образ правления имеет свои относительные достоинства и служит к достижению известных целей. Поэтому он признает, что князь

выше народа для устройства вновь создающегося государства или для введений новых законов и учреждений, но народное правление лучше, когда дело идет о сохранении установленного порядка. Кроме того, необходимое условие демократии заключается в доблести граждан. Развращенный народ не в состоянии поддерживать свободу, ему нет спасения вне монархии. Только царская власть может его исправить. Неспособны к демократии и люди, привыкшие к рабству. Свобода может держаться только там, где приобретает ее народ еще в свежих силах и не испорченный деспотизмом.

Макиавелли предпочитает народное правление и аристократическому. Он спрашивает: кому скорее можно верить охранение свободы, народу или вельможам? И решает вопрос в пользу первого, ибо вельможи всегда хотят властвовать, а народ желает только жить на воле и не быть угнетенным. В особенности дворян Макиавелли считает величайшими врагами свободы. В стране, где есть дворянство, говорит он, особенно имеющее замки и господствующее над низшим населением, невозможно иное правление, кроме монархии. Законы бессильны для воздержания подобных людей, необходим над ними властитель. Устроить республику там, где много дворян, невозможно иначе, как истребивши их всех. Наоборот, нельзя установить княжескую власть в стране, где существует равенство, иначе как создавши дворянство. Равенство ведет к республике, так же как неравенство ведет к монархии. Даже аристократическое правление, подобное венецианскому, невозможно при существовании дворянства, имеющего обширные земли, замки и право суда. Только чисто политическая аристократия, основанная на исключительном обладании почестями и высшими должностями, способна установить прочный порядок вещей. Такое правление Макиавелли признает иногда полезным. В небольшом, замкнутом в себе государстве может быть введено аристократическое устройство, наподобие спартанского или венецианского. Твердое охранение закона высшим сословием дает таким учреждениям необыкновенную прочность. Но чистая аристократия немыслима в государстве, которое приходит в беспрерывные столкновения с другими и принуждено воевать. Здесь необходимо опираться на народную силу, а потому надобно дать народу участие в правлении; иначе он сам того потребует. Для республики, которая хочет расти и делать завоевания, наилучшее устройство — римское, т. е. смешанное.

Против римских учреждений возражают, что они подавали повод к беспрерывным ссорам между патрициями и плебеями; но эти внутренние распри, говорит Макиавелли, нисколько не мешали величию республики. До времен Гракхов<sup>6</sup> они редко сопровождались изгнаниями, а еще реже пролитием крови. Борьба вела единственно к установлению законов и учреждений полезных для общества, которыми ограждалась свобода и воздерживалось чес-



толюбие вельможей. Таково было учреждение плебейских трибунов, лучших стражей народной свободы.

Макиавелли подробно излагает те средства, которые употребляли римляне для поддержания своего государственного устройства. Прежде всего он указывает на религию как на один из самых верных способов действовать на народ и сохранять в нем добрые нравы. Религия имеет для Макиавелли единственно значение политического орудия, и он, не обинуясь, советует употреблять религиозный обман для достижения политических целей. Это показывает, как далеко люди эпохи Возрождения отошли от средних веков. Затем следует обращать особенное внимание на обуздание сильных людей. Обыкновенно их честолюбие не знает границ, и они представляют величайшую опасность для республики. Необходимо зорко за ними следить и преграждать все пути к возвышению, в особенности тем из них, которые стараются обольстить народ и выставиться перед другими. С этой целью полезно дать гражданам право обвинения; оно служит вместе с тем и клапаном, через который выходит накопившееся неудовольствие. Там, где нет подобных законом установленных путей, люди прибегают к средствам незаконным, а это может погубить республику. Опасно и сосредоточение власти в руках одного человека, ибо он легко может употребить ее во зло. В Риме диктатура была полезна для чрезвычайных случаев<sup>7</sup>, она устанавливалась на короткий срок и не уничтожала других должностей. Но продолжительное соединение всех властей в руках децемвиров<sup>8</sup> подвергло государство опасности. Наконец, в республике необходима строгость нравов. Макиавелли хвалит учреждение цензоров, которые, надзирая за гражданами и предупреждая развращение нравов, служили одним из лучших средств для сохранения свободы. Общее правило, которое Макиавелли выводит относительно внутреннего управления, состоит в том, что учреждения должны быть часто возвращаемы к первоначальному их принципу, ибо силою вещей все мало-помалу изменяется и портится. Этой цели могут способствовать как законы, так в особенности примеры доблестных мужей, которые часто действуют на сограждан более, нежели сами законы. Макиавелли, очевидно, не имел понятия о развитии человечества, о законе совершенствования. Сыну XVI века, который идеал свой видел в древних республиках, отклонение от первоначального устройства представлялось не иначе, как упадком.

После внутренней политики Рима Макиавелли излагает и внешнюю. Республиканскую форму он считает более способною к расширению владычества, нежели монархическую, ибо главное, что умножает силы государства, — это постоянное внимание к общей пользе, а оно гораздо более соблюдается в республиках, нежели в монархиях. Три пути представляются народам, которые хотят увеличить свое внешнее могущество: союз равносильных государств, главенство над союзниками и, наконец, совершенное

покорение других народов. Последний путь самый ненадежный, ибо нет возможности постоянно держать в повиновении народы, которые не хотят покориться. Завоевания губительны для государств, которые приобретают новые владения, не приобретая новой силы. Первая система хороша, но только для защиты, ибо в ней нет единства воли; здесь всегда может быть разногласие, и сами завоевания в пользу союза далеко не так заманчивы. Поэтому лучше всех второй путь, это тот, которого постоянно держались римляне в своих войнах. Они привлекали к себе союзников, оставляя им права и самоуправление и давая им часть добычи, но сами всегда оставались во главе. Таким способом они покорили весь мир. Макиавелли советует, по примеру римлян, вести войны краткие, но всеми силами, обогащать добычею казну, а не отдельные лица, выселять колонии для оберегания покоренных земель, никогда не оставлять военных упражнений и прежде всего иметь собственное войско, а не наемное, всегда ненадежное. К политическим размышлениям присоединяется и множество замечаний насчет военного искусства, которое Макиавелли изучил в подробности. Все это вместе изложенное не в систематическом порядке, а в виде рассуждений об отдельных случаях, представляет одно из самых поучительных политических сочинений, которые когда-либо появлялись в свет. Аристотель был основателем политики как науки; Макиавелли был восстановителем ее в Новое время, и если не всегда можно соглашаться с его доводами, если, читая его, иногда возмущаешься отсутствием нравственного чувства, то всегда удивляешься силе его ума и ширине его взгляда.

«Речи о первых десяти главах Тита Ливия» имели целью показать средства для сохранения республик. Совершенно иную задачу полагает себе Макиавелли в другой книге, которая получила гораздо большую знаменитость, в «Князе»<sup>9</sup> (Il Principe). Здесь излагаются способы, которыми князь может приобрести новое государство и упрочить в нем свое владычество. Многие видели в этом противоречие с содержанием первого сочинения. Там Макиавелли является республиканцем, пламенно любящим свободу; здесь он пишет в пользу самого беззастенчивого деспотизма. Это отступничество от своих убеждений приписывали желанию снискать милость Лоренцо Медичи<sup>10</sup>, которому посвящена книга: изгнанный из отечества, Макиавелли хотел возвратиться и вновь принять участие в делах, а для этого нужно было заслужить расположение тогдашнего главы флорентийского правительства. Другие, напротив, видели в этом сочинении иронию: республиканец по образу мыслей, Макиавелли хотел будто бы предостеречь народ от тех козней, к которым прибегают князья для утверждения своего владычества. Таково было мнение Руссо\*. Вниматель-

\* См. разнообразные мнения об этом вопросе у Моля: «Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften». Т. III: Die Macchiavelli Literatur.

ное изучение обоих произведений великого политика должно, однако, убедить каждого, что между ними нет противоречия. В «Речах о Тите Ливии», Макиавелли прямо говорит, что для создания и устройства новых государств монархия лучше республики; для развращенных же народов он считает монархию единственным возможным образом правления. Но и то и другое вполне прилагалось к современной ему Италии, где народ, по мнению Макиавелли, наиболее развращенный из всех, а между тем требовалось создание единого, крепкого государства. Нет страны, которая наслаждалась бы внутренним согласием и счастьем, говорит он в «Речах», если она не подчиняется вся единой республике или одному князю, как Франция и Испания. В Италии этому мешает Римская церковь, которая недостаточно сильна, чтобы соединить всю Италию под своим владычеством, а между тем разъединяет страну, постоянно призывая к себе на помощь одного князя против другого. Макиавелли вполне сознавал, что объединить Италию, освободить ее от внешних врагов и положить конец междоусобиям мог только князь; поэтому он и обратился к Лоренцо Медичи, предлагая ему средства для достижения этой цели. И в отношении к употреблению средств, «Князь» немногим отличается от Речей. И там Макиавелли оправдывал убийство Рема Ромулом необходимостью единовластия<sup>11</sup> и порицал Бальони, который не решился убить папу Юлия II со всею его свитою, когда тот неосторожно отдался ему в руки<sup>12</sup>. В «Князе» эта политика выступает в еще более грубой форме, ибо здесь дело идет об утверждении власти подавлением всех ее противников, а для этого нужны более сильные и менее разборчивые средства, нежели для охранения свободы. Но сущность воззрений и здесь и там одна и та же.

Макиавелли начинает с общего разделения княжеств по происхождению: есть княжества наследованные и новые; последние могут быть или присоединенные к старым владениям, или получившие самостоятельное устройство. С другой стороны, народ, среди которого устанавливается власть, может быть либо привыкший управляться князем, либо привязанный к свободе. Наконец, и средства, которыми власть приобретает, могут быть оружие, счастье или доблесть. Все эти разнородные случаи требуют различных путей для утверждения власти.

Всего легче сохраняется власть наследственная. Князю нужно только не нарушать существующего порядка. Если у него нет необыкновенных пороков, которые делают его предметом ненависти, он всегда будет любим. Затруднения оказываются только при вновь приобретенной власти. Когда князь к своим старым владениям присоединяет новую область, то существенный вопрос состоит в том: принадлежит ли в ней население к одной народности с другими подданными или нет? Если народность одна, то слияние совершается легко; в противном случае нужно значительное искусство. Хорошо, если князь сам поселится в новой области;

полезно также заводить в ней военные колонии. Но прежде всего надобно держаться правила: ослаблять сильных и поддерживать слабых. Это необходимо соблюдать как относительно соседей, чтобы не нажить себе опасных соперников, так и относительно вельможей покоренной области. На последних никогда нельзя полагаться: они всегда готовы примкнуть к иностранному князю, чтоб избавиться от своего, но столь же легко отпадают от победителя. Из этого можно видеть, какое важное значение имеет для завоевателя политическое устройство покоренной страны. Там, где нет могущественной аристократии, где вся власть сосредоточена в руках монарха, покорение трудно, потому что иностранец не находит союзников, но зато легче удержать край в повиновении, ибо с падением монарха прекращается дальнейшее сопротивление. Напротив, там, где есть сильные вельможи, легко с их помощью покорить страну, зато держаться в ней труднее. Что же касается до народов, привыкших к свободным учреждениям, то с ними нельзя иначе сладить, как истребив их совершенно; ибо они всегда готовы восстать во имя свободы и прежних своих прав, о которых память не изглаживается ни течением времени, ни полученными благодеяниями.

Новая власть приобретает иногда добродетелью, когда доблестный муж водворяет новые порядки и через это становится главою государства. Достигнуть подобной власти трудно, но удержать ее легко, ибо здесь мало внутренних врагов. Трудность же приобретения состоит главным образом в том, что люди неохотно подчиняются новым порядкам. Народ вообще бывает непостоянен: можно убедить его в известной мысли, но нелегко удержать его в этом убеждении. Поэтому нововводитель всегда должен запастись собственными средствами и оружием; когда перестают ему верить, он должен заставить себе верить силою.

Совершенно иное положение тех, которые становятся князьями случайно или посредством чужой помощи. Им власть достается легко, но как скоро они достигли вершины могущества, начинаются бесчисленные затруднения. Обыкновенно эти люди не умеют держаться на своем месте, потому что они к этому не приготовлены, да к тому же не имеют ни друзей, ни опоры. Однако и в этом случае разумный человек может достигнуть великих результатов. Образцом такого мудрого и доблестного мужа Макиавелли выставляет знаменитого Цезаря Борджиа<sup>13</sup> и утверждает, что нельзя дать новому князю лучшего совета, как следовать примеру герцога. Затем он рассказывает, как Борджиа притворился другом своих врагов, чтобы вернее их погубить, как он заманивал соперников под предлогом совещаний и потом убивал их, как он из предосторожности истреблял даже потомство тех людей, у которых отнимал владения. «Разбирая все эти действия герцога, — говорит Макиавелли, — я не могу его осуждать, ибо, имея высокую душу и великие цели, он не мог править иначе».

По-видимому, Макиавелли даже не считает этих дел безнравственными, ибо он под особою рубрикою ставит тех, которые приобрели власть злодеяниями. «Нельзя назвать это доблестью, — говорит он, — когда человек убивает своих сограждан, предаёт друзей, не имеет ни правды, ни благочестия, ни религии; этими способами можно приобрести власть, но не славу». Однако, прибавляет он, и подобное правление может утвердиться; все зависит от хорошего или дурного употребления жестокости. Кому нужно совершить злодеяния, тот должен сделать это разом, чтобы не оставлять народ в постоянном опасении. Если жестокости продолжают или даже усиливаются, то князю нет возможности удержаться; каждый боится за себя, и наконец все соединяются против тирана.

Что касается <действий> для приобретения власти волею сограждан, то это делается также двояким путем: или с помощью вельможей, или с помощью народа, ибо на эти две части разделяется каждое государство. В первом случае труднее удержать правление, ибо князь имеет много соперников. Вельможи всегда хотят властвовать, а народ желает только, чтобы его не притесняли. Поэтому всякий правитель должен опираться на массу, не только тот, который достиг власти помощью народа, но и тот, который приобрел ее поддержкою вельможей. Князь, которого не любит народ, не имеет прибежища в несчастии.

Макиавелли упоминает и о духовных княжествах, но говорит, что так как они держатся помощью Бога, то человеку было бы слишком смело об них рассуждать.

Рассмотревши таким образом отдельные виды княжеств, Макиавелли переходит к правилам общим для всех. Главные основы всех государств, говорит он, как новых, так и старых, суть хорошие законы и хорошее войско; но так как законы бессильны без войска, а там, где есть хорошее войско, должны быть и хорошие законы, то прежде всего следует говорить о войске. Макиавелли различает войско собственное, наемное и союзное. Первому он отдает решительное предпочтение перед другими. Наемное войско служит только из денег, а потому не может иметь ни любви к отечеству, ни преданности князю. На него никогда нельзя полагаться. Еще опаснее союзники, которые в случае победы сами становятся властителями. Мудрый князь всегда должен опираться на собственное войско, поэтому главная его забота должна быть устремлена на военное дело. Кто пренебрегает военным ремеслом, тот всегда рискует лишиться власти. Он не уважаем солдатами, а потому не может и доверяться им.

За военную силу следуют гражданские средства. Здесь, говорит Макиавелли, надобно иметь в виду не воображаемые государства, а действительный порядок вещей, не то, что должно быть, а то, что есть; иначе князь неизбежно идет к падению. Кто хочет поступать всегда добродетельно, тот должен погибнуть сре-

ди стольких людей, которые держатся совершенно иных правил. С этой точки зрения Макиавелли рассуждает о качествах, приличных правителю. Князь должен быть скорее скуп, нежели щедр, ибо щедростью всем не угодишь, и окончательно она обращается в тяжесть для народа, из которого извлекаются деньги; тогда как скупость обогащает казну, не обременяя подданных. Князь должен скорее стремиться к тому, чтобы его боялись, нежели чтобы его любили, ибо на любовь полагаться нельзя, по непостоянству человеческого рода. Люди более склонны оскорблять того, кого любят, нежели того, кого боятся, ибо страх — постоянное чувство, которое никогда не оставляет человека, а любовь уступает место другим влечениям. Однако важнее всего, чтобы князь не был ненавидим и не наживал себе внутренних врагов. Поэтому он должен воздерживаться как от имущества, так и от жен своих подданных. Такого рода посягательства более всего возбуждают негодование и вооружают людей против правителя. Слово свое князь должен держать только тогда, когда это ему выгодно; иначе он всегда будет обманут коварными людьми. Вообще, в лице князя человек должен соединяться с зверем. Он должен иметь силу льва и хитрость лисицы. Надобно принять за правило, что в особенности новый князь для сохранения власти часто принужден действовать противно всякой правде, всякому милосердию, всякому человеколюбию и всякой религии. С виду князь должен казаться украшенным всеми добродетелями, но он всегда должен быть готов поступать совершенно иначе.

Макиавелли дает советы и относительно выбора людей, ибо это первый признак, по которому распознается ум правителя. Мудрый князь имеет и мудрых советников. В особенности он должен избегать льстецов, язвы придворной жизни, и окружать себя людьми, которые бы откровенно высказывали ему правду, когда он их спрашивает. В заключение Макиавелли обращается с великолепным воззванием к Лоренцо Медичи, увещевая его освободить Италию, томящуюся под игом варваров.

Сочинения Макиавелли сделались настольною книгою правителей XVI и XVII столетий. Разноречивые мнения о нем и толкования на него составляют целую обширную литературу. Всех поражают, с одной стороны, его громадный ум и талант, с другой, то отсутствие нравственных правил, которое кидается у него в глаза. Имя его сделалось символом политического коварства. Действительно, от этого упрека невозможно его оградить, но извинение лежит отчасти в общих требованиях политики, отчасти в характере той среды, в которой жил и действовал Макиавелли.

Политику невозможно подвести под точку зрения безусловной нравственности, точно так же как нельзя приложить к государству начал абсолютного права. Над тем и другим господствует высшая цель политической жизни — общее благо. Эта цель сама по себе есть начало нравственное, но она не всегда может быть

достигнута безукоризненными средствами. От частного человека можно требовать, чтобы поступки его были безупречны, ибо цель, которую он себе полагает, личное счастье, не есть непреходящая и необходимая, она должна подчиняться высшим требованиям. Частный человек должен жертвовать своим счастьем своему нравственному достоинству. Но благоденствие народа невозможно приносить в жертву абсолютной строгости нравственных правил. В политике верховный закон есть общее благо (*salus populi suprema lex*); для спасения народа приходится иногда жертвовать всем. Правитель не может и уклоняться от деятельности, он обязан управлять государством, избирая тот путь, который возможен. А так как цель непременно должна быть достигнута, то извинительно в случае крайности употреблять и такие средства, которые не оправдываются нравственностью. Здесь является столкновение двух начал, при котором нравственный закон не может иметь притязания на безусловное владычество.

Однако, с другой стороны, невозможно относиться к нему совершенно равнодушно, как делал Макиавелли. Нравственное начало должно быть по возможности соблюдено и в политике. Это тем более необходимо, что оно и здесь является силою, ибо люди имеют к нему доверие и уважение. Нравственные поступки притягивают людей, безнравственные их отталкивают. Но эта сила далеко не всегда имеет одинаковое значение. В обществе грубом, развращенном или расшатанном на своих основах нравственные начала мало действуют на массу. Тут слишком часто бывает необходимо прибегать к хитрости и к насилию, чтобы достигнуть политической цели. Неразборчивое употребление средств нередко составляет условие успеха. В этом отношении Макиавелли был вполне сыном своего века. Во всех европейских государствах борьба королевской власти со средневековым порядком сопровождалась безобразными явлениями. Надобно было смирать отдельные лица, приобретшие чрезмерное могущество, и подавлять частные права и интересы, господствовавшие в раздробленном обществе. Первою потребностью был выход из анархии и установление государственного порядка какими бы то ни было средствами. Между тем ни одна из европейских стран не представляла такой страшной картины, как Италия в начале XVI века. Усеянная мелкими тиранами и изнемогающими республиками, сделавшись поприщем для властолюбия иноземцев, она искала какого-нибудь исхода из безотрадного положения и не находила. Макиавелли жил в этой среде и отражал на себе ее стремления и недостатки. Привыкший видеть кругом себя непрерывные насилия, обманы и злодейства, он перестал ими возмущаться и хотел по крайней мере обратить их на благую цель, а эту цель указывал ему пламенный его патриотизм, которым он возвышался над современниками и который составляет в нем самую отрадную черту. Дальнейшее развитие истории дало нравственному началу не-

сравненно большее значение, нежели оно имело в XVI веке. И теперь еще нельзя требовать от государственных людей безусловной нравственности в преследовании политических целей, но теперь невозможно уже совершенное равнодушие к ужаснейшим преступлениям, какое мы видим у Макиавелли. Общественное чувство возмущается против этого. В наше время в Италии великий государственный человек предположил себе ту же цель, к которой стремился Макиавелли, но средства у него были иные. В окрепшем народе он взывал к началу свободы, к общественному мнению и совершил свое дело, не прибегая к злодеяниям и сохранив уважение современников<sup>14</sup>.

Однако уже в XVI веке мнения Макиавелли встретили сильный протест. Нравственное начало, как высший закон человека, всегда присуще человеческим обществам. Особенно оно не могло быть забыто у христианских народов. Затемненное временно, оно скоро выступило наружу и заняло подобающее ему место в общественном сознании. Главный толчок этому движению дала Реформация.

## 2. Реформаторы и католики

Реформация содействовала развитию начал права и политики как своим учением, так и вызванною ею борьбою. Эпоха Возрождения дала мысли и жизни совершенно светское направление, сама Католическая церковь погрузилась в мирские интересы и преследовала житейские цели. С появлением нового христианского учения религиозный элемент опять выступил на первый план, а с ним вместе и начало нравственного закона, которое сделалось исходною точкою для новых юридических и политических теорий. С другой стороны, Реформация появилась под знаменем свободы, которую она внесла в область религии. Вспыхнувшая затем борьба дала этому началу еще большее значение, ибо протестанты опирались на него против князей, которые отказывали им в свободном исповедании веры. Со своей стороны, в противоположность реформаторам, взывавшим к свободе, католики, представители старого порядка, явились хранителями закона: они с новою силою стали разрабатывать это начало и основанные на нем учения, опираясь на средневековых схоластиков. Но как в средние века теории нравственного закона соединялись нередко с демократическим направлением, так было и в XVI столетии. Против князей, склонявшихся на сторону протестантов, католические писатели и проповедники доводили демократические начала до самых крайних пределов, нисколько не уступая в этом отношении реформаторам. Таким образом, обе стороны являлись



попеременно поборниками закона и свободы, смотря по требованиям разгоревшейся между ними борьбы.

Историческая роль и направление католицизма известны нам из предыдущего. Но протестантизм, как новое явление в истории, требует более обстоятельной характеристики. Мы должны рассмотреть общее его значение, прежде нежели перейдем к изложению возникшей из него политической литературы.

Протестантизм носил начало свободы в самых своих основах. Он исходил из отрицания утвердившегося веками порядка, установленных законов, существующих властей, преемственного предания церкви. Все это заменялось личным отношением человека к Богу. «По какому праву, — писал Лютер<sup>15</sup>, — полагает нам папа законы? Кто дал ему власть поработить свободу, сообщенную нам крещением?.. Я говорю: ни папа, ни епископ, ни какой бы то ни было человек не имеет права установить хотя единую букву над христианином, если не будет на то его собственного согласия; что делается иначе, делается в тираническом духе»\*. В другом месте он восклицает: «Свободны, свободны, свободны мы хотим и должны быть во всем, что вне Писания»\*\*. С первых же пор Лютер выступил против католицизма с проповедью христианской свободы, которая, по его мнению, состоит в избавлении верующего от всякого религиозного закона, от всяких обрядов, от необходимости каких бы то ни было дел. Христианин спасается единственно верою в Христа, а не исполнением закона, даже не любовью, которая, по словам апостола Павла, есть исполнение закона. Это учение составляет краеугольный камень протестантизма. Христос, по теории реформаторов, умер за нас и взял на себя наши грехи. Кто в него верит, тот спасен, более ничего не требуется. Верою мы усвоаем себе благодать Божию, соединяемся непосредственно с Христом и живем его жизнью. Собственные же дела человека не только излишни, но и совершенно ничтожны. Мы оправдываемся заслугами Христа, а не своими. Требование дел и исполнения закона для вечного спасения изобретено духовенством, чтобы подчинить человека внешней дисциплине и постоянно держать его под своею властью. В руках духовенства отпущение грехов, обещанное людям как дар за веру в Христа, обратилось в торговлю и в орудие тирании.

В этом учении нельзя не заметить двоякой точки зрения: с одной стороны, человеческая личность возвеличивается, освобождается от всяких законов и ставится в прямую связь с Божеством; с другой стороны, эта самая личность унижается больше прежнего, ибо собственные ее силы признаются совершенно ничтожны-

\* De Babylonica captivitate ecclesiae. Эту и следующие цитаты я заимствую у Гизелера. См.: *Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte*. 1840. III, i. С. 77.

\*\* Ответ Генриху VIII: Walch. XIX. 333; *Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte*. III, ii. С. 132.

ми. Чтоб избавить человека от исполнения закона, протестанты утверждали, что он исполнит закон не в состоянии, что он оправдывается единственно делом и заслугами сошедшего на землю Божества. Таким образом, во имя свободы реформаторы возвратились к учению Августина, которое сделалось основанием всей их полемики против католиков. Вместе с Августином они признавали ничтожество человеческих дел и всемогущее действие благодати, бессилие воли и закон вечного предопределения Божьего. Против Эразма Роттердамского<sup>16</sup>, который отстаивал свободу воли, Лютер писал о рабстве воли, связанной грехом. Протестанты шли даже далее Августина. Последний учил, что благодать дает человеку силу исполнять закон; этим сохранялась необходимость высшего нравственного руководства и отпущения грехов. Протестанты объявляли это мечтою, ибо человек спасается не делами, а верою; только для веры и нужна благодать \*. Самые последовательные из реформаторов, кальвинисты<sup>17</sup>, превзошли Августина и в учении об абсолютном предопределении Божьем. По их мнению, само грехопадение Адама совершилось в силу предопределения. Человек и в добрых, и в злых делах является совершенно страдательным орудием Бога, невольным исполнителем предустановленного закона. А между тем кальвинисты всего сильнее стояли за свободу. Мы видим здесь как бы два противоположных движения мысли: чем более отстаивается свобода человека от человека, тем более отрицается свобода его в отношении к Богу.

Это, по-видимому, странное явление объясняется тем, что протестантизм защищал не свободу человека вообще, а свободу в пределах религии, не свободу естественную, греховную, подлежащую высшему руководству, а свободу человека, обновленного верою и получившего благодать. Христианские догматы должны были оставаться неприкосновенными, ибо религия держится началом закона. Поэтому чем более разрешались связи с одной стороны, тем более они стягивались с другой. Иначе рушились бы всякое религиозное учение и всякая нравственная дисциплина. Отвергая посредничество и руководство церкви, протестантизм должен был идти далее самого католицизма в учении о всемогущей силе благодати и о предопределении Божьем. Человек, по воззрению реформаторов, не нуждается в руководстве церкви, потому что и помимо нее благодать действует на него неотразимо. Он свободен от человека, потому что он орудие Бога. Нет сомнения, однако, что в этом заключалось коренное противоречие. Если человеческая воля по своей природе находится в состоянии рабства и бессильна для добра, то с какой стати отстаивать свободу, которая не что иное, как проявление самой этой воли? Если человеческая личность до такой степени ничтожна, что способна

\* Melancthon ad Brentium: Bretschneider // Corpus Reformatorum. II. С. 501.

служить только страдательным орудием предустановленного от века порядка, то зачем давать ей такое высокое значение? Католицизм в этом отношении был несравненно последовательнее: он допускал свободу в области естественных отношений, но, считая ее началом греховным, он хотел подчинить ее высшему руководству и совершенно отрицал ее в области веры. Протестантизм же, отрицая свободу естественную, признавал свободу религиозную, и в самой религии, отвергая церковный закон, сохранял полное подчинение человека закону высшему, вечному, от которого первый заимствует свою силу. Одним словом, протестанты хотели ввести свободу в область церковную, отрицая ее и в естестве человека, и в отношениях его к Богу. Принимая основания христианской веры, т. е. учение о прирожденной греховности человеческой воли, они отвергали последствия этого учения, т. е. необходимость постоянного подчинения воли закону, и наоборот, отрицая основания свободы, они стояли за известное ее проявление.

То же противоречие оказывается и в теоретической области, в приложении разума к толкованию истин веры. Протестантизм и здесь отверг посредничество церкви, всякое человеческое толкование он считал необязательным для верующих. «Что говоришь ты, Эразм? — писал последнему Лютер. — Недостаточно подчинить разум Писанию? Ужели подчинять его и постановлениям церкви? Что может она предписать, что бы не было постановлено Писанием? И где же остается свобода и власть судить этих законодателей? Что это за новая религия и новое уничтожение, что ты своим примером отнимаешь у нас право судить постановления людей и без рассуждения подчиняешь нас людям?»<sup>\*</sup> При таком отрицании церковного толкования оставался, следовательно, личный разум как источник познания истины. «Смотри, — пишет Лютер в другом месте, — и не допускай, чтобы какое бы то ни было существо на земле, даже если бы то был ангел с небес, получило для тебя такое значение, чтобы оно могло отвлечь тебя против совести от учения, которое ты признаешь и уважаешь, как божественное»<sup>\*\*</sup>. Однако и разум освобождался только в низшей области; и для него оставалась святыня, которой он не смел коснуться, — Св. Писание. Здесь, по учению реформаторов, не допускаются уже критика и толкование. Это считается святотатством, и разум, который посягает на такое дело, осуждается безусловно. «Если хотят таким образом обходиться с нашею верою, — пишет Лютер против новых пророков, — т. е. сперва вносить в Писание свое собственное суждение, а потом сообразно с этим направлять его смысл и смотреть на то, что кажет-

<sup>\*</sup> De servo arbitrio ad Erasmus // *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 127, примеч.

<sup>\*\*</sup> Unterricht an alle Beichtkinder // Walch. XIX. С. 1012; *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 132, примеч.

ся черни и общему мнению, то из веры не останется ни единой статьи. Ибо нет ни одной, которая бы не была поставлена Богом в Писании выше разума». Поэтому Лютер называет мысль наложницею дьявола, которая умеет только ругать и оскорблять все, что Бог говорит и делает \*. Но спрашивается: если отвергается авторитет церкви, то что же остается, кроме личного мнения и собственного толкования каждого? На каком основании обязан я без рассуждения принимать известные книги за непреложную истину? Протестантизм неизбежно страдал этим внутренним противоречием: с одной стороны, он провозглашал свободу критики и ставил личное убеждение выше всякого авторитета; с другой стороны, он должен был остановиться на каком-нибудь общем, признанном всеми, не подлежащем критике учении, ибо иначе не было возможности остаться в пределах христианства и создать новую религиозную форму. Поэтому протестанты непоследовательно объявили Св. Писание не подлежащим критике. Затем и само личное толкование Писания было устранено. Учение было формулировано, приведено в систему и превратилось в догму, обязательную для всех членов новой церкви. Через это протестантизм сделался таким же официально принятым, неизменным церковным законом, как и католицизм, но с гораздо меньшим основанием. В церквях, которые держатся исторического предания, восходящего к самому Христу, догматы устанавливаются не иначе, как совокупностью церкви или представителями ее, вселенскими соборами, которые считаются вдохновенными свыше, а потому могут делать положения, обязательные для всех лиц и времен. В протестантизме же, который исходил из личного начала, догматы могли устанавливаться единственно как соглашение верующих. Здесь закон должен был рождаться из свободы. Но соглашение никогда не может иметь характера непреложной истины, оно не связывает совесть. Это дело временное, в котором вполне уместны разномыслия и перемены. Следовательно, возведение известного способа понимания Св. Писания на степень обязательной догмы могло быть только непоследовательным отступлением от собственных начал.

Эта непоследовательность доходила до крайних пределов. Протестанты так живо чувствовали недостаточность одного личного начала для создания новой религиозной формы, что, выступая во имя свободы совести, они вместе с тем вполне отрицали самую эту свободу. Пока еще протестантизм не был формулирован в догму и не сделался господствующею церковью в некоторых странах, он, как вообще все новые секты, требовал для себя простора. Лютер на первых порах восстал против наказания еретиков. «Никто не должен быть принуждаем к вере, — писал он, —

\* Wider die himmlischen Propheten // Walch. XX. С. 309; *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 118, примеч.

но всякий призывается. Кто должен прийти, того Бог сам подвигнет призывом; если же Он не призывает человека, что сделаешь ты со своими усилиями?» \* В другом месте он писал: «Еретиков надобно побуждать не огнем, а Писанием, как делали прежние отцы церкви. Если бы все дело состояло в том, чтобы победить еретиков огнем, то палачи были бы ученейшими учителями в мире» \*\*. Но проповедь анабаптистов<sup>18</sup> скоро привела Лютера к другим убеждениям. Он стал допускать вмешательство власти в дела веры. Это вмешательство, по его мнению, может иметь место в четырех случаях: 1) когда проповедуются возмутительные учения, например что не следует повиноваться властям или что все у людей должно быть общее; 2) когда отрицается догмат, основанный на ясном тексте Св. Писания и признанный всеми: тогда виновный наказывается как богохульник, и ему возбраняются не только поучение, но даже и явное выражение своих мнений, хотя внутри себя он может думать, что ему угодно; 3) в случае раздоров насчет догматов в каком-либо городе, стране или приходе, например между лютеранами и католиками: здесь власть должна рассмотреть, которая сторона не согласна с Евангелием, и ту заставить молчать; 4) когда исповедующие одно учение спорят насчет второстепенных вопросов: тогда власть должна предписать молчание обеим сторонам \*\*\*. Очевидно, что здесь уже о свободе совести нет речи. Другие протестанты шли еще далее. Известно, что Кальвин сжег Сервета<sup>19</sup>, и Беза<sup>20</sup> в особом сочинении оправдывал этот поступок \*\*\*\*. Так же, как в средние века, ересь объявлялась преступлением против Бога, и притом преступлением величайшим, достойным высшего наказания. Без сомнения, тут было страшное противоречие. Во имя чего могли протестанты считать себя вправе связывать таким образом чужую совесть и наказывать за свободную мысль? Если Лютеру и Кальвину принадлежало право толковать Св. Писание в противность установившемуся веками преданию, то почему же не всякому другому? Но безграничная свобода совести и мысли могла вести к учениям, не согласным ни с христианством, ни даже с каким бы то ни было общественным порядком, а потому учителя протестантизма сочли нужным остановиться на полдороге, отрицая у других то начало, на котором они сами стояли. Из всего этого ясно, что протестантизм как учение не отличался последовательностью. Взять основы религии, существовавшей полторы тысячи лет, и перестроить их на новый лад, — задача сама по себе слишком затрудни-

\* Unterricht an alle Beichtkinder // Walch. XIX. С. 1009; *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 132, примеч.

\*\* Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation // *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, i. С. 71, примеч.

\*\*\* Ibid. III. С. 134, примеч: Auslegung des 82 Psalms.

\*\*\*\* De hereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem et novorum academicorum sectam<sup>21</sup>.

тельная. Здесь трудность увеличивалась еще самим свойством того начала, которым должно было держаться новое здание. Реформаторы хотели сохранить неизменность церковной догмы, внося в нее свободу; но так как одно оказывалось несовместным с другим, то они должны были впадать в постоянные противоречия с собою. В богословском отношении едва ли можно протестантизм считать шагом вперед. Тем не менее нельзя отказать ему в высоких нравственных достоинствах. Поставляя личное отношение верующего к Богу в основание всего своего учения, он возвысил значение человека. Наложенную извне дисциплину он перевел в святилище совести, исполнение внешних форм и обрядов он заменил требованием внутреннего чувства и собственным нравственным сознанием лица. Человек Нового времени обязан протестантизму значительную долю нравственного своего достоинства. Притом провозглашенные протестантизмом начала свободы скоро прорвали те узкие границы, в которые они были поставлены на первых порах. И свобода совести, и свобода мысли впервые в протестантских землях получили право гражданственности и отсюда завоевали весь мир.

Еще значительнее представляется нам роль протестантизма, если мы взглянем на него как на историческое явление. Средневековое здание Католической церкви не могло уже удовлетворять новым стремлениям человечества. Светский элемент, окрепший и возмужавший, требовал полной свободы. В нем лежала будущность, от его развития зависел дальнейший ход истории. Между тем средневековая церковь со своими сложившимися веками формами и преданиями не могла отрешиться от прежнего своего положения, от своего нравственного могущества, от высоких своих притязаний. Не отрекаясь от самой себя, она не могла отказаться от роли воспитателя и пустить на свободу юные народы западного мира. Протестантизм пришел к ним на помощь и удовлетворил новым требованиям. Владычество догмата было ограничено одною высшею религиозною сферою, все остальное предоставлялось свободе. От человека требовалось только личное чувство, вера в Христа Спасителя; в деятельности своей он оставался вполне самостоятельным. Соглашение двух начал, светского и духовного, предоставлялось его совести. Этим область религии, несомненно, суживалась. Религия переставала быть общим, владычаствующим над всею жизнью элементом; она превращалась в круг личных воззрений каждого. Поэтому протестантизм не в состоянии был воздвигнуть такого великого религиозного здания, как католицизм. Это, бесспорно, была сделка, но сделка, от которой зависело все дальнейшее развитие человечества. Этим путем можно было идти вперед, сохраняя старое. Не всякая историческая эпоха дает человеку возможность привести к общему, цельному синтезу все руководящие начала его жизни: и верования, и убеждения, и деятельность. За синтетическими эпохами следуют

аналитические, и тогда, волею или неволею, является необходимостью сделок, пока из развития самой жизни не выработается новый синтез.

Начала, провозглашенные Реформацией, не могли не отразиться и на отношениях церкви к государству. В этой области самое существенное значение имело то коренное преобразование, которое было произведено в церковном устройстве. Протестантизм уничтожил иерархию и духовенство, призвав всех верующих без различия к участию в церковном управлении. В своем послании к немецкому рыцарству Лютер писал: «Различие духовного и светского чина не существует, ибо все христиане поистине духовного чина, и между ними нет иной разницы, кроме той, которая вытекает из исправления известной должности, по словам апостола Павла, который говорит, что все мы образуем одно тело, но каждый имеет в нем свое призвание, чтобы тем служить другим. Мы все в совокупности через крещение посвящаемся в иереи, как говорит апостол Петр. Поэтому посвящение, совершаемое епископом, не иное что, как если бы он, вместо целого собрания, взял одного из толпы людей, облеченных равною властью, и велел бы ему эту власть исправлять за всех других?» \* В другом основном своем сочинении, «О вавилонском рабстве церкви», Лютер подтверждает то же самое: «Всякий, кто сознает себя христианином, — пишет он, — да будет уверен, что все мы одинаково иереи, т. е. что все мы имеем одинаковую власть в слове Божьем и в совершении таинств; но никому не позволено пользоваться этою властью иначе, как с согласия общества или по призванию высшего. Ибо что принадлежит всем в совокупности, того никто не может присваивать себе отдельно, пока он не будет к тому призван» \*\*. Таким образом, церковь превращалась в чисто демократическую общину, где уже не было различия чина и власти, где все имели одинаковые права. Вместе с тем ведомство церкви ограничивалось одним поучением и нравственной дисциплиною. Всякое ее вмешательство в светские дела признавалось незаконным. «Власть ключей, — сказано в Аугсбургском вероисповедании<sup>22</sup>, — есть власть, данная апостолам от Христа, или, скорее, поручение (*mandatum*) проповедовать Евангелие, отпускать грехи и совершать таинства. Эта власть относится к вечным благам, она действует словом и не вступает в политическое управление. Со своей стороны, государственная власть заботится о совершенно ином, нежели о Евангелии... Поэтому не следует смешивать церковной власти с гражданской... Многие неправильно их смешали, отчего произошли великие войны и возмущения... Итак, цер-

\* Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation, Eingang // Walch. X. С. 296; *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, i. С. 64, примеч.

\*\* De Babylonica captivitate ecclesiae // *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 353, примеч.

ковь не должна вступаться в мирские дела, располагать царствами, повелевать начальникам, отменять гражданские законы... Епископы как таковые не имеют никакого суда, никакой власти, кроме отпущения грехов. Если в действительности им присвоена какая-либо власть, то это происходит не от божественного установления, а по поручению светских правителей».

Несмотря однако на это старание разделить оба союза, церковный и гражданский, протестантизм в сущности вел к их смешению. Отвергая иерархию, он уничтожил тот элемент, который давал самостоятельность церковному устройству. У протестантов одна и та же община верующих являлась в одном отношении церковью, в другом государством. При этом легко было власть, установленную в одном союзе, распространить и на другой; всего легче было сделать это со светским правительством. Если у церкви отрицалось право вступаться в мирские дела, то ведомство светской власти, напротив, распространялось на все без изъятия. «Светская власть, — писал Лютер, — имеет в руках меч и лозу, чтобы наказывать злых и защищать добрых. Она должна свою обязанность исполнять свободно по всему телу христианства, не смотря ни на кого, будь он папа, епископ, священник, инок, монахиня или кто бы то ни был» \*. На нее как на представительницу и блюстительницу всех интересов общества возлагалось и попечение о делах веры. Поэтому протестанты совершали все свои преобразования через правительства. Они допускали даже, что в одном и том же лице, хотя в разных отношениях, могут соединяться князь и епископ \*\*. Но через это церковь становилась подчиненным государству союзом, не только во внешней области, но и в собственном круге ведомства. Она превращалась в орган государственной власти по отношению к делам веры. Сами протестанты это чувствовали и сокрушались о таком обороте дел. «Сатана продолжает быть Сатаной, — писал Лютер. — При папах он вмешивал церковь в государство, в наше время он вмешивает государство в церковь» \*\*\*. Но и здесь, как бывает везде при смешении двух элементов, перевес мог склониться на ту или другую сторону. У лютеран преобладание получила светская власть, у кальвинистов — духовная.

Уничтожив таким образом иерархию, охранявшую внешнее единство церкви, протестантизм должен был отказаться и от единства внутреннего. В существе своем протестантизм столь же противоположен Восточной церкви, как и Западной, ибо он от-

\* Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation, Eingang // Ibid. III, i. С. 64, примеч.

\*\* Luther an Melanchton // *de Wette*. Die Briefe Luthers, IV. С. 103; *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 362, примеч.

\*\*\* Luther ad Cresserum // *de Wette*. Die Briefe Luthers. V. С. 596; *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, ii. С. 370, примеч.



вергает общую основу обеих, историческую преемственность начал. Расходясь между собою в вопросе о церковном устройстве, обе половины Вселенской церкви стояли на одинаковой почве: они признавали в церкви присутствие Святого Духа, руководящего историческим ее развитием. Поэтому установленный церковью закон, охраняемый непрерывным преданием и авторитетом, принимался за непреложную истину. Церковь считалась непогрешимой в силу живущего в ней Святого Духа. Протестантизм все это отрицал. Церковный закон и предание он признал делом человеческим, подлежащим критике и перемене и необязательным для совести верующих. В развитии церкви он видел не усовершенствование, а упадок и искажение истины. Он хотел возвратиться к первоначальной точке исхода, отвергнув весь исторический элемент. Через это он становился на совершенно новую почву, не имевшую ничего общего с тою, на которой стояли обе другие церкви, на почву революционную. Что бы ни говорили новейшие консервативные защитники протестантских начал, Реформация по существу своему была революцией в деле веры. Ибо революция состоит именно в отрицании исторического порядка, в низвержении существующих властей и в начатии дела сызнова, на основании свободы. Все это сделал протестантизм. Реформация не была преобразованием, совершенным установленными властями. Частные люди, без всякого призвания, кроме свободного голоса собственной совести, объявили существующие церковные власти исчадием Сатаны, вековые учреждения церкви произведением человеческого насилия и произвола и начали строить новое здание, взявши за основание одно первоначальное Откровение, Евангелие, которое каждый толковал по-своему. Но здание, которое строится свободою, не может иметь внутреннего единства. Разномыслие, не сдержанное высшим авторитетом, неизбежно ведет к разделению. Как ни старались протестанты сойтись в общем толковании евангельских истин, различие мнений неудержимо влекло их врозь. Поэтому протестантизм немедленно распался на множество сект. Единой церкви он никогда не мог образовать.

Это распадение не было однако случайным и произвольным. В различных направлениях протестантизма выразились опять существенные элементы всякой человеческой мысли и всякого общественного устройства. И здесь мы можем различить четыре главные отрасли: Лютеранскую церковь, Реформатскую, или Кальвинистскую, Англиканскую и, наконец, мечтательные секты, к которым относятся анабаптисты и другие им сродные направления. Лютеранам принадлежит преимущественно развитие догмы и начал закона; они старались спасти все, что можно было, из прежнего учения. У кальвинистов, напротив, преобладает свобода, новое, протестантское начало они развили во всех его последствиях. В Англиканской церкви, в которой преобразование было совершено монархами и король заступил место папы, на первых

порах утвердилось преимущественно начало власти. До второй английской революции<sup>23</sup> главным ее догматом было безусловное повиновение установленным властям. Впоследствии, когда гражданские перевороты уменьшили значение монархии, Англиканская церковь превратилась в учреждение аристократическое, сообразно с духом английского народа. Этому способствовало сохранение в ней епископского чина, отмененного в других протестантских церквях. Лютеране, напротив, последовательно уничтожив церковную иерархию, не в состоянии были воссоздать у себя аристократическую организацию, как они того желали. Держась более закона, нежели свободы, они также проповедовали повиновение властям, но так как особой церковной власти у них не оказалось, то церковь естественно подчинилась власти светской и получила вследствие этого монархическое устройство. Наконец, в мечтательных сектах проявляется протестантский идеализм, основанный на свободе. Анабаптисты и другие им подобные сектанты признавали внутреннее слово, заменяющее слово внешнее, и личное вдохновение, которого высшим выражением считался дар пророчества; они проповедовали социальные теории, как-то: общение имуществ и братство, не нуждающееся во властях; наконец, они провозглашали пришествие идеального тысячелетнего царства Христа на земле<sup>24</sup>. Некоторые доходили до духовного пантеизма.

Из всех этих отраслей только две имеют существенное значение в истории протестантизма: лютеране и кальвинисты. Англиканская церковь по своим догматам примыкает к последним, притом она сохранила чисто местный характер. С другой стороны, мечтательные секты представляются более отрывочным и мимолетным явлением, нежели серьезным историческим фактом. Лютеране же и кальвинисты получили более общее значение, сложились в прочные церкви и играли значительную роль в истории. В них воплощаются главные направления протестантизма. Они одни имеют значение и для развития теорий права и политики: лютеране как представители начала закона, кальвинисты как представители свободы.

### А. Лютеране

Вопрос об отношении закона к свободе сделался в Лютеранской церкви предметом самых горячих прений. Можно было подумать, что воскресли времена споров Августина с пелагианами, Лютер выставил тезисы в защиту августинизма, который был исходною точкою его учения. В этих тезисах вполне отрицалась свобода воли. Человек, утверждал Лютер, есть дурно устроенное древо, он может хотеть и делать только злое. Неправда, что свободное влечение может направляться к противоположным целям: влечение не свободно, а порабощено грехом. Неправда, что воля

может по своей природе сообразоваться с правым предписанием. Лучшее и непогрешимое приготовление к благодати, единственное, что к ней располагает человека, есть вечное избрание и предопределение Божие. Со стороны же человека благодать предшествует одно лишь нерасположение или возмущение против нее. Без благодати всякое дело закона снаружи кажется добром, а в себе самом есть грех\*. В другом месте, защищая рабство воли против Эразма, Лютер писал: «Все, что мы делаем, хотя нам кажется изменчивым и случайным, но в действительности, если мы посмотрим на волю Божию, все совершается по необходимости и по неизменному закону... Если таким образом Бог движет все во всех, то он необходимо движет и действует даже в Сатане и в нечестивом. Но он действует в них сообразно с их природою, сообразно с тем, каковыми он их находит, т. е. так как они незаконны и злы, то, увлекаясь движением Всемогущества Божьего, они ничего не производят, кроме незаконного и злого»\*\*.

Казалось, тут уже не было места для естественного закона, который имеет силу только в отношении к свободной воле. В этом учении все подчинялось высшему, неизменному закону, предустановленному Богом. Свобода к добру отрицалась у человека; для спасения требовалась только вера, сообщаемая благодатью. Идя этим путем, некоторые ученики Лютера дошли до полнейшего отрицания всякого религиозного и нравственного закона. Иоанн Агрикола<sup>25</sup> (Ейсleben) издал так называемые антиномистские положения, в которых он утверждал, что закон не нужен для оправдания, в каком бы то ни было отношении. Поэтому не следует преподавать закон Моисеев, ни для начала, ни для середины, ни для конца оправдания. Агрикола в особенности отвергал учение тех, которые считали закон необходимым для предварительного сокрушения о грехах, как приготовление к евангельской проповеди. Закон, писал он, обличает грех, но без Духа Святого, следовательно, в осуждение, а не в оправдание. В числе антиномистских статей выставлялись и изречения такого рода: закон не достоин называться словом Божиим; десять заповедей принадлежат ратуше, а не кафедре проповедника; кто следует Моисею, тот должен идти к дьяволу\*\*\*.

Такое полнейшее отрицание закона прямо вело к учению мечтательных сект. Лютер не хотел идти так далеко. Он издал опровержение положений Агриколы. Здесь он доказывал, что сознание закона производит в людях сокрушение о грехах и что в этом состоит первая часть раскаяния. Вторую же часть, желание добра, закон произвести не может, на это нужна сила благодати. Поэтому один закон, без сомнения, не в состоянии оправдать человека.

\* *Gieseler*. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, i. С. 17, примеч.

\*\* *De servo arbitrio ad Erasmum* // *Ibid*. III, ii. С. 121–122, примеч.

\*\*\* *Ibid*. С. 139–140, примеч.

Но из этого не следует, что закон надобно уничтожить и изгнать из учения церкви. Напротив, необходимо его преподавать, дабы человек, возгордясь и полагаясь на свои силы, не вздумал, что он может оправдаться исполнением закона. Надобно учить закону как злых, так и праведных, первых для того, чтобы они в страхе сознали свои грехи, вторых — чтобы они распинали свою плоть в страстях и пороках и не считали бы себя безопасными\*.

Еще сильнее восстал против этого направления первый систематик лютеранизма, Меланхтон<sup>26</sup>. Он не только отвергал крайности антиномистов, но ему противны были отрицание свободы воли и учение о господстве неизменной необходимости в человеческих действиях. Он называл это безумием стоиков и манихеев. «Да позволят мне, перипатетику, и человеку, любящему середине, — писал он, — не говорить стоическим языком»\*\*. В этом отношении Меланхтон расходился с Лютером, который считал этику Аристотеля величайшим врагом благодати и говорил даже, что, если бы Аристотель не был во плоти, можно было бы подумать, что это сам дьявол. Лютер хотел совершенно изгнать великого философа из школ. «Ни к чему так не лежит душа, — писал он, — как к тому, чтобы обличить перед людьми этого фокусника, который под истинно греческою личиною издевался над церковью; хотелось бы всем показать его ничтожество»\*\*\*. Аристотель в средние века служил противовесом Августину, через него в Католическую церковь вошло учение о заслугах. Поэтому на него с такою запальчивостью вооружился Лютер. Но более умеренный Меланхтон, везде искавший примирения, старался смягчить крайности этого направления и дать надлежащее место человеческим элементам.

Вся богословская деятельность Меланхтона была главным образом направлена к тому, чтобы отстаивать свободу воли. «Из ясных изречений Св. Писания видно, — писал он, — что человеческая воля не одарена такого рода свободою, чтобы она в силах была произвести правду христианскую или духовную... но она имеет свободу избрать то, что называется душевным (*ψυχικά*), как-то: выбирать ту или другую пищу, а также производить правду плотскую или гражданскую; она может воздержать руку от убийства, от воровства, от посягательства на чужую жену»\*\*\*\*. В другом сочинении он говорит: «Не надобно вносить в церковь безумные мечты о стоической судьбе или необходимости. В них нет ничего истинного и твердого, все эти чистые фантазии и софистические выдумки. Кроме того, ясно, как это мнение вредит благочестию и добрым нравам... От этих мыслей праведные долж-

\* De servo arbitrio ad Erasmum. С. 141, примеч.

\*\* Ibid. С. 199, примеч. Corp. Reformat. III. С. 383.

\*\*\* Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. III, i. С. 15, 17, примеч.

\*\*\*\* Enarratio epistolae ad Colossenses // Ibid. III, ii. С. 192, примеч.

ны отвращать ум и сердце... В природе человека, — пишет он далее, — остается суждение и некоторый выбор вещей, подлежащих разуму и чувству, остается и выбор внешних гражданских действий. Поэтому человеческая воля может собственными силами, без возрождения, совершать некоторым образом внешние дела закона. Прибавлю только, что эта свобода производить гражданскую правду часто побеждается естественною слабостью человека, часто также преграждается дьяволом» \*.

Отправляясь от этих начал, Меланхтон допускал некоторую деятельность человеческой воли и в получении благодати. Он ссылался на слова Златоуста, что Бог, направляющий человека, влечет только хотящего. «Некоторые древние учителя, — писал он, — говорили, что свободная воля человека есть способность обращаться к благодати (*liberum arbitrium in homine esse facultatem applicandi se ad gratiam*), т. е. человек слышит благовествование и старается согласиться и отвергает грехи, противные совести». На этом основании Меланхтон признавал в спасении человека содействие трех причин: слова Божьего, Святого Духа и воли, воспринимавшей благодать. Наконец, он допускал и необходимость добрых дел, не как заслугу перед Богом, а как естественное последствие оправдания верою \*\*.

Это учение, которое получило название *синергизма*, или содействия воли в деле спасения, встретило самые горячие возражения со стороны ревностных лютеран, доводивших начала учителя до крайних последствий. Пока жив был Лютер, он поддерживал Меланхтона, который, со своей стороны, обходил слишком резкое выражение начал синергизма. Но после смерти великого реформатора учение Меланхтона подверглось ожесточенным нападкам со стороны ультралютеранской школы, которой главным представителем был Флаций<sup>27</sup>. Споры между филиппистами, т. е. последователями Меланхтона, и флацианцами, отрицавшими свободу воли и стоявшими за абсолютное предопределение Божие, долго занимали Лютеранскую церковь. Победа некоторое время склонялась на сторону флацианцев, но окончательно спор привел к не совсем последовательному отрицанию как содействия воли, так и абсолютного предопределения. Однако и учение Меланхтона постоянно сохраняло многочисленных приверженцев. Если оно не совсем удовлетворяло односторонней последовательности богословских начал, зато оно давало простор чисто человеческим элементам и открывало путь к развитию естественного права, которое без признания свободы воли немислимо. Поэтому между юристами это учение превозмогло. При таком условии начало закона могло развиваться у лютеран с тем большею самостоятель-

\* *Loci theologici: De humanis viribus seu de libero arbitrio* // *Ibid.* С. 193, примеч.

\*\* *Ibid.* С. 195, 224, 226, 234, примеч. *Loci theologici*, 1535 г.

ностью в юридической и философской сфере, что оно почти совершенно изгонялось из области богословской или по крайней мере занимало в ней слишком незначительное место. Объявив веру единственным требованием религии, лютеране могли предоставить учение о законе светской науке. Однако в XVI веке еще невозможно было сделать такой решительный шаг. Религиозные воззрения до такой степени владели умами, что они неизбежно примешивались и к науке права.

Сам Меланхтон был первым лютеранским писателем по естественному праву, которое у него сливалось с нравственной философией. Но в своем учении он является более богословом, нежели философом. Как средневековые схоластики включали в богословские суммы особый отдел о законе, так и у Меланхтона есть подобный отдел в знаменитом сочинении, которое послужило основанием всей лютеранской догматики, в «Общих местах богословия» (*Loci communes rerum theologicarum*). Вся сущность его взгляда содержится здесь. Свое богословское воззрение он перенес и в отдельное, более подробное изложение того же предмета, изданное под заглавием «Сокращение нравственной философии» (*Epitome philosophiae moralis*). К этому он прибавил толкование на пятую книгу Аристотелевой этики.

Меланхтон разделяет закон на три вида: Божий, естественный и человеческий. Под первым разумеется Откровение. Отличие от схоластического деления состоит единственно в том, что здесь исключается закон вечный, который представляется только как общее философское предположение, но не доступен человеческому разуму. Средневековая философия, старавшаяся обнять все мироздание, вводится здесь в более тесные границы.

Под именем естественного закона Меланхтон разумеет нравственные понятия, прирожденные человеку. Как свет глаза дан человеку Богом, говорит он, так есть известные понятия, которые Бог вложил в человеческий разум. Некоторые из них теоретические, как то: познание чисел, законы силлогизмов, начала геометрии, физики. Все признают, что они совершенно достоверны. Другие понятия — практические, как то: различие между добром и злом, обязанность повиноваться Богу и т. п. И эти начала должны бы быть столь же тверды и достоверны, как математика. Но вследствие грехопадения разум человека помрачился, а в сердце его возникли влечения, противные естественному закону. Поэтому прирожденные ему нравственные понятия перестали иметь для него полную достоверность. Они находятся в постоянной борьбе с неправдою и пороком. Видя такую нетвердость человеческих убеждений, некоторые философы усомнились даже в самом существовании нравственных начал. Они спрашивали: различаются ли добро и зло по самой природе или только по мнению людей? Но такое сомнение постыдно и преступно; это все равно что спрашивать: по природе или случайно дважды четыре

составляют 8? Божественный свет разума следует не гасить, а поддерживать в человеке. Надобно утверждать дух, дабы он познал истинные практические начала и убедился, что они так же тверды и достоверны, как теоретические истины, и что те и другие составляют непреложное постановление Бога. Поэтому истинное определение естественного закона будет таково: это понятие о божественном законе, вложенное в человеческую природу. Человек создан по образу и подобию Божьему; поэтому в него первоначально были вложены понятия о Боге и о различии добра и зла. И хотя эти понятия затемнились, однако они существуют. Притом сам Бог откровенным законом приходит на помощь помраченному разуму. В десяти заповедях с совершенною ясностью изображается весь естественный закон. К ним сводятся все природенные человеку нравственные понятия, и разум легко может убедиться, что эти откровенные Богом предписания совпадают с собственными его указаниями.

Первый естественный закон состоит в познании верховной нравственной причины, без которой само различие добра и зла не могло бы существовать. Разум показывает человеку, что есть единый Бог, вечный Разум, мудрый, благой, праведный, создатель вещей, награждающий добрых и наказывающий злых, и что поэтому ему следует повиноваться. Этот закон совпадает с первою заповедью. К нему относятся все доводы языческих писателей, Ксенофона, Цицерона, и других, которые, следуя естественному разуму, защищали этот закон против безбожников.

Отсюда вытекают другие законы, касающиеся поклонения Богу и совпадающие с первою скрижалю завета. Однако эти предписания не так ясны, как следующие, которые говорят о гражданском порядке, ибо естественный разум скорее понимает практические потребности жизни, нежели отношения человека к Богу. Рассматривая человеческую природу, разум убеждается, что человек создан для законного общежития и что обществу нужны порядок и управление. Первым началом управления представляется власть родительская, по образцу которой власть передается и другим начальствующим. Сообразно с этим, первая заповедь второй скрижали требует повиновения родителям. Затем следуют другие заповеди, предписывающие воздержание от насилия, от нарушения брачного союза, от посягательства на чужую собственность, от лжи. Все это ясно доказывает совпадение естественного закона с десятью заповедями. Отсюда мы можем получить твердое убеждение, что сам естественный закон исходит от Бога\*.

Но кроме десяти заповедей Меланхтон принимал в руководство и этику Аристотеля. Мы видели, что он сам себя считал перипатетиком. Воспитанный под влиянием эпохи Возрождения, он сделался главным проводником классического образования

---

\* Loci theologici: De lege naturae.

у лютеран. Особенно высоко он ставил Аристотеля, к которому влекло его стремление примирять противоположное. Однако к классицизму он относился не как гуманист, а как ревностный протестант и богослов. Поэтому он и в отношении к Аристотелю стал почти на одинаковую точку зрения со средневековыми схоластиками. Он не усваивал себе, как последние, общей философской системы греческого мыслителя, его умозрительных категорий, но он хотел применить его нравственное учение к христианским началам. Меланхтон считал этику Аристотеля драгоценным сокровищем и упрекал великого философа единственно в том, что у него нравственные начала не возводятся к Богу. Как язычник, Аристотель ставил добродетель высшею целью практической деятельности человека; но, по учению церкви, верховная цель всех человеческих действий есть Бог, а философия, говорит Меланхтон, должна просвещаться религиею. Отсюда является и иное понятие о добре. По учению языческих философов, добром называется то, что сообразно с природою человека; но христианская вера дает началу добра высшее значение: верховное добро есть сам Бог и его святая воля. Это добро нравственное, а не естественное. В мире же добро состоит в установленном Богом порядке, устроенном сообразно с известными целями. Поэтому человек должен все относить к воле Божьей. Добродетель есть склонность повиноваться разуму, Бога ради. В том же духе должны быть изменены и определения правды, которые даются языческими философами и юристами. Все они ограничиваются низшею областью. Истинное же определение правды состоит в том, что это врожденное человеку повиновение Богу на основании различия добра и зла, дабы человек почитал Бога и знал, что он обязан делать и от чего должен воздерживаться. Относя таким образом все к Божеству, мы повинuemся закону, не ввиду тех выгод, которые он нам доставляет, хотя он сам по себе доставляет нам многие выгоды, а из чисто нравственного побуждения, из любви к Богу.

Эти мысли Меланхтона показывают, что он хотел перевести чистый идеализм Аристотеля в идеализм нравственный посредством подчинения философских начал богословским. Дальнейшее изложение нравственного учения опять сводится к толкованию десяти заповедей, которые являются связью между помраченным разумом и естественным законом, точно так же, как вера в Христа Спасителя является примирением между бессильною свободою и высшею правдою.

От естественного закона отличается положительный. Первый есть правило божественной мудрости, а потому неизменен, второй же изменяется, смотря по человеческим потребностям. Поэтому в нем нет внутренней необходимости; основания здесь только возможные, ввиду известных обстоятельств. Положительный закон не должен, впрочем, противоречить естественному,



ибо он не что иное, как определение последнего (*determinatio juris naturalis*). Он восполняет естественный закон, применяясь к условиям жизни. Издание положительного закона принадлежит правительству, которое установлено Богом на земле для охранения закона.

Мы видели, что Меланхтон, говоря о десяти заповедях, выставлял повиновение властям как первое предписание, касающееся взаимных отношений между людьми. Для лютеран этот вопрос имел существенную важность, ибо, с одной стороны, здесь являлись притязания Католической церкви, стремившейся подчинить себе гражданскую область, с другой стороны — учения сект, отвергавших всякое начальство. Между тем лютеранство, отрицая вмешательство церкви в светские дела, искало твердости законного порядка. Оно само водворялось под защиту светской власти. Поэтому уже Лютер проповедовал безусловное повиновение властям. Он всю силою своего красноречия восстал против возмущившихся крестьян, утверждая, что, как бы ни справедливы были их требования, но добывание их силою противно христианскому закону. Евангелие проповедует страдание и терпение, все остальное есть учение человеческое, а не Божие. Лютер объявил даже, что он всегда будет стоять на той стороне, которая терпит возмущение, как бы она ни была несправедлива, против той, которая его учиняет, как бы она ни была справедлива \*. Меланхтон, систематизируя лютеранское учение, подверг подробному разбору вопрос о значении власти и о должном ей повиновении.

В «Общих местах богословия» находится особый отдел под заглавием «О гражданских властях и о достоинстве государственных дел» (*De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum*). Необходимо говорить о гражданских властях, пишет Меланхтон, потому что есть люди, которые распространяют на этот счет вредные мнения и возбуждают восстания, отрицая самую необходимость власти и различия государств. Философы тоже много толковали об этом предмете. Церковь же учит вообще, что государственный порядок происходит от Бога. По его велению люди соединяются под гражданскими законами и управляются властями, устанавливаются суд и наказания, охраняются мир и дисциплина, разделяется собственность, вещи передаются законными договорами, насилия подавляются и наказываются. Поэтому государственный строй есть доброе и полезное дело. Но не платонов ли это идеал? Нет, это сама сущность государства, хотя здесь, как и во всяком человеческом деле, примешиваются страсти и пороки. Однако, если политический порядок происходит от Бога, то лица, им управляющие, не всегда от Бога. Часто они нарушают божественный закон, как видно из примеров Нерона, Калигулы<sup>28</sup> и других. Надобно, следовательно, различать добрых правителей

\* Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation.

и злых. Что добрые посылаются Богом, об этом свидетельствует Св. Писание; злых же посылает дьявол. Однако и они служат иногда орудием Бога для наказания людей. Точно так же Евангелие не устанавливает какого-нибудь определенного государственного устройства, а допускает все различия. Апостол Павел велит повиноваться всем предрержащим властям. Христианское учение так строго держится этого правила, что считает смертным грехом неповиновение власти, если только она не предписывает что-либо противное повелению Божьему. Повиновение требуется и гражданскими законами, но Св. Писание идет далее: оно требует и воздаяния чести, т. е. не только внешнего уважения, но и внутреннего расположения мысли, а это высшая степень повиновения. Однако и здесь необходимо, как сказано, отличать лица от должности. Апостол Павел любил римского императора, но ненавидел Нерона, как орудие дьявола.

Меланхтон говорит и об обязанностях правителя. Он берет за основание изречение Аристотеля, что князь — хранитель закона. Когда ты спрашиваешь, в чем состоит должность правителя, пишет Меланхтон, вспомни это определение и представь себе князя, у которого на шее висит Моисеев закон, источник всех остальных. Правитель обязан охранять его в отношении к внешней дисциплине, о которой попечение предоставлено ему. В этом заключается различие гражданской власти и церковной. Первая охраняет внешнюю дисциплину и мир; она принуждает подвластных и наказывает сопротивляющихся, налагая на них физические наказания. Учитель же Евангелия предлагает верующим слово Божие и сообщает таинства; он принуждает и наказывает только словом и отлучением от церкви, а не телесными средствами. Однако из этого не следует, что гражданскому правителю не принадлежит забота о религии и добрых нравах. Он не только блюститель мира и желудка, но прежде всего он должен служить славе Божьей. Как хранитель закона правитель и сам обязан ему повиноваться. Он ничего не должен делать противного закону Божьему и естественному. Закон Божий говорит: не укради. Этим устанавливается собственность. Следовательно, князь не должен думать, что у подданных нет ничего своего и что он из собственности народа может взять себе все, что хочет. Народ обязан только платить ему обыкновенную дань; в случае же нужды справедливо, чтобы граждане уделяли часть своего достояния на церковь и отечество. Меланхтон прибавляет к этому, что князь должен заботиться также о литературе и о школах.

В отдельной статье, по вопросу о притязаниях Бонифация VIII, Меланхтон подробно разбирает права князей в духовной области и отношении светской власти к церковной\*. Он начинает с определения первой: гражданская власть есть такое устройство, в ко-

\* Bretschneider // Corpus Reformatorum. III. С. 466.

тором высшие, т. е. правители, имеют поручение предписывать добрые нравы во внешнем порядке жизни, а также принуждать людей и наказывать их телесною силою, чтобы воздерживать несправедливые нападения, прекращать преступления и защищать общественный мир\*. Это определение, говорит Меланхтон, возлагает на власть не только защиту мира, но и поручение охранять добрые нравы. Ибо целью мира должен быть досуг, не для наслаждений, а для воспитания детей, для утверждения веры, для улучшения нравов. Этому учит и апостол Павел, когда он предписывает молиться за власти, чтобы мы могли вести тихую и спокойную жизнь в мире и честности. Если мы хотим понять надлежащим образом должность правителя, продолжает Меланхтон, мы должны вспомнить, что он защитник закона, и не только того или другого правила, а всего закона в совокупности, т. е. обеих скрижалей завета, в отношении к внешней дисциплине. Этим, с одной стороны, полагаются границы произволу власти. Правитель не имеет права предписывать что-либо противное естественному закону, повелениям Бога и законам своего государства. Следовательно, власть его не безгранична, а включена в известные пределы. Он держит ее как поручение или доверенность (*procuratio*) от другого, т. е. от Бога. Поэтому он не может отступать от Божьих повелений. С другой стороны, так как гражданский правитель охраняет и первую скрижаль в отношении к внешней дисциплине, то он обязан запрещать и наказывать богохульство, идолопоклонство и ложные догматы, он должен заботиться о распространении истинной веры и защищать учащих истину. Это правило подтверждается 1) второю заповедью, из которой оно выводится следующим умозаключением: все правители должны сами исполнять вторую заповедь и быть ее хранителями; эта заповедь запрещает богохульство и ложные догматы; следовательно, все правители обязаны их запрещать и наказывать; 2) то же самое доказывается главною целью правления: вообще, высшая цель человеческих обществ состоит в том, чтобы люди могли друг друга поучать о Боге и чтобы в обществе распространялось истинное познание Бога; но правитель — главный блюститель общества; следовательно, он должен быть и блюстителем его цели; 3) это правило подкрепляется и историческими примерами: иудейские цари уничтожали нечестивые служения и за это восхваляются в Св. Писании. Даже языческие князья, как Навуходоносор<sup>29</sup> и Дарий<sup>30</sup>, издавали законы, воспреещающие произносить хулу на Бога евреев.

---

\* *Potestas civilis est ordinatio, in qua superiores, videlicet magistratus, habent mandatum honestos mores in externa vitae consuetudine praecipienda et coercendi homines ac puniendi vi corporali, ut prohibeant injustam violentiam et puniant delicta et defendant publicam pacem.*

На это, однако, есть много возражений, продолжает Меланхтон. Первое то, что вера лежит в мыслях; но правитель не может изменять мыслей; следовательно, он не должен наказывать заблуждений ума. Отвечаю: он наказывает не умственное заблуждение, а внешнее исповедание лжи и хулу на Бога. Правитель обязан охранять внешнюю дисциплину и педагогию. Поэтому он не должен позволять, чтобы неопытным предлагались обольщения, которые делают их жертвами обмана и вводят их в заблуждение.

Другое возражение заключается в том, что правитель может судить лишь о тех вещах, на которые у него есть закон; но он имеет закон единственно о светских делах; следовательно, он не может судить о религиозных вопросах. Отвечаю, отрицая меньшую посылку: у правителя есть законы, запрещающие хулу, точно так же как все законы народов полагают наказание за клятвопреступление. Однако так как не всегда очевидно, какие мнения следует считать нечестивыми или богохульными, то здесь должно предшествовать исследованию учения. А это суждение принадлежит не одному правителю, а церкви, т. е. как пресвитерам, так и мирянам, способным судить о вере. Участие мирян в соборах можно доказать и Св. Писанием, и примерами греческих императоров; на это есть и свидетельство папы Николая, который признает, что дела веры общие всем, а потому должны обсуждаться всеми. Никто, впрочем, и не отрицает, что князья должны участвовать в прениях соборов, но некоторые сомневаются, имеют ли они право голоса, или, как они сами говорят, принадлежит ли им голос решительный. Но право голоса нельзя у них отнять, ибо соборы представляют суждение церкви, а в церкви, когда епископы заблуждаются, миряне должны их воздерживать. Св. Писание всем одинаково поручает охранение веры. Поэтому князья обязаны прилагать свою власть там, где есть опасность от дурного решения епископов. Церковное устройство, в котором миряне должны без разбора соглашаться на все, что решат епископы, не что иное, как тирания. Однако, с другой стороны, церковь не должна быть и демократиею, где всем без разбора дается право горланить и предлагать догматы (*licentia vociterandi et movendi dogmata*); ей следует быть аристократиею, в которой по порядку начальствующие епископы и князья сообщают советы и избирают людей способных к суждению. Отсюда ясно, что исследование учения принадлежит церкви, т. е. пресвитерам и князьям. Затем, когда дело обсуждено и решено, князья как блюстители внешней дисциплины должны исполнять решения соборов, запрещая идолопоклонство, богохульство и нечестивые учения и наказывая тех, кто оканчивается виновным в этих преступлениях.

Наконец, третье возражение против вмешательства правителя в дела веры состоит в том, что князю поручено только охранение тела, а догматы к телу не относятся. Отвечаю, отрицая большую

посылку: хотя охранение тела принадлежит к должности правителя, так как это часть закона, однако не в этом заключается главная цель управления. Закон предписывает не только охранение тела и телесных предметов, но прежде всего попечение о распространении слова Божьего, об истинном учении. Отрицающее вмешательство светской власти в дела веры или предполагают в правителе эпикурейца, или ограничивают должность его низшими заботами. Что это ложно, ясно из того, что правитель и закон одно и то же (*magistratum et legem pares esse*); цель правления состоит в охранении всего закона. Поэтому князь, держащий меч, должен запрещать ереси и наказывать еретиков, причем в неясных вопросах должно предшествовать суждение церкви. Таким образом, правитель становится истинным служителем Бога. Поэтому Писание говорит, что власть его устанавливается Богом, ибо он обязан научать людей божественным делам, вере, правде, дисциплине, миру и т. д.

К этому учению о правах светской власти надобно прибавить то, что Меланхтон говорит в другой статье о принадлежащем князьям праве церковного преобразования \*. И здесь он отвечает на возражения тех, которые оспаривали у князей право устанавливать новые церкви, признавая эту власть только за епископами. Доводы, которыми Меланхтон старается опровергнуть это мнение, почти те же, что и приведенные выше. Он выводит это право прежде всего из обязанности всех членов церкви, и в особенности начальствующих, исповедовать веру и устранять лжеучения. Он утверждает, что князь имеет те же обязанности относительно подданных, как отец семейства относительно домочадцев. Во имя нравственного закона Меланхтон приписывает князю право наказывать эпикурейцев и атеистов, у которых кроются нечестивые понятия о Боге и Провидении. Наконец, он ссылается и на естественный закон, доказывая, что главная цель обществ состоит в познании Бога; ибо, если бы нужно было только заботиться о желудке, то чем князь отличался бы от пастуха? Но надобно держаться совершенно иного мнения: государства устраиваются от Бога с удивительной мудростью и щедротой, не только для наслаждения благами желудка, а главным образом для того, чтобы Бог был познаваем в обществе и чтобы люди стремились к достижению вечных благ.

В отличие от светской власти Меланхтон следующим образом определяет власть церковную: церковная власть есть данное Богом поручение проповедовать Евангелие, сообщать таинства, посвящать служителей слова Божьего, объявлять прощение грехов отдельным лицам или многим в совокупности, обсуждать догматы, и людей, вращающихся в явных пороках, отлучать от церкви

---

\* De jure reformandi // Bretschn. Corpus Reform. III. С. 240.

словом, без телесного принуждения\*. Из этого понятия следует, что папы несправедливо присваивали себе власть меча или телесного принуждения. Им не принадлежит также право держать и раздавать царства мира сего. В доказательство Меланхтон приводит известные тексты, на которые всегда ссылались противники пап, и некоторые изречения отцов церкви. Впрочем, говорит он, духовным лицам дозволено иметь собственность и суд, как и всем христианам; но это не относится к их служению, и во всяком случае они должны наблюдать, чтобы светские дела не отвлекали их от настоящих обязанностей. Епископам принадлежит также суждение об учении веры и созвание с этою целью соборов; но, как сказано выше, к последним должны быть приобщаемы и способные миряне, и когда епископы не исполняют своей обязанности, то право созывать соборы принадлежит князьям. Для объяснения взаимного отношения властей Меланхтон приводит пример Амвросия, который не послушался предписания Валентиниана отдать базилики арианам. Нечестивым повелениям повиноваться не следует, и император не имеет права отнять законную власть у святителя церкви и поставить на его место еретика.

Таково, заключает Меланхтон, различие обеих властей. Епископ не должен присваивать себе власти меча, и наоборот, светский правитель обязан уважать власть епископов и не вторгаться в принадлежащее им ведомство. Несмотря однако на это различие, гражданская власть должна служить церкви ради дисциплины, так же как всякий отец семейства исполняет веления церкви относительно своих домочадцев. Ибо все мы обязаны повиноваться служению Слова. Правитель в государстве — слуга и исполнитель предписаний церкви; ибо и он должен повиноваться служению Слова и почитать его, как божественное\*\*.

Если мы сравним это учение о светской власти с тем, которое мы видели у Фомы Аквинского, типического представителя средневековой схоластики, то мы заметим во многих отношениях существенное сходство. И здесь и там князь является блюстителем и исполнителем закона, не только юридического, но прежде всего нравственного; и здесь и там на основании Св. Писания и во имя требований законного порядка подданным предписывается повиновение властям; и здесь и там это повиновение ограничивается законными пределами; наконец, у обоих писателей князь является слугою и исполнителем решений церкви. Но с двух сторон мы замечаем однако и существенную разницу. У Меланхтона

\* Potestas ecclesiastica est mandatum divinum docendi evangelii, aministrandi sacramenta, ordinandi ministros evangelii, annunciandi remissionem peccatorum singulis aut multis, constituendi judicia dogmatum et eos, qui in delictis manifestis versantur, excommunicandi verbo sine vi corporali // Corp. Reform. III. С. 470 и след.

\*\* Omnes enim debemus obedire ministerio Verbi. Sic magistratus in Republica minister et executor est ecclesiae. Debet enim et ipse obedire ministerio Verbi et id venerari, tanquam divinum // Ibid.

мы не находим тех либеральных начал, которые признавали в светской области средневековые учителя. А с другой стороны, у церковной власти отнимаются всякие принудительные средства, она ограничивается проповедью и сообщением таинств. Меланхтон как бы возвращается к учению, которое мы видели в первый период у отцов церкви. Та двойственность начал, которая в такой резкой форме проявлялась в католическом мире, здесь опять начинает сводиться к единству. Над всем во имя нравственного закона возвышается князь, глава государства, облеченный верховною властью, исходящею непосредственно от Бога. Он в религиозном отношении подчиняется церкви и обязан служить слову Божьему, но это подчинение остается чисто нравственною обязанностью. Однако это далеко еще не чисто светское воззрение на государство. Если устройство церкви теряет в значительной степени свою прежнюю самостоятельность, то в гражданской области религиозный элемент, по крайней мере в теории, остается в прежней силе. Главная цель государства — познание Бога; правитель является блюстителем десяти заповедей; первая его обязанность — искоренять лжеучения и распространять истинные догматы веры. В XVI веке у протестантов религиозный интерес стоял на первом плане, как у писателей, так и в обществе. Но если правитель не исполнял этих требований, то понуждать его уже было некому; это мог сделать только сам народ, чего лютеране не допускали.

Что касается до учения Меланхтона о естественном законе, то едва ли можно видеть в нем шаг вперед против схоластики. Начала в сущности те же, ибо основания нравственного закона всегда одни, способ же разработки предмета не отличается большею самостоятельностью. У Меланхтона является то же сочетание Аристотеля с христианством, как и у средневековых учителей. Однако протестантизм, по самой своей сущности, допускали гораздо большую независимость светских начал, нежели католицизм. Поэтому при дальнейшем развитии учения Меланхтона у лютеранских писателей мы замечаем постепенное освобождение научных взглядов как от авторитета Аристотеля, так и от богословского элемента. Ни тот ни другой не были совершенно отброшены: протестантская мысль в XVI веке не довольно еще окрепла, чтобы сделаться вполне самостоятельною. Но нельзя не признать по крайней мере научных стремлений в той литературе, которая возникла из начал естественного права, положенных Меланхтоном. Это была светская сторона лютеранского учения. Главными деятелями в этом направлении были Ольдендорп<sup>31</sup>, Гемминг и Винклер\*. Другие писатели той же школы, как то: Стефани, Мей-

\* Сочинения этих трех писателей изданы вновь со значительными, впрочем, пропусками Кальтенборном в сочинении «Die Vorlauffer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des jus naturae et gentium». Я пользовался этим изданием. В дополнение см.: *Hinrichs. Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart*. Т. I. С. 19—51.

снер, не имеют особенного значения. Альберик Гентилис важен только для международного права\*.

Наименее замечательный из них Ольдендорп. Единственный шаг вперед, который он сделал против Меланхтона, состоит в том, что он уже вовсе не придерживается Аристотеля, а следует более Цицерону, что гораздо более соответствует содержанию учения. Но начала и система у него в сущности те же, что у Меланхтона. Ольдендорп приложил только эти начала к изучению юриспруденции, в этом заключается существенное его значение. Сочинение, в котором он изложил свои взгляды, называется «Введение в право естественное, народное и гражданское» (*Juris naturalis, gentium et civilis Isagoge. 1539*).

Ольдендорп начинает с жалобы на юристов, которые обыкновенно теряются в частностях и за спорами забывают существенное. Вследствие этого их книги представляют груды неудобоваримого материала. Чтобы сделать из юриспруденции ясную и точную науку, надобно следовать иной методе. Необходимо подняться к источнику и привести бесконечное разнообразие прав к некоторым простым и естественным началам, из которых все вытекает и которыми все объясняется; одним словом, изучение юриспруденции надобно начать с естественного права.

Что же называется естественным правом? Право есть то же, что закон или предписание (*jus a jussum*); следовательно, естественное право есть то, что природа предписывает делать или избегать. Но слово «закон» принимается в двояком значении. В высшем или собственном смысле это естественное понятие, вложенное в нас Богом для различения добра и зла (*Lex est notitia naturalis, a Deo nobis insita, ad discernendum aequum et iniquum*). Иначе он называется правым разумом, или силою природы, или правилом и нормою правды и неправды. В ином смысле законом называется писаное предписание или запрещение. Под именем же природы, от которой проистекает закон, надобно разуметь само Божество, причину всех причин. Поэтому естественный закон справедливо определяется Цицероном как высший разум, присущий природе, предписывающий то, что следует делать, и запрещающий противоположное. То же понимает и Апостол, когда он говорит о законе, писанном в сердцах<sup>32</sup>. Ибо суждение совести должно руководствоваться какою-нибудь формулою закона, чтобы отличить добро от зла. Этот закон и написан в сердцах людей, как бы на живых таблицах, созданных по образу и подобию Божьему. Ибо милосердый Отец, творя человека, предвидел, что ему для правильной жизни более всего необходимы законы, которых никто, кроме Бога, не мог ему дать. Таким образом, под именем закона, права, правды следует разуметь добродетель, свойственную только человеку. Потому ошибаются те римские юристы, ко-

\* О них см. также упомянутые сочинения Кальтенборна и Гинрихса.



торые называют естественным правом наклонности, общие человеку и животным. У животных нет разума, а потому нет и права. От естественного права надобно отличать и право народов, хотя юристы часто смешивают и эти понятия. Последнее основано на авторитете многих народов, но человеческий авторитет не есть еще природа. Человеческие постановления, хотя бы они были общие многим народам, могут быть противны естественному праву, например крайняя форма рабства, уравнивающая человека с вещью. Поэтому необходимо сравнить обычаи народов с требованиями разума. Наконец, гражданский закон есть предписание одного какого-либо народа. По словам Меланхтона, оно не что иное, как определение естественного права, когда что-либо к последнему прибавляется или от него убавляется. Если же предписание совершенно уклоняется от естественного разума, тогда это не определение, а уничтожение естественного закона; такое постановление не есть закон, а тирания. Если, с другой стороны, оно ничего не прибавляет к естественному закону, тогда это не гражданский, а сам естественный закон. Следовательно, естественное право должно быть рассматриваемо как корень, от которого в виде отпрысков происходят все права гражданские. Поэтому необходимо начать с познания первого и к нему приводить все остальное.

Но спрашивается: где найти познание формул естественного закона? Невозможно отпираться от того состояния, в котором человек находился в раю, ибо нельзя несовершенное измерять совершенным. Многих этот путь привел к мечтам об общении имуществ. Мы же говорим о настоящей жизни человека, ибо для нее только нужны законы, бесполезные в раю. Но в настоящее время человеческий разум, из которого истекают законы, омрачен грехопадением, так что он перестал властвовать в человеке. От него едва остались некоторые огоньки, с помощью которых можно распознать доброту права. Вследствие этого насчет требований естественного закона возникают самые разнообразные мнения. Однако Бог не оставляет человека в этом бедственном положении. Законы, первоначально написанные в сердцах, подтверждаются самим словом Божиим. Десять заповедей Моисея дают нам совокупность всех естественных законов, в них мы получаем твердое основание для изучения права.

Ольдендорп переходит затем к разбору десяти заповедей и потом подробно рассматривает римские законы XII таблиц<sup>33</sup>, стараясь показать их соответствие с божественными предписаниями. Эту попытку нельзя не оценить как первый опыт возведения положительных законодательств к общим, философским началам права. Но, как видно из предыдущего, у Ольдендорпа, так же как у Меланхтона, в исследовании начал преобладает еще богословский элемент.

Гораздо важнее Гемминг, который первый пытался построить естественное право на чисто рациональных основаниях. Он напи-

сал сочинение под заглавием «Аподиктический метод естественного закона» (*De lege naturae apodictica methodus*. 1562). Главная его цель, как видно из самого названия книги, указать достоверный философский метод для вывода начал естественного права. Без правды, говорит он, не может стоять никакое человеческое общество, не может управлять никакая власть. Связью закона, который есть норма правды, держится общественное тело. Закон устанавливает и охраняет все части государства. Но тот только закон заслуживает это имя, который опирается не на один авторитет власти, но, что гораздо важнее, имеет основание в твердом и непоколебимом разуме. Этот разум должен почерпаться из двух источников: из природы, заключающей в себе начала честного и праведного, и из цели закона. Поэтому все человеческие законы следует приводить к их источнику и к их конечной цели. Для этого необходим точный метод. Между тем все писавшие об естественном праве страдают именно недостатком метода. Этот пробел надобно восполнить и утвердить столь важную науку на доказательствах, так же достоверных, как геометрические. Такова задача, которую задает себе Гемминг.

Путь, который он для этого избирает, есть анализ. Сперва он дает определение, потом разлагает это определение на составные части, с тем чтобы указать начала, из которых нравственная философия и юриспруденция выводятся как из источника. Орудием при этом употребляется философское доказательство (*demonstratio*). Гемминг говорит, что он нарочно оставляет в стороне богословские начала, чтобы показать, насколько разум может идти без помощи пророческого и апостольского слова. Хотя разум и омрачен грехопадением, однако в нем остались огоньки, т. е. прирожденные понятия о добре и зле, которые и суть настоящий источник всех законов. Развивая эти начала трудом и воспитанием, можно идти твердым шагом и прийти к совершенно достоверным правилам жизни.

Определение естественного закона, которое дает Гемминг, следующее: естественный закон есть напечатленное Богом в человеческом уме достоверное понятие о началах познания и действия и о выводимых из этих начал заключениях, сообразных с истинною целью человека, заключениях, которые разум в силу необходимой последовательности строит из начал для управления человеческою жизнью, дабы человек познавал, хотел, избирал и исполнял правое и избегал бы противоположное, чему всему свидетелем и судьей является совесть, данная людям от Бога \*.

\* *Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa principiorum cognitionis et actionis, atque conclusionum ex istis principiis demonstratarum, proprio fini hominis congruentium, quas ex principiis necessaria consequentia ad humanae vitae gubernationem extruit ratio, ut homo ea, quae recta sunt, cognoscat, velit, eligat, agat, vitetque contraria, quorum omnium et testis et iudex conscientia hominibus divinitus est attributa.*

В этом определении, говорит Гемминг, прежде всего упоминается источник закона, т. е. сам Бог. Естественный закон является, таким образом, как бы лучом божественной мудрости. Из этого можно видеть высокое его значение.

Затем мы переходим к самому закону и говорим, что это достоверное понятие. Для объяснения этого положения необходимо исследовать, каким способом человеческий разум получает истинные понятия о вещах. Гемминг излагает по этому поводу целую теорию познания, опираясь на Аристотеля и на Рейхлина<sup>34</sup>. Он различает низшее, чувственное, познание и высшее, разумное. Последним человек постигает истину, оно же служит и побуждением воли, которая отличается от простого влечения тем, что она делает выбор на основании разумного суждения. Существо человеческой природы состоит именно в деятельности разума.

Затем в определении следует содержание закона. Он заключает в себе известные начала и выводимые из них последствия. Человек руководствуется в своей деятельности началами двоякого рода: теоретическими и практическими. Первые даны человеку для познания вещей, вторые — для правильного их употребления. Эти начала, как исходные точки, не зависят от предшествующих доказательств; они ясны сами по себе. Это аксиомы, которые Бог вложил в природу человека, отсюда их достоверность. В теоретических аксиомах никто не сомневается, но и практические начала также непоколебимы. Они вытекают из приложения законов разума к практическим предметам. Таким образом, на основании закона противоречия невозможно сказать: право должно исполняться и не должно исполняться. На основании закона причинности сравниваются противоположные следствия и выводится заключение, например: неправда разрушает природу, правда ее сохраняет; следовательно, первая противоречит природе, а вторая с нею сообразна. Итак, практические начала имеют твердое основание, лежащее в самом разуме. Отсюда уже, тем же логическим путем, выводятся дальнейшие последствия.

Все выводы Гемминга относительно естественного закона основываются главным образом на приведенном выше силлогизме, что все, что сохраняет природу, то с нею сообразно, а что ее разрушает, то ей противоречит. Мы видели, что для познания естественного закона он считает необходимым все приводить к природе и к цели. Ближайшая цель каждой вещи есть именно сохранение ее природы; высшая же цель есть Бог, верховное Добро, к которому все окончательно приводится. К этим двум положениям Гемминг прибавляет еще третье, что каждая вещь действует именно ей свойственными способами. Этими тремя началами, по его мнению, определяется совокупность правил, которыми человек должен руководствоваться в своей практической жизни. Таким образом, в приложении к человеку надобно иметь в виду: 1) сохранение человеческой природы, которая состоит в подчинении вле-

чений разуму; 2) деятельность принадлежащих человеку способностей, т. е. добродетелей, которых Гемминг, следуя древним, считает четыре: мудрость, умеренность, храбрость и правду; это средства для сохранения природы; 3) наконец, верховную цель, Бога, в котором одном человек может найти свое счастье. Все вещи, говорит Гемминг, расположены по ступеням; низшие ступени имеют целью человека, а человек — Бога.

Все это относится к человеку вообще, к собственно ему свойственной практической деятельности. Но человеческие действия различаются по образу жизни людей. Поэтому следует рассмотреть отдельно каждый образ жизни и указать цель, ему присущую.

Образ жизни человека может быть теоретический и практический. Первый состоит в исследовании истины, второй — в деятельности для известной полезной цели. Последний опять подразделяется на три вида: экономический, или домашний, политический и духовный. К каждому из них прилагается сказанное вообще о началах человеческих действий.

Таким образом, цель экономической деятельности есть сохранение семейства и дома посредством экономических действий, имеющих в виду Бога как конечную цель. Так как дом состоит из отдельных лиц, а сохранение целого следует тому же закону, как и сохранение частей, то и здесь должны действовать все означенные четыре добродетели, которыми руководится человек. Правила домашней жизни выводятся из естественного закона следующим силлогизмом: все, что сохраняет домашний быт, предписывается законом природы; но взаимная любовь супругов, честное воспитание детей, повиновение детей родителям и тому подобные обязанности сохраняют домашний быт; следовательно, они предписываются естественным законом. Большая посылка сама по себе ясна; меньшая же доказывается последствиями как этих, так и противоположных начал, именно, что в одном случае сохраняется домашняя жизнь, а в другом она разрушается.

Цель политической жизни состоит в сохранении мирного состояния государства посредством политических действий, которые все должны иметь в виду, чтобы правая гармония государственного порядка оставалась ненарушимой, чтобы между людьми соблюдалось равенство права и чтобы Бог познавался как конечная цель человеческого общества. И здесь, по той же причине, как и в семействе, необходимо господство четырех добродетелей. Силлогизм и здесь строится так же, как в предыдущем: все, что сохраняет политический быт, предписывается естественным законом; этот быт не может быть сохраняем без порядка высших и низших, т. е. властей и подчиненных; следовательно, этот порядок предписывается естественным законом. Ибо если разрушение человеческого общества противно природе, то ей противна и анархия, производящая это разрушение; следовательно, природа требует порядка высших и низших.

Наконец, цель духовной жизни есть ее сохранение действиями, ей свойственными, каковы познание Бога и поклонение ему. К этой жизни как к конечной цели должны приводиться и экономический, и политический быт. И здесь прилагаются те же начала и умозаключения, какие изложены выше.

Исследовав таким образом пути мысли в познании начал права, Гемминг переходит к разбору десяти заповедей, с тем чтобы показать сообразность их с выводами разума. Предшествующие писатели строили естественный закон на основании Откровения; Гемминг, напротив, старается вывести предписания десяти заповедей из естественного закона. Рациональный путь занимает у него первое место, божественный закон является только подтверждением естественного. Доказательства, которыми Гемминг пользуется при рассмотрении заповедей, те же, что и прежде: силлогизмы, основанные, с одной стороны, на охранении природы общежития, с другой — на понятии о Боге как конечной цели общества.

Очевидно, что рациональная метода Гемминга не что иное, как приложение формальной логики к содержанию, взятому извне. Первоначальные аксиомы ума дают только способ делать умозаключения, основания же доказательств черпаются из других соображений. Таким образом, чтобы вывести предписания естественного закона насчет сохранения человеческой природы, необходимо знать, в чем состоит эта природа и каков должен быть в ней нормальный порядок, а это дается не первоначальными аксиомами ума, а исследованием самой человеческой природы. Точно так же для вывода предписаний относительно тех или других форм общежития — семейства, государства, церкви — необходимо доказать предварительно, что эти формы вытекают из природы человека и что в них требуются известные отношения. Наконец, и доводы, почерпнутые из понятия о Боге как конечной цели человеческой жизни, предполагают целую философскую теорию об отношении Бога к миру, теорию, выходящую опять из тесных пределов естественного права. Гемминг справедливо указал на то, что разум имеет свой собственный путь познания и присущие ему законы, посредством которых он может делать достоверные выводы относительно практических начал человеческой жизни. В этом состоит его значение в истории науки; это выход из богословских пеленок. Но развитие мыслей, положенных в основании его воззрений, остается у него совершенно недостаточным. Содержание своих выводов он берет более или менее случайно, из разных источников, не сводя его к общей философской системе.

Этот недостаток в исследовании оснований естественного закона хотел восполнить другой писатель той же школы, Бенедикт Винклер, которого книга «О началах права» вышла уже в начале

XVII столетия\*. Меланхтон и Ольдендорп, не считая омраченный разум достаточным руководителем в нравственной философии, черпали содержание закона из слова Божьего как более совершенного источника. Гемминг, напротив, исследовал собственные пути разума в познании нравственных начал; но рациональный метод предполагает предварительное изучение природы человека, от которой разум отправляется в своих выводах. Винклер, наконец, возводит естественный закон к настоящему его источнику, к человеческой природе; но так как последняя искажена грехопадением, а потому не может служить надлежащим указанием, то он обращается к первоначальному состоянию человека, вышедшего из рук Божества, к состоянию невинности и в нем ищет оснований естественного права. Это было возвращение к точке зрения анабаптистов, на которую, как мы видели, нападал Ольдендорп. Но последние видели в состоянии невинности идеал совершенства, цель, которую надобно осуществлять в действительной жизни. Винклер же берет его главным образом как первоначальную точку отправления, которая служит источником последующего развития права, не уничтожая потребностей, вытекающих из состояния греха. Оттого выводы у него совершенно иные. Очевидно, однако, что точка зрения у него не научная, а богословская. Это оказывается из самого его вступления.

Изучающий юриспруденцию, говорит Винклер, должен отправляться от первых ее начал. Разум показывает, что все исходит известным порядком из своих начал; следовательно, без такой точки отправления невозможно полное познание предмета. Но начала юриспруденции не могут быть почерпнуты из нее самой, ибо всякий закон предполагает предварительное доказательство, что ему следует повиноваться, а это доказательство не дается самим законом. Никакая наука не доказывает сама своих начал, а получает их как данные. Поэтому начала юриспруденции следует взять из общего источника всех наук, из богословия и философии; из последней, потому что здесь дело идет о предметах, которые познаются человеческим разумом, из первого, потому что здесь говорится о Боге, о природе человека и о естественном законе, который человек получает от Бога, а для исследования всего этого требуется помощь богословия. В учении о законе юриспруденция — служанка богословия, точно так же, как правитель государства является служителем Бога: он не может исполнять своей обязанности, если не знает воли господина.

Таким образом, в познании закона следует начать с Бога как с верховного его источника. Это делали и языческие философы, тем более должны делать это христиане. Воля Божия есть высший закон, от которого все другие заимствуют свою силу. От него происходят и закон природы вообще, и в особенности закон при-

---

\* *Principiorum juris libri quinque etc.* 1615.

роды человеческой. Последний открывается из самого естества человека. Оно состоит не в том, что обще людям и животным, и не в порче, происшедшей от грехопадения, а в доброте и совершенстве формы и материи, из которых составляется человек. Истинные свойства человека раскрываются из того состояния души и тела, в котором он впервые вышел из рук Творца. Поэтому, говоря о законе человеческой природы, мы не должны разуместь закон плоти, который произошел случайно и вследствие греха, а истинное естество человека, какое Бог создал в наших прародителях. Человек состоит из тела и души, первое есть его материя, вторая — его форма. Но известно, что не форма движется материею, а материя формою. Следовательно, первым началом и правилом движения и покоя, первым законом человеческих действий, будет душа. Она имеет свои собственные, постоянные способности: разум и волю. Из них разум познает честное и полезное, он же наставляет и направляет волю. Следовательно, мы должны заключить, что закон, которым управляется человек, есть его разум.

Против этого возражают, что человеческие действия не всегда направляются разумом, а нередко последний сам впадает в ошибки или увлекается дурными наклонностями. Но причина этих отклонений заключается в том, что закон разума не единственный, которым управляется человек. Кроме него есть закон греха, возвращающий людей с истинного пути. Наконец, человек может следовать закону, общему ему и животным, и тогда он действует как животное, а не как человек. Но когда он управляется истинным законом своей природы, тем, который вложен в него самим Богом, тогда он следует закону разума, который есть закон добра. Сам по себе разум способен познать правду, и познание его согласно с волею Божиею. Это ясно из того, что человек создан по образу и подобию Божьему, он не перестал быть человеком вследствие грехопадения. Однако нет сомнения, что в настоящее время божественный закон понимается разумом несовершенно. Для этого и даны человеку десять заповедей, которые служат ему светильником. Но закон заповедей не противоречит закону разума. Это один и тот же закон, как можно видеть из сравнения обоих.

Таким образом, если воля Божия есть первоначальный источник закона человеческой природы, то второй и ближайший его источник есть человеческий разум. Это двери, через которые правда Божия вселяется в человека; этим путем, естественным способом, открывается нам воля Божия. Этот закон существует во всех людях, ибо природа всех одинакова, хотя не все одинаково сознают его, потому что не все исследуют истину с одинаковым вниманием. Все люди одарены и свободою волею, которая дает им возможность исполнять закон, ибо к чему служили бы все законы и все наказания, если бы человеческие действия не были свободны?

Закон человеческой природы разделяется на естественный и гражданский. Первый, в свою очередь, подразделяется на два вида: на естественный закон, сообразный с истинною природою человека, с ее первобытным состоянием, и на естественный закон, приспособленный к состоянию падения. Первый можно назвать первоначальным (*lex naturalis prior*), второй последующим (*lex naturalis posterior*), или правом народов (*jus gentium*).

Содержание закона есть право. Общая материя права, то, что оно имеет в виду и прилагает везде, где может, его цель и объект, есть добро. Из этого начала разум образует предписания, которые становятся законами. Поэтому все законы, не имеющие добро в виду, отвергаются, как не принадлежащие к материи права. Добро состоит из честного и полезного, но первое всегда должно быть предпочтено последнему. Добро может также быть временное или вечное, и в этом отношении юрист отличается от богослова. Последний имеет в виду вечное благо; для первого высшая цель — благо государственное, которое ограничивается внешнею или гражданскою правдою. Такое ограничение необходимо, 1) потому что исследование промыслов превышает человеческие силы; 2) потому что правитель устанавливается не для искоренения всех человеческих пороков, а для охранения внешней дисциплины. Но так как внешние действия вытекают из внутренних помыслов, то и здесь ясно, что юриспруденция должна быть служанкою богословия.

Право, так же как закон, разделяется на естественное и гражданское, и первое опять подразделяется на первоначальное и последующее. Первоначальное право вытекает из невинной природы человека, и хотя после грехопадения совершенство его исчезло, однако оно сохранилось в искрах разума, и всякий человек обязан по возможности жить сообразно с ним. Это право остается производящею причиною, формою и конечною целью всей юриспруденции; к нему приводятся все остальные права. Кто не имеет, не понимает и не соблюдает этого естественного права, тот не имеет, не понимает и не соблюдает никакого права; тот не знает, чему он учит и с какою целью.

Предписания первоначального права заключают в себе все, чего требует от человека любовь к Богу и к ближним. Первая обязанность состоит в любви к Богу как к Творцу и к источнику всякого добра. Затем следует любовь к человеку как к образу и подобию Божьему. Мы и в человеке должны любить дары Божьи. Отсюда рождается прежде всего любовь к себе при виде доброты нашей природы, отсюда же и стремление к совершенству. А так как другие люди имеют одинаковую с нами природу и также участвуют в дарах Божьих, то и других мы должны любить так же, как себя.

Из обязанности взаимной любви вытекают многие частные или специальные отношения между людьми. Прежде всего, из



нее следует общежитие, к которому человек стремится по самой своей природе. Первое общество, устанавливающееся само собою, вследствие естественного влечения полов друг к другу, есть соединение мужа и жены. Оно должно иметь в виду не физическое наслаждение, а прежде всего то, что наиболее свойственно человеку, союз душ, к которому совокупление тел привходит как придаток. Отсюда требование целомудрия и честности супружеской жизни. Затем следует воспитание детей в виду возможного для человека совершенства. Этому соответствует, с другой стороны, любовь детей к родителям и вообще уважение к старшим как заступающим место родителей. Далее, из тех же начал развивается любовь к отечеству в силу естественного чувства привязанности к тому, что нас окружает, и благодарности за полученные благодеяния. Из взаимной любви вытекает и равенство людей, ибо все имеют одну природу и одно человеческое достоинство. Наконец, из нее следует и свобода, не в том смысле, как говорится о свободе животных, а в том значении, которое свойственно собственно человеку и которое состоит в том, что он сам себе господин (*sui juris*).

Таковы обязанности относительно других людей. Естественное право дает предписания и насчет пользования внешними благами. Из него вытекает общение имуществ, однако не в смысле дикого смешения всех вещей, а как обязанность дружеской и человеколюбивой щедрости относительно друг друга. Но естественное право не уничтожает различия между моим и твоим, ибо и в совершенном состоянии люди пользовались бы вещами, следовательно, было бы необходимо их разделение.

Таким образом, к естественному праву принадлежат все добродетели. Предписания его относятся ко всем людям без различия, следовательно, и верховная власть обязана им подчиняться. Это право вечное, неизменное, оно самим Богом не может быть изменено, ибо оно само не что иное, как Бог, который есть Добро. Для человека высшее благо состоять в познании естественного права и в пользовании им. Это цель всей философии и юриспруденции.

Несмотря на то, однако, нельзя надеяться, чтобы люди жили сообразно с естественным правом. Этому мешает закон греха, вследствие которого закон природы понимается немногими, а понимающие не хотят исполнять его добровольно. Опыт показал, что необходимы средства для охранения естественного права и для устранения человеческой злобы. Против обмана нужен совет, против насилия — насилие. Эти средства, насколько они приводятся в исполнение естественными силами человека, а не государственною властью, составляют содержание последующего естественного права, или права народов. От первоначального права оно отличается тем, что одно рождается из стремления к добру, другое из опасения зла; одно направляется любовью, дру-

гое — необходимостью защиты и отвращения насилия; одно имеет целью подобие Божие, другое — охранение естественного закона. От гражданского же права оно отличается тем, что оно не устанавливается положительным законом, а вытекает из внушений естественного разума и приводится в исполнение не гражданской властью, а естественными силами человека. Таким образом, оно составляет нечто среднее между первоначальным естественным правом и гражданским законом. Общий его признак таков: к нему относится все, что требуется для охранения естественного права без посредства гражданской власти. Сюда принадлежат поэтому все предписания естественного закона, воспрещающие зло, как-то: запрещение действий, противных любви к Богу, насилия против ближних, нарушения семейных отношений. Сюда относятся также власть мужа над женою и власть родительская. Сюда принадлежит и право защиты, в котором заключается справедливая война. Отсюда рождается и рабство, которое не противоречит естественному праву, когда в рабов обращаются люди, злоупотребляющие своею свободою и опасные для других. Но право народов не дозволяет, с другой стороны, и злоупотребления господской власти; оно смягчает и слишком жестокие ее формы. Далее, правом народов устанавливается раздельность имуществ, для устранения споров и столкновений между людьми. С этою целью определяются различные способы приобретения собственности. Отсюда рождаются и обязательства, а наконец, и суд, когда он производится не гражданским судьей, а старшими или третьими, на основе естественной справедливости.

Все эти законы имеют в виду одно: защиту естественного права. Все они совершенно необходимы при настоящем состоянии человека. Поэтому они внушаются разумом и предписываются Богом. Однако и этих средств недостаточно. Защита естественного права требуется постоянно, между тем не все люди могут всегда исполнять это требование. Вследствие того сама необходимость научила их установить для этого известный порядок, возложив эту обязанность на некоторые лица, которые должны действовать вместо всех других. Отсюда рождается гражданское право, которое, так же как право народов, не имеет иной цели, кроме защиты естественного права, а потому объясняется единственно из последнего.

Гражданское общество, или государство, возникает, когда известное количество свободных людей вступают в общение друг с другом и для общего блага устанавливают известный порядок или управление в союзе. Человек по природе своей животное общежительное. В силу естественного влечения мужчина наслаждается сообществом женщины, родители радуются сообществу детей, слабые и нуждающиеся в совете ищут помощи и защиты у сильнейших и мудрейших. Отсюда естественным путем рождается тройное общество, из которого образуется семейство или дом,

под управлением главы или отца. Но со смертью отцов семейства расходятся. Если некоторые из них, живя в соседстве друг с другом, начинают соблюдать известные юридические правила во взаимных сношениях, то отсюда рождается община (*pagus*). Когда же вследствие обычая, выбора или, наконец, преобладания одного лица один из членов общины получает власть над другими, тогда община начинает переходить в государство. Пока эта общественная власть ведает только некоторыми делами, государство еще несовершенно. Когда же должностным лицам поручаются все общие дела или, по крайней мере, важнейшие, тогда окончательно устанавливается государство. Эти лица заступают место власти естественной, т. е. родительской, поэтому их обязанность — быть отцами граждан и заботиться о последних, как родители о детях. Однако и правители должны быть приведены к какой-нибудь высшей власти, которой все обязаны подчиняться; иначе, ставя лицо над лицом, мы пойдем в бесконечность. Эта верховная, законная власть называется Величием. Она может быть вручена одному лицу, нескольким или оставаться за целым обществом. Отсюда различие образов правления. Во всяком случае, эта власть не признает над собою иного высшего, кроме Бога, и может требовать от подданных безусловного повиновения во всех чисто гражданских делах. Но она не имеет права уклоняться от естественного закона, ибо единственная цель, для которой она устанавливается, есть охранение последнего. Поэтому все гражданские законы должны подчиняться и служить закону естественному, или, что то же самое, десяти заповедям. Иному предписанию граждане не обязаны повиноваться, ибо оно выходит из предела прав общественной власти. Когда же правитель исполняет свою должность по справедливости, тогда нет сомнения, что он заступает место Бога. Хотя он избирается людьми и само установление образа правления зависит от людей, однако первая причина этого порядка — Бог, который дал нам естественный закон и разум для защиты закона. Поэтому в Писании говорится, что всякая власть от Бога.

В противоположность естественному закону, который неизменен, гражданские законы могут меняться, вследствие того, что они приспособляются к гражданским делам, по существу своему изменчивым. Но нередко оба вида смешиваются: к гражданскому закону присоединяется естественный, который является как общее правило, прилагаемое к тем или другим обстоятельствам; в таком случае необходимо различить оба элемента. Собственно к гражданскому праву принадлежит все то, что до постановления власти безразлично, т. е. не предписывается и не запрещается, но что после постановления должно исполняться вследствие обязанности повиновения власти, издающей закон. Власти принадлежит и право изменять законы. Однако она должна делать это осторожно, не иначе как с достаточным основанием, в надлежащее

время, скромно, а не силою, честно, а не с насмешкою над старым, без соблазна, без обмана и постепенно. Вообще, полезно редко менять гражданские законы, ибо этим упрочивается их авторитет, хотя, с другой стороны, не следует и упорно отстаивать законы, когда есть причина их изменить; упорство подает только повод к клевете.

Итак, существуют три вида права: естественное первоначальное, право народов и гражданское; но все они составляют нечто единое, ибо имеют одну производящую причину, разум, и одну конечную цель, добро. Относительно первых двух видов это ясно; затруднение встречается только насчет права гражданского, которое меняется сообразно с временем и с нравами людей. Но и здесь цель всегда остается одна и та же: общественное благо; высшая же цель не может быть иная, как и цель естественного права, именно стремление к добру. Поэтому несправедливо некоторые различают право внешнее, перед судом человеческим (*in foro solli*), и право внутреннее, перед судом Бога (*in foro poli*). То, что несправедливо перед Богом, не может быть справедливо перед человеком. Правда везде одна и та же, и подобное различие ведет только к смешению правого и неправого.

Очевидно, что Винклер, как и все его предшественники, не различает юридического закона и нравственного. Все писатели этой школы стоят на почве нравственного закона и из него выводят юридический. Если из этой системы выкинуть богословскую примесь, которая неуместна при чисто научном исследовании, то останется нравственная философия, в том виде, в каком она развилась впоследствии в школе Лейбница. Но для этого надобно было стать на новую точку зрения. Лютеранская наука естественного права представляет несомненный шаг вперед против схоластики. В ней более свежести и самостоятельности мысли, хотя объем гораздо теснее и философские взгляды менее широки. Но и она стоит еще на богословской почве. Последнее ее слово — вывод нравственных начал из невинного состояния человека, основание, взятое из веры, а не из разума, и притом основание, неспособное привести к твердым заключениям, ибо мы о невинном состоянии ничего не знаем, а естественное право прилагается к человеку, как он есть в настоящее время. И здесь литература XVI века является переходом от средневекового порядка к новому.

## Б. Кальвинисты

У лютеран развивалась преимущественно теоретическая сторона протестантизма, у кальвинистов — практическая. Первые отстаивали свободу в области веры, предоставляя установленным властям охранение внешней дисциплины и само управление церкви; вторые перенесли начало свободы в жизнь, сперва в церковное устройство, а потом и в политику.

В основаниях своих кальвинистское учение еще более лютеранского отрицало естественную свободу человека. Кальвин развил до самых крайних последствий догмат абсолютного предопределения Божьего. Он утверждал, что даже грехопадение первого человека произошло вследствие предустановленного от вечности закона. Свобода в этой теории, по-видимому, устраняется уже вполне, все совершается одною божественною силою. Люди без всякого участия с своей стороны, без заслуг и без вины, в силу непонятного для них решения Творца, создаются уже разделенные на праведных и на грешников, из которых одни предназначаются к вечному блаженству, а другие к вечному страданию. Но это фаталистическое учение имело и свою оборотную сторону. Стоило считать себя избранныком, и человек получал право требовать для себя полнейшей свободы. Кальвинисты стали на эту точку зрения. Вместе с догматом предопределения они последовательно развили другое начало, лежавшее в протестантизме, именно то, что верующий в Христа должен считать себя спасенным. Кальвинисты смотрели на себя как на орудия Бога, предназначенные исполнять возведенную в Писании волю, им преимущественно открытую. Это убеждение, которое неизбежно влекло за собою узость взглядов, исключительность и нетерпимость, вместе с тем внушало им такую уверенность в своей силе, какой не могло дать никакое другое учение. Догмат предопределения возбудил в кальвинистах тот суровый и узкий фанатизм, который сокрушил столько престолов и сделался одним из главных орудий политической свободы в новом мире.

Впрочем, и в реформатской церкви этот догмат не был признаваем безусловно. И здесь происходили споры об отношении свободы к предопределению. Замечательнейший из них был спор арминиан с гомаристами<sup>35</sup> в Нидерландах. Но у кальвинистов превозмогла самая строгая форма учения, которая и была утверждена Дордрехтским собором. Значительнейший представитель арминианизма, Ольден-Барневельд, пал на эшафоте. Другой, еще более знаменитый последователь того же направления, был заключен в тюрьму, откуда он с трудом успел уйти. То был Гуго Гроций, основатель философии права нового времени.

Замечательно, что арминиане, давая более простора естественной свободе человека, вместе с тем защищали свободу совести и допускали большее влияние гражданской власти на церковь, нежели их противники. Это было приближение к лютеранскому вероисповеданию. Гомаристы, напротив, отстаивали как религиозную нетерпимость, так и полную независимость церкви, которой они старались даже подчинить светскую власть. Последнее направление более соответствовало учению Кальвина, который и в церковном устройстве проводил свои суровые начала. С одной стороны, в церковь вводилось чисто демократическое управление, с другой стороны, над ее членами устанавливалась самая

строгая нравственная дисциплина, ибо этим истинные сыны Божьи отличались от грешников. Видя в церкви союз избранных, Кальвин естественно возложил на общину всю полноту церковной власти. Все, похожее на епископский сан, было устранено. Управление было вручено пресвитерской коллегии, составленной из пастора и общинных старшин. Представители отдельных общин в свою очередь составляли соборы, облеченные законодательной властью. Этим выборным правителям поручалось охранение нравственной дисциплины в общине. Главным их орудием, так же как некогда у пап, было отлучение от церкви, которое Кальвин считал необходимым в церковном управлении. Таким образом, во имя религиозных требований личная свобода устранялась здесь народовластием. Община держала своих членов под самым деспотическим гнетом. Сам Кальвин непреклонно и неутомимо боролся с так называемыми либертинами, дозволявшими себе в жизни более свободы; в Женеве он успел установить самый строгий нравственный порядок. Таковую же дисциплину постоянно соблюдали пуритане<sup>36</sup> в Шотландии, в Англии и, наконец, в Америке.

Однако Кальвин не признавал за церковью права употреблять принуждение. По его теории, согласно с духом протестантизма, она должна действовать только учением и духовными наказаниями; принудительную власть имеют одни светские правители. Кальвин еще более, нежели лютеране, настаивал на разделении церкви и государства. Но, с другой стороны, во имя нравственного закона он требовал, чтобы светская власть подчинялась суду церкви, произносящей свои решения на основании слова Божьего. Добрый император стоит внутри церкви, а не над церковью, писал он, повторяя слова Амвросия. Но из этого требования, так же как и в средние века, естественно вытекало перенесение церковных начал на гражданскую область. Нравственную дисциплину, которую церковная власть охраняла духовным оружием, светская власть должна была поддерживать принудительными средствами. Церковь осуждала еретиков, гражданский правитель предавал их сожжению. Смещение ведомств было здесь тем легче, что светская власть и церковная не различались по своему существу, по крайней мере там, где кальвинизм сделался господствующим. Если у лютеран слияние церкви и государства произошло вследствие соединения обеих властей в лице князя, то здесь оно было естественным последствием того, что обе власти лежали в одной и той же общине. Результатом было вторжение народовластия в самую внутреннюю область человека, в его нравственную жизнь, т. е. установление самого невыносимого деспотизма во имя свободы. Это одно из тех противоречий, которыми так обильны бывают односторонние учения.

От демократии в церкви был один шаг до перенесения тех же начал и на политическую область. Сам Кальвин не сделал, одна-

ко, этого шага, хотя его сильно влекло в эту сторону. Ясные тексты Св. Писания слишком громко требовали повиновения существующим властям. Кальвин принужден был подчинить свои пристрастия высшему авторитету. Ссылаясь на известные изречения апостолов, он проповедовал подданным покорность, запрещая делать в этом отношении различие между образами правления, так как все они равно установлены Богом. «И тот, который менее всего нравится людям, — писал он в своих «Учреждениях христианской религии» \*, — ставится Св. Писанием выше всех, именно, владычество одного человека, хотя оно имеет последствием всеобщее рабство, за исключением того, чьему произволу подчиняются остальные, почему оно никогда не было приятно людям высокого и доблестного духа. Но Писание со своей стороны, противодействуя превратности человеческих суждений, утверждает, что это происходит от божественной мудрости». Выражая свое собственное суждение, Кальвин говорит однако, что из всех образов правления он предпочитает тот, где есть несколько правителей, которые помогают друг другу и воздерживаются взаимно, так что если один из них слишком возвышается, то другие являются как бы его цензорами и судьями. Но каково бы ни было правление, ему следует повиноваться. Эта обязанность относится не только к добрым князьям, но и к злым, ибо и последние царствуют волею Божию. Поэтому подданные никогда не имеют права восставать на правительство. Хотя князь со своей стороны имеет обязанности в отношении к подданным, однако если он их не исполняет, то не во власти подданных исправить это зло. Впрочем, Кальвин делает здесь оговорку. Все это, говорит он, относится только к частным лицам. Но когда в государстве существуют сановники, установленные для защиты народа и для воздержания алчности и произвола царей, то они не только не должны устраниваться от исполнения своей обязанности, но если бы они захотели лицемерить, видя, что цари угнетают бедный народ, то их следовало бы считать клятвопреступниками и изменниками народной свободе \*\*.

Очевидно, что, несмотря на оговорки в пользу установленных властей, Кальвин, следуя духу своего учения, был, в сущности, приверженцем республики. Его последователи пошли еще далее. В религиозной борьбе, возбужденной Реформацией, кальвинисты прямо стали проповедовать демократические начала. Из среды их возникла целая политическая литература, в которой проводилось учение о народной власти. Они первые в эту эпоху по случаю убийства Франциска Гиза<sup>37</sup> начали оправдывать и убийство тиранов — старая теория, которою скоро воспользовались их противники. Литературная борьба разгоралась особенно во Фран-

---

\* Instit. Christ. Lib. IV. Cap. IX.

\*\* Ibid.

ции, где кальвинисты и католики стояли друг против друга, ратуя пером и мечом. Здесь появилось несколько политических сочинений, которые в свое время произвели огромный шум и положили начало демократической литературе нового времени. В XIV столетии книга Марсилия Падуанского была явлением одиноким; с XVI-го начинается непрерывный ряд демократических писателей, который тянется до нашего времени.

Первое сочинение в этом духе, появившееся в печати, была книга знаменитого в то время юриста, Франциска Готмана (François Hotman), под заглавием «Франко-Галлия» (Franco-Gallia \*). В ней разбирается историческое развитие государственных учреждений во Франции с целью показать, что королевская власть всегда была ограничена правами народа. По теории Готмана, уже галлы до покорения римлянами имели свободные учреждения. Еще более дорожили свободою франки, которых само имя означает людей свободных, врагов всякой тирании. У франков волею народа короли возводились на престол и ею же низлагались. Цари были у них покровители народа, а не тираны и не разбойники. Управление же государством искони сосредоточивалось в совете трех чинов, которых согласие требовалось как для восшествия на престол короля, так и для войны и мира, для издания законов, для раздачи высших должностей, для назначения уделов и приданого королевским детям, для взимания податей, наконец, для всего того, что называется государственными делами. Этот порядок Готман старается оправдать и теоретическими доводами. Ссылаясь на Полибия и Цицерона, он утверждает, что наилучший образ правления — смешанный из трех: из монархического, аристократического и демократического; ибо, так как монархический элемент и народный расходятся между собою, то необходим между ними посредствующий член, а это и есть аристократия. Прилагая это учение к Франции, но в противоречие с историею, Готман видит в собрании чинов не соединение трех сословий: духовенства, дворянства и городов, а сочетание трех означенных элементов. Мудрость и польза таких учреждений, говорит он, открываются главным образом из следующих соображений: 1) сила совета зависит от участия в нем многих разумных людей. 2) Из свободы вытекает общее правило, что на чей риск ведется дело, тех советом и властью оно должно управляться, или, как говорится в народе, что касается всех, то должно быть ведено с согласия всех. 3) Ближайшие советники короля и главные правители общественных дел должны сдерживаться страхом собрания, в котором свободно излагаются мнения граждан. Правление же, в котором все зависит от произвола одного человека, достойно не свободных людей, имеющих свет разума, а скорее животных,

---

\* Она вышла в 1573 г. в Женеве, куда бежал Готман. Второе, полнейшее издание, которым я пользовался, — 1576 года.



лишенных разума. Только животные и дети управляются не равными себе, а существами, имеющими высшую природу; зрелые же мужи должны управляться не одним лицом, который, может быть, видит менее других, а разумом, собранным из многих. Так римляне, принимая за правило, что высший закон есть благо народа (*salus populi suprema lex*), вверяли верховную власть не царю и его сенату, а народу и комициям<sup>38</sup>. Я не полагаю, говорит Готман, чтобы где-либо, кроме Турции, было правление, в котором бы граждане не сохраняли по крайней мере некоторого вида свободы, а она состоит единственно в праве держать собрания. Поэтому цари, которые уничтожают эту свободу, являются нарушителями права народов и возмутителями против общества. Они должны считаться не царями, а тиранами. Наши предки, продолжает Готман, придерживаясь этих начал, строго отличали короля от королевства. В монархе они видели только главу государства, тело которого составляют граждане. Не государство существует для короля, а король для государства. Король умирает, а государство вечно. Король может быть малолетним или безумным, а государство должно все-таки управляться советом мудрейших мужей. Готман старается исторически доказать, что Франция постоянно управлялась чинами, и если они вышли из употребления, то вина лежит преимущественно на юристах, главной язве народа.

Эта книга в то время произвела большое впечатление, по своим либеральным стремлениям, подкрепленным значительным запасом учености. Но в сущности, историческое изложение в ней весьма неосновательно, а теоретические доводы совершенно недостаточны. Готман представил здесь более общие места либерализма, нежели серьезное и дельное исследование. Сами мысли у него не совсем ясны: восхваляя преимущества смешанного правления, он постоянно сбивается на начало народной власти, возводящей и низлагающей королей. Вполне последовательного и систематического учения в этом сочинении нельзя найти. Тем не менее оно замечательно, как один из первых опытов возобновления конституционной теории в новом мире\*.

Еще любопытнее другая книга, которая также произвела большой шум в разгаре борьбы протестантов с католиками, именно «Защита против тиранов» (*Vindiciae contra tyrannos*), вышедшая под псевдонимом Юния Брута, но принадлежащая кальвинисту Гюберу Ланге (*Hubert Languet*)<sup>39</sup>. Предисловие содержит в себе сильные выходки против Макиавелли, который, говорит автор, учит князей тлетворному искусству всякими средствами приобретать деспотическую власть. Автор хочет противопоставить ему ясные и несомненные начала государственного права.

\* Незадолго перед тем вышло другое историческое сочинение в том же духе, на которое ссылается Готман, именно «Великая французская монархия» епископа Клода де Сейссель (*La grande Monarchie de France, par Claude de Seyssel*). Я не имел его под руками.

Содержание книги заключается в разборе нескольких вопросов: 1) обязаны ли подданные повиноваться князьям, которые предписывают им что-либо противное закону Божьему? 2) Дозволено ли сопротивляться князю, нарушающему закон Божий и нападающему на церковь, а если дозволено, то кому, как, и до каких пределов? 3) Дозволено ли также сопротивляться князю, угнетающему или губящему государство, а если дозволено, то кому, какими путями и по какому праву? 4) Могут ли соседние князья помогать подданным, которые преследуются за веру или угнетаются тираном?

Первые два вопроса имеют целью установить независимость веры от повелений светской власти и доказать право обороны в случае религиозного притеснения. Автор говорит, что Богу следует повиноваться более, нежели человеку; Бог — верховный властитель всех людей, и сами князья от него держат свою власть как временное владение, подобно тому как вассалы держат свои лены от господина. В подтверждение своего положения Ланге ссылается на Св. Писание. Он утверждает, что Бог передал князьям народы в силу договора под условием сохранения благочестия. Если князь нарушает договор, он лишается царства. В Ветхом Завете это высказано ясно; в Новом Завете апостол Павел прямо говорит, что всякая власть происходит от Бога. Сами языческие цари от него держали свои владения. Поэтому князья не должны требовать себе того, что принадлежит Творцу. Они властны над телом, а не над душами подданных, которые принадлежат Богу. Если князь предписывает что-либо противное закону Божьему и особенно десяти заповедям, то подданные не обязаны повиноваться. Надобно оказывать послушание прежде всего верховному господину, а не подчиненному.

Мало того, народ обязан сопротивляться всяким покушениям князя на веру. Договор о передаче царства был заключен не только между Богом и князем, но между Богом, князем и народом. Об этом прямо свидетельствует Ветхий Завет. Подчинившись царям, евреи остались народом Божьим или церковью Божьей. Но вручить церковь одному человеку, подверженному страстям, было слишком опасно. Поэтому народ был сделан участником договора. Он клятвенно обязался почитать Бога и воздерживать князей-богоотступников от разорения церкви. Если народ не исполняет этого обязательства, то взыщется и с него как с нарушителя договора.

Кому же принадлежит право сопротивляться князю? Всему народу в лице своих сановников, которые являются представителями всех, ибо хотя каждый из них в отдельности ниже короля, но все в совокупности выше; поэтому они могут употреблять принуждение против князя. Если же большинство сановников потакает беззакониям, то каждая отдельная область и даже каждый город имеют право сопротивляться, ибо все связаны клятвой,

всякий за себя, и нарушение ее со стороны одних не снимает ответственности с других. Только частным людям не принадлежит право сопротивления, так как у них нет власти; им Бог не дал права меча. Поэтому если князь принуждает их к действиям, противным закону Божьему, то им остается бежать в другие земли; если же они не могут этого сделать, они должны претерпеть смерть скорее, нежели отступить от Бога. В заключение Ланге опровергает возражение, что церковь не следует защищать оружием. Церковь, говорит он, не должна распространять свое учение оружием, но защищать ее оружием можно и должно, ибо с установлением церкви не отнято у властей право меча, а могут ли они сделать из него лучшее употребление, как обратив его на защиту церкви?

В обсуждении этих вопросов Ланге является скорее богословом, нежели политиком. В следующих главах доводы его принимают более светский характер. Он доказывает прежде всего, что народ устанавливает царей, и хотя правители получают власть свою от Бога, однако не иначе, как через посредство народа и для его пользы. В подтверждение опять приводятся примеры из Св. Писания, из языческой и из христианской истории. Но если царь устанавливается народом, продолжает Ланге, то очевидно, что народ выше царя, ибо господин назначает своих слуг, а не наоборот. Поэтому добрые цари не отвергают названия служителей государства. Кроме того, народ потому выше царя, что царь существует для народа, а не наоборот. Наконец, множество народов живут без царей, но ни один царь не может жить без народа.

Первоначально народная власть сосредоточивалась в собрании всех граждан. Но с расширением государств, когда это сделалось затруднительным, правление было перенесено на сановников, которые, будучи избираемы народом, являются его представителями. Они вместе с царем участвуют в управлении, и хотя каждый из них в отдельности ниже царя, но все в совокупности выше, как и сам народ, который они представляют. В важных же случаях созываются и более обширные собрания выборных людей. Ланге и здесь ссылается на исторические примеры, в доказательство, что, передавая власть царям, народ удерживает за собою право через своих представителей участвовать в управлении воздерживать князей и низлагать тиранов. На это могут возразить, что все это прошедшее, а в настоящем едва остаются слабые следы свободы, и народ везде потерял свою власть. Ланге отвечает, что против народа нет давности; народ не умирает и всегда может требовать назад похищенную у него свободу. Если сановники ему изменили и предали его на жертву тирании, то с них следует за это взыскать, и чем долее продолжается гнет, тем сильнее должно быть наказание и тирану, и тем, кто ему потворствовал.

Но спрашивается: с какою целью устанавливаются князья? По природе люди свободны и не терпят подчинения, следовательно,

только великая польза могла заставить их учредить над собою власть. Цель была двоякая: охранение правосудия внутри государства и защита от внешних врагов. Поэтому князь должен всегда иметь в виду то и другое. Кто действует не для общего блага, а для собственного, тот не князь, а тиран; такое государство не что иное, как большая разбойничья шайка.

Прежде всего князь установлен для суда, но судит ли он по собственному произволу? Нет, он должен подчиняться закону, видя в нем орган, Богом данный, для управления человеческими обществами. Закон есть разум, или, лучше, собрание многих разумов, а разум есть частица Божьего духа; следовательно, кто повинуется закону, тот повинуется самому Богу. В законе выражается мысль, изъятая от всех страстей и влияний, поэтому он не может быть установлен одним человеком. Князь же только орган и исполнитель закона. Он получает закон от народа, который устанавливает его через своих представителей. Князь обязывается соблюдать государственные законы и не вправе изменять произвольно даже привилегии отдельных провинций.

Из этого ясно, что князь не имеет над подданными неограниченной власти. Он может употреблять свой меч только по предписанию закона. Иначе гражданский порядок немислим, ибо люди не для того установили князей, чтоб отдать себя и свою жизнь на произвол одному человеку. Подданные не слуги князя, а братья. Столь же мало власти имеет князь и над имуществом граждан, ибо люди опять не для того поставили себе князя, чтобы подарить ему свое имущество, а для того, чтобы оно им охранялось от насилия. Поэтому во всяком благоустроенном государстве постановлено правилом, что князь не имеет права налагать подати без согласия чинов. Само казенное имущество не есть собственность князя; он не может распоряжаться им по усмотрению, ибо это общественное достояние, которого он только хранитель. Княжеское достоинство не собственность, а должность, исправляемая для общественной пользы. Поэтому и то, что приобретается войною, принадлежит государству, ибо завоевание совершается общими силами и на общие средства. Частное же имущество князя как лица должно быть строго отлучаемо от имущества государственного. Если, несмотря на это различие, князь расточает общественное имущество или обращает его в свою пользу, то он должен считаться не князем, а тираном, у него власть может быть справедливо отнята.

Таковы основания взаимного договора между князем и народом. Князь обязывается править согласно с законом, народ же под этим условием обязывается повиноваться. Если этот договор не заключается явно, то он должен быть подразумеваем. Он истекает из самого закона природы, ибо что может быть противнее природе, как то, чтобы народ сам на себя наложил цепи? Против этого не властны ни сила, ни время. Везде, где государство заслуживает

это название, такой договор существует. Если же князь нарушает его, он становится тираном, и тогда народ не обязан более ему повиноваться. Тираном правитель может быть или по недостатку права, или по злоупотреблению власти. Но последний гораздо хуже первого, ибо лучше, чтобы стадо пас вор, нежели чтобы его уничтожал пастух. Ланге изображает тирана почти теми же красками, как Аристотель, присоединяя к этому некоторые черты из «Князя» Макиавелли: тиран истребляет лучших людей, старается держать народ в бедности, сеять раздоры между гражданами, размножает шпионов, запрещает сходбища, соединяет в себе лисицу и льва, стараясь между тем надеть на себя личину добродетели.

Не может быть никакого сомнения, что народ имеет право сопротивляться тирану, который незаконно захватил власть. Сама природа учит нас защищать свою свободу от нападений; гражданское право требует со своей стороны, чтобы мы не дозволяли нарушать закон. Однако если тиран успел утвердиться, если он признан народом и правит справедливо, то ему следует повиноваться, ибо иначе не будет власти, которой законность не была бы подвержена сомнению. Что касается до тирана по злоупотреблению власти, то в этом случае нужна осторожность, ибо безусловного мерила здесь невозможно приложить. Нельзя требовать от князя, чтоб он был совершен. Сама общественная польза предписывает народу испытать все средства, прежде нежели он возьмется за оружие. Но если князь действительно оказывается тираном, то представители народа должны сначала увещевать его; когда же это не подействует, тогда они могут употреблять против него все нужные меры. Тиран является преступником против высшей, народной власти, он оскорбляет величие народа. Поэтому он может быть не только низложен, но и справедливо наказан. Право и даже обязанность взывать в этом случае к оружию принадлежит всем сановникам в совокупности. Если же большинство их пренебрегает своим долгом, то каждый из них в отдельности может приложить руку к делу, ибо обязанность помогать народу и спасать государство лежит на всех. Только частным людям не дозволяется по собственному произволу восставать на тирана; но как скоро хотя один сановник подает знак к возмущению, так они должны толпиться под его знамя. На тирана же, незаконно захватившего власть, могут ополчаться и частные люди, ибо здесь нет ни права, ни договора.

Наконец, на четвертый вопрос, имеют ли соседи право помогать народу против тирана, Ланге отвечает утвердительно, ибо, с одной стороны, все члены церкви обязаны защищать ее от притеснений, с другой стороны, человеколюбие требует, чтобы мы помогали ближним. Кто равнодушно смотрит на преступления и не подает помощи, тот так же виновен, как и сам преступник.

Таково содержание сочинения Ланге, в котором, согласно с направлением кальвинистов, перемешиваются богословские и чис-

то демократические начала. После Марсилия Падуанского это первый систематический трактат, писанный в демократическом духе. Ланге, полагая в основание начало народной власти, развивает из него теорию договора между князем и народом. В этом состоит его особенность. Он имел главным образом в виду охранение законного порядка, обеспечивающего свободу и устраняющего произвол, но демократические начала привели его к чисто анархическим положениям. Государственный быт, в котором народ обязан восставать на правительство, по мановению одного сановника, не что иное как постоянная анархия.

Книга Ланге не составляет еще, однако, крайнего предела индивидуальных теорий XVI века. Около того же времени (в 1578 г.) вышло сочинение, писанное, впрочем, несколько ранее, в котором в еще более анархическом духе отстаиваются права личной свободы. Это был трактат под заглавием «Против одного, или Речь о добровольном рабстве» (*Contre'un ou Discours de la servitude volontaire*). Он принадлежал шестнадцатилетнему юноше, одаренному большим талантом, другу Монтеня, Стефану Ла-Бозси<sup>40</sup> (Etienne de la Boëtie \*).

Автор «Речи» задает себе вопрос: откуда берется, что столько людей, народов и городов выносят иногда иго одного человека, когда вся его власть зависит от их собственной воли? Если бы, говорит он, эти народы были силою принуждены повиноваться, то об них можно было бы пожалеть, но тут не было бы ничего удивительного. Если бы они вверялись тому, кто оказал им благодеяния, то это могло бы быть неосторожно, но во всяком случае, и это понятно. Но как объяснить, что люди добровольно подчиняются тиранической власти одного человека, так что у них не остается ничего своего, ни семейства, ни собственности, ни даже жизни? И не сто, не тысяча человек, а тысячи городов, миллионы людей не смеют восстать на одного, тогда как им стоит захотеть, чтобы без всяких усилий избавиться от его ига и приобрести величайшее в жизни благо, свободу. Вообще, люди желают тех благ, которые они могут получить без труда; отчего же исключение делается для высшего блага, без которого сама жизнь не имеет цены? Одной свободы люди не желают, и, по-видимому, единственно оттого, что если бы они захотели, то немедленно бы ее получили. Никому не приходит в голову, что князь такой же человек, как и все, что у него два глаза, две руки, одно тело, и если он имеет какие-либо преимущества перед другими, то он получает их единственно от подданных. Как же мог произойти такой порядок вещей?

Если мы обратим внимание на законы природы и на те права, которые она дала человеку, мы придем к убеждению, что люди

---

\* Это сочинение явилось в собрании протестантских трактатов, изданных под заглавием «Memoires de l'etat de France sous Charles Neuvieme».

по природе своей свободны и равны между собою. Все они созданы по одному образцу, и если один имеет высшие качества против других, то они даны ему не для угнетения слабейших, а для оказания помощи ближним. Все люди — товарищи и братья; никого нельзя лишить свободы, не нарушив его права. У людей есть и естественная склонность защищать свою свободу, склонность общая всем животным, ибо четвероногие и птицы, когда пойманы, стараются защищаться и всеми средствами возвратить себе свободу. Следовательно, чтобы довести человека до состояния рабства, надобно было совершенно извратить его природу, так чтобы он не сохранил о ней даже воспоминания. Так действительно и происходит в мире. Первоначально это совершается двумя путями: силою и обманом; затем зло укореняется привычкою. Люди, рожденные под игом властелина, забывают уже о первобытной своей свободе, о своих природных правах, и привыкают к рабству, как кони, которые сначала не выносят седла и удил, а потом с гордостью в них выступают. Привычка к рабству делает людей малодушными и изнеженными, а тираны стараются усилить в них эти свойства. Они подавляют всякое умственное развитие, ибо мысль и учение возбуждают в людях воспоминание о своей прирожденной свободе. Они прельщают народ играми и зрелищами, чтоб усластить ему тяжелое иго и игрушками отвлечь его от серьезных идей. В особенности они злоупотребляют религиею, приучая народ видеть в правителях нечто божественное. Наконец, они стараются всякого рода выгодами приобрести себе приверженцев, и это составляет для них главное средство удержать свою власть. Тирана окружают пять-шесть человек, привязанных к нему личную пользою; последние, тем же способом, держат под собою пять-шесть сот других; эти, в свою очередь, имеют около себя пять-шесть тысяч, которые наживаются под их покровительством, и т. д. Этою сетью заговорщиков весь народ держится в подчинении. Но такого рода выгоды, извлекаемые из тирании, составляют весьма плохо понятый интерес. Эти люди ведут самую несчастную жизнь, ибо никогда ни в чем не могут быть уверены и не имеют ничего своего.

Этим Ла-Бюэси кончает свою «Речь», которая не что иное, как красноречивый и страстный памфлет во имя свободы. Политического понимания здесь нет никакого, все ограничивается одним отрицанием. Несмотря на похвалы Монтеня, это сочинение не более как пылкое излияние юноши.

Замечательнее всех этих изданий французских кальвинистов книга шотландского поэта и ученого, Бюканана<sup>41</sup> «О царском праве у шотландцев» (*De jure regni apud Scotos*, 1579). В Шотландии кальвинисты не только вооруженною рукою низвергли правительство, но успели упрочить свое преобладание. Теория народовластия перешла здесь в действительность. В оправдание этих начал, Бюканан написал свое сочинение. Воспитанный на клас-

сической литературе, он внес в него то изящество формы, отсутствием которого так часто страдали другие, современные ему писатели. Богословская примесь почти совершенно исчезает и заменяется основательным изучением Аристотеля. Эта книга имеет, может быть, менее оригинальности, нежели другие, но она носит на себе уже все признаки Нового времени. Протестантские начала сочетаются в ней с духом эпохи Возрождения.

Сочинение писано в виде разговора между защитником народной власти и возражателем. Речь идет о самом обиходном вопросе того времени, о различии между царем и тираном. Для выяснения существенного характера того и другого Бюканан обращается прежде всего к происхождению царской власти. Он начинает с состояния природы, предшествующего образованию обществ. Было время, говорит он, когда люди жили в пещерах, без законов, без оседлости, сходясь и расходясь случайно. Но такой быт не мог удовлетворить человека, люди соединились в общества. Их связала не только частная польза, которая может вести и к распадению союза, а прежде всего вложенное в них самую природою стремление к соединению с себе подобными. Под именем природы надобно разуметь свет, влитый Богом в душу человека для распознавания добра и зла. Прирожденные человеку нравственные понятия называются естественным законом, которого сущность заключается в том, чтобы любить себя и ближних, как самого себя. На этом законе зиждутся человеческие общества, и так как он дан человеку свыше, то учредителем общества является сам Бог. Но во всяком теле, состоящем из различных частей, возможны нарушения порядка (*perturbationes*). Поэтому необходим медик, устраняющий эти болезненные проявления и охраняющий здоровье тела. В гражданском союзе этот медик обыкновенно называется царем. Должность его заключается, следовательно, в попечении о здоровье тела и об устранении болезней. Здоровье гражданского тела состоит в соблюдении правды или в воздержании страстей, ибо все добродетели, образуя середину между двумя крайностями, заключаются в известном уравнении, которое и составляет существо правды. Такое уравнение человеческих стремлений силою разума должно быть произведено в гражданском теле царем. Поэтому древние возводили в этот сан людей, которые превосходили всех мудростью и правдою. Когда же в государстве нет такого человека, надобно взять того, кто более всех приближается к этому образцу. Простой же выбор не делает царя, так же как он не делает медика.

Если бы всегда можно было найти мудрого правителя, который бы не злоупотреблял данными ему правами, то цари сохранили бы власть в том виде, как она была им первоначально вверена, т. е. свободную и не связанную никакими правилами. Но злоупотребления власти показали необходимость законов, сдерживающих произвол правителей. Люди убедились из опыта, что



свобода лучше охраняется, когда она ставится под защиту законов, нежели когда она отдается в руки царей. Человек может заблуждаться и грешить, поэтому необходимо связать его правилами, от которых он не мог бы уклоняться. Царь должен быть говорящим законом, как свидетельствуют древние писатели. Однако этим не устраняется и личное усмотрение правителя. Как медицинские правила не могут обнимать всех болезненных припадков, так и гражданский закон не в состоянии дать правил на все случаи. Будущее невозможно предвидеть, и суд всегда необходим. Кроме того, закон неумолим, а жизнь требует иногда снисхождения. Поэтому при всяких уставах есть всегда простор для мудрого усмотрения.

Кто же должен быть законодателем? Разумеется, не сам царь, который не станет себя связывать, а народ, который, передавая власть правителю, должен определить и размеры этой власти. Это должно делаться не насильственно, а по совещании с царем, общим постановлением. «Но, — замечает на это возражатель, — народ — многоглавый зверь, известно, каковы его дерзость и непостоянство». Поэтому, отвечает защитник народной власти, первоначальное суждение о законах должно быть предоставлено не целому народу, а выборным от разных чинов. Затем, предварительное их заключение представляется на утверждение народа. «Однако, — продолжает возражатель, — разве народ и выборные советники не увлекаются теми же страстями, как и царь? Чем их больше, тем хуже». Нет, отвечает тот, многие видят дело лучше, нежели один, даже мудрейший; ибо, хотя в массе каждый имеет только малую долю добродетели, однако в совокупности из этого образуется добродетель совершенная. Пороки же, будучи противоположны друг другу, взаимно уничтожаются в массе, и в результате выходит умеренность. Что же касается до толкования закона и до приложения его к отдельным случаям, то и это дело лучшеверить коллегии, нежели одному лицу, которое, пользуясь этим правом, может стать выше закона. Возражатель настаивает: «Но неужели же надобно непременно предполагать, что цари будут злоупотреблять своею властью?» На это, говорит тот, отвечает история, которая показывает, к чему привела необузданная власть римского первосвященника, когда ему предоставлено было право толковать по своему произволу закон Божий.

Таковы обязанности царя. Из этого ясно, что он должен быть образцом всех добродетелей. Главная его задача — представлять собою пример народу, ибо этим он действует гораздо сильнее, нежели всякими другими средствами. Это высшее его назначение.

Противоположен царю тиран. Вообще, тираном называется тот, кто силою захватывает власть, но Аристотель приводит еще и другие признаки. Царская власть сообразна с природою, тирания ей противна; царю граждане подчиняются добровольно, тирану — по принуждению; царство есть владычество свободного

над свободными, тирания — власть господина над рабами. Есть однако и такие тираны, которые, похитив правление силою, имеют в виду благо народа. И они подобны разбойникам, но их можно терпеть, если нельзя их устранить, как иногда нужно терпеть и болезни. С теми же, которые правят для собственной пользы, граждане не связаны никакою связью; их следует считать врагами Бога и людей. Защитник народной власти описывает тирана, следуя большею частью изображению Аристотеля.

Возражатель соглашается со всем этим. Справедливо, говорит он, что кому принадлежит власть устанавливать царей, тот может и сдерживать их законами. Но что делать, когда установлены короли наследственные и полноправные? Не думаю, отвечает тот, чтобы когда-либо существовал народ довольно малодушный, чтобы дать правителям столь безграничную власть над собою, а если таковой и был, то он достоин оставаться под вечною тираниею, в наказание за свою глупость. Подобные примеры должны служить предостережением для других. В душе человека есть нечто высокое и благородное, вложенное в самую его природу, в силу чего он хочет повиноваться единственно тому, кто правит с пользою для общества (*Habet humanus animus sublimem quoddam et generosum naturae insitum, ut nemini parere velit, nisi utiliter imperanti*). А у наследственного царя могут быть дети неспособные или безумные. Вообще, умеренное правление самое долговечное.

Бюканан доказывает исторически, что у шотландцев никогда не было неограниченного правления, и затем переходит к вопросу о средствах против тирании и о наказании тиранов.

Если правитель захватил власть силою, то против него всегда может быть употреблена сила. Если народ дал свое согласие по принуждению или вследствие обмана, то подобное согласие не может быть признано законным, и здесь необходимо восстановление нарушенного права. Но что делать, когда законный правитель нарушает закон и ведет себя как враг народа? Возражатель приводит тексты Св. Писания, предписывающие повиновение властям, ибо они установлены от Бога. Защитник народных прав старается истолковать эти тексты в свою пользу. Он утверждает, что Апостол говорит не о тиранах, а о законных и добрых царях, не о лицах носящих должность, а о существе должностей. Слова Апостола, говорит он, относятся ко всем властям вообще; неужели же все изъяты от законов и могут все делать безнаказанно? Молиться следует и за злых, но пороки их не должны оставаться без справедливой кары. Наконец, апостол Павел имел в виду тех, к кому он писал, т. е. рассеянных и угнетенных христиан; он советовал им, для сохранения мира, повиноваться существующим властям. Если бы в те времена был царь христианин, Апостол написал бы ему, что он ведет себя не так, как следует правителю, и запретил бы христианам иметь с ним общение. Из Св. Писания можно доказать, напротив, что тиранов дозволено убивать. Писа-

ние предписывает истреблять злодеев, и тираны не изъемяются из этого правила. Даже святители, злоупотребляющие своею властью, могут быть наказаны, а они имеют высшую, духовную должность. Если у евреев нет примера наказания царя народом, то это произошло единственно потому, что еврейские законы установлены самим Богом, который вследствие этого предоставил себе наказание виновных. Мы же утверждаем, продолжает защитник демократии, что народ, от которого цари получили свои права, выше царей и что народное собрание имеет над царем ту же власть, какую царь имеет над отдельными гражданами. Все народы, у которых установлены цари, полагают, что права, данные народом, могут быть и отняты им. Примерами могут служить в Риме децемвиры, в Новое время Хильдерик, король Франции<sup>42</sup>, Христиерн<sup>43</sup>, король Датский. Что может быть дурного в законе, который требует наказания виновных в его нарушении? Если хотят отрицать это право, то надобно осуждать все законы, ибо все этого требуют. Воля, данная страстям правителя, во всяком случае не может быть полезна народу. Поэтому нельзя хулить народ, имеющий верховную законодательную власть, если он хочет, чтобы добрый царь господствовал над гражданами, а над дурным царем — закон. Своеволие не служит и к пользе самого царя, ибо кто снимает оковы с безумного, тот действует во вред ему. В человеке, преданном страстям, властвуют два диких зверя: гнев и похоть; закон же заставляет их покоряться разуму. Единственный вопрос заключается здесь в том: кто будет судить правителя, злоупотребляющего своею властью? У кого достанет на это силы? Для решения этого вопроса следует разобрать, кто выше из трех: царь, закон или народ? Царь получает власть от закона, ибо закон делает его царем; народ же стоит выше закона, ибо он издает и отменяет закон. Это можно доказать и другим путем: то что существует для другого, ниже того, для чего оно существует; но царь установлен для пользы народа; следовательно, народ выше царя. Поэтому царь может быть судим и наказан народом. Для царей не может считаться бесчестием даже предание их обыкновенным судам; ибо здесь судят не лица, а сам закон; повиновение же закону составляет высшее достоинство доброго правителя. Против царей допускается иск в гражданских делах, так не безрассудно ли освобождать их от суда в делах важнейших, в преступлениях? Наконец, надобно сказать, что между царем и народом существует взаимный договор, утвержденный присягою. Кто нарушает это обязательство, тот лишается приобретенных им прав. Поэтому тиран, нарушающий законы, становится врагом народа, а с врагом, который наносит обиду, ведется справедливая война. В этом случае не только целый народ, но и отдельные лица имеют право убить тирана. Древние всегда считали это дозволенным; теперь же многие, восхваляя древних, порицают тех, которые в настоящее время следуют тому же примеру. Лучшим доказательством

служит здесь совесть самих тиранов, которые вечно видят висящий над собою меч.

«Однако, — замечает возражатель, — если всякому частному человеку дозволено убить тирана, то не открывается ли этим путь всем злодеяниям? Всякий под этим предлогом может убить и доброго царя. Отсюда могут произойти всеобщие потрясения и смуты». Я не распространяю этого правила на тех тиранов, которые освящены свободным голосом народа, отвечает демократ, даже и не на тех, которые, захватив власть насильно, правят для общей пользы. Притом я говорю только о праве, а не о способе его прилагать. Здесь следует соображаться с временем, местом и обстоятельствами. Медик указывает лекарство, но не его вина, если оно дается не вовремя.

Наконец, возражатель желает знать, осуждает ли церковь тиранов? В ответ указывается на слова апостола Павла, который запрещает иметь сношения с явными преступниками и злодеями. Но подразумеваются ли под этим и цари? — вопрошает тот. — Отцы церкви так это понимали, отвечает демократ. Амвросий изгнал Феодосия из храма. Церковь и за легчайшие грехи отлучает живых от общения верующих и предаёт мертвых злым духам. Следовательно, не может быть сомнения, что она тиранов считает достойными смерти.

Таким образом, Бюканан доводит начало народовластия до самых крайних его последствий, до учения о тираноубийстве. В этом кальвинисты сходились с демократическими проповедниками католицизма, которые в XVI веке, отправляясь от иных начал, дошли со своей стороны до тех же выводов.

## В. Иезуиты

Протестантизм не мог водвориться в значительной части западной Европы без сильного противодействия со стороны Католической церкви. Религиозное здание, которое стояло целые века, власть, которая была воспитательницею человечества, не могли без боя отступить перед новым и не совсем последовательным учением. Борьба с протестантами было тем возможнее, что с появлением новой религиозной формы старый порядок не утратил своего значения. Исторические начала составляют один из необходимых элементов человеческого развития, они должны были занять место наряду со свободою. С XIV века католицизм очевидно склонялся к упадку, успехи Реформации снова пробудили всю его энергию. Накопленный веками запас умственных и нравственных сил был вызван для защиты церкви, которой угрожала опасность со стороны нововводителей. Наступила реакция, энергическая, последовательная, и католицизм возродился, хотя не с прежним могуществом и не с прежним значением, однако сохраняя еще высокое положение в европейском мире.

Главным деятелем в этом реакционном движении был вновь учрежденный орден иезуитов. Он принес на помощь католицизму, с одной стороны, самую строгую внутреннюю дисциплину и организацию, основанную на безусловном подчинении властям, начала, выработанные всею предыдущею историею Западной церкви, с другой стороны, столь же изумительную изворотливость ума, которая давала ему возможность принаравливаться к духу Нового времени и пользоваться всеми средствами для достижения своих целей. Иезуиты хорошо поняли, что на прежней почве оставаться невозможно, что уступки необходимы, но они старались делать их, удержавши как можно более из прежней системы. Они в теории стояли за принципы, но на практике уклонялись от них всякий раз, как того требовали обстоятельства. Это была сделка старого с новым, но не честная и откровенная сделка во имя начал, как протестантизм, а сделка с заднею мыслью, вызванная необходимостью. Упроченная веками церковь не могла отступить от основных своих положений, можно было делать уступки только фактически. Отсюда ясно, что в иезуитах невозможно видеть представителей истинного духа Римской церкви. Иезуитизм не был последовательным развитием начал католицизма, это было искусственное его произведение, в борьбе с ускользавшим от него духом Нового времени. Вместо грозного величия и непреклонной воли Григория VII и Иннокентия III являются уловки, увертки, тайные интриги, потачка дурным страстям, искажение нравственности. Заслуга иезуитов состоит в восстановлении дисциплины в упавшем католическом духовенстве, но в деятельности своей они слишком часто приносили в жертву нравственные начала практическим целям. Они представляют сочетание нового макиавеллизма со средневековою теократиею.

Деятельность иезуитов не ограничивалась, впрочем, одною практическою областью. Чтоб успешно бороться с протестантизмом, надобно было облечь в новую форму учение средневековой церкви. Из их школы возникла громадная литература, и полемическая и догматическая. Главным центром этого движения была Испания, родина иезуитского ордена, откуда исходила преимущественно католическая реакция в XVI веке. В богословском отношении характеристическою чертою иезуитского учения было восстановление пелагианских начал. Это был главный вопрос того времени. Борьба между августинизмом и пелагианством, между началами закона и свободы, которую мы видели у лютеран и у кальвинистов, возгорелась и в среде иезуитов. Но между тем как протестанты старались воскресить в самой резкой его форме учение Августина, иезуиты, напротив, настаивали преимущественно на свободе человека и на личном его участии в деле спасения. Это опять объясняется тем, что признание естественной свободы в человеке давало возможность отрицать свободу духовную и сильнее подчинить верующего церкви. Естественная свобода ведет

к греху, а грехи отпускаются церковью. С другой стороны, спасаясь отчасти собственными заслугами, человек на этом пути нуждается в постоянном руководителе, а таковым является иезуит, глубоко изучивший все извороты совести. Главным представителем пелагианских начал в XVI веке был испанский иезуит Молина<sup>44</sup>. Он направил свою полемику против самой сущности теории Августина, развитой Фомаю Аквинским. Философское основание этой теории заключалось в том, что движущие причины мироздания располагаются в иерархическом порядке, так что первоначальная причина движет второстепенные, которые в свою очередь передают движение низшим. Молина утверждал, напротив, что Бог и свободная воля человека относятся друг к другу, не как первоначальная причина и второстепенная, а как две частные причины, производящие общее действие. Очевидно, что это было отступление от системы Фомы Аквинского, согласное с учением Дунса Скота. Книга Молины возбудила самые горячие споры. Против нее восстали и некоторые иезуиты, но более всего доминиканцы, которые держались чистого учения Фомы Аквинского. Они требовали, чтобы это сочинение было объявлено еретическим, и папа бы весьма к тому склонен, ибо свобода, которую отстаивал Молина, была орудием обоюдоострым. Иезуиты успели, однако, предотвратить этот удар. Они были слишком необходимы папскому престолу, который принужден был щадить господствующие у них воззрения, тем более что они умели искусно обращать свое оружие в пользу Католической церкви.

Иезуиты подробно обсуждали и вопросы права и политики. Испанцы Сото<sup>45</sup>, Васкез, Молина, Суарес<sup>46</sup>, бельгиец Лессий посвятили этому предмету обширные сочинения. Знаменитый кардинал Беллармин, высший представитель католического богословия в XVI веке, главный боец против реформаторов, исследовал вновь отношения светской власти к духовной. Нельзя сказать, однако, чтобы эта обширная литература сколько-нибудь подвинула науку. Нового с ней нет почти ничего. Противодействуя протестантизму, иезуиты старались даже избегать всякой новизны; они заботились главным образом о защите и восстановлении старого. Поэтому они довольствовались сведением к общему итогу средневековых писателей, принаровляясь притом к потребностям времени, вследствие чего противники упрекали их в старании сочинить богословие полезное и приспособленное к обстоятельствам. В основании их учения лежит все-таки система Фомы Аквинского, краеугольный камень средневекового католицизма, но видоизмененная положениями Дунса Скота, согласно с теми началами свободы, которые иезуиты вводили в богословие. В политике они развили теорию народовластия гораздо далее, нежели Фома Аквинский; некоторые довели его до самых крайних последствий, не оставаясь в этом отношении позади кальвинистов. Но это направление было вызвано более разгаром религиоз-

ной борьбы, нежели стремлением к научной истине. Вообще, новые начала, вводимые иезуитами, не могли быть плодотворны, ибо это были не более как уступки, нередко противоречившие другим сторонам их учения. Цельной системы из этого не могло выработаться. Поэтому иезуитская литература представляет скорее любопытный памятник отживающего времени, нежели произведение свежей и живой мысли. Разбор замечательнейших иезуитских писателей по части права и политики подтвердит этот взгляд.

Кардинал Беллармин, выступая во всеоружии против протестантов, поставил себе между прочим задачей восстановление средневековых теорий папской власти. В его сочинении «О спорных вопросах христианской веры» \* есть особый трактат «О Римском первосвященнике» (*De Romano Pontifice*), где разбираются существо папской власти и права, принадлежащие ей в гражданской области. Согласно с общим учением иезуитов, Беллармин противопоставляет духовную власть светской, в том отношении, что первая установлена Богом непосредственно, а вторая через посредство естественного закона. Но по естественному закону, власть принадлежит не тому или другому лицу, а целому обществу или народу в совокупности. Следовательно, первоначально от Бога происходит власть народная; затем уже народ может по своему усмотрению переносить ее на те или другие лица. Эта теория, составляющая дальнейшее развитие учения Фомы Аквинского, была провозглашена на Тридентском соборе<sup>47</sup> вторым генералом иезуитского ордена, Лайнезом, и принята иезуитами вообще. В силу этих начал, народная власть являлась источником всякой гражданской власти. Однако Беллармин не выводит отсюда, что демократия — единственное правомерное государственное устройство. Народ, облеченный верховною властью, говорит он, может установить у себя всякий образ правления; но лучший из них монархия. Преимущество ее состоит в том, что она более всех других отвечает требованиям государственной власти. Монархия наиболее способна охранять в обществе должный порядок, т. е. подчинение низших высшим; она дает государству наибольшее единство, а так как из единства вытекает сила, то она сообщает власти наиболее силы; наконец, вследствие всех этих качеств она прочнее всякого другого образа правления. Правда, она способна искажаться, потому полезно умерять ее другими элементами: монарх должен окружать себя сановниками, избираемыми из целого народа, и поручать им отдельные области в управление. Очевидно, это не что иное, как учение Фомы Аквинского, с еще меньшим ограничением монархического начала, нежели то, которое мы видели у знаменитого схоластика. Беллармин не останавливается однако и на этом: сделавши такую уступку, он немедленно огова-

\* *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. 1586.

ривается и утверждает, что сама по себе монархия все-таки наилучший из всех образов правления. Поэтому Христос установил его в церкви, сосредоточив всю власть в лице папы.

В чем же состоит взаимное отношение двух властей? В исследовании этого вопроса Беллармин примыкает к последней теории папства, явившейся в средние века, к теории конечной цели. Он становится на ту точку зрения, на которой стояли умеренные защитники папской власти в XV веке, например Туррекремата. Истина, говорит он, находится посередине между двумя крайностями, между мнением тех, которые приписывают римскому первосвященнику безусловное полновластие как в духовных, так и в светских делах, и тех, которые отрицают у папы всякую власть в гражданской области. Последнее мнение принадлежит не столько ученым, сколько еретикам. Средний же путь состоит в том, что у папы отрицается в гражданской области власть *прямая*, или непосредственная (*directe*), а приписывается ему власть *косвенная* (*indirecte*).

Если бы папе по божественному праву принадлежала власть над всем христианством, говорит Беллармин, то это следовало бы доказать из Св. Писания или из предания апостолов. Но в Св. Писании говорится только, что Петру даны ключи царства небесного, о ключах земного царства нет ни слова. Из апостольского предания также нельзя вывести подобной власти. Напротив того, известно, что сам Спаситель не отнимал земных царств у законных владельцев. Христос как человек светской власти не имел, а папа — наместник его на земле. Христос прямо сказал: «...*царство мое не от мира сего*». Все места Св. Писания, где говорится о его царстве, означают царство духовное, небесное. Мало того, Христос не передал своему наместнику даже всей власти, которую он сам имел как человек, например власти устанавливать таинства и делать чудеса. Он дал папе единственно те права, которые приличны ему как человеку. Однако, с другой стороны, Спаситель не лишил своего наместника всякого влияния на гражданскую область. Там, где этого требует духовное благо христианства, папа может располагать всем светским имуществом верующих. Отношение двух властей подобно отношению души к телу. Последнее не существует для души, ни душа для тела, но так как оба соединяются в одном лице, то между ними должны быть связь и подчинение. А так как душа составляет высшую часть человека, то, оставляя телу самостоятельность его действий, она воздерживает его и распоряжается им всякий раз, как этого требует душевное благо. Подобно тому и светская власть, оставаясь самостоятельной в своей сфере, подчиняется церковной, всякий раз, как этого требует духовное благо христианства. Поэтому хотя папа не имеет права низлагать князей в качестве обыкновенного судьи, как он отставляет епископов, однако он может это делать, когда это оказывается необходимым для спасения душ. Папа не издает так-



же обыкновенных гражданских законов и не уничтожает существующих; но и это право принадлежит ему, когда закон нужен для спасения душ, а князь отказывается его издать или когда закон вреден для христианства, а князь не хочет его отменить. Наконец, папа может вмешиваться и в светский суд, когда это необходимо для духовного блага верующих, и нет светского судьи, который мог бы удовлетворить этому требованию.

В основании этого учения лежит, как сказано, теория конечной цели. Обе власти, говорит Беллармин, суть члены единого тела; но цель одной из них, временное благо, подчиняется цели другой, т. е. благу вечному; следовательно, светская власть подчиняется духовной. Иначе: церковь должна быть совершенна; следовательно, для достижения своей цели она должна быть снабжена достаточными средствами, а потому должна иметь власть располагать светскими благами, когда этого требует спасение душ. К тому же заключению приводят, наконец, и слова, сказанные Христом Петру, «*наси овцы моя*». Этим Петру дана была вся власть, необходимая для пастыря, но пастырь должен иметь достаточную силу, чтобы отгонять волков, смирять буйных баранов и давать овцам все для них нужное; следовательно, в общей пастырской должности заключается и право располагать с этою целью светскими благами. В подкрепление Беллармин приводит исторические примеры проявления папской власти.

Очевидно, что эта теория, не представляющая ни одного нового доказательства, была не что иное, как попытка косвенным путем, под видом уступки, восстановить старый порядок. Иезуит выводил папу из светской области через передние двери, с тем чтобы ввести его опять через задние. Этим способом легко было отделаться от всех противоречивших этой системе свидетельств, как Св. Писания, так и самих пап; можно было утверждать, что приводимые противниками тексты и изречения относятся единственно к прямой власти, а не к косвенной. Но величайшая несообразность этого учения состояла в том, что оно строилось единственно на основании умозаключений, тогда как первоначальное положение Беллармина состояло в том, что папская власть вся основана на положительном законе и на непосредственном установлении Божьем.

Несмотря однако на то, что эта теория оставляла римскому первосвященнику все существенное, чего он мог домогаться, папа не был доволен уступками, сделанными Беллармином. Сикст V<sup>48</sup> пришел даже в ярость при чтении его книги и наложил на нее запрещение. Но после смерти властолюбивого папы она немедленно была разрешена и сделалась опорой обновленного католицизма. Дух времени говорил слишком громко и не позволял идти далее. Но со стороны приверженцев светской власти эти воскресшие притязания не могли остаться без ответа. Трактат Беллармина вызвал несколько ученых опровержений. Из них за-

мечательнейшее то, которое повело к дальнейшей полемике, принадлежало Вильгельму Барклаю, шотландскому юристу, проживавшему во Франции. Барклай был искренний католик, но вместе с тем ревностный приверженец королевской власти. Он написал книгу «О царстве» (*De regno*), в которой проводил начала чистого абсолютизма. Трактат его «О власти папы» (*De potestate papae*), писанный в опровержение теории Беллармина, вышел в 1609 г., более двадцати лет после появления последней\*.

Барклай справедливо замечает, что различие между прямою властью и косвенною вовсе несущественно. Кто имеет косвенную власть, тот имеет действительную власть. Если папе принадлежит право низлагать королей, то он на деле владыка светской области. Но в таком случае все доводы, приводимые против прямой власти, обращаются против косвенной. Подобная власть может быть присвоена папе или божественным законом, или человеческим. Первое надобно доказать из Св. Писания. Между тем сам Беллармин признает, что в Св. Писании говорится только о ключах царства небесного и нет ни слова о ключах царства земного. Он сознается также, что нельзя вывести этой власти из апостольского предания: апостолы сами считали себя подданными светских князей и предписывали другим повиновение. Наконец, защитники папства не могут указать и на человеческий закон, который бы давал римскому первосвященнику подобные права. Если же они утверждают, что косвенная власть над светскою областью заключается в духовной как принадлежность, то пусть они докажут это из Св. Писания или из апостольского предания.

Философские доводы Беллармина точно так же лишены основания. Из того, что обе власти составляют части единого христианского государства, отнюдь не следует, что одна подчиняется другой: они связываются только взаимною помощью и любовью. Сравнение с членами человеческого тела не доказывает подчинения, ибо члены не зависят друг от друга, например правая рука от левой и одно плечо от другого. Что касается до целей, то духовная цель выше светской, но из этого опять не следует, что она подчиняет себе последнюю. Они могут принадлежать к различным порядкам или родам, так что между ними может и не быть взаимной зависимости. Цель определяется не разумом, указывающим на связь вещей, а волею, стремящеюся к достижению известного блага. Цель государственной власти как государственной — одно лишь земное благо, небесное блаженство до нее не касается, как можно видеть из того, что она существует и у язычников. Если же князь имеет в виду и достижение цели небесной, то он стремится к ней не в качестве представителя государственной власти, а в качестве члена духовного союза, церкви. Как сыны церкви, князья повинуются папе, но против них может быть употреблено только

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. III. C. 624.*

духовное оружие, а не материальное. Со своей стороны, духовные лица не изъеются от подчинения светской власти: как члены государства, они обязаны ей повиновением. Этими началами опровергаются и доводы, заимствованные от совершенства церковного союза. Церковь как духовное тело имеет все необходимое для своей деятельности, именно духовное оружие, материальная же власть вовсе ей не нужна. Это доказывается тем, что Христос не дал ей подобной власти, и апостолы ее не имели. Беллармин говорит, что Спаситель, вручая Петру своих овец, дал ему всю власть, необходимую для пастыря; но светской власти он ему не дал; следовательно, она не нужна церкви. Наконец, папа не имеет права разрушать или предписывать что-либо противное закону Божьему и естественному. Но повиновение князьям требуется тем и другим. Следовательно, папа не имеет права низлагать князей и разрешать подданных от присяги. Он может только отлучить князя от церкви и предохранять подданных от его ереси.

Беллармин на это опровержение отвечал защитой. Он издал новое сочинение, под заглавием «О власти папы в светских делах» (*De potestate papae in temporalibus*). Припертый к стене Барклаем, который требовал доказательств из Св. Писания, он ссылается на тексты «*елика аще свяжеши*» и «*наси овцы моя*». Хотя, говорит он, власть распоряжаться светскими людьми не заключается здесь прямо, ибо речь идет только о ключах царства небесного и о духовной пастве, но она содержится в этих изречениях косвенно, в силу необходимого вывода. Таким образом, вместо прямого свидетельства опять приводится умозаключение. Недобросовестность этого довода очевидна. Точно так же обращается Беллармин и с апостольским преданием. Он утверждает, что апостолы только фактически были подчинены светским князьям, юридически же они были изъяты от подчинения, ибо они установлены князьями над всею землею. Если они в то время не пользовались своею властью, то это делалось единственно по недостатку средств, ибо императоры были язычники. Беллармин сознается, впрочем, что он прежде думал иначе, но потом переменял свое мнение. Наконец, и тексты о повиновении властям толкуются в том смысле, что в них говорится о власти вообще, а не о светской власти как высшей, что также очевидный софизм. Как положительные свидетельства в пользу папской власти Беллармин приводит только изречения самих пап, мнения некоторых средневековых богословов и постановления соборов при Григории VII и Иннокентии III. «Общее учение католических богословов, — говорит он, — и сам опыт нам это доказывают; чего же нам более?»

На почве положительного христианского закона учение Беллармина очевидно оказалось несостоятельным. С большею силою он мог настаивать на своем умозаключении, заимствованном из теории конечной цели. Но и здесь сущность его защиты заключается единственно в ссылке на мнение ученых, что низшие пред-

меты должны подчиняться высшим. В подтверждение приводится пример низших ремесел, которые все подчиняются высшему искусству царскому; на том же основании последнее, в свою очередь, должно подчиняться руководству духовному, которое есть искусство управлять душами, т. е. искусство искусств. Беллармин повторяет и прежнее сравнение с душою и телом как основанное на мнении всех богословов. Повторяется и довод, что папа, будучи руководителем людей к высшей цели, должен иметь все нужные для того средства; следовательно, он должен иметь и возможность устранять препятствия, а в этом заключается власть располагать светскими благами и низлагать царей, когда это нужно для духовной цели. Беллармин соглашается, впрочем, что папа не имеет власти разрушать от закона Божьего и естественного; но, говорит он, от подданных требуется повиновение только пока князь остается князем; как же скоро он низложен папою, так он перестает быть князем, и тогда подданные не обязаны более ему повиноваться ни по закону Божьему, ни по естественному. Из этих доводов можно составить себе понятие о способе аргументации иезуитских писателей, между которыми Беллармин занимает одно из самых почетных мест.

Возражения Беллармина не остались в свою очередь без опровержения. Сын Вильгельма Баркляя, Иоанн, издал сочинение «Защита царей и отца» (Ioannis Barclaii Pietas sive publice pro regibus ac principibus et private pro patre vindiciae \*), в котором он подробно разбирает доводы Беллармина. Ему нетрудно было опровергнуть положительную их сторону и доказать несостоятельность и противоречия ссылок и толкований Св. Писания. Чтобы приписать папе подобные права, говорит он, недостаточно сказать, что они подразумеваются в текстах или выводятся из них посредством силлогизмов; нужны прямые и ясные свидетельства, а их-то и нет. Что касается до умозаключений Беллармина, то Барклай опровергает их, отрицая подчинение земной цели небесной. Государственная власть имеет в виду единственно земное благо. Это цель самостоятельная, которая наряду с высшею, небесной целью подчиняется одному Богу как конечной цели всего сущего. Это явствует из того, что она существует и у язычников. Если же считать ее только средством для достижения небесного блаженства, то конечная цель государственной власти будет та же, что и цель власти духовной; следовательно, оба союза смешиваются. Из того, что одна цель выше, а другая ниже, вовсе не следует, что одна подчиняется другой. Пример ремесленников, приведенный Беллармином, не идет к делу, ибо не ремесла подчиняются царскому искусству, а ремесленники царям, и не в качестве ремесленников, а как граждане, т. е. как члены союза, которого царь состоит правителем. Другое сравнение, на которое опирается Беллармин,

\* *Goldast. Monarchia Sancti Imperii Romani. III. C. 847.*

именно отношение души к телу, употребляется отцами церкви для обозначения превосходства духовной власти над светскою, а отнюдь не подчинения последней. Достижение земной цели, мира и благосостояния на земле, вовсе даже не нужно для цели небесной: церковь преуспевала среди гонений и бедствий, и напротив, склонялась к упадку, когда пользовалась миром и высоким положением в обществе. Несправедливо также, что папа должен иметь в руках все возможные средства для достижения небесной цели; совершенство союза требует только, чтобы он был снабжен средствами, соразмерными с целью, т. е. чисто духовными. Для спасения душ не требуется право низлагать царей. Этого не делали ни апостолы, ни отцы церкви. Если царь впадает в ересь, то над ним всегда есть высший судья и мститель, Христос, который сумеет защитить свою церковь. Барклай приводит слова Иоанна Парижского, который говорит, что так как духовной власти принадлежит суждение о цели, то ей, без сомнения, принадлежит и суждение о средствах, но единственно для увещания, а никак не для принуждения. Достигать своей цели принуждением она не может. Следуя Иоанну Парижскому, Барклай изъясняет это также примером медика или духовника, который не вправе сменить конюшего, хотя должность последнего ниже. Духовная власть не имеет даже возможности вмешиваться в светские дела, ибо ей вручено только духовное оружие, а не материальное; если же ей не даны средства исполнения, то не дано и право. Духовное оружие единственное, которое нужно для блага паствы, а отнюдь не власть над царями. Цари в государстве вовсе даже не овцы, а пастыри своего рода. Беллармин, по мнению Барклая, унижает их, утверждая, что они получают власть от Бога только посредством естественного закона или вложенных в человека инстинктов. Инстинкт не может быть основанием власти и повиновения, точно так же как одного полового влечения недостаточно для освящения брака. Царь не получает своего сана непосредственно от Бога, но как скоро он сделался царем, он держит власть свою от Бога, ибо не имеет над собою иного высшего; верховная власть, по существу своему, прямо проистекает от Бога. Теория Беллармина, равно как и мнение, что цари могут быть низлагаемы, ведет к возмущениям.

Этими прениями вопрос решался окончательно. Результатом всего исторического развития средних веков, всех споров и борьбы между светскою властью и духовною был тот, что земная, естественная цель человека была признана совершенно независимою от цели небесной или сверхъестественной. Явным доказательством служило то, что небесная цель не достигается принудительными средствами, а потому не может владычествовать в политической области, которая имеет характер принудительный. Политический союз имеет, следовательно, свое, совершенно особое, назначение и свои начала, которых источник лежит вне церкви. Это воззре-

ние сделалось господствующим в XVI веке не только у крайних демократов, как Марсилий Падуанский, или у отщепенцев от католицизма, но среди самых искренних католиков, самых умеренных приверженцев королевской власти. Оно стало общим достоянием европейских народов, сами папы и иезуиты увидели невозможность настаивать на прежних требованиях. Но как скоро эти новые начала вошли в общее сознание, так Католическая церковь лишилась того владычествующего положения, которое она занимала в средние века. Она осталась прибежищем верующих душ, но руководство человечества на пути развития от нее отошло. Оно перешло к ее прежней сопернице, к той власти, которая не представляла собою одно только нравственное начало, но соединяла в себе оба элемента, нравственный и юридический, а потому была призвана к верховному владычеству на земле. Государство снова связало в одно целое раздвоенное общество средних веков, подчинив его единой верховной власти; церковный же союз отступил на второй план. С этих пор начинается чисто светское развитие европейских народов.

Таким образом, попытка иезуитов восстановить значение папства оказалась вполне неудачною. Но они не ограничились этою задачею. Все разнообразные элементы средневековой жизни нашли в них даровитых защитников. Философский оплот католицизма, система Фомы Аквинского, воскресла у них в обновленном виде, хотя, как мы видели, с теми отступлениями, которые вызывались потребностями Нового времени и полемикою с протестантами. В особенности философия права св. Фомы сделалась предметом тщательной обработки. Из писателей этого направления замечательнейший — Суарес, царь метафизиков, якорь папистов (*rex metaphysicorum, anchora papistarum*), как его называли в то время. Его трактат «О законах и о Боге законодателе» (*De legibus ac Deo legislatore*), вышедший в начале XVII века, служит высшим выражением иезуитского учения о праве и законе. Как вообще у иезуитских богословов, в основании лежит учение Фомы Аквинского, видоизмененное воззрениями Дунса Скота. Авторитет Аристотеля не принимается более в расчет, вместо него является авторитет схоластиков. Однако Суарес остается далеко позади своих великих средневековых предшественников. Из попытки сочетать различные схоластические теории выходит у него только эклектическая система, лишенная внутренней связи.

Суарес прямо относит законоведение к области богословия. Задача богословия — указать человеку путь к спасению; этот путь состоит в свободных действиях и в добрых нравах; последнее зависит от закона, который есть правило человеческих действий, а закон исходит от Бога. Поэтому, говоря о законах, богословие начинает с Бога как законодателя. Могут возразить, что в таком случае оно не должно касаться законов, издаваемых другими законодателями. Но все законы окончательно получают свою силу

от Бога, всякий другой законодатель от него имеет власть и руководствуется установленным им законом. Гражданский закон не что иное, как приложение нравственной философии к политической области; высшие же начала, от которых он заимствует свою силу, излагаются в богословии.

Этими положениями обозначается цель всего сочинения: привести снова к богословским началам все правила человеческих действий. Не только юридическая область поглощается нравственной, но и нравственная вполне подчиняется религиозной. Мы видели те же начала у протестантских писателей. Отличие Суареса от последних состоит в том, что он путем к спасению считает свободные действия, руководимые законом; протестанты же отвергали необходимость свободных действий для оправдания человека. Поэтому у них учение о естественном законе могло получить большую самостоятельность, нежели у католиков.

В своем изложении Суарес идет тем же путем, как и Фома Аквинский. Он начинает с предварительного определения закона. Однако он критикует определение, данное св. Фомою, именно, что закон есть правило и мерило, которым кто-либо побуждается к действию или воздерживается от оногo. Это определение, говорит Суарес, заключает в себе не только законы, но и советы; оно прилагается не только к людям, но и к неразумным существам. Между тем последние не способны к восприятию закона, ибо не могут свободно ему повиноваться. Физические законы называются законами только метафорически. Закон в истинном смысле относится к нравственной области и к разумным существам. Поэтому определение св. Фомы следует изменить таким образом: закон есть мерило нравственных действий, которые, сообразуясь с ним, становятся нравственно правильными (*rectitudinem moralem habent*), а уклоняясь от него, делаются неправильными (*obliqui*).

Цель этой поправки очевидна. Фома Аквинский строил метафизическую систему, основанную на разумном порядке мироздания, а потому давал закону обширное, мировое значение. Суарес ограничивает его нравственной областью, с тем чтобы сделать из него внешнее предписание законодателя, относящееся к свободе. Это начало, заимствованное у скотистов. Приложение его оказывается немедленно, в доказательствах необходимости закона. Суарес выводит эту необходимость из самых свойств разумных существ: 1) всякое создание как таковое имеет высшего, которому оно подчинено, а как создание разумное оно способно к нравственному руководству; следовательно, ему необходимо подчиняться законам этого высшего существа; 2) всякое разумное создание может склоняться к добру и к злу, следовательно, ему необходим закон, его направляющий, для того, чтобы оно могло жить сообразно со своею истинною природою. В этих доводах вполне выказывается внешний характер закона, как понимает его Суарес.

Следуя св. Фоме, Суарес разделяет закон на четыре разряда: закон вечный, присущий Богу, естественный, который познается человеком, положительный, который подразделяется на гражданский и церковный, и, наконец, откровенный. Он доказывает в общих чертах необходимость каждого вида. Особенность Суареса в этом учении состоит в том, что естественный закон разделяется у него опять на две категории: он может относиться или к природе человека как разумного существа, или к природе человека, освященного благодатью. Последнего рода закон, хотя по отношению к человеку является сверхъестественным, однако может называться естественным, 1) потому что он принадлежит к естеству благодати; 2) потому что он имеет в виду не только вести человека к небесной цели, но и разгонять заблуждения насчет естественного закона и предписывать соблюдение последнего на высшем основании. Оба закона происходят от Бога, один через посредство природы, другой через посредство благодати. Оба присущи человеческому естеству, ибо человек всегда имеет нужду в благодати и вере, к которым относится естественный закон в последнем смысле.

И здесь нетрудно усмотреть, к чему клонится это подразделение. С одной стороны, в область веры опять вводится разум, вытесненный из нее позднейшим развитием схоластики. Мы видели, что номиналисты XIV века, разграничивая познание естественное и сверхъестественное, учили, что разум прилагается только к первому, второе же дается положительным откровением Божества. При таком воззрении область богословия значительно стеснялась, многое, что принадлежало к учению Католической церкви, невозможно было вывести таким путем. Явились протестанты, требуя, чтобы им доказали те или другие положения на основании прямых свидетельств Св. Писания. Отстоять средневековую систему можно было, только введя снова разум в область веры. Это и старались делать иезуиты, и этой цели служило, между прочим, понятие о естественном законе, присущем самой благодати. Так как естественный закон познается разумом, то, принявши это начало, можно было на этом основании идти далее и путем умозаключений выводить из благодати требуемые последствия. С другой стороны, этим оборотом сам естественный закон подчинялся высшему правилу, закону благодати. Последний признавался необходимым для уразумения естественного закона и для более твердого его исполнения. Согласно с этими началами Суарес ограничивает область положительного Откровения одним установлением церкви. Он критикует доказательства, приведенные Фомаю Аквинским в пользу Откровения. Все эти доводы, говорит он, отправляются от той точки зрения, что человеку необходимы высший свет и руководство; но все это относится к естественному закону, присущему благодати, а не к положительному Откровению. Последнее вовсе не безусловно необходимо для



достижения сверхъестественной цели, оно нужно единственно при учреждении церкви, которой вверены Богом средства спасения.

Делая такое заключение, Суарес не замечает, что у него выходит логический круг. С одной стороны, по смыслу этого учения, все истины веры, сообщаемые благодатью, освещаются разумом, который становится таким образом их судьей; с другой стороны, познание естественного закона, истекающее из разума, должно освещаться высшим светом веры и благодати. Само разделение естественного закона на два вида до такой степени несостоятельно, что в трактате «О законах» Суарес вовсе даже не излагает закона, присущего благодати, хотя он подробно распространяется о положительном Откровении. Только в одном месте, говоря о естественном законе, он замечает, что здесь, как бы для примера, речь идет единственно о законе, присущем человеческой природе, но что везде следует разуметь и естественный закон, присущий благодати \*. Но это, очевидно, увертка, ибо последний, истекая из совершенно особенных начал, должен иметь и свои особенные свойства. Таким образом, это подразделение остается бесплодным. Оно служит только предлогом для выводов, лишенных основания.

Доказавши необходимость закона в различных его проявлениях, Суарес переходит к рассмотрению его существа и свойств.

Закон, по его определению, составляет принадлежность разумной природы, ибо только разумное существо способно издавать закон и повиноваться ему. Но спрашивается: есть ли закон действие разума или воли? На этот счет богословы расходились. Томисты считали его действием разума, скотисты — действием воли. В первом случае закон в некотором смысле лишается своей обязательной силы, ибо разум указывает истину, дает советы, но не связывает чужой воли, во втором случае закон становится произвольным, ибо воля, не подчиняющаяся разуму, несправедлива, а потому не может обязывать разумное существо. При смешении юридической обязанности с нравственною схоластики должны были постоянно наткнуться на это противоречие. Суарес старается соединить оба воззрения: он утверждает, что в законодателе необходимы и действие разума, и действие воли, ибо разум дает указание, а воля движет и обязывает подвластных. Поэтому закон будет актом правой и прямой воли, которым высший обязывает низшего. Мы увидим ниже дальнейшее развитие этого начала.

Из существа закона вытекают его свойства: 1) он должен быть общий, так как он служит мерилom нравственных действий невзирая на лица. Поэтому закон всегда издается для известного общества, закон естественный — для всего человеческого рода, положительный — для политического союза. Из этого следует да-

\* De legibus. Lib. II. Cap. 8. C. 79 (издание 1619 г.).

лее, что закон всегда имеет в виду общее благо, а не частное, ибо во всяком порядке вещей части устраиваются в виду целого, а не целое в виду частей. Наконец, отсюда же следует, что всякий закон должен исходить от власти, имеющей право повелевать обществу, гражданский — от власти государственной, естественный — от Бога, как верховного законодателя человеческого рода. 2) Закон должен быть *справедлив*, иначе он не мог бы быть правилом нравственных действий. Божественный закон всегда справедлив, потому что сам Бог совершен; человеческий же должен быть сообразен с божественным, от которого он заимствует свою силу. Несправедливый закон вовсе не есть закон и не может быть обязательным. Справедливость же закона заключается в соответствии его с правдою, как уравнивающею, так и распределяющею. Поэтому закон, неравномерно распределяющий тяжести, не может считаться настоящим законом, ибо он несправедлив. Это скорее насилие, не обязывающее совести, как утверждал и Фома Аквинский. Требование же уравнивающей правды состоит в том, чтобы закон не предписывал более, нежели возможно исполнить человеку. Справедливый закон должен быть равен силам человека, т. е. сообразен с его природою и с его слабостью. Это начало всех нравственных уступок иезуитов. 3) Закон должен быть *постоянен* (*perpetua*). Божественный закон по существу своему вечен, потому что истекает из вечного разума и предписывает то, что само по себе необходимо. Человеческий же закон не может быть иначе, как постоянным правилом, ибо он продолжает действовать, даже когда законодатель исчез, он издается не только для настоящего, но и для будущего, наконец, он существует, пока не отменяется: на время изданный закон не есть настоящий закон. 4) Последний признак закона состоит в том, что он должен быть *обнародован*, иначе он не может обязывать подчиненных. Естественный закон обнародуется самою природою, ибо на него указывает прирожденный человеку разум, положительный же обнародуется законодателем.

Из всех этих свойств вытекает следующее полнейшее определение закона: закон есть предписание общее, справедливое, постоянное и достаточным образом обнародованное. Цель его — делать людей лучшими, действие его — обязывать тех, к кому он относится. И так как поступки людей могут быть хорошие, дурные и безразличные, то закон предписывает, дозволяет или запрещает и наказывает. Предписание и запрещение относятся к непосредственным его действиям; дозволение же и наказание — к действиям отдаленным. Имея в виду протестантов, Суарес настаивает на том, что все люди без изъятия подчинены закону.

Изложивши таким образом существо и общие свойства закона, Суарес приступает к рассмотрению различных его видов.

Первое место занимает закон вечный, существующий в Боге. Он заключает в себе разумные правила, которыми управляется

мир. Они вечны и неизменны, как само существо Бога. Сообразно с первоначальным своим определением Суарес ограничивает однако вечный закон теми началами, которые относятся к разумным существам. Только сам Бог от него изъят, ибо Он действует по своей природе, а не по закону, который есть предписание. Таким образом, вечный закон есть свободное определение воли Божьей относительно разумных существ. Он отличается от Провидения тем, что последнее простирается на частные случаи, тогда как вечный закон заключает в себе одни общие правила. Вечный закон служит источником всех остальных, которые единственно от него получают свою силу; но сам он непосредственно не познается человеком. Существо его и обязательная его сила открываются людям только из других законов.

Нельзя не заметить, что эти понятия вовсе не клеятся с тем тесным определением закона, которое дает Суарес. У Фомы Аквинского вечный закон понимается как закон мировой, все связывающий, обнимающий физическую природу, так же как и нравственную. У Суареса он относится единственно к разумным существам, способным его воспринять: вечный закон, как и всякий другой, не что иное, как предписание; а между тем он остается сокровенным в разуме Божьем.

Человеком познается закон естественный. Здесь опять возникает тонкий вопрос насчет его существа и источника. В этом отношении среди самих иезуитов существовало разногласие. Идя чисто философским путем, Васкез утверждал, что естественный закон есть сама разумная природа, или правый разум, ибо то, что согласно с последним, называется добром, что несогласно, то называется злом. Суарес восстает против этого мнения, которое делает естественный закон произведением разумной природы; из этого следовало бы, говорит он, что естественный закон существовал бы, даже если бы не было Бога. Но закон есть прежде всего предписание, природа же ничего не предписывает и обязательной силы не имеет. Разумная природа есть основание закона, то, с чем закон соотнобразяется в своем предписании, но не сам закон. Сам же естественный закон состоит в суждении разума, который, указывая воле, что добро сообразно с волею Божьею, а зло ей противно, тем самым дает воле предписание и обязывает ее следовать этому суждению. Источник же этого закона опять и разум, и воля Божия в совокупности. Воля Божия предписывает, но не произвольно, а в силу того, что в предписанных действиях заключается нравственное добро или зло, смотря по тому, сообразны они с разумом или нет. Таким образом, разум указывает, а воля повелевает. Человеческие действия сами по себе хороши или дурны, смотря по тому, согласны они с разумом или нет; но кроме того, в них есть особенное отношение к воле Божьей, повиновение или неповиновение закону. Первая сторона относится к нравственной философии, вторая к богословию.

Все эти схоластические тонкости имеют целью отстоять богословский элемент в нравственной философии. Если принять, что естественный закон имеет обязательную силу сам по себе, на основании сообразности или несообразности действий с указаниями разума, то богословский элемент совершенно исчезает, и нравственная философия становится самостоятельной наукою. Суарес старается избегнуть этого последствия; но доводы его, очевидно, весьма слабы, ибо окончательно он приходит к заключению, что сама воля Божия сообразуется с разумом. Это становится еще более ясным из последующего его изложения. Разбирая далее вопрос «может ли Бог освобождать от исполнения естественного закона?», Суарес отвергает мнение скотистов, которые утверждали, что Бог может произвольно устанавливать тот или другой закон и менять существующие. Естественный закон, говорит он, заключает в себе внутреннее добро или зло, а потому Бог не может не запрещать то, что зло, и не предписывать то, что добро. Мнение, что зло происходит единственно от внешнего запрещения, совершенно ложное. Если даже устранить волю Божию, то зло, по самой природе вещей, не перестает быть злом. Из этих начал прямо следует, что мнение Васкеза справедливо и что в самом законодателе верховный источник закона есть разум, а не воля. Но Суарес не признает этих последствий. Здесь ярко выступает его эклектизм, колеблющийся между противоположными началами и старающийся сочетать разнородное. Мы еще встретимся с этими спорами в новом времени.

Отсюда ясно, каким образом Суарес должен разрешить вопрос об обязательной силе естественного закона, вопрос, тесно связанный с предыдущим. На чем основана обязательная сила естественного закона: на требованиях разума или на воле Божьей? Суарес держится среднего мнения: с одной стороны, закон есть указание разума, но одно указание не есть закон. Законом оно становится вследствие того, что разум, познавая добро и зло, вместе с тем должен предположить, что одно Богу нравится, а другое не нравится, следовательно, что Бог как верховный правитель мира одно предписывает, а другое запрещает. Очевидно, что в этом умозаключении воля Божия выводится из закона, а никак не закон из воли Божьей. Это тот логический круг, на который впоследствии указал Лейбниц, возражая тем, которые производили закон из воли Божьей, а не из разума.

Суарес переходит затем к содержанию естественного закона. Здесь также существовало разногласие. Некоторые утверждали, что естественный закон заключает в себе только совершенно общие правила, например что следует делать добро и избегать зла или не делать другим того, чего ты не хочешь, чтоб они тебе делали. Это единственное, что вполне несомненно и непреложно; остальные же, частные, правила могут изменяться и не всегда сознаются человеком. Однако Суарес принимает противополож-

ное мнение, именно, что в составе естественного закона входят не только общие правила, но и частные, а также заключения, выводимые из общих начал. Частные правила, говорит он, показывают также сообразность или несообразность действий с разумом, поэтому они также заключают в себе внутреннее добро или зло, а следовательно, не могут не входить в состав естественного закона. Выводы же относятся туда же, куда и начала, ибо истина начал проявляется в выводах.

Таким образом, Суарес дает естественному закону весьма обширный объем. Разрешение этого спора мы увидим у Канта<sup>49</sup>, который различил предписания безусловные и гипотетические, одни — проистекающие из чистого разума, другие — берущие свое содержание извне.

Разнообразное содержание естественного закона приводится однако к единству. Существенное свойство естественного закона, говорит Суарес, состоит в том, что он един. Таковым он является: 1) в отдельном лице; все существующие в человеке правила составляют один закон, так как они исходят от одного законодателя, имеют одну цель и, наконец, все возводятся к одному верховному правилу: делать добро, потому что это добро, и избегать зла, потому что это зло; 2) естественный закон один во всем человечестве, ибо природа людей одна; но сознание тех или других его последствий и приложений может быть различно, вследствие чего является различие положительных законов между людьми; 3) естественный закон один во все времена, ибо он истекает из самого существа разумной природы, которая всегда неизменна. При этом Суарес делает однако оговорку: в некотором смысле, говорит он, естественный закон двойственный, один — закон человеческий, другой — закон благодати. Значение этой оговорки нам уже известно.

Последствие естественного закона состоит в том, что он обязывает совесть. Обязательная его сила, как мы уже видели, заключается, с одной стороны, в том, что это предписание Бога, с другой стороны, в том, что это нравственное правило, отклонение от которого есть нравственное зло. Но во всяком случае, исполнение его, говорит Суарес, должно быть добровольное, ибо он действует через посредство разума и воли и относится к человеку как к существу разумно-нравственному, следовательно, свободному. То только действие может называться человеческим, которое совершается вполне свободно. После этого непонятно, каким образом Суарес мог утверждать, что вся обязательная сила человеческого, т. е. положительного, закона истекает из закона естественного: если последний не имеет принудительной силы, то он не может сообщить ее и первому. Это противоречие происходит опять от смешения юридической области с нравственною.

Человеческий закон разделяется на гражданский и церковный; первый издается властью, устанавливаемой в человеческих об-

щества естественным способом, второй — властью, установленною сверхъестественным путем. Таким образом, в исследовании гражданского закона первый вопрос состоит в существовании власти и в принадлежащем ей праве издавать законы.

Суарес прежде всего опровергает мнение тех, которые утверждали, что человек по природе своей существо свободное, никому не подчиненное, и что поэтому власть — учреждение противоестественное. Он ссылается на то, что человек — существо общежительное, имеющее прирожденное стремление жить в общении с себе подобными; а в обществе необходима власть, им управляющая, ибо во всяком теле нужны лица, пекущиеся об общем благе, так как отдельные члены более заботятся о своей частной пользе, которая нередко противоречит общей. Если человек по природе не подчинен той или другой власти, то в природе его лежит возможность и необходимость подчинения. Но где есть власть, там непременно должна быть и какая-нибудь верховная власть, которой принадлежит право издавать законы, обязательные для всех.

Кому же по естественному закону принадлежит верховная власть в человеческих обществах? Суарес развивает здесь общее учение иезуитов. Отдельное лицо, говорит он, не имеет власти над другими. Первый человек получил от Бога только власть семейную, а не государственную; государства же составились из добровольного соединения людей. Следовательно, по естественному закону власть в обществе принадлежит всем не как рассеянным единицам, а как совокупности лиц, образующих единое тело. С таким телом по естественному закону неразрывно соединена власть, а так как она не принадлежит никому в особенности, то она может принадлежать только всем вместе. Но по этому самому власти не истекает из воли отдельных лиц, ибо они сами ее не имеют. Хотя люди добровольно соединяются в общества, однако, как скоро они соединились, они не могут не подчиняться власти, так же как в брак жена вступает добровольно, но раз вступивши, она по естественному закону должна подчиняться мужу. Следовательно, общественная власть идет не от людей, а от Бога, который силою естественного закона связал ее с собранием людей. Однако из естественного закона, а потому от Бога происходит только существо власти, а не та или другая ее форма; последняя зависит от человеческого установления. Бог не вручает власти особым актом тому или другому лицу, а передает ее людям через посредство разума и естественного закона. В силу этого начала власть первоначально принадлежит народу, который получает ее от Бога. Но общественная цель не требует, чтобы она всегда принадлежала совокупности граждан. Народ может по собственному изволению перенести ее на те или другие лица. Отсюда различные образы правления, из которых лучший монархия, хотя и другие могут быть хороши. Но какова бы ни была власть, она тогда только законна, когда она прямо или посредственно происходит

от народа. Одна сила не рождает права. Сама наследственная монархия предполагает первоначальное перенесение власти волею народа на известную династию. Таким образом, царство получает свое начало от людей, от Бога же, по Св. Писанию, проистекает только его существо как законной власти, которой Бог предписывает повиноваться.

Это учение представляет полное развитие тех воззрений, которые мы видели у средневековых схоластиков: нравственные начала восполняются здесь демократическими; к общим требованиям естественного закона присоединяется необходимость воли народной как основания общественной власти. Но в отличие от схоластов, Суарес отвергает соединение всего человечества в одно политическое тело. Всемирное государство, говорит он, не требуется общественным благом. Поэтому императорская власть не распространяется не только на целый мир, но и на все христианство. Право издавать законы принадлежит верховной власти в каждом государстве, в тех пределах и под теми условиями, под которыми она передана ей народом. Отправляясь от единства нравственного закона, средневековые учителя, так же как и стоики, хотели установить одно государство для всего человечества. Суарес является здесь сыном Нового времени: он исходит от потребностей современных ему обществ, демократическое начало берет у него верх над нравственным.

Схоласты, как мы видели, полагали существенное различие и в том, праведна ли власть или нет. На этом основании они разбирали случаи, когда власти можно не повиноваться. Суарес обращает внимание и на эти вопросы. Гражданская власть, по его мнению, не требует от князя исповедания истинной веры, ибо власть устанавливается естественным законом, следовательно, вера не может быть ее условием. Откровенный же закон не изменяет существа этой власти и не мешает ее действию. Единственное ограничение, которое он полагает, состоит в том, что христиане не должны повиноваться гражданским правителям в том, что противоречит религии. Общественная власть может принадлежать и неправедным людям, ибо и от них могут исходить справедливые законы; несправедливый же закон не налагает никакой обязанности на граждан, ибо это вовсе не закон. Никто не обязан повиноваться и власти, не имеющей законного права. Суарес утверждает, что если бы власть зависала от веры или от добрых нравов князя, то в государстве никогда бы не было мира, ибо всякий подданный считал бы себя вправе судить князя и отказывать ему в повиновении, что нелепо. Между тем он не видит, в какое противоречие он впадает с самим собою, предоставляя каждому гражданину право не повиноваться положительному закону, когда он считает его несогласным с законом естественным.

Суарес делает и некоторые другие ограничения. Он дает подданным право не повиноваться закону, 1) когда он слишком тя-

жел, ибо здесь предполагается, что князь хотел издать его только в виде опыта. Однако, говорит он, это мнение только правдоподобно; по строгому праву закону всегда следует повиноваться в пределах справедливости. Лучше просить князя об отмене тягостного постановления; если же он не уступает, надобно подчиниться его воле. 2) Можно не повиноваться закону, когда большинство граждан его не исполняет, однако и здесь нужна большая осторожность. Эти ограничения не что иное, как иезуитская казуистика.

Гораздо важнее вопрос о цели и содержании гражданского закона. Цель его не может быть ни вечное блаженство, ни даже духовное счастье человека на земле, ибо на это требуются сверхъестественные пути. Гражданский закон может иметь в виду только земное счастье, и то не отдельных лиц, а общества как целого союза, отдельных же лиц настолько, насколько они члены целого. Однако общественная цель должна сообразоваться с нравственным законом. Суарес отвергает мнение Макиавелли, что для общей пользы позволительно употреблять всякие средства. Нравственное начало занимает у него первое место. Оно входит и в содержание гражданского закона, который, по его мнению, не ограничивается одними внешними отношениями людей, но распространяется на все добродетели. Закон может предписывать всякого рода нравственные действия и запрещать все пороки, ибо цель его — естественное счастье государства, а оно недостижимо без добродетели. Из этого следует, что гражданский закон может предписывать человеку правила не только относительно других, но и относительно себя и Бога. Однако, с одной стороны, он должен держаться в пределах возможного, соображаясь с обыкновенными качествами людей и не требуя совершенства, с другой стороны, он должен ограничиваться тем, что полезно для целого союза. Гражданский закон не может предписывать и чисто внутренних действий, ибо они не подлежат принуждению и на них не простирается власть общества. Однако, так как внешние действия проистекают из внутренних, то, предписывая первые, закон косвенно предписывает и последние. Но он довольствуется одним внешним исполнением, ибо внутреннее состояние человека не подлежит его суду.

При всем том гражданский закон обязывает и совесть, 1) потому что власть, его издающая, происходит от Бога; 2) потому что естественный закон предписывает исполнять справедливые постановления законных властей; 3) потому что без этого власть была бы лишена всякой нравственной силы, следовательно, была бы ничтожна. Обязанность повиновения простирается на всех, от нее не изъеются и праведные, как утверждают некоторые. Сам князь связывает себя законом, ибо последний имеет в виду благо целого, в котором заключаются как тело, так и глава; но в отно-



шении к князю эта обязанность не принудительная, ибо верховная власть не подложит принуждению.

Что касается до отношения гражданского закона к естественному, то оно может быть двоякое: иногда гражданский закон служит только провозвестником закона естественного, когда определения первого являются только выводами из последнего; иногда же он прибавляет и собственные свои определения, когда естественный закон дает одно общее правило, а приложение этого правила, например определение известного наказания, предоставляется человеческой воле.

Канонический закон существенно отличается от гражданского, хотя имеет то же нравственное содержание. Последний касается порядка естественного, первый — сверхъестественного и всего, что к нему относится: веры, таинств, церкви. Поэтому он простирается единственно на верующих, ибо остальные не суть члены церкви. Но ему подлежат еретики, которые могут быть принудительно возвращаемы к истинной вере, ибо они признали над собою церковный закон и нарушили его предписания.

Канонический закон издается церковною властью. В опровержение протестантов Суарес доказывает, что церковная власть необходимо должна иметь право устанавливать законы, обязательные для верующих. Церковь как тело Христово образует единый союз, но всякий союз должен иметь в себе власть, а всякая власть облечена правом издавать обязательные для всех законы. Если бы даже не было Откровения, то по естественному закону человек имеет потребность в поклонении Богу, следовательно, и в церковной власти; поэтому жрецы были и у язычников. Точно так же церковная власть связана и с законом благодати, но так как последний — сверхъестественный и духовный, то и власть здесь должна иметь тот же характер: она ведет людей к цели сверхъестественной и духовной и употребляет таковые же средства, насколько она принудительна, она действует преимущественно мечем духовным. Положительным установлением Христа эта власть вручена Петру и его преемникам, что доказывается известными текстами.

Каково же отношение церковной власти к гражданской? В обсуждении этого вопроса Суарес становится на одну точку зрения с Беллармином, заменяя однако доводы последнего некоторыми своими. Таким образом, в учении о гражданском законе он отрицает у папы прямую светскую власть не только над всем человечеством, но и над христианскими народами за исключением собственных владений. Такой власти ему не дано ни Св. Писанием, ни преданием церкви. Она и не нужна для церковного управления, достаточно должное подчинение светской власти духовной, в силу которого последняя получает косвенное влияние на гражданскую область. Папа не имеет права издавать гражданские за-

коны, но он может исправлять и даже иногда отменять те, которые клонятся к гибели душ.

Эти начала получают еще большее развитие в учении о каноническом законе. Здесь Суарес доказывает, что по евангельскому установлению церковная власть превышает светскую, ибо 1) одна относится к порядку сверхъестественному, другая — к естественному; 2) цель первой — небесная, духовная, вечная, цель второй — земная, материальная, временная; 3) первая проистекает от Бога непосредственно, вторая через посредство естественного закона; 4) первоначальный субъект первой — Христос и затем лица, которым он передал власть; первоначальный субъект второй — народ и за ним те, которые от него получили правление. Все это доказывает превосходство церковной власти над светскою; но Суарес на этом не останавливается, он утверждает, что последняя подчиняется первой. Доказательства следующие: 1) церковь образует единое тело, а потому должна иметь единого главу, которому все другие власти обязаны подчиняться, иначе в обществе не будет мира и единства. Гражданская власть должна, следовательно, подчиняться церковной, как тело — душе. Суарес приводит здесь изречение св. Бернарда о двух, принадлежащих церкви мечях. 2) Для того чтобы светская власть была праведна, необходимо, чтобы правило ее действий было духовное; следовательно, она должна направляться духовною властью, которая может исправлять и воздерживать правителя не только как человека, но и как князя. И если возразят, что духовные лица также нуждаются в исправлении, то и над ними высшее право принадлежит папе, который один не может быть исправляем никем, потому что не подчиняется никому. Так как нельзя идти в бесконечность, то необходимо остановиться на какой-нибудь верховной власти.

Таков последний вывод Суареса касательно отношения двух властей. Начало конечной цели, к которому прибегал Беллармин, он оставляет в стороне и ограничивается доводами, взятыми из единства церкви и из начала закона. Первое доказательство основано на смешении двух различных союзов, государства и церкви, что уже было выяснено в полемике с Беллармином. Суарес до такой степени впадает здесь в обыкновенную рутину католических богословов, что употребляет сравнение с отношением души к телу, между тем как, по собственному его учению, гражданская власть не ограничивается устройством телесных благ, а издает законы, предписывающие все добродетели. Второй же довод, вытекающий собственно из его системы, есть не более как несколько видоизмененное повторение теории нравственного закона. Но здесь требовалось бы доказать, что естественный закон сам по себе недостаточен для установления справедливости в человеческих обществах и что он высшее свое начало должен получать от закона церковного. Этого доказательства Суарес не представил. Напротив, естественный закон составляет у него нечто

цельное и самостоятельное. Заключение в пользу папства является, следовательно, как бы висящим на воздухе. Это завершение того эклектизма, который выражается во всем сочинении. Иезуитская теория нравственного закона имела некоторое значение для Католической церкви, ибо она воскресила средневековые начала, которые составляли главную опору последней; но для науки и для дальнейшего развития человечества она должна была остаться совершенно бесплодной. В ней нет ни цельной мысли, ни живого начала. При всей обширной учености Суареса, при несомненной силе его ума и таланта, книга его представляет не более как попытку собрать обломки прошедшего и составить из них подпорку для расшатавшегося здания.

Этим не ограничилась политическая литература иезуитов. Начало свободы, которое еще в средние века сочеталось с теократическими воззрениями, в XVI столетии получило у католиков такое же развитие, как у протестантов. Мы видели, что по общепринятому учению иезуитов, власть считалась первоначально принадлежащею народу, по воле которого она переносится уже на те или другие лица. Надобно было сделать еще один шаг, сказать, что власть неотъемлемо принадлежит народу, и демократическая теория являлась вполне законченною. К этому, в сущности, вело учение о неповиновении несправедливым законам и о сопротивлении тирании. Католики в этом направлении быстро дошли до защиты тираноубийства, которое у них перешло в практику. Два французских короля пали жертвами фанатиков, возбужденных католическим духовенством.

Демократические теории католицизма развивались в особенности во Франции во время религиозных войн. Стремления и владычество Лиги<sup>50</sup> дали им полный простор. Стараясь произвести реакцию против идей Нового времени и веротерпимости в отношении к протестантам, католики искали опоры в фанатизме народных масс. Целый рой проповедников в Париже и в провинциях неистово ратовали против Генриха III и Генриха IV<sup>51</sup>, провозглашая право народа сменять королей и взывая к убийству тиранов\*. Эти учения излагались и в политических памфлетах. Замечательнейшие из них сочинение неизвестного автора «О справедливой власти христианской республики над нечестивыми царями» (*De justa reipublicae christianae in reges impios auctoritate*), и памфлеты Буше «О справедливом низложении Генриха III» (*De justa Henrici tertii abdicatione a Francorum regno*) и «Проповеди о мнимом обращении Генриха Бурбонского» (*Sermons de la simulee conversion et nullite de l'absolution de Henri de Bourbon*). Во всех них самым ярким образом выступает сочетание демократических начал с теократическими.

\* См.: *Charles Labitte. De la democratie chez les predicateurs de la Ligue. Paris. 1865.*

Буше был одним из главных руководителей Лиги, одним из самых неистовых проповедников демократических начал, господствовавших в то время среди католиков. В своих памфлетах он старается теоретически оправдать действия католической реакции\*. По примеру средневековых писателей он приписывает право низлагать королей, с одной стороны, церкви, с другой — народу. Насчет папской власти он держится теории Беллармина, признавая за папою косвенное право на светскую область, простирающееся до разрешения подданных от присяги и повиновения. Народу же он присваивает не только первоначальную власть, как Беллармин и Суарес, но и постоянную верховность с правом устанавливать и сменять правителей. Короли, говорит он, получают свою власть не от закона Божьего и не от естественного права, они устанавливаются по праву народов (*jure gentium*), в силу свободной воли граждан. Защитников божественного происхождения королевской власти Буше называет пустыми болтунами, которые хотят поставить королей выше народа, как будто бы они были боги на земле, и выше всякого закона, тогда как сам Христос подчинялся закону. В действительности же, говорит Буше, у королей нет другого права, кроме того, которое происходит от народного выбора. Сама наследственная власть имеет значение единственно в силу признания со стороны народа. На этом основании во Франции Меровингов заменили Каролинги, а последних Капетинги<sup>52</sup>, иначе надобно считать все эти династии незаконными. Но получая власть от народа, короли сохраняют ее, только пока они правят для общего блага. При установлении царской власти между королем и гражданами заключается договор, и если король нарушает условия, то и народ освобождается от повиновения. Короли происходят от народа и существуют для народа, а не народ для королей. В народе всегда лежит основание власти, ему в государстве принадлежит право связывать и разрушать. Поэтому генеральные штаты или народные представители в силу естественного закона могут судить короля. Народу принадлежит над королем даже право жизни и смерти.

Буше подробно обсуждает и теорию тираноубийства. Вместе со средневековыми богословами он различает тирана по неправильному присвоению власти и тирана по злоупотреблению властью. Первого, говорит он, очевидно может убить всякий: это не что иное, как право обороны против незаконного похитителя власти. Относительно же второго надобно сделать различие: когда злоупотребление касается только частных лиц, последние не имеют права мстить за себя сами убийством тирана, ибо частное мщение

\* Я не имел под руками сочинений Буше, которые довольно редки, а пользовался изложением Лабитта, с. 166—171, 266—277, и Жане <*Janet. Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquite et les temps modernes*>. Т. II. С. 114—120.

за обиды не допускается в государстве; наказание принадлежит общественной власти. Но когда злоупотребление касается общего блага и народная власть объявляет тирана врагом общества, тогда всякому дозволено убить его, как дикого зверя. В доказательство Буше приводит исторические примеры и свидетельства языческих и христианских писателей. Он утверждает даже, что Христос и апостолы не проповедовали тираноубийства единственно потому, что в то время язычество было еще слишком могуче.

После этого немудрено, что Буше восхваляет Жака Клемана, убийцу Генриха III. Первый его памфлет, о справедливом низложении Генриха III, был начат еще при жизни короля; но в то время, как он писал, совершилось убийство, и он восторженно изъясняет свою радость. Молодой монах, говорит он, новый Аод<sup>53</sup>, вдохновенный Христом, побуждаемый высшею любовью, возобновил дело Юдифи над Голоферном и Давида над Голиафом<sup>54</sup>. Это известие исполнило святою радостью сердца всех честных людей.

Совершенно того же направления держится и неизвестный автор трактата «О справедливой власти христианской республики над нечестивыми царями», сочинение, которое некоторые приписывают иезуиту Райнальдсу, писавшему под именем Россеус \*. Автор исполнен ненависти к протестантизму, который в его глазах гораздо хуже самого язычества. По его мнению, гугеноты<sup>55</sup> ни в христианском, ни в политическом отношении не могут быть названы французами; им можно дать это название разве в том смысле, как собака называется французскою. Он восстает и против распространенного у кальвинистов учения о тираноубийстве, объявляя его достойным омерзения. Однако, говорит он, когда Бюканан развивает общие начала права, невозможно с ним не согласиться; только последствия он выводит самые ложные. В сущности, все различие заключалось в том, что протестанты считали дозволенным убивать католиков, а католики протестантов. Несмотря на старания автора показать отличие своего учения от гугенотского, результат выходит один и тот же.

Автор доказывает, что право народа выбирать царей проистекает от природы и от разума, данного человеку Творцом. Презирать свободу, которою Бог нас одарил, было бы признаком низкой и раблепной души. Поэтому невозможно признать, что народ отчуждает первоначально принадлежавшую ему власть, перенося ее на те или другие лица. Напротив, он всегда сохраняет право ограничивать и изменять образ правления. Даже язычники пользовались этим правом, во имя его римляне изгнали Тарквиниев<sup>56</sup>. Тем более должны иметь его народы христианские, осененные высшею благодатью. Христианский князь является не

\* См. об этом <в:> *Labitte*. <De la democratie chez les predicateurs de la Ligue>. Appendice, где изложено и содержание книги. Ср. также статью Jesuiten в «Staatslexicon» Роттека и Велькера, 3-е изд.

владельцем вотчины, как турецкий султан, а управляющим землею по поручению народа и на основании заключенного с ним договора. Поэтому всякий князь, вступая на престол, должен сначала спросить народную волю. Если же правитель становится тираном, то народ для собственной защиты должен его обуздать. Св. Писание позволяет и убийство тиранов, однако не так, как проповедают протестанты. Если тиран захватил власть насильно, то нет сомнения, что всякий может его убить; если же тираном сделался законный правитель, то нужны с его стороны многочисленные злоупотребления, прежде нежели может быть дозволено посягать на его жизнь. Тогда лишь, когда становится очевидным, что народ не хочет более ему повиноваться и восстанет на него, считая его тираном, каждый может убить его как вора. Но лучше всего дожидаться решения церкви. Примером может служить Жак Клеман, этот славнейший и невиннейший юноша, говорит автор, память которого следует защищать против возмутительных клевет политиков, стремящихся унижить этот геройский и совершенно божественный подвиг.

Учете о тиранубийстве получило еще большую знаменитость через другое сочинение, которое по учености и таланту стоит несравненно выше всех этих вызванных борьбою памфлетов. В начале XVII столетия, (в 1603 г.), испанский иезуит Мариана<sup>57</sup>, один из замечательнейших писателей своего ордена, издал книгу «О царе и царском воспитании» (*De rege et regis institutione*). Она писана обдуманно, на досуге, посвящена Филиппу III<sup>58</sup>, королю испанскому, и одобрена королевскою цензурою. Между тем в ней странным образом перемешиваются самые высокие понятия о царском достоинстве с началами, заимствованными из учения о народной власти. Противоречащие друг другу воззрения средневековых богословов выступают здесь рядом во всей своей резкости, свидетельствуя о том умственном хаосе, который господствовал в разгромленном лагере католиков.

Мариана исходит от начала общежития. Первоначально, говорит он, люди жили рассеянно, как животные. Имея мало нужд, следуя природным влечениям, не причастные порокам, они могли бы вести самую блаженную жизнь, если бы их не удручал недостаток многих вещей и слабость тела не подвергала бы их внешним нападениям. Из всех животных человек наиболее незащищен, он нуждается во всем. Но Бог сотворил его таким из любви к человеческому роду, чтобы люди поняли необходимость взаимной помощи, ибо нет ничего лучше общества, соединенного дружбою. В одиноком состоянии человек был предан на жертву и диким зверям, и сильнейшим из себе подобных, которые легко могли угнетать слабейших. Потребность защиты повела людей к теснейшему сближению, они стали выбирать себе предводителей, лучших из среди себя, которые могли бы охранять их от врагов и водворить между ними правосудие. Так произошли города, и воз-

никла царская власть. Вследствие слабости людей и потребности взаимной помощи образовались гражданские общества и установились священные законы.

Объяснивши происхождение обществ, Мариана доказывает, что из всех способов устройства верховной власти преимущество принадлежит монархии. 1) Она более всего согласна с законами природы, которые совокупность мироздания подчиняют единому управлению, и везде над частями поставляют главу или средоточие, дающее направление целому. И дом, и область, и государство любят управляться единым лицом. 2) Для охранения мира в обществе лучше один правитель, нежели многие, которые часто расходятся в мнениях и преследуют свои частные выгоды. Единый князь менее подвержен всякого рода страстям, ибо, имея все нужное, он ничего для себя не желает; поэтому здесь более места для правды и свободы. 3) Всякая власть требует силы, но сила, сосредоточенная в одном лице, гораздо больше и действительнее, нежели разделенная между многими. Примеры войн и союзов, где требуется согласие нескольких воль, свидетельствуют о том, что попечение об общих делах лучше вверяется одному, нежели многим. Против этого могут возразить, 1) что несколько умов лучше видят вещи и познают истину, нежели один; 2) что единый правитель более подвержен страстям и увлечениям, нежели многие; 3) что при общем управлении ошибки одного исправляются другими, тогда как князь не подлежит ничьему суду и не может быть никем наказан; наконец, 4) что нет ничего лучше власти, сдержанной законами, а этого всего труднее достигнуть с князем, у которого в руках сосредоточивается вся полнота власти. Эти возражения несомненно имеют значительный вес, но во всяком образе правления есть свои выгоды и свои недостатки, надобно знать, которые перевешивают. Если в государстве первое благо заключается в мире и согласии, а раздор составляет величайшее зло, то монархия бесспорно имеет преимущество перед другими образами правления. Это тем очевиднее, что во всяком собрании людей количество злых превосходит количество добрых; следовательно, владычество большинства всегда ведет к господству худшей части народа. Невыгоды монархии значительно уменьшаются, когда князь управляет с совета лучших людей. Наконец, несомненно, что нет правления хуже тирании; но это самое доказывает превосходство монархии, ибо обыкновенно лучшие вещи, извращаясь, становятся худшими.

Показавши выгоды монархического правления, Мариана выводит далее, что княжество должно быть наследственное. По-видимому, говорит он, ничего не может быть нелепее, как предоставить общественную власть воле случая: правление может достаться недостойному лицу, ребенку, женщине. Но, с другой стороны, выбор царя имеет свои, весьма значительные невыгоды: монархи, восходящие на престол из частной жизни, становятся надменными;

перерыв власти и состязания соперников производят смуты; на выборах побеждает худшее большинство. Притом одна наследственная монархия способна внушить народу то уважение, которым должна пользоваться власть; непрерывность правительства соответствует непрерывности самого государства, охраняет мир и устраняет раздоры; наконец, тот более заботится об управлении, кто оставляет его своим детям. Нет сомнения, что наследник престола может быть недостоин своего сана, но история показывает, что столь же часто бывают недостойны и выборные князья. По всем этим причинам наследственная монархия имеет несомненное преимущество перед избирательною. Для избежания всяких поводов к козням, смутам и распрям полезно, чтобы наследник престола назначался самим законом, так чтобы выбор его не предоставлялся ни князю, ни народу.

Но всякий образ правления может извращаться. Следуя Аристотелю, Мариана различает шесть образов правления, три правильных и три извращенных. Худший из них — тирания. Мариана изображает ее, подражая также Аристотелю, и затем задает себе вопрос: позволительно ли убивать тирана?

Здесь он, по своему обыкновению, приводит доводы обеих сторон. Защитники тирании утверждают, что непозволительно сопротивляться какой бы то ни было власти, а тем более поднимать руку на царя, которого сам Бог поставил во главе народа. Попытки сменить князя производят в государстве глубокие потрясения и перевороты. Если допустить подобное начало, то внутренний мир вечно будет нарушаться, часто под самыми пустыми предлогами. Наконец, народ не может иметь уважения к власти, если он думает, что подданные имеют право наказывать своего князя. С другой стороны, защитники народа говорят, что царская власть происходит от народа, который всегда сохраняет за собою право в случае нужды призывать князей к суду и наказывать их. Ссылаются на примеры знаменитых людей, которые убийством тиранов покрыли себя вечною славою. Тиран подобен дикому зверю, уничтожающему все перед собою; неужели следует это терпеть? Нет, если кто видит мать или жену в опасности, он должен лететь к ним на помощь, тем более всякий обязан, с опасностью жизни помогать отечеству, которое дороже родителей.

Из этих двух противоположных мнений Мариана склоняется на сторону последнего. И богословы, и философы, говорит он, согласны в том, что похититель власти может быть убиваем всяким. С законным князем, злоупотребляющим своею властью, надобно поступать осторожнее; в этом случае решение должно быть предоставлено собранию граждан. Сначала следует увещевать князя, но если он остается неисправимым, надобно объявить его общественным врагом и истреблять его всеми средствами. Если же князь запрещает собрания и таким образом мешает гражданам пользоваться своим правом, то всякому позволено убивать его



безнаказанно. Мариана, как и другие защитники тираноубийства, восхваляет Жака Клемана, утверждая, что он своим подвигом приобрел себе вечную славу. Этот пример, говорит он, показывает царям, как опасно делаться врагами государства.

Мариана не ограничивается этим общим решением вопроса. Как иезуит он входит в подробности, исследует свойства различных случаев. Он спрашивает: дозволено ли отравлять тиранов ядом? На этот вопрос, который мы видели уже у Иоанна Солсберийского, он отвечает отрицательно: принимая яд, говорит он, тиран как бы сам налагает на себя руку, следовательно, становится самоубийцею; это грех, в который не следует его вводить. Но погубить его посредством отравленной одежды или стула можно, ибо это внешнее действие, произведенное другим.

После этого Мариана приступает к разрешению вопроса: чья власть выше, князя или государства, т. е. народа? Что народ выше князя в тех странах, где установлены власти, воздерживающие правителя, в этом не может быть спора. В других же вопрос сомнительнее. Многие думают, что князь выше отдельных лиц, но ниже собрания представителей всего народа, без согласия которых он не может ни издавать законов, ни взимать податей. Кроме того, если бы народ не был выше князя, то непозволительно было бы восставать на тиранов. Наконец, невероятно, чтобы народ, от которого исходит всякая власть, перенес все свои права на князя, не оставив за собою ничего. Однако многие ученые мужи ставят князя выше совокупности граждан. Иначе, говорят они, была бы не монархическая власть, а народная; из этого произошло бы смешение всех вещей. Князь управляет государством, как отец семейства — домом. Наконец, ничто не мешает народу перенести все свои права на князя, когда этого требует общественное спокойствие. Мариана не считает однако эти доводы убедительными. Он признает за князем право распоряжаться военным делом, творить суд, назначать сановников, но он не предоставляет ему власти изменять законы и взимать подати без согласия народа. Кроме того, и это самое важное, если бы власть народа не была выше княжеской, то нельзя было бы наказывать тиранов. Что же касается до вопроса «Мог ли народ перенести на князя все свои права или нет?», то Мариана считает его безразличным. Во всяком случае, говорит он, это безрассудно как со стороны народа, который отдает себя в волю одного человека, так и со стороны князя, который получает власть, могущую сделаться тираническою, а потому подверженную гораздо большим опасностям. Поэтому Мариана не считает князя изъятым от законов: всякий, отступающий от закона, говорит он, нарушает справедливость. Однако и здесь следует сделать различие: князь нравственно обязан исполнять все законы, но касательно тех, которые он издает собственною властью, он не может быть принуждаем к исполнению; если же закон издан с согласия народа, то

здесь уместно и принуждение, ибо народная власть выше княжеской.

Книга Марианы, очевидно, представляет собою смешение всех начал. Она замечательна как даровитое и чисто политическое изложение главных вопросов, занимавших его современников, но последовательности в ней нельзя найти. Она является как бы изображением того смутного состояния, в котором находился XVI век, где перемешивались и боролись самые разнородные начала: монархия и демократия, нравственный закон и проповедь убийства. Испанский иезуит умел все в себе совместить; он посвятил даже своему государю, вполне самодержавному, книгу, в которой он ставил народ выше царя и защищал убийство князей, злоупотребляющих своею властью.

Если мы политическую литературу иезуитов сравним с произведениями протестантов, то увидим, что, в сущности, у них начала одни и те же, исключая вопрос об устройстве церкви, в котором они расходились. Теории закона и свободы у тех и других развиваются на одинаковых основаниях и почти с тождественным содержанием. Причина понятна: устройство церкви зависит от веры, от различного понимания Откровения; светские же начала имеют свою, присущую им природу, с которою необходимо соотноситься и которая проявляется при всякой теоретической попытке построить на них известную систему. И протестанты, и католики разделяли области духовную и мирскую, признавая, что последняя может управляться иными началами, нежели первая. Поэтому, споря об одной, они могли соглашаться насчет другой. А если так было в XVI веке, когда религиозный вопрос был еще в полном разгаре, то тем более это могло иметь место впоследствии, при чисто светском развитии общественных элементов, когда религиозные стремления потеряли свою прежнюю силу среди европейских народов. В новое время мы видим, что те или другие политические начала развиваются у различных народов совершенно независимо от господствующего у них вероисповедания. Один и тот же народ, оставаясь при одной и той же религиозной форме, переходит в силу внутреннего закона развития через совершенно различные ступени политической жизни.

Однако, если в Новое время религия не является уже определяющим началом исторического движения народов, то она не перестает оказывать на них свое влияние как одно из условий, содействующих или препятствующих развитию известных политических направлений. Таким образом, католицизм, хотя, как мы видим, он мог приспособляться ко всякому политическому устройству, по существу своему более благоприятствовал началу власти, нежели свободе. Поэтому в католических странах власть всегда получала от религии сильнейшую поддержку, а вследствие этого она могла достигнуть гораздо больших размеров, нежели в протестантских землях. Католические государства, Испания, Франция,

Австрия, были главными центрами абсолютизма в Европе. Напротив, кальвинизм благоприятствовал свободе, в нем развитие неограниченной монархии всегда находило самое сильное препятствие. Кальвинистские земли сделались главными рассадниками свободных учреждений в новом человечестве. Наконец, лютеранское исповедание более всего содействовало утверждению законного порядка в тех государствах, в которых оно водворилось. Северная Германия сделалась в Европе главной представительницей начал закона и вытекающих отсюда учений.

Это косвенное влияние религии на политику могло, разумеется, иметь большую или меньшую силу, смотря по обстоятельствам. Чем более известная религиозная форма приобретала господства над умами, тем более она стремилась подчинить себе и светскую область, а потому тем сильнее оказывалось ее влияние на последнюю. Вследствие этого страны, в которых католицизм пустил наиболее глубокие корни, остались позади всех на пути развития. Католицизм как форма, которой преобладающее значение принадлежит средним векам, в Новое время по существу своему является началом реакционным. Италия и Испания только недавно, под влиянием новых либеральных идей, успели подняться из-под того подавляющего гнета, который тяготел над ними вследствие векового союза церковного деспотизма с государственным. Напротив, те католические страны, в которых светские элементы были довольно крепки, чтобы сохранить свою независимость, не только не отстали от других, но явились вожатыми европейского развития. Такова Франция, которая искони умела дать отпор теократическим стремлениям пап. В ней постоянное реакционное движение, исходившее из недр католицизма, не могло препятствовать свободному движению идей. Реакция мешала здесь только одностороннему развитию либерализма. Отсюда непрестанная борьба противоположных начал, которая сделала Францию главным центром, где решаются политические вопросы Нового времени.

### Г. Кампанелла<sup>59</sup>

Из писателей XVI века, защищавших католицизм и всемирное владычество папы, одиноко стоит Кампанелла. Он не богослов, а философ, не политик, а мечтатель. Это опять один из тех оригинальных людей XVI столетия, в которых сочетаются самые разнородные элементы, в которых глубокое стоит рядом с фантастическим и даже нелепым. Кампанелла двадцать семь лет просидел в неаполитанских тюрьмах, обвиненный в заговоре против испанского правительства, которое в то время там владычествовало, а между тем он с полным убеждением проповедовал всемирную испанскую монархию, подчиненную высшему руководству папы.

С эпохой Возрождения философия, как и политика, освободилась от подчинения религии и сделалась самобытной наукой с чисто светским характером. Первый толчок этому направлению дали греки, которые, переселившись в Западную Европу, пробудили в ней стремление к самостоятельному изучению классиков. В половине XV столетия, после Флорентийского собора<sup>60</sup>, Гемистий Плевон и кардинал Виссарион<sup>61</sup> распространили между западными учеными поклонение Платону. Наука на Западе была уже к этому приготовлена. Последняя эпоха схоластики привела, как мы видели, к развитию идеализма; но схоластический идеализм, пытавшийся сочетать две разнородные области, сверхъестественную и естественную, не в состоянии был сладить с своей задачей. Он скорее вел к разобщению двух сфер, нежели к их соединению. Пробовали прибегнуть к мистицизму, но последний не мог дать твердых начал для науки. Классический идеализм пришел на помощь умам, искавшим исхода; он удовлетворил возникшей потребности и сделался точкою отправления для нового развития мысли. Скоро платонизм овладел умами. Во Флоренции основалась платоническая академия, корифеями которой были Марсилио Фичино и граф Пико делла Мирандола<sup>62</sup>. Сочинения греческого философа переводились и толковались учеными; у Марсилио Фичино стоял бюст Платона как предмет религиозного поклонения. Явились и новые перипатетики, уже отвергавшие схоластику и следовавшие чистому учению Аристотеля. Таковы были Помпонацци, Цезальпин<sup>63</sup>. Но все это было только начало. Скоро философия приняла более самостоятельное направление. Появились мыслители с новыми системами, пытавшиеся привести весь умственный мир к общим началам, ими самими выработанным. Эти попытки не представляют той зрелости и той логической связи, как системы Нового времени. У философов XVI века мысль находится еще более или менее в хаотическом состоянии, где перемешиваются разнородные направления. Но все элементы будущего развития находятся уже здесь в зачатках. Если мысль имеет менее стройности и последовательности, зато в ней более полноты и менее односторонности. Коренные же начала и здесь те самые, которые лежат в основании всякой философии.

Главным центром этого умственного движения была Италия. Четыре имени выделяются здесь из остальных, как мыслители высшего разряда: Кардан, Телезио, Бруно<sup>64</sup>, Кампанелла. В них выражаются и основные направления философии.

Кардан примыкает к пробудившемуся в Италии классическому идеализму. Высшим началом бытия он ставит Единое, Совершенное, то, что заключает в себе все, к чему все стремится. Это и есть Добро, или Бог, единый в троичности Силы, Мудрости и Любви. Бог, по определению Кардана, есть сознающая себя жизнь любви. В нем все сущее достигает совершенной гармонии, которая состоит в согласии противоположностей. В природе же все слагается из

трех начал: материи, формы и деятельности, их сочетающей, последняя есть душа вещей. Человек — цель творения, средоточие бытия, соединяющий земное с небесным. И он везде стремится к полной гармонии жизни, к сочетанию различного. Одна противоположность вызывает в нем другую, до тех пор, пока он не достигает совершенного согласия.

Если Кардан держался проложенного уже пути, то Телезио старался пробить новую дорогу. Он является родоначальником сенсуализма Нового времени и опытного направления наук. Уже в средние века номиналисты, особенно позднейшие, производили познание от внешних чувств, но у них эта теория сочеталась с схоластикой. Телезио отверг всякие схоластические приемы и требовал, чтобы человек читал в книге природы, отправляясь от того, что есть. Однако в собственной своей системе он далеко не осуществил своего требования: и он хотел сочетать материалистические начала с религиозными, принимая, впрочем, последние как плод философской мысли. Бог, по его учению, создал прежде всего материю, без которой ничто не может быть, ибо без нее нет силы, так же как и наоборот, нет материи, которой бы не была присуща сила. Мы видим здесь положение, повторенное новейшими материалистами. Телезио строит всю природу из двух основных сил, холода и тепла, от которых происходят все вещи. Опытный путь очевидно уступает здесь место чисто произвольной конструкции. Возродившийся в этой системе материализм нашел более последовательного продолжателя в Ванини<sup>65</sup>, который погиб на костре, затем несколько позднее в Гассенди<sup>66</sup>, который воскресил учение эпикурейцев; опытная же метода обрела в конце этого периода высшего своего представителя в лице великого Бэкона<sup>67</sup>, положившего основание изучению естественных наук. Бэкон указал на Телезио как на одного из своих предшественников.

Материализм вел к раздроблению сил природы; Джордано Бруно хотел привести их к единству, возведя их к первоначальному источнику, к Бытию, от которого все происходит. Бруно переносит неоплатонические начала в новый мир, он является предшественником Спинозы. Так же как последний, исходя от единства субстанции, лежащей в основе всех вещей, он развил систему натуралистического пантеизма. И он был предан огню инквизиции.

Наконец, представителем спиритуализма является Кампанелла. Он старался соединить воззрения Телезио на материальный мир с католическим православием и с собственными философскими началами. Исходная точка его учения лежит в мысли, в самопознании. «Я познаю себя, следовательно, я есмь» — это основное положение Декарта было уже высказано Кампанеллой, который взял его у Августина. Познавая себя, я познаю себя мыслящим и хотящим, следовательно, и сущим, т. е. имеющим силу мыслить и хотеть. Эти три первоначальные определения — сила, разум

и воля, или сила, мудрость и любовь, составляют мое бытие. Но познавая себя, я вместе с тем познаю себя ограниченным: к моему бытию присоединяется небытие. Вне меня есть другие вещи, которые я также познаю. Познавать я могу только тождественное со мною, ибо познание есть усвоение предметов разумом; следовательно, и бытие других, познаваемых мною вещей состоит в силе, мудрости и любви. Всякая вещь имеет первоначальную силу, которая дает ей бытие; она сознает это бытие, ибо иначе она не могла бы сохранить себя: насколько у нее есть сознания, настолько есть и бытия; наконец, она любит свое бытие, почему и стремится к самосохранению. Таким образом, мироздание представляет совокупность живых и сознающих себя сил. Каждая из них составляет единицу, нераздельную в себе, но отличающуюся от других. Этим самым каждая вещь является ограниченной: к бытию присоединяется в ней небытие. Отсюда ясно, что для полноты познания необходимо возвыситься к такому бытию, которое не имеет в себе небытия, к первоначальной причине всего сущего. Это и есть Бог, который состоит также из троичности Силы, Мудрости и Любви. В нем как в верховном бытии заключается сущность всех вещей, т. е. их идеи. Познавая себя, Бог познает и вещи, а познавая вещи, он их творит. Творение есть проявление божественного познания, исходящего из Мудрости. Как верховный Разум, Бог располагает все мироздание в предустановленном, неизменном порядке. Действия трех первоначальных причин суть необходимость, судьба и гармония; первая есть выражение Силы, вторая — Мудрости, третья — Любви. Когда мы смотрим на отдельные явления, нам кажется, что в мире многое происходит случайно, но в сущности все совершается по закону необходимости. Человек в мироздании является высшим существом: он не только вращается в ограниченном бытии и познании, как другие вещи, но он имеет и высший разум, неизреченное истечение Божества; этим разумом он восходит к познанию Бога. Однако в настоящей жизни, заключенной в ограниченной сфере, это познание неполно. Отсюда человек выводит, что у него есть цель высшая, загробная. К ней он должен стремиться, возводя к Богу все свои мысли, желания. Руководителем служит ему религия, которая поэтому составляет высшую связь человечества.

Прилагая эти начала к практической области, Кампанелла пришел к необходимости всемирной монархии, управляемой папою как высшим представителем мудрости на земле. Он изложил свои мысли об этом предмете в не дошедшем до нас сочинении «О папской монархии»\*. Сознывая однако, что для создания подобного государства нужна первоначальная сила, Кампанелла искал князя, который мог бы завоевать весь мир. Он нашел его в испан-

\* Он сам ссылается на это сочинение, см.: *De Monarchia Hispanica*. Amstelod, 1653. С. 8: «...sicut in monarchia papali ostendi», также с. 31.

ском короле, в руках которого с обширными владениями в Европе соединялось господство над всем Новым Светом. С этой мыслью Кампанелла написал любопытную книгу «Об Испанской монархии», в которой он указывал королю средства для достижения желанной цели.

Для основания и устройства всякого государства, говорит Кампанелла, нужно содействие трех причин: Бога, мудрости и случая. Последний состоит в умении пользоваться временем и обстоятельствами. Все эти причины в совокупности называются судьбою, которая не что иное, как согласное их действие. От нее рождается фортуна, от нее исходит успех всякого человеческого предприятия.

Кампанелла рассматривает эти три причины в отношении к предполагаемой Испанской монархии. Необходимо, говорит он, начать с Бога, ибо человек свободен только в своей воле, а не в своих действиях, которые определяются цепью причин и следствий, восходящих к первой причине. На основании пророчеств, в которых открывается воля Божья, Кампанелла доказывает, что приближается конец света и что человечество находится уже в том периоде развития, когда все должно подчиниться святым и церкви. Испанский же король предназначен приготовить папе владычество над всей землею.

Переходя затем к другой причине, к мудрости, Кампанелла старается доказать политическими соображениями, что всемирный монарх, исповедующий христианство, непременно должен подчиняться папе. Очевидно, говорит он, что князь, который имеет над собою высшего, управляющего посредством религии, как, например, папу, никогда без согласия последнего не может достигнуть всемирного владычества. Религия господствует над человеческою душою, а от настроения душ зависят и успех оружия, и все средства, которыми приобретает царство. Поэтому герои, которые хотели основать всемирную монархию, всегда старались придать себе религиозный характер; так поступали Александр Великий, Юлий Цезарь, который непременно хотел быть первосвященником, наконец, Магомет<sup>68</sup>. Если испанский король желает достигнуть такого же могущества, он должен основать новую религию, но этого не допустит ни разум, ни Бог. Новые религии, вообще, возвещаются только при создании новых государств, но если в существующих уже государствах происходят религиозные перемены, то это скорее ведет их к падению. Между тем папе Христос вручил оба меча, и светский, и духовный. Имея даже один из них, который дает ему религиозную власть над душами, он может легко противодействовать всякому монарху, ему враждебному. Напротив, кто будет действовать ему в угоду, тот имеет все условия успеха. Поэтому, если испанский король хочет основать всемирную монархию, ему необходимо соединиться с папою. Он должен велеть повсюду проповедовать, что приближа-

ется конец света, когда будет одно стадо под одним пастырем, и что он призван быть как бы новым Киром, которому предназначено собрать это стадо воедино. Для осуществления этого плана первым делом должно быть искоренение протестантской ереси, которая отрицает папскую власть. Кроме того, Кампанелла советует королю всеми мерами стараться привлечь к себе вообще духовенство. С этой целью он должен показывать в делах веры даже большую ревность, нежели сам папа, епископов же полезно постоянно занимать какими-нибудь новыми предложениями, касающимися религии, например канонизацией святых и т. п. Следует также духовных лиц приобщать к суждениям о государственных делах и даже придавать их в качестве советников полководцам на войне.

Кампанелла рассматривает далее другие требования мудрости, а также обстоятельства, представляемые случаем, которым мудрость должна пользоваться. Сюда относятся добродетель короля, доброта законов, благоразумие совета, правда чиновников, повиновение вельможей, количество и дисциплина войска, прочность казны, любовь народа, проповеди в пользу власти, наконец, согласие в собственных владениях и раздоры в соседних. Все эти статьи обсуждаются одна за другою, большею частью в нравственном духе, но нередко и с значительною долею политической хитрости. Хотя Кампанелла восстает на Макиавелли, называя его злодеем (*scelestus*), однако подчас собственные его советы отзываются тем же направлением.

Нравственное начало является, впрочем, преобладающим. Король, говорит Кампанелла, должен прежде всего отличаться мудростью и добродетелью. Кто не умеет управлять собою, тот не может управлять и государством. Необходимо притом, чтобы князь не только казался добродетельным, но и действительно был таковым, следуя примеру папы и епископов. Кампанелла дает много советов насчет личного поведения монарха, он входит в подробности даже супружеской жизни и деторождения. Относительно законодательства он утверждает, что не следует издавать новых законов, ибо достаточен закон христианский совокупно с римскою мудростью. Законы, говорит Кампанелла, должны быть таковы, чтобы народ соблюдал их из любви, а не из страха. Тиран, который в законодательстве имеет в виду только себя, разрушает собственную власть. Закон должен быть согласен и с обычаем, и даже с климатом, в котором живут люди. Далее, насчет вельможей или баронов Кампанелла советует не давать им соединяться между собою и увеличивать свою силу, ибо через это они могут сделаться опасными для монарха. Из остальных советов любопытно то, что Кампанелла говорит о народной любви. Он восстает против тех, которые утверждают, что властитель должен сеять раздоры между подданными. Это правило, говорит он, нелепо по многим причинам. Оно делает из князя тирана, который



заботится о себе, а не об общем благе; вследствие этого в народе возбуждается к нему не любовь, а ненависть и страх. Кроме того, когда подданные живут в согласии, они тверже стоят против врагов. Поэтому мудрые законодатели всегда старались соединить граждан взаимною любовью. Для этого существуют разные средства. Прежде всего согласию способствует единство религии, ибо ничто так не разделяет людей, как различие вероисповедания. Затем во всесветной монархии к той же цели ведут взаимные браки и торговые сношения между народами. Наконец, необходимо установить среди граждан равенство, которое одно в состоянии уничтожить зависть, грабительство, роскошь, ненависть и изнеженность. Между тем, говорит Кампанелла, в христианском мире господствует заблуждение, в силу которого один является совершенным бедняком, а другой имеет несметные богатства. И тот, кто получает огромные доходы, все употребляет на собак, лошадей и шутов, на блестящие золотом покровы коней или, что еще хуже, на любовниц. Когда же бедный вчиняет иск против кого-нибудь из этих людей, то не только он не добьется своего права, но скорее он должен бежать или погибнуть где-нибудь в темнице; богатый же все себе забирает, потому что все судьи подкупны, зло, наиболее пагубное для государства. Богачи, правда, являются обыкновенно весьма щедрыми относительно своих слуг, но и это скорее служит во вред государству, нежели в пользу, 1) потому что эти слуги преданы единственно господину и готовы за ним следовать даже против царя; 2) потому что они через это становятся изнеженными, гордыми, льстецами. Это как бы школа людей самых подлых и ленивых, которые потом, обзаведясь семействами, своими кознями угнетают низшие классы и повсюду распространяют яд своего беззакония. Для устранения подобных зол король должен водворять в народе равенство, запрещая вельможам держать многочисленную прислугу. С тою же целью следует только половину податей брать с низших классов, а другую взимать с высших.

Но, как сказано, Кампанелла не всегда остается верен нравственным началам. Политик иногда берет верх над нравственным философом, и тогда он рекомендует относительно народа совершенно иные средства. Несомненно, говорит он, что народ, особенно в столь обширном государстве, сильнее, нежели король совокупно с его друзьями и воинами. По крайней мере это так в христианском мире, хотя у турок оно не совсем достоверно. Необходимо, следовательно, принимать меры, чтобы народ не восстал почему-либо на короля и не сверг с себя его власти. С этою целью монарх должен главным образом заботиться о том, чтобы разные племена, входящие в состав государства, не имели между собою связи и чтобы они, будучи в унижении, не находили главы, на которого бы могли полагаться в случае восстания. Но более всего, говорит Кампанелла, общественный мир зависит от духо-

венства и в особенности от проповедников, которым народ верит и которых он слушается. Они обещают ему вечные блага, которые он может приобрести, презируя временные; они говорят ему, что повиновение царю угодно Богу и что, вынося напасти, подданные от Бога получают награду. Этим способом устраняются возмутители и предупреждаются восстания. Поэтому первое орудие власти — язык, а второе уже — меч. Это ясно из примера людей, которые своею речью увлекали за собою народы. Чтобы побороть великих возмутителей и особенно еретиков, Кампанелла советует учредить хорошую семинарию молодых проповедников, вроде тех, которые заведены иезуитами. Он видит в этом лучшее орудие для будущего всемирного государства.

Испанская монархия представляла в глазах Кампанеллы начало силы, папская власть воплощала в себе мудрость, в дополнение необходимо было изобразить и идеал любви. Кампанелла видел этот идеал в первой христианской общине, где братство вело к коммунизму. С другой стороны, изучение классиков воодушевило его в пользу платоновой республики, которая представляла развитие тех же начал. Кампанелла захотел сам начертать образ идеального государства, оставив в стороне свои планы всемирной монархии и приспособляя классические предания к своей метафизике. Это он сделал в сочинении, которому он дал название «Город Солнца» (*Civitas Solis*).

Кампанелла не упоминает об «Утопии» Мора; но он очевидно имел ее в виду. Само изложение, так же как в Утопии, имеет форму разговора. Генуэзский путешественник описывает великому мастеру Гошпитальных рыцарей виденный им около Индии город Солнца. Сначала изображаются великолепные здания, которыми город украшен, потом повествователь переходит к образу правления и к общественному устройству. Верховная власть вручена здесь священнику, которого жители на своем языке называют Солнцем, но которого европейцы назвали бы метафизиком. Он судья светских и духовных дел, которые все подлежат его верховному решению. Под ним состоят три помощника, Пон, Син и Мор, т. е. Сила, Мудрость и Любовь. Первому поручены дела войны и мира, которыми он распоряжается самовластно, подчиняясь одному Солнцу. Второй заведует науками и искусствами, имея под собою столько подчиненных, сколько есть отдельных наук. Третьему, наконец, вверено попечение о деторождении: он обязан смотреть, чтобы порода сохранялась возможно лучшая. Он же заведует воспитанием детей, а также медициною, земледелием — одним словом, всем, что относится к пище, одежде и народонаселению.

Таково устройство правления. Что касается до общественного быта, то в городе Солнца господствует полный коммунизм. У граждан все общее, не только имущества, но и жены. Этим устраняются

эгоизм и все дурные наклонности человека, остается одна любовь к общему благу. Другие люди думают, что необходимо каждому иметь свой дом, свою жену и своих детей; солярийцы не признают этого, полагая, вместе со св. Фомою, что деторождение установлено для сохранения рода, а не лица и что поэтому размножение народонаселения касается не частных лиц, а общества. В городе Солнца все, что относится к этому делу, заведует общественными властями и совершается по их приказанию. Воспитание детей, разумеется, также общее. И здесь руководителями являются сановники, которые назначают каждому его ремесло, смотря по характеру и по созвездию, под которым он родился. Поэтому все исполняют свое дело хорошо и с любовью, так как труд их отвечает естественным их наклонностям. Способнейшие в каждой отрасли знаний определяются к общественным должностям. Кандидаты на должности предлагаются сперва начальниками в большом совете, составленном из всех граждан выше двадцати лет, здесь всякий может высказать о них свое мнение. Затем происходит окончательный выбор в более тесном совете, где заседают все должностные лица и граждане выше пятидесяти лет. Для того чтобы быть избранным в метафизики, необходимо основательно знать все науки; поэтому здесь управлять государством может только гений, который своею мыслью проник в самую сущность вещей. Это сан пожизненный, так же как и должности трех ближайших его подчиненных. Остальные чиновники могут быть сменяемы по воле народа, эти же четыре переменяются только тогда, когда по общем совещании они найдут лицо, более достойное занимать их место, нежели они сами. Тогда они добровольно уступают ему свое звание.

Кампанелла входит в значительные подробности насчет образа жизни, верований и философских мнений солярийцев; но все эти фантастические описания имеют весьма мало интереса. Очевидно, что здесь новой и серьезной мысли нет никакой. Коммунистические начала доведены до еще большей крайности и односторонности, нежели у Мора, вследствие чего общественное устройство, изображенное Кампанеллою, является еще менее сообразным с природою вещей и с естеством человека. Поэтому его сочинение далеко не получило такой известности, как «Утопия». В истории науки оно не имеет значения. Кампанелла как философ занимает одно из первых мест в ряду мыслителей XVI века, как публицист он стоит весьма низко. В его учении соединяются различные элементы нравственного закона: и религиозный, и философский, и политический; он старается сочетать власть, закон и любовь, или общее благо, но все это бродит у него в хаотическом беспорядке. Он является здесь не столько двигателем науки, сколько образцом тех странностей, в которые впадали даже сильные умы того времени.

**Д. Боден**<sup>69</sup>

Во время разгара борьбы между католиками и протестантами во Франции образовалась средняя партия под именем политиков. Они стали в положение независимое от обеих сторон и стремились к водворению мира в государстве признанием свободы вероисповедания. Эта партия, к которой принадлежали лучшие люди того времени, как, например, канцлер Лопиталь<sup>70</sup>, окончательно восторжествовала с восшествием на престол Генриха IV. С этих пор монархия, отрешившись от исключительных требований религиозных исповеданий и возвышаясь над противоположными партиями, сделалась исходною точкою чисто светского развития государственной жизни.

К этому среднему направлению принадлежал один из замечательнейших публицистов XVI века, Иоанн Боден (Jean Bodin \*). Он был политическим деятелем на Генеральных штатах того времени и вместе плодовитым писателем. Из его сочинений самое значительное книга «О республике» (*De la Republique*). По основательной и обширной учености, по юридическим сведениям и по государственному смыслу оно занимает почетное место в политической литературе всех времен и народов. Боден подробно и отчетливо исследовал существо и устройство государства, выставляя главным его признаком верховную власть. Это начало он противопоставил теориям монархомахов.

Боден начинает с определения: государство есть правое управление несколькими семействами и тем, что у них общее, притом с верховною властью (*Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine*). Это определение разбирается по всем частям.

Первое, что в нем представляется, это то, что государство есть правое управление, т. е. что оно действует сообразно со справедливостью и с естественным законом. Этим оно отличается от шайки разбойников. Мы видели, что древние мыслители определяли государство главным образом его целью — совершенную жизнь. Боден критикует это определение. Он замечает, что в нем недостает главных составных частей политического тела: семейств, того, что им общее, и, наконец, верховной власти. В собственное свое определение он вовсе даже и не ввел государственной цели. Однако он касается ее, говоря о государстве как о правом управлении; но она имеет для него совершенно второстепенное значение. Цель государства, как и отдельного лица, говорит он, состоит в блаженной жизни, которая заключается главным образом в теоретической деятельности и в развитии соответствующих ей добродетелей. Но так как невозможно достигнуть этого

---

\* О Бодене кроме общих руководств см. сочинение: *Jan Bodin et son temps*, par H. Baudrillart.

без материальных условий, то государство должно прежде всего заботиться о защите против внешних врагов, о внутреннем мире и об охране правосудия, не считая, впрочем, всего этого конечною целью своей деятельности, а рассматривая эти требования, как предварительные условия счастливой жизни. Боден очевидно заимствовал эти начала у Аристотеля, но они не клеятся к остальным его воззрениями, а потому остаются у него без дальнейших последствий.

Затем Боден переходит к другой части своего определения, к семейству. Семейство, говорит он, есть правое управление несколькими лицами и тем, что им принадлежит, под властью отца семейства. Оно составляет основание государства, которое через него продолжает свое существование. От семейного быта зависит благосостояние политического тела, которое процветает, когда части, его составляющие, управляются как следует. Хорошо устроенное семейство — настоящий образец государства, домашняя власть уподобляется политической. Однако между тою и другою есть существенная разница: одна управляет частным достоянием, другая общим, ибо там нет государства, где нет ничего общего. Но это общение не должно поглощать в себе семейного быта и частной собственности. Боден восстает против коммунизма, который проповедовали Платон и Томас Мор. Там, где все смешано, говорит он, где частное не отличается от общественного, там нет ни семейства, ни государства. Такой быт противоречит естественному закону, который запрещает брать чужое; он разрушает семейное начало и уничтожает разнообразие, которое одно делает гармонию приятною. Еще хуже общение жен, оно разрушает кровные связи и любовь между мужем и женою, между родителями и детьми. Проповедники коммунизма воображают, что люди более заботятся о том, что принадлежит всем, а на деле всегда бывает наоборот: каждый старается из общего достояния приобрести что-нибудь для себя. Свойство любви таково, что чем она становится общее, тем более она слабеет. Мы узнаем в этих возражениях следы изучения Аристотеля.

Говоря о семействе, Боден настаивает главным образом на необходимости семейной власти. Всякий союз, говорит он, управляется властью, которой соответствует повиновение. Даже в состоянии естественной свободы разум в человеке должен подчинять себе чувственные влечения, это первый закон природы. В обществе же естественная свобода необходимо подчиняется чужой воле. Вследствие этого, как скоро образуется семейство, так в нем устанавливается власть, которая имеет три формы: власть супружеская, родительская и господская. Первая составляет основание всякого человеческого общества, ею держатся все государства. Однако она не должна простираться до того, чтобы жена низводилась на степень рабыни, но муж властен над всеми действиями жены и может пользоваться всем ее имуществом. Жена не вправе

вести тяжбу без разрешения мужа ни в качестве истца, ни в качестве ответчика. Впрочем, по мнению Бодена, жена подвластна мужу, только если последний сам не состоит членом семейства и не подчинен отцу или господину, в противном случае он теряет свои права и над женою, и над детьми. Причина та, что семейная власть должна быть едина, иначе в семье будут происходить беспрерывные раздоры.

Еще большие права Боден дает отцу над детьми. Это единственная власть, созданная самою природою по образцу всемогущего Бога, отца всех вещей. Отецеская власть — главный столб государства, ибо от нее зависит воспитание детей. Там, где она слабеет, государство падает, как показывает пример Римской империи. Боден требует даже, чтобы отцу было предоставлено право жизни и смерти над своим потомством. Закон, говорит он, не может вмешиваться в отношения родителей и детей; отцы всегда будут скрывать проступки детей, если им самим не предоставлено право наказания. На это возразят, что родители могут злоупотреблять столь обширною властью, отец может быть даже безумный. Но в таком случае у него, как у всякого безумного, следует отнять право распоряжаться другими; если же он в здравом уме, то любовь к детям всегда заставит его во всем искать их пользы. Наконец, если бы и случились злоупотребление, то законодатель не должен за этим останавливаться, ибо нет хорошего закона, который бы не имел своих невыгодных сторон.

Здесь Боден является безусловным и преувеличенным защитником начала власти. Более либерально его мнение о рабстве. Он один из первых восстал против теорий, господствовавших в древности и в средние века. Защитники рабства, говорит он, как, например, Аристотель, утверждают, что оно согласно с законами природы, ибо одни люди рождены для владычества, другие для повиновения. Если бы оно было противно природе, то оно не могло бы так долго держаться, между тем почти ни одно государство без него не обходится. В течение многих веков народы с ним растут и процветают. Мудрые и добродетельные люди его одобряли. Самый обыкновенный способ происхождения рабства — война; а что может быть сообразнее с человеколюбием, как пощадить жизнь побежденного, и взамен того сделать его рабом? Это особенно справедливо относительно тех, которые ведут войну несправедливую и нападают на чужое достояние: они достойны смерти, а потому обращение их в рабство может быть только знаком милосердия. Однако Боден не убеждается этими доказательствами. «Я признаю рабство сообразным с законами природы, — говорит он, — когда сильный, богатый и невежда будет повиноваться мудрому, хотя слабому и бедному; но подчинить мудрых глупым, знающих людей невеждам и добрых злым, кто не скажет, что это противно природе?» Считать же признаком милосердия, когда кто щадит жизнь побежденных, — то же, что превозносить

милосердие воров и разбойников, которые хвастаются тем, что даровали жизнь ограбленным им людям. Если пленный неприятель достоин смерти, то справедливость требует, чтобы он был казнен, а не обращен в раба. Что касается до продолжительного существования рабства, то этим доводом можно доказать и справедливость человеческих жертвоприношений. Человеку предоставлен выбор между добром и злом, а по своей природе он часто выбирает зло. Государству же рабство не только не приносит пользы, а, напротив, как свидетельствует история, оно было постоянным источником смут, восстаний и убийств. Если к этому прибавить те страшные жестокости, которые господа позволяют себе относительно рабов, то не останется сомнения, что рабство должно быть уничтожено. Боден советует только не делать этого вдруг, чтобы рабы не стали злоупотреблять свободой, к которой они не привыкли, и чтобы они не были пущены по миру без всяких средств пропитания.

Таковы формы семейной власти. Но глава семейства, вступая в государство, подчиняется чужой воле: из господина он становится подданным. Это превращение, говорит Боден, совершается обыкновенно насильственным путем, посредством покорения одних другими. Пока не было еще государств, отцы семейств жили на свободе; но когда между людьми возгорались войны, тогда сильнейшие, победив слабейших, сделали их господами. Так основались государства. И разум, и история показывают, что они произошли от насилия, а не от добровольного соглашения людей. Однако политическое подчинение не уничтожает свободы человека: член государства, гражданин, есть свободный подданный, подчиненный чужой верховной власти. Существенный его признак есть подчинение, но свобода его ограничивается, а не исчезает совершенно. Этим член государства отличается от раба, который подданный, но не гражданин. С другой стороны, нельзя считать признаком гражданина участие в суде и совете, как думал Аристотель. Определение последнего не имеет общего характера; оно, по сознанию самого философа, обнимает собою только граждан демократических государств. Оно ведет к различию граждан совершенных и несовершенных. Принявши его, надобно признать, что благородный более гражданин, нежели простолюдин, между тем как общее определение должно одинаково относиться ко всем. Существенным признаком гражданина надобно, следовательно, считать подчинение верховной власти. Отправляясь от этого начала, Боден отрицает возможность быть гражданином двух государств и не допускает права свободного перехода из одного подданства в другое. По его мнению, переход может совершаться не иначе, как с согласия верховной власти.

В определении государства за семействами следует то, что у них общее, т. е. главным образом общественное имущество. Но Боден отлагает рассмотрение этого предмета до одной из следующих

глав, где он говорит о финансах. После определения гражданина, подражая отчасти системе Аристотеля, он приступает прямо к тому, что он считает существеннейшим элементом государства, к верховной власти. Он определяет ее так: верховная власть (*la souverainete*) есть постоянная и абсолютная власть государства. Это определение, говорит Боден, следует разобрать подробно, ибо это самый важный предмет в политическом союзе, а между тем никто не установил точного о нем понятия. Верховная власть, прежде всего, должна быть постоянная; власть, переданная на время, не есть верховная, точно так же как власть, данная уполномоченному. Верховною может считаться только власть, которая перенесена на лицо всецело, на неопределенный срок; тогда только она принадлежит уже не тому, кто ее передал, а тому, кто ее получил. Затем верховная власть должна быть абсолютною или неограниченною, поэтому не может считаться верховною та власть, которая передается под известными условиями. Существо абсолютной власти состоит в том, что облеченное ею лицо может по своей воле издавать и изменять законы. Боден определяет закон как повеление высшего, пользующегося своею властью. Князь, как и все другие люди, подчиняется закону Божьему и естественному, от которых никто не вправе отступать; но он стоит выше всякого человеческого закона. Он не связан ни постановлениями предшественников, ни своими собственными, и если бы он даже обещал вечно соблюдать изданные им уставы, то подобное обещание не имеет силы, ибо верховная власть не может обязать себя таким образом: она всегда должна сохранять право изменять закон сообразно с общественными потребностями. Точно так же князь не может быть связан обещанием хранить законы государства; ибо если закон исходит не от него, а от народа, то верховная власть принадлежит последнему. С этой точки зрения княжеская власть не может быть ограничена и согласием чинов: чины могут давать только советы, решение же должно принадлежать князю, иначе опять у него нет верховной власти. Боден делает одно лишь изъятие из этого правила: князь, по его мнению, не может облагать подданных податями без их согласия, ибо никто не имеет права брать чужое достояние без воли владельца. Но и это исключение оказывается мнимым: в случае нужды князь для пользы государства может всегда налагать подати на граждан, Боден выставляет далее это право в числе других необходимых принадлежностей верховной власти. В сущности, сделанное им ограничение совершенно несостоятельно, ибо верховная власть, какова бы она ни была, всегда имеет право облагать подданных податями по собственному усмотрению; иначе следовало бы спрашивать согласие каждого платящего. Если же для взимания налогов требуется согласие народного представительства, то последнее само является участником верховной власти. Боден впал здесь в противоречие с собою, вследствие того, что он, как увидим далее, вовсе не при-



знавал смешанных образов правления и возможности разделения верховной власти между различными органами. Сделанная им оговорка была внушена понятиями того времени, наследованными от средневекового феодализма.

В праве издавать и изменять законы без согласия кого бы то ни было заключаются, по мнению Бодена, все другие истинные признаки или принадлежности верховной власти. Сюда относятся: право войны и мира, назначение высших сановников и утверждение выборных, верховный суд, право помилования, право чеканить монету, право устанавливать меры и весы, право налагать подати и другие. Эти права, говорит Боден, вытекают из самого существа верховной власти, неотчуждаемы, неизменны и не подлежат давности. Все это он объясняет многочисленными историческими примерами. Затем он переходит к устройству верховной власти.

Боден различает три образа правления: монархию, аристократию и демократию. Относительно извращенных форм, которые принимал Аристотель, а за ним и другие, он справедливо замечает, что они означают только различные качества одних и тех же властей, между тем как разделение должно быть основано на самом существе или на устройстве власти. С гораздо меньшим основанием он отвергает и смешанную форму, утверждая, что она совершенно даже немыслима, ибо верховная власть по существу своему едина и нераздельна. Кому в смешанном правлении принадлежит право издавать законы, говорит Боден, тот и есть настоящий носитель верховной власти; поэтому правление, смешанное из монархического, аристократического и народного, есть в сущности народное. Боден увлекся здесь началом единства власти, которая представлялась ему главным элементом государства. Очевидно, что если для издания закона требуется согласие нескольких органов, то верховная власть принадлежит им всем в совокупности.

Отвергая формы смешанные и извращенные, как отдельные образы правления, Боден признает их, однако, основанием для подразделений. Он отличает верховную власть от управления, которое есть правило ее деятельности. В последнее могут входить различные элементы и начала. Таким образом, монархия, не переставая быть монархией, может управляться аристократически, если государственные должности предоставляются знатным людям, и демократически, если почести и награды распределяются между всеми. С этой точки зрения Боден различает монархию законную, или царскую, господскую и тираническую. Первая та, где народ повинуется законам монарха, а монарх — законам природы, оставляя подданным личную свободу и собственность. В остальных двух видах, напротив, монарх является неограниченным властителем личности и собственности подданных. В господской монархии эта власть приобретает справедливую вой-

ною, в тиранической — насилем и нарушением естественных законов. Господская монархия возникла при первом образовании государств, таковы были монархии восточные. В Европе же едва остались ее некоторые следы, здесь она превратилась в монархию законную. Если у европейских народов является иногда насильственное правление, то это не господство, а тирания. Подобно другим современникам Боден противопоставляет законного монарха тирану; однако, говорит он, надобно делать это различие весьма осторожно, ибо часто князья принуждены совершать такие дела, которые с виду кажутся тираническими. В особенности не следует строго смешивать с тираниею: строгий или даже жестокий монарх часто лучше доброго и мягкого, ибо строгость бывает нужна для восстановления спокойствия в государстве и особенно для обуздания сильных людей; доброта же ведет к тому, что злые оставляются без наказания, а придворные выпрашивают себе всякие блага, что окончательно ложится тяжелым бременем на народ. Отсюда пословица: из злого человека делается добрый царь.

Подобно другим современным публицистам Боден задает себе также вопрос: позволительно ли убивать тирана? Относительно того, кто похищает власть насильно, не может быть сомнения; ибо подданный, посягающий на верховную власть, есть преступник, а потому он может и должен быть наказан. Если нельзя сделать это судом, то остается прибегнуть к оружию. Даже последующее утверждение власти приговором народа не избавляет тирана от мести, ибо подобные подачи голосов не что иное, как комедии, которые разыгрываются под влиянием страха. Все затруднение заключается в вопросе: позволительно ли убивать законного князя, злоупотребляющего своею властью? Это Боден решительно отвергает: если князю действительно принадлежит верховная власть, говорит он, то не только отдельные граждане, но и все в совокупности не имеют над ним права суда; а если над ним нет суда, то еще менее позволительно прибегать к самоуправству. Если преступно употреблять насилие против отца, то еще менее дозволено подданному поднимать руку на правителя государства, который священнее и неприкосновеннее самого отца. Подданный не обязан повиноваться князю в том, что противоречит закону Божьему, или естественному, но он должен бежать, скрываться и терпеть смерть, скорее нежели посягать на его жизнь или честь. Если бы подобное самоуправство было дозволено, то жизнь всякого князя была бы в опасности, нет ни одного, который бы не мог быть сочтен за тирана. Боден считает даже неуместным опровергать тех, которые осмеливаются писать, что подданные имеют право восставать на князя и налагать на него руки. Против них следует употреблять только меч закона.

Аристократия также может быть разделена на законную, господскую и олигархическую. Но здесь гораздо труднее отличить

хорошее правление от дурного, ибо аристократий, составленных единственно из лучших людей, никогда не было и быть не может; всегда есть значительная примесь дурных. Боден рассматривает формы аристократии, которые были установлены у разных народов. Выше всех он ставит аристократию, восполняющую себя посредством выбора из всех граждан, как делалось в некоторых швейцарских кантонах. Здесь народ не исключается совершенно из правления, и выбор может пасть на лучших людей.

Наконец, Боден описывает устройство народного правления, где власть принадлежит большинству, причем голоса могут отбираться поголовно, по родам, по классам или по общинам и приходам.

После этого он переходит к устройству подчиненных властей. Здесь прежде всего представляется сенат, т. е. собрание советников, которые подают верховной власти свои мнения о государственных делах. Мудрый совет — лучшее учреждение в государстве. Опираясь на исторические данные, Боден подробно излагает различные способы устройства сената, а также и более тесного совета, необходимого для особенно важных дел. Потом он переходит к исполнительным властям. Сюда относятся чрезвычайные комиссары, обыкновенные должностные лица и начальники, облеченные правом повелевать. Наконец, он говорит о сословиях и корпорациях. Польза их, по его мнению, состоит в том, что они связывают людей, а без дружбы государство не может держаться; надобно только, чтобы эти частные союзы не усиливались за счет целого. Здесь представляется и вопрос о собрании чинов. Боден решительно высказывается в пользу этого учреждения, хотя он отрицает у представителей право ограничивать верховную власть. Посредством такого собрания, говорит он, яснее открывается, что полезно как для всего государства, так и для отдельных его частей; здесь громко раздаются жалобы подданных, которые иначе не доходят до престола; здесь раскрываются злоупотребления, о которых иначе князь ничего не знает; наконец, подданные считают за особенное счастье сблизиться со своим монархом, который председательствует в собрании чинов. Боден указывает и на ту пользу, которую могут принести управлению провинциальные чины: этим устраняются бесчисленные злоупотребления должностных лиц, сберегаются расходы, и все делается лучше. Он ссылается на провинциальные чины Лангедока, пример, который постоянно приводился приверженцами представительных собраний, между прочим, в новейшее время, Токвилем<sup>71</sup>.

Затем Боден переходит к вопросу о возникновении, возрастании и падении государств и о средствах их поддерживать. Он, очевидно, следует тому плану, которого Аристотель держался в своей «Политике». Само содержание этой книги в значительной степени заимствовано у греческого мыслителя, хотя Боден пополняет его указания опытом новых времен и выводит некоторые

свои законы. Он различает в государствах периоды зарождения, процветания и упадка. Последний, по его мнению, неизбежен вследствие бренности человеческих дел. Первоначально государства возникли от насилия и завоевания, везде водворилась монархия господская. Но злоупотребления власти повели к восстаниям подданных, тогда монархии заменились аристократиями. Так произошли древние республики. Однако с течением времени народы увидели, что монархия безопаснее, полезнее и прочнее, нежели аристократия и демократия. Поэтому почти везде установились наследственные монархии, но уже законные, а не господские. Таков общий ход учреждений. Что касается до частных перемен, то Боден различает шесть полных превращений, когда один образ правления переходит в другой, и затем в каждом образе правления шесть перемен несовершенных, когда одно видоизменение переходит в другое, например законная монархия — в тираническую. Опираясь на историю и следуя отчасти Аристотелю, Боден разбирает причины, которые в том или другом случае ведут к переворотам. Потом он задает себе вопрос: есть ли возможность предвидеть перемены, происходящие в государствах? Здесь Боден является вполне сыном XVI века, в котором великое перемешивалось с безобразным и разумное — с нелепым. Вся эта глава посвящена астрологии: исследуются соединения небесных светил, сила чисел и выводятся различные соображения насчет возможности делать из всего этого заключения для политики. Боден мимоходом опровергает даже систему Коперника на том основании, что земля как простое тело не может иметь двух различных движений. И за этим собранием нелепостей следует глава, написанная с большим политическим смыслом, о том, что перемены в государстве не должны совершаться разом. Старина, говорит Боден, дает большую силу закону, новые постановления не пользуются таким уважением. Нет ничего опаснее, как вводить новое законодательство, и всякая коренная перемена расшатывает основы существующего здания. Поэтому если необходимость заставляет изменять законы или государственное устройство, то благоразумие требует, чтобы это совершалось мало-помалу, а не внезапным переворотом, который всегда производит глубокие потрясения в обществе. Мудрый правитель должен следовать примеру всемогущего Бога, который в природе все производит медленно и постепенно, устанавливая между крайностями незаметные переходы. Из всех причин, ведущих к переворотам, Боден главною считает слишком неравномерное распределение богатства. В древности вследствие существования рабства эта причина действовала, впрочем, с гораздо большею силою, нежели в Новое время. С другой стороны, мы видели уже, что Боден не признает и общения имуществ, которое некоторые считали лучшим средством для уравнивания граждан. Точно так же он восстает и на сокращение долгов, к которому прибегали иногда древние законодательства.

Для устранения вредных последствий неравенства он советует только принимать меры против излишнего накопления богатства в одних руках: таковыми могут быть законы против роста, ограничение приобретения земель церковью, законы о наследстве и т. п.

По поводу политических переворотов Боден говорит о партиях и возмущениях. Для сохранения спокойствия в государстве он требует, чтобы правитель стоял выше партий и старался подчинять их своей верховной воле. Это может сделать только князь, ибо в других образах правления, в аристократии и в демократии, правители сами разделяются на партии, вследствие чего они здесь гораздо опаснее. Боден касается и религиозных сект, которые нередко производят междоусобия. Вопрос о свободе совести обсуждается им с чисто политической точки зрения. Вообще, он считает необходимым запрещать всякие прения о религии, ибо споры колеблют истину в умах и производят раздоры, а религия составляет первое основание государства. Но если в стране существуют различные секты, то правительство не должно употреблять против них насилия. Такой способ действия ведет только к большему упорству угнетенных и возбуждает подданных против князя. Боден приводит при этом слова Теодориха<sup>72</sup>: «Мы не можем предписывать религии, ибо никто не может быть принужден верить против воли». Люди, которым правительство отказывает в свободе вероисповедания, нередко обращаются в атеизм, а это худшее из всех зол. Вообще, замечает Боден, для государства выгодно, чтобы в нем было несколько исповеданий, ибо если их только два, то они легко вступают друг с другом в борьбу.

Таким образом, в то время как враждующие между собою религиозные партии настаивали на угнетении, государственные люди впервые выступают с требованием свободы совести. С их точки зрения общественная власть, имея в виду интересы всех, должна стать выше различия вероисповеданий и держать между ними весы. Эта политика осуществилась во Франции в Нантском эдикте<sup>73</sup>.

Обсуждая все совершающиеся в государствах перемены, Боден высказывает мысль, что политические учреждения должны сформироваться с различием народов, с разнообразием природы, нравов и общественного быта людей. Он, так же как Аристотель, развивает теорию климатов, подкрепляя свои положения доказательствами, обличающими весьма низкое состояние естествознания. По примеру Аристотеля Боден приписывает северным жителям храбрость, а южным тонкость ума; середину между теми и другими занимают обитатели умеренной полосы, которые соединяют в себе качества обеих крайностей и составляют между ними переход. Поэтому с Севера приходят большие дружины, на Юге развиваются теоретические науки, в умеренных же климатах процветают юриспруденция, политика, ораторское искусство; на Се-

вере правительство держится силою, в средней полосе — справедливостью, на Юге — религиею. Такое же различие существует между восточными народами и западными: первые ближе подходят к южным, вторые — к северным. Наконец, к тому же сводится противоположность свойств между жителями гор и равнин. Далее, плодородие и бесплодие почвы также производят различие в нравах людей: обитатели бесплодных земель ведут по необходимости умеренную жизнь и принуждены прибегать к искусству, чтобы доставить себе некоторые удобства, тогда как в плодородных странах не существует подобных побуждений. Все эти разнообразные обстоятельства отражаются и на государственном устройстве. Храбрые жители Севера, так же как и горцы, не выносят иного правления, кроме народного, и если они допускают монархию, то не иначе как выборную; напротив, изнеженные обитатели Юга и равнин легко подчиняются власти единого правителя. Впрочем, замечает Боден, все эти условия не влекут за собою необходимости: пища, нравы и законы могут совершенно изменить характер народа, так что он в позднейшую эпоху вовсе не похож на то, чем он был вначале.

Боден рассуждает затем о наградах и наказаниях, о военном деле, о союзах, о финансах. Наконец, он переходит к самому существенному вопросу в государстве, к преимуществу того или другого образа правления. Он сравнивает между собою демократию, аристократию и монархию, выставляя выгоды и недостатки каждой из них.

Что касается до демократии, то в ее пользу можно привести многое. Она во всем имеет в виду равенство и правду, а эти начала наиболее сообразны с законами природы, которая всех людей сделала равными, не давши никому более почестей и богатства, нежели другим. Отсутствие привилегий устраняет и поводы к раздорам; граждане соединяются теснейшею дружбою, ибо дружба может существовать только между равными. В демократии более всего сохраняется и прирожденная человеку свобода, так что, по видимому, это тот порядок вещей, в котором, скорее всего, достижимо для человека счастье, указанное ему природою. Кроме того, здесь беспрепятственно выдвигаются люди с высокими дарованиями, как на политическом, так и на других поприщах; зависть властителей не мешает никому предпринимать великие дела. Наконец, демократия одна заслуживает название республики, т. е. общественного дела, ибо все в ней действительно принадлежит всем, и общее благо не становится частным достоянием немногих. Если наиболее желанно то устройство, в котором правители повинуются законам, а подданные правителям, то его, скорее всего, можно найти в народном правлении, где закон владычествует над всеми.

Таковы доводы в пользу демократии. Однако Боден не находит их убедительными, ибо за этими преимуществами скрывают-

ся недостатки, которые совершенно изменяют характер картины. Равенство, которого ищут демократы, невозможно относительно имущества и несогласно с природою вещей в приложении к почестям и к правам, ибо природа не создала всех людей равными, а одних сделала умными, других глупыми, одних назначила для управления, других для подчинения. Еще менее возможно сохранение естественной свободы, ибо во всяком обществе человек повинуется законам и правителям, и нет государственного устройства, в котором было бы более законов и властей, нежели в демократии. Что касается до общего дела, то оно хуже всего управляется, когда находится в руках толпы. Может ли народ, зверь многоглавый и лишенный рассудка, постановить что-нибудь хорошее? Обращаться к нему — значит спрашивать совета у безумных. Лучшие люди всегда составляют меньшинство, а в народном правлении это меньшинство предается на жертву масс. Народ обыкновенно выбирает худших людей, которые ближе к нему по нравам и понятиям; лучшие же изгоняются и искореняются всеми средствами. О справедливости народ не заботится; он преследует богатых, благородных и разумных людей, стараясь обратить их достояние в свою пользу. Поэтому демократия становится убежищем всех буйных голов и крамольников, которые поджигают чернь против высших классов. Преступники остаются здесь без наказания, ибо они сами участники верховной власти. Каждый считает себе все дозволенным, отсюда безграничное своеволие и бесправные смуты и междоусобия. Демократия тогда только способна держаться, когда она управляется мудрыми кормчими, как Рим управлялся сенатом и Афины — Периклом<sup>74</sup>. Но здесь всегда есть опасность, что власть перейдет в другие руки. Против всего этого, говорит Боден, можно сослаться на пример Швейцарских кантонов, которые сохраняют народное правление и умеют отстаивать себя против внешних врагов. Но 1) здесь демократия приходится к нраву горных племен; 2) буйные головы уходят в другие земли служить чужим правительствам; 3) окруженные могучими монархами, швейцарцы поневоле должны держаться друг за друга и обуздывать свои страсти; наконец, 4) здесь народное правление установилось истреблением или изгнанием дворянства. При всем том самые благоустроенные и значительные швейцарские республики — аристократические.

Аристократия имеет также своих защитников. В пользу ее можно сказать, 1) что наилучшее во всем — середина, а она занимает середину между владычеством одного и правлением всех; 2) власть должна быть вручена достойнейшим, а достоинство измеряется добродетелью, знатностью или богатством — все признаки, на которых зиждется аристократическое правление; богатые в особенности имеют более интереса в общем деле, нежели низшие классы, а потому они должны управлять. Наконец, 3) и монархия, и демократия нуждаются в сенате для решения важнейших

дел, сенат же — учреждение аристократическое. Боден опровергает все эти доводы. Числительная середина, говорит он, далеко не всегда наилучшее, чего можно искать; нужны другие качества. Достоинство, без сомнения, должно приниматься в расчет; но этот довод может обратиться в пользу монархии, ибо вельможи далеко не всегда бывают одинакового достоинства, и если один достойнее других, то ему следует вручить власть. Что касается до сената, то он везде имеет значение единственно для совещания, верховная власть ему не принадлежит. Между тем аристократия имеет несомненные недостатки: во всякой коллегии большинство составляет худшую часть, ибо мудрость и добродетель всегда находятся в небольшом количестве между людьми. Кроме того, в многочисленном сословии всегда есть поводы к раздорам, в нем мало решимости в действиях, вследствие чего в хорошо устроенных аристократических государствах управление сосредоточивается в руках немногих и принимаются строгие меры для устранения распрей между вельможами. Наконец, аристократии трудно держаться против народа, который всегда ненавидит знатных людей. Последние поэтому живут в постоянном страхе. Если Венеция существует так долго с аристократическим правлением, то она обязана этим главным образом своему безопасному положению, которое избавляет ее от внешних нападений и от внутренних восстаний; в большом же государстве аристократия немыслима.

Из всех образов правления, говорит Боден, лучшие умы всегда отдавали предпочтение монархии. Она, несомненно, имеет свои неудобства: перемена правителя влечет за собою перемены в законах, в целях и в людях; споры за престол порождают междоусобия; малолетство монарха отдает его вместе с государством в руки опекуна, который нередко ищет только собственных выгод; наконец, неопытность и дурные наклонности князя ведут к угнетению народа и к гибели государства. Но все эти неудобства в гораздо большей степени находятся в аристократии и в народном правлении. Там еще чаще меняются правители и законы, там еще более состязания за власть, а потому более поводов к раздорам и междоусобиям, там вместо одного тирана являются многие. В других образах правления всегда владычествует большая и потому худшая часть, тогда как монарх может принять мнение меньшинства. Главное же — только в монархии существует настоящая верховная власть, ибо здесь она принадлежит одному, а не многим, которые, не имея над собою высшего судьи, должны решать свои споры оружием. Во всяком государстве чувствуется потребность единого правителя: если для совещания полезнее многие умы, то для решения нужен один. Власть разделенная всегда слабеет; и для войны, и для внутреннего управления необходимо сосредоточение ее в руках одного лица. Подобная власть одна может внушить к себе должное уважение и охранять в государстве законность и мир. Сами республики сознают это, вследствие чего римляне при-



бегали к диктатуре. Поэтому монархия — самая прочная из всех государственных форм. Монархии существуют тысячелетия, и никто этому не удивляется, потому что это сообразно с законами природы; но все с изумлением указывают на республики, которые держатся триста, четыреста лет, потому что это противоречит общему ходу и порядку вещей. Монархия как здоровое тело поддерживается легко, народное же правление и аристократия нуждаются в искусственных средствах. Особенно в больших государствах необходима монархия. Другие образы правления могут существовать только в малых, с расширением владений они падают.

Недостаточно однако сказать, что чистая, неограниченная монархия несравненно лучше и аристократии и демократии, надобно прибавить: монархия наследственная, переходящая по праву первородства. Доказать превосходство последней, говорит Боден, необходимо для опровержения тех, которые хотят извратить благоустроенные монархии и возбудить смуты в государстве, прикрываясь личиною добродетели, благочестия и правды. Они осмеливаются утверждать против своего законного князя, что выборная монархия лучше наследственной. И всякий, кто слушает их доводы, может быть введен ими в заблуждение, ибо, с одной стороны, они выставляют наследственного тирана и злодея, с другой — выборного монарха, мудрого и добродетельного, пекущегося единственно о благе подданных. Всякий ненавидит злодея и любит добродетель. Поэтому даже ученые люди, как Аристотель, ставили выборную монархию выше наследственной. Но если мы посмотрим на оборотную сторону той и другой, то мы должны будем отдать преимущество последней. Прежде всего смерть выборного государя погружает государство в анархию. В эту пору каждый считает себе все дозволенным, и совершаются величайшие злодеяния. Если даже устанавливается временный правитель, то, во-первых, это делается не без затруднения, а во-вторых, он может злоупотреблять своею властью, пользуясь минутным величием для собственных выгод. Далее, выборный монарх не заботится об общем достоянии, зная, что он не передаст его своему потомству; напротив, он расточает общественное имущество, стараясь обогатить детей и родственников, как показывают многочисленные примеры. Затем, и это главное, выбор монарха всегда возбуждает самое сильное состязание между искателями престола; отсюда бесчисленные козни, раздоры и междоусобия. В этом случае всего лучше выбрать иностранного князя, но он никогда не может быть привязан к государству и покидает его, как скоро ему представляется лучшая перспектива. Наконец, выбор не всегда падает на достойных, напротив, здесь, скорее всего, успевает самый дерзкий и самый неразборчивый на средства. История показывает, что нередко выбирались величайшие изверги. Боден опровергает и мнение тех, которые утверждали, что во Франции монархия была избирательная, он доказывает, что она

всегда была наследственная. Наследство же, говорит он, должно непременно переходить законным путем по праву первородства. Это единственный порядок, сообразный с законами природы и способный устранить козни и смуты. Всякий раз, как от него отступали, это вело к междоусобиям. Иной способ назначения может иметь свои выгоды, но они ничтожны в сравнении с пользой, которую приносит твердый порядок престолонаследования. Боден не допускает однако наследования женщин, как противного естественным законам: если женщины исключаются из политических прав и не занимают должностей, то тем менее можно вручить им верховную власть. Что касается до разделения государства между несколькими наследниками, как это иногда делалось, то оно совершенно противоречит единству верховной власти.

Наконец, Боден приводит образы правления в соотношение с теми началами правды, которые должны господствовать в государстве. Следуя древним, он разделяет правду на уравнивающую и распределяющую, но прибавляет к этому третий вид: правду гармоническую, состоящую из сочетания двух первых. Правда уравнивающая отправляется от начала равенства и действует по арифметической пропорции, она господствует в демократии. Правда распределяющая исходит от начала способности и действует по геометрической пропорции, она составляет принадлежность аристократии. Но оба эти образа правления недостаточны: в одном совершенно устраняется народ, в другом лучшие люди не получают должной чести. Отсюда ясно, что наилучшее устройство должно быть основано на сочетании обоих начал. Это и совершается правдою гармоническою, которая соединяет геометрическую пропорцию с арифметическою, свободу и равенство с признанием высшей способности — одним словом, аристократию с демократиею. Таково именно истинное значение законной монархии. Монарх один в состоянии сочетать оба элемента, ибо он господствует над обоими. Верховная власть принадлежит ему нераздельно, но в управлении он дает место и аристократическому элементу и демократическому, и свободе и высшему достоинству. Этим способом великие связываются с малыми, богатые с бедными, знатные с простолюдинами; этим устанавливаются мир и общая гармония всех частей. Над всем возвышается монарх как представитель государственного единства, под ним же находятся три сословия, духовенство, дворянство и третье, каждое на своем месте, умеряя, но не ограничивая верховную власть. Такое политическое устройство наиболее приближается к устройству Вселенной, где правит единый Бог, вечный, нераздельный, всемогущий, возвышающийся над всем и соединяющий все разнообразные элементы мироздания в одно гармоническое целое.

Таково заключение, к которому пришли лучшие люди XVI века. Им неотразимо представлялась потребность единой, нераздельной, неограниченной власти, возвышенной над обществен-

ными стихиями и подчиняющей их высшему государственному единству. Боден, как и древние мыслители, чувствовал необходимость гармонического сочетания противоположных общественных сил, но он видел возможность разрешить эту задачу только подчинением их единой верховной воле. Начало власти, которое имело для него первенствующее значение, сделалось исходною точкою для всей новой истории. Неограниченные монархи положили основание новому порядку вещей в Европе. Политическая мысль Нового времени, как увидим далее, отправляется также от начала власти; но затем, совершая свое круговращение, она переходит один за другим через все элементы государства. В XIX веке политические мыслители снова пришли к потребности гармонического сочетания различных начал, но вместе с Платоном и Аристотелем они полагают гармонию не в господстве единой воли, а в призвании разнообразных общественных сил к участию в верховной власти. Боден отвергал смешанные образы правления и допускал только умерение монархического начала другими в подчиненной области; новейшие публицисты выставляют идеалом не умеренную, а конституционную монархию.

Книга Бодена является, таким образом, полным выражением духа и потребностей его времени. Изданная в последней четверти XVI столетия, она достойно завершает развитие политической науки, которого зачинателем был Макиавелли. Оба эти великие публицисты дают XVI веку почетное место в истории политической литературы. Оба стоят на чисто светской почве. Они свидетельствуют вместе с тем о том запасе сил, с которым человечество, отрешившись от теократических стремлений средних веков, пускалось в новую дорогу.

# НОВОЕ ВРЕМЯ



## ПЕРВЫЙ ПЕРИОД РАЦИОНАЛИЗМ

В истории древнего мышления мы различили три периода, которые характеризуются господством трех различных путей познания: в первом преобладает универсализм, во втором реализм, в третьем рационализм. Развитие новой мысли идет обратным ходом: оно начинается с рационализма и затем переходит к реализму. Последний составляет современную точку зрения человечества, мы находимся во втором периоде развития. Необходимый переход к универсализму может явиться только плодом дальнейшего движения науки и жизни.

Существо рационализма заключается в том, что берется известное, общее начало, из которого логически выводятся все необходимые последствия. Господство этого пути познания в первой половине XVII века водворяется одновременно и в чисто философском мышлении, и в политическом. Основатель новой философии, Декарт<sup>1</sup>, исходя от всеобщего сомнения, отрешаясь от всего видимого, внешнего, отбрасывая всякие предвзятые понятия, нашел один только первоначальный факт, который не подлежит сомнению, от которого разум отрешиться не может, именно само существование сознающей себя мысли. «Я думаю, следовательно, я есмь»<sup>2</sup> — такова исходная точка новой метафизики. Современник Декарта, Гуго Гроций, еще прежде последнего положил начало философии права Нового времени, приняв за точку отправления точно так же не подлежащий сомнению факт, неотъемлемо присущий человеческой природе, факт, который служит основанием всех прав, обязанностей и отношений людей между собою, именно, что человек есть существо общежительное. По определению Гуго Гроция, естественным правом называется все то, что указывается разумом как необходимое для общежития. Таким образом, этот факт возводится в общее начало, из которого логическим путем выводятся все истекающие из него последствия. Исследование идет чисто рациональным путем. С дальнейшим развитием науки это начало видоизменяется: исходными точками мысли становятся различные стороны вытекающих из общежития отношений, право, обязанность, наконец, сочетание того и другого; но во всех этих различных оборотах

мысли основанием выводов постоянно служат *требования разума*, а не наблюдения *над явлениями жизни*. Последние приводятся только в подкрепление первых. Философское мышление идет, следовательно, *a priori*, а не *a posteriori*, путем умозрения, а не опыта.

Такой ход познания по своей всеобщности, по своему, можно сказать, неотразимому влиянию на умы философов той эпохи, доказывает, что в этом заключалась потребность времени. И точно, когда мысль отрешилась от всяких внешних авторитетов и стала искать собственных путей познания, ей оставалось только взять точку отправления в себе самой. Та первобытная связь с объективным миром, которая руководила древними мыслителями, была разрушена. Анализ разложил первоначальную непосредственность миросозерцания и прирожденную человеку веру в истину объективного бытия. Для мысли Нового времени объективный мир представлялся как нечто внешнее и чуждое. Чтобы дойти до твердого познания, надобно было начать с себя, узнать, что заключается в самом мышлении, каковы его требования и законы, что для него представляется необходимым и что противоречит разуму. Без этого одно внешнее познание дает лишь несвязную грудку неосмысленных и подверженных сомнению фактов. Разум понимает только то, что отвечает собственным его законам. Можно сказать, что мысль настолько способна познавать внешний мир, насколько она познает само себя. Истинное познание объекта возможно только на основании всестороннего познания субъекта. Если при первоначальном единстве человека с природою мысль прямо отправляется от объективного бытия, не отличая от него субъективных начал, то с разрушением этой связи необходим обратный ход. Мысль излагает сначала собственные свои определения, к которым она подводит внешние явления, и затем уже путем внутреннего развития она переходит к объекту и переносит в него свою точку опоры. Таков именно закон развития новой философии. Начав с умозрения и исчерпав этим путем все содержание мысли, она наконец от субъекта переходит к объекту, от рационализма к реализму, с тем чтобы потом опять, с новым содержанием, возвратиться к себе и свести оба элемента, субъективный и объективный, ко всеобщим, верховным началам бытия.

В практической области, в учениях о праве и государстве, рациональная точка зрения в начале новой истории точно так же представлялась необходимою. Человечество вышло из средневекового, более или менее анархического состояния, оно отрешилось от теократии и феодализма. Надобно было воздвигать новое здание, для которого не годился прежний материал. В этой работе невозможно было идти путем опыта, отправляясь от факта, от существующего, ибо существующим было именно старое, то что отвергалось как несостоятельное. Оставалось, следовательно, ис-

коть в теоретических указаниях разума начал для нового порядка вещей; надобно было исследовать, в чем состоят рациональные основы человеческих обществ и каково должно быть их устройство. Вообще, всякая борьба нового порядка с старым есть борьба рационализма с реализмом, возмущение разума против жизни. Умозрение есть прогрессивное начало человеческого развития. Оно одно способно создать нечто новое, опыт дает только познание существующего. В то время, когда человечеству предстояло воздвигнуть из себя новый мир, оно естественно могло идти только путем умозрения. И сам опыт доказал, что это не было заблуждение. Рационализм создал новую историю. Ему новый человек обязан всем, чем он мыслит и живет.

Развитие рационализма в Новое время представляет такой же цикл учений, с теми же основными разветвлениями, как и в древности, но и здесь движение идет обратным путем. Оно начинается с натурализма, затем раздваивается на спиритуализм и материализм и, наконец, через скептицизм переходит к идеализму. Таким образом, в философии права мы можем различить четыре главных направления: учения общежительные, нравственные, индивидуальные и идеальные. Переходом от индивидуализма к идеализму служит утилитаризм, вытекающий из скептицизма. Но содержание мысли в Новое время гораздо богаче и полнее, нежели в древности. Каждое направление в свою очередь разделяется на отрасли с преобладанием того или другого коренного начала, вследствие чего отдельные ветви приближаются к другим, соседним группам. Это в значительной степени осложняет исследование. В особенности идеализм представляет самое многостороннее и богатое содержание.

Начинаем с теорий общежития.

## 1. ОБЩЕЖИТЕЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ

### 1. Гуго Гроций

Первоначальным своим развитием в Новое время философия права и государства обязана двум странам: Голландии и Англии. Здесь в борьбе с абсолютизмом упрочилась свобода, а вследствие того политическая мысль могла получить более глубокое и многостороннее развитие. Политическая наука требует свободы. Сами теории неограниченной монархии развиваются с большею силою и последовательностью в споре с противоположными началами. Поэтому государства, в которых утвердилась неограниченная власть, представляют мало пищи для политического мышления. Если мы встречаем иногда исключения из этого правила, как, например, во Франции в XVIII столетии, то это служит признаком зарождения нового, либерального порядка вещей, который при благоприятных обстоятельствах, под влиянием соседних стран может приготовляться не только в незаметных явлениях жизни, но и в литературе. Почин, во всяком случае, принадлежит свободным государствам.

Отцом новой философии права, по общему признанию, считается голландец Гуго Гроций, или Гуго де Грот. Принужденный бежать из отечества вследствие гонений, которым подверглись арминиане, он посвятил свои досуги исследованию начал международного права. В 1625 г. появилось знаменитое его сочинение «О праве войны и мира» (*De jure belli ac pacis*), которое составляет эпоху в истории политических наук. Непосредственную задачу Гуго Гроция было доказать, что в международных отношениях должны господствовать не одни своекорыстные цели, но и правила справедливости и человеколюбия. Для этого необходимо было установить начала естественного закона, которые одни могут служить нормою для самостоятельных держав. Руководствоваться положительными правилами, признанными многими государствами, или так называемым *правом общенародным* (*jus gentium*), было слишком недостаточно; ибо, говорит Гуго Гроций, всякое установленное правило, если оно не истекает из достоверных начал, в силу ясных доказательств, не что иное как добровольное челове-



ческое соглашение, а если оно зависит от человеческой воли, то оно ею же может быть отменено; тут нет ничего необходимого \*. С другой стороны, Гуго Гроций отверг и богословский авторитет в естественном праве. Он приводил Св. Писание, так же как исторические примеры и изречения философов, единственно в подтверждение своих собственных доводов. В противоположность прежним исследователям, Гроций прямо объявляет ложным мнение тех, которые ветхозаветные постановления выдавали за естественный закон. Он указывает на то, что в них заключается множество предписаний, исходящих от свободной воли Божьей, которая хотя не противоречит естественному закону, но не должна смешиваться с последним \*\*. Для христиан еврейский закон вовсе даже не обязателен, хотя мы можем пользоваться им как пособием \*\*\*. Что касается до Нового Завета, то и он существенно отличается от естественного права, ибо он требует от людей гораздо высшего совершенства \*\*\*\*.

Оставалось, следовательно, искать оснований права в разуме. Для этого представляются два пути. Принадлежность какого-нибудь правила к естественному закону, говорит Гуго Гроций, можно доказать двояким способом: а priori и а posteriori, умозрением и опытом; первое, когда необходимость правила указывается самим разумом, второе, когда оно признается таковым у многих народов, что дает ему если не полную достоверность, то значительную вероятность, ибо общее явление объясняется только общою причиною, а причиною такого признания едва ли может быть что иное, кроме общего смысла \*\*\*\*\*. Гроций пользуется поэтому и последним источником для подтверждения своих выводов, хотя, как мы видели, он за общенародным правом не признает безусловной обязательной силы, так как оно устанавливается свободною человеческою волею. Он везде цитирует и писателей, не выдавая однако никого за несомненный авторитет. В собственных же исследованиях он руководится постоянно указаниями разума. «Как математики, — говорит он, — рассматривают фигуры отдельно от тел, так и я в исследовании права отвлек свою мысль от всякого частного факта» 6\*.

Где же искать твердых оснований естественного закона? В самой природе человека, которую Гроций называет матерью естественного права. Она влечет нас неудержимо, даже помимо всяких потребностей, к общению с подобными нам существами, а в этом общении и заключается основание права 7\*. Гроций не согла-

\* *Grotius*. De jure belli ac pacis. Prolegomena. § 40.

\*\* Ibid. § 48.

\*\*\* Ibid. Lib. I. Cap. I. § 16, 17.

\*\*\*\* Ibid. Proleg. § 50.

\*\*\*\*\* Ibid. Lib. I. Cap. I. § 12.

6\* Ibid. Proleg. § 58.

7\* Ibid. § 16.

шается с мнением тех, которые утверждали, что всякое животное, в том числе и человек, по природе стремится только к собственной своей пользе. И животные, силою вложенного в них инстинкта, воздерживают свои влечения в виду своего потомства и других животных одной с ними породы. Такой же инстинкт мы видим и у детей. Человеку же, в отличие от животных, свойственно стремление к общежитию (*appetitus societatis*), притом не какого бы то ни было, а спокойного и устроенного сообразно с его разумом. У одного человека есть для этого надлежащее орудие — слово. Он один способен мыслить и действовать по общим правилам, и то, что вытекает из этой способности, свойственно ему, а не всем животным безразлично. Таким образом, источник естественного права в собственном смысле есть охранение общежития, свойственного человеческому разуму (*societatis custodia humano intellectui conveniens*) \*.

Вывод естественного закона из начала общежития мы видели в древности у Цицерона, хотя сочинение «О республике», в котором римский философ развивал свое учение, не было еще открыто в XVII веке. Вместе с Цицероном Гроций старается привести общежитие в соотношение и с другими элементами человеческой природы. В одном месте он цитирует слова Цицерона, который, вслед за стоиками, различал первоначальные основы естества (*prima naturae*) и последующие, хотя и высшие, начала. К первым относится вложенное во всякое животное стремление к самосохранению, ко вторым — то, что сообразно с разумом, который хотя позднейший по происхождению, но высший по достоинству. Принимая это различие, Гроций говорит, что в исследовании естественного права надобно рассмотреть сначала то, что согласно с первоначальными основами естества, затем то, что требуется разумом. Охранение общежития он относит к последнему разряду; но целью самого общежития полагается сохранение каждому того, что ему принадлежит, т. е. жизни, членов, свободы и собственности. С этой точки зрения Гроций отстаивает право войны. В первых основаниях естества, говорит он, нет ничего, что бы ей противоречило, ибо цель войны заключается в сохранении жизни, членов и в приобретении полезных для жизни вещей; все это сообразно с указаниями природы, и само употребление силы не противоречит ее законам, ибо природа дала силы животным именно для сохранения и поддержания своей жизни. С другой стороны, не всякое употребление силы противоречит разуму и общежитию, ибо само общежитие установлено с целью сохранить каждому то, что ему принадлежит. Поэтому общежитию противоречит лишь такое употребление силы, которым нарушается чужое право, т. е. война несправедливая \*\*.

\* *Grotius*. De jure belli ac pacis. Polog. § 6—8.

\*\* *Ibid.* Lib. I. Cap. II. § 1.

Из этого ясно, что общежитие, из которого истекают все человеческие отношения, само коренится в более глубоких свойствах человеческой природы. Гроций это сознавал. Полагая стремление к общежитию основанием естественного права, он не принимал этого стремления как простого факта, но относил его к разумным потребностям человека и старался связать его с первоначальной основой человеческого естества, с самосохранением. Все это, однако, осталось у него намеком; систематического учения он отсюда не выработал. Это было дело дальнейшего развития философии права.

Точно так же Гуго Гроций ограничился одними намеками в развитии коренных начал естественного закона. Из охранения общежития, говорит он, вытекают следующие требования: воздержание от чужого и возвращение того, что принадлежит другим, исполнение обещаний, вознаграждение за причиненные виною убытки и наказание преступлений\*. Все это опять приводится к одному началу; правда, говорит Гуго Гроций, вся состоит в воздержании от чужого; неправда, напротив, заключается в присвоении себе чужого\*\*, ибо это именно противоречит разумному общежитию. Эти начала распространяются как на естественные блага, так и на человеческие установления. Есть предметы, которые сама природа присвоила лицу, таковы жизнь, члены, свобода. Другие становятся принадлежностью лиц в силу человеческого соглашения, такова собственность. По природе вещи, находящиеся на земле, принадлежат всем в совокупности, а потому естественный закон не предписывает здесь безусловно воздержания от чужого; но как скоро собственность установлена человеческим соглашением, так естественный закон запрещает нарушать чужое право\*\*\*.

Таково право в собственном, тесном смысле; оно определяется *правдою*, началом чисто отрицательным, ибо *правым* (justum) называется то, что не есть несправедливо или что не противоречит разумному общежитию\*\*\*\*. Но из этого понятия, говорит Гроций, проистекло другое, обширнейшее, основанное на начале пользы. Человек отличается от животных не одним стремлением к общежитию, но также и способностью обсуждать то, что ему вредно или полезно, притом не только в настоящем, но и в будущем. И здесь человеческой природе свойственно следовать правому суждению, не увлекаясь минутным страхом или удовольствием. Поэтому все, что противоречит подобному суждению, считается

\* Ibid. Proleg. § 8.

\*\* Justitia tota in alieni abstinencia posita est... injustitia non aliam naturam habet, quam alieni usurpationem (Ibid. § 44).

\*\*\* Ibid. Lib. I. Cap. I. § 10.

\*\*\*\* Ibid. § 3: jus hic nihil aliud quam quod justum est, significat, idque negante magis sensu, quam agente, ut jus sit quod injustum non est. Est autem injustum quod naturae societatis ratione utentium repugnat. 🙄

противным естественному праву, т. е. человеческой природе. Сюда же издревле многие относят мудрое распределение благ между людьми, сообразно со значением и достоинством каждого. Однако, по мнению Гроция, все это не есть право в собственном смысле, ибо последнее имеет совершенно другую природу, заключающуюся в том, чтобы другому оставлять или отдавать то, что ему принадлежит\*.

На основании этого различия Гроций к праву в собственном смысле относит единственно правду уравнивающую, как называл ее Аристотель, или исполняющую (*justitia expletrix*), как он называет ее сам. Правда же распределяющая, или приселяющая (*justitia attributrix, assignatrix*), основанная на способности (*aptitudo*), по его мнению, не рождает настоящего права, ибо я не могу считать своим то, к чему я способен. Последнего рода правда сопровождает добродетели, которые приносят пользу другим людям, т. е. это начало не юридическое, а нравственное\*\*. Оно находится в связи с более обширным значением права, когда это слово принимается вообще в смысле нравственного закона, обязывающего нас не только к тому, что справедливо (*justum*), но и к тому, что праведно (*rectum*)\*\*\*.

В этих положениях Гроция мы можем видеть характер исходной точки политического мышления Нового времени. Отправляясь от объективного начала, от общей идеи, Аристотель давал высокое место правде распределяющей, которая соображается с значением каждого лица в целом. Гроций, напротив, принимает за основание общежития уважение к тому, что принадлежит отдельному лицу, а потому правдою в собственном смысле называет только правду уравнивающую. И хотя Гроций утверждает, что понятие о праве в субъективном смысле, т. е. о праве, принадлежащем известному лицу, проистекает из понятия о праве в смысле охранения общежития\*\*\*\*, однако из его определений очевидно, что последнее предполагает первое, ибо справедливым называется именно воздержание от чужого. В этом заключалось некоторое смешение понятий, которое представляло возможность дать этим доводам иной оборот и вывести само общежитие из личного права, что и было сделано впоследствии индивидуальную школою.

Однако, принимая это чисто юридическое значение права за основание естественного закона, Гроций не устранял и значения нравственного, которое он только неверно приводил к началу пользы. Он признавал, что в гражданских законах, по самому существу их, к естественному праву присоединяется уважение к пользе\*\*\*\*\*. Но различив эти два элемента, Гроций оставил не-

\* *Grotius. De jure belli ac pacis. Proleg. § 9, 10.*

\*\* *Ibid. Lib. I. Cap. I. § 8; Lib. II. Cap. XVII. § 2.*

\*\*\* *Ibid. Lib. I. Cap. I. § 9.*

\*\*\*\* *Ibid. § 4.*

\*\*\*\*\* *Ibid. Proleg. § 16.*

определенным отношением их между собою, что, впрочем, при его точке зрения было неизбежно. Начало общежития заключает в себе эти обе стороны, но одного этого начала недостаточно для определения взаимного их отношения. Здесь кроется источник последующего разделения направлений на индивидуальное и нравственное.

Установленные им начала права Гуго Гроций считает непоколебимыми. Будучи основаны на самой природе человека, говорит он, они совершенно ясны, достоверны и неизменны. Они не могут быть изменены даже самим Богом, ибо, хотя Бог — всемогущий Творец вещей, однако он не может сделать, чтоб природа вещей сама себе противоречила. Как он не может сделать, чтоб дважды два не было четыре, точно так же он не может сделать, чтоб само по себе злое не было злом. Как скоро вещи существуют, так из них необходимым образом вытекают известные свойства, неразлучные с их бытием. Поэтому начала права будут точно так же несомненны, если мы даже примем нечестивое мнение, что нет Бога или что он не заботится о человеческих делах. Однако, так как разум убеждает нас, что Бог — творец Вселенной, то мы заключаем отсюда, что он же первоначальный источник естественного права, а потому должны предположить, что воля его обязывает нас соблюдать оное\*. Сообразно с этими началами Гроций определяет естественное право следующим образом: «Естественное право есть предписание правого разума, указывающее, что в известном действии, смотря по тому, согласно оно или несогласно с разумною и общежительною природою человека, есть нравственное безобразие или нравственная необходимость, а потому, что подобное действие Богом, творцом природы, запрещается или предписывается»\*\*.

От естественного права отличается положительное, или добровольное (*jus voluntarium*), как называет его Гроций, которое истекает из свободной воли лиц. Оно разделяется на божественное и человеческое. Первое представляет выражение воли Божьей через Откровение, второе устанавливается людьми. Последнее, в свою очередь, подразделяется на несколько видов. Сюда относятся: семейное право, которое заключает в себе предписания домашних властей, как то: отеческой, господской и т. д.; гражданское право, устанавливаемое властью гражданской, или государственною, наконец, международное право, которое истекает из воли всех или многих народов\*\*\*. Положительное право имеет источником своим договор, ибо силою договора люди соединяются

\* Ibid. § 11, 12.

\*\* *Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans alicui, ex ejus contentia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae, Deo talem actum aut vetari aut praecipi* (Ibid. Lib. I. Cap. I. § X, I).

\*\*\* Ibid. § XIII, XIV.

в общества и подчиняются власти, а так как обязанность исполнять договор вытекает из естественного закона, то последний составляет также первоначальный источник права положительно. Но к этому присоединяется начало пользы, ввиду которой устанавливаются власти и издаются положительные законы\*.

Из трех означенных видов права Гуго Гроций подробно исследует право международное. Относительно государственного союза у него встречаются только рассеянные мысли и указания. Тем не менее эти отрывочные взгляды важны и любопытны как первые выводы из начал философии права Нового времени.

Гуго Гроций определяет государство как *совершенный союз свободных людей для охранения права и для общей пользы*\*\* . Это определение заимствовано почти целиком у Цицерона через посредство Августина. Целью государства полагается охранение права в обоих принятых Гроцием значениях: в более тесном, основанном на правде в собственном смысле, и в более обширном, основанном на начале пользы. Но в другом месте Гуго Гроций сводит оба начала к одному, поставляя целью государства охранение спокойствия (*ad tuendam tranquillitatem*\*\*\*). Это прямо связывает политический союз с требованиями общежития: он устанавливается именно для охранения мирного общежития.

К определению Цицерона Гроций прибавил заимствованный у Аристотеля эпитет «*совершенный*». Этим означает, что государство есть союз вечный, полный и верховный. В отличие от других форм общежития, оно составляется на все времена: один и тот же народ существует в течение многих веков, несмотря на перемену частей, и уничтожается только физическим истреблением или разрушением соединяющей его юридической связи или духа. Поэтому государства называются телами вечными\*\*\*\*. На этом основании Гроций отрицает у государства право отчуждать какую-либо область без ее согласия; люди, соединяющиеся в политическое тело, говорит он, заключают союз постоянный и вечный; вытекающее отсюда право целого над частями должно измеряться первоначальной волею договаривающихся, а эта воля создала союз нераздельный\*\*\*\*\*. Точно так же и часть не имеет права отторгнуться от целого, исключая только случаев крайней необходимости, когда она иначе не может себя сохранить. Тогда восстанавливается первоначальное, естественное ее право распоряжаться собою по своему усмотрению. Таким образом, ввиду самосохранения отдельной части присваивается здесь большее право, нежели целому над частями: причина та, что отторгающаяся часть

\* *Grotius. De jure belli ac pacis. Proleg. § 16.*

\*\* *Civitas est cœtus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus (Ibid. Lib. I. Cap. I. § XIV, 1).*

\*\*\* *Ibid. Cap. IV. § II, 1.*

\*\*\*\* *Ibid. Lib. II. Cap. IX. § 3—7.*

\*\*\*\*\* *Ibid. Cap. VI. § 4.*

пользуется в этом случае правом, которое она имела прежде образования государства \*.

С той же точки зрения Гроций отрицает и у отдельных граждан право самовольно выступать из государственного союза. Договор, посредством которого многие отцы семейств соединились в один город или государство, говорит он, дает целому наибольшее право над членами, ибо это совершеннейшее общество, и нет внешнего человеческого действия, которое бы или само по себе не относилось к такому союзу или не могло бы относиться к нему, смотря по обстоятельствам. Поэтому Аристотель говорит, что законы дают предписания обо всех предметах. Но если так, то нельзя допустить за гражданами права оставлять государство толпою, ибо через это разрушился бы сам союз. Даже и отдельным лицам это не дозволяется, как скоро это противоречит государственной пользе, которая всегда должна быть предпочитаема частной. Гроций признает, однако, что вне этих случаев нет причины, почему бы народ не разрешил гражданам свободного выселения, от которого проистекают многие удобства \*\*.

В установленном таким образом государстве водворяется единый дух, т. е. полное и совершенное общение гражданской жизни. Первое произведение этого общения есть верховная власть, связь, скрепляющая государство, жизненный дух, который поддерживают тысячи людей, по выражению Сенеки \*\*\*. Государственная власть называется верховною, потому что ее действия не подлежат чужому праву, т. е. не могут быть уничтожены чужою человеческою волею \*\*\*\*. Права ее простираются как на принятие общих мер, так и на отдельные действия, полезные для союза. Первое составляет власть законодательную; вторая же отрасль разделяется на власть правительственную, когда действие прямо касается общественных потребностей, и на власть судебную, которая простирается на частные дела, насколько они устраиваются в виду общего \*\*\*\*\*. По существу своему верховная власть едина и нераздельна, как душа в совершенных телах, она не может дробиться на несколько отдельных, независимых друг от друга субъектов 6\*. Это не мешает ей, однако, распределяться между несколькими органами, из которых каждому присваиваются особые права. В таком случае верховная власть принадлежит всем им в совокупности. Такое устройство, говорит Гроций, может иметь свои невыгоды, но этим не уничтожается существо верховной власти. Здесь нужно руководствоваться не удобством, а волею устанавливающих 7\*.

\* Ibid. § 5, 6.

\*\* Ibid. Cap. V. § 23, 24.

\*\*\* Ibid. Cap. IX. § 3.

\*\*\*\* Ibid. Lib. I. Cap. III. § VII, 1.

\*\*\*\*\* Ibid. Cap. III. § VI, 2.

6\* Ibid. Lib. II. Cap. VI, § VI.

7\* Ibid. Lib. I. Cap. III. § 17.

Кому же принадлежит верховная власть в государстве?

Гуго Гроций различает двоякий субъект: общий и собственный (*subjectum commune et subjectum proprium*). Подобно тому как в зрении общий субъект есть тело, собственный — глаз, так и в верховной власти общий субъект есть государство как совершенный союз людей, собственный же субъект есть лицо или лица, облеченные властью\*. Это различие можно признать верным, если только не смешивать государство как нравственное лицо с народом как совокупностью отдельных лиц, а у Гроция встречаются места, в которых он, по-видимому, впадает в подобное смешение, принимая народ за однозначное с государством. Так, обсуждая вопрос о прекращении государств, он говорит: «Власть, которая находится у царя как у головы, остается у народа как у целого, которого голова есть часть». И далее: «Поставив над собою царя, народ сохраняет ту же власть, что и прежде, но она исправляется уже не телом, а головою»\*\*. Что Гроций не является здесь защитником демократии, это ясно из того, что он всеми силами вооружается против мнения тех, которые приписывали верховную власть всегда и везде народу, признавая за последним право сменять и наказывать царей: «Сколько зла наделало и может еще наделать это учение, когда оно вкореняется в души, — говорит он, — это очевидно для всякого здравомыслящего человека»\*\*\*.

Гроций опровергает это мнение разнообразными доводами. Если частному человеку, говорит он, позволено отдавать себя в рабство, как явствует из законов еврейских и римских, то почему же народ, обладающий полнотою права, не может передать над собою власть одному или нескольким лицам, не оставив ничего за собою? Возражение, что этого нельзя предполагать, здесь неуместно, ибо речь идет не о предположениях, а о том, что может совершиться по праву. Напрасно также приводят невыгоды, сопряженные с таким перенесением власти: всякий образ правления имеет свои невыгоды, с которыми надобно мириться. Как отдельный человек свободен выбирать тот или другой образ жизни, так и народ волен выбирать тот или другой образ правления, и в этом случае права власти определяются не совершенством формы, а волею устанавливающих. Между тем могут быть многие причины, побуждающие народ к такому перенесению власти. Может случиться опасность, от которой нет иного спасения, или недостаток средств, который не может быть иначе восполнен. Есть народы, от природы более способные состоять под чужим управлением, нежели управляться сами собою. Народ может быть движим примером соседей, которые счастливо жили под единовластием.

\* *Grotius*. De jure belli ac pacis. Lib. I. Cap. III. § 7.

\*\* *Ibid.* Lib. II. Cap. IX. § 8.

\*\*\* *Ibid.* Lib. I. Cap. III. § VIII, 1.



Иногда государству вследствие внутреннего его состояния нет иного исхода, что было, например, в Риме при Августе. Кроме того, государство может быть приобретено справедливою войною. Наконец, возражения против монархии одинаково относятся к аристократии, а между тем нет ни одного государства, где бы все равно участвовали в правлении: везде пролетарии, иностранцы, женщины, дети исключаются из политических прав. История, как священная, так и светская, показывает существование царей, независимых от народа. Все это убеждает нас в правомерности монархического правления. Доводы же защитников народовластия опровергаются легко. 1) Они говорят, что устанавливающий всегда выше устанавливаемого. Это справедливо там, где действие постоянно зависит от воли устанавливающего, а не там, где оно сначала является добровольным, а потом получает характер необходимости; так, например, жена свободно выбирает себе мужа, но потом обязана ему подчиняться. Кроме того, несправедливо, что цари всегда устанавливаются народом: власть приобретается иногда войною или поселением иностранцев на земле, принадлежащей известному лицу. 2) Говорят, что правление существует не для управляющих, а для управляемых; следовательно, последние, как цель, выше первых. И здесь надобно сказать, что не всегда бывает так: власть, приобретенная войною, устанавливается для пользы властителя; иногда же имеются в виду выгоды обеих сторон. Наконец, даже если власть установлена для управляемых, то из этого не следует, что они выше управляющих: опека существует для опекаемых, однако последние не выше опекунов. И если возразят, что опекун, злоупотребляющий своею властью, может быть удален, то это происходит оттого, что он имеет над собою высшего; верховная же власть высшего над собою не знает, ибо невозможно идти в бесконечность. Поэтому в отношении к ней контроль неуместен\*.

С теорию народовластия следует устранить и учение о предполагаемом между князем и народом договоре, в силу которого народ будто бы обязывается повиноваться князю, когда тот управляет хорошо, но сохраняет за собою право сменять и наказывать дурного правителя. Подобное учреждение может породить только полный беспорядок, ибо насчет того, что следует считать хорошим или дурным правлением, могут быть самые разнородные суждения. Если народ хочет разделить власть с князем, то необходимо установить твердые и определенные границы прав обеих сторон\*\*.

Отвергнув учение демократов, Гроций со своей стороны вводит однако различие, которое не совсем последовательным образом дает народной верховности некоторое место в его системе. Он

---

\* Ibid. § 8.

\*\* Ibid. § 9.

переносит на государственную власть заимствованное из частного права различие способов владения: на праве полной собственности, на праве пользования (*jure usufructuario*), наконец, временно, как диктатура у римлян \*. С этой точки зрения он разделяет государства на вотчинные, которые приобретаются справедливою войною или иным частным способом приобретения, и на государства, в которых верховная власть первоначально вручена правителям волею народа и которые поэтому состоят только в их пользовании. Первыми, по мнению Гроция, князь может распоряжаться, как ему угодно; во вторых же следует соображаться с первоначальною волею народа, перенесшего власть на известное лицо или лица. Здесь поэтому непозволительно отчуждение всего или части государства без согласия народа, ибо нельзя предположить, что такое право отчуждения было предоставлено князю актом избрания \*\*. Незаконно даже отчуждение государственных имуществ, назначенных на удовлетворение государственных потребностей, ибо и в этом случае князь имеет только право пользования \*\*\*. Кроме того, есть и другие различия: в вотчинных государствах в случае малолетства князя опека назначается по воле отца или родственников; в государствах, основанных на избрании, она устанавливается в силу государственного закона, а за недостатком последнего не иначе, как с согласия народа \*\*\*\*. Далее, в государствах первого рода способ наследования вполне зависит от воли владельца, который может даже разделить свои владения между детьми; в последних же, сообразно с предполагаемою первоначальною волею народа, должно быть установлено наследование нераздельное, по праву первородства \*\*\*\*\*. В случае же смерти избранного князя или пресечения династии власть здесь сама собою возвращается к народу как к собственнику<sup>6\*</sup>. Мало того, когда возникает вопрос о первоначальной воле народа, следовало бы согласно с существом дела, говорит Гуго Гроций, допросить об этом народ ныне существующий, который тождествен с прежде жившим, и следовать его мнению, разве положительно известно, что прежняя воля народа была иная<sup>7\*</sup>.

Все эти различия, к которым прибегает Гроций, в самом своем основании совершенно несостоятельны и противоречат общим его положениям. Начала частного права неприменимы к государству, которое имеет иной, общественный характер, исключаящий понятие о собственности и о пользовании. Гроций отступил здесь от чисто теоретических требований, приняв в свою систему со-

\* *Grotius*. De jure belli ac pacis. Lib. I. Cap. III. § XI. 1.

\*\* *Ibid.* § XII, XIII.

\*\*\* *Ibid.* Lib. II. Cap. VI. § 11.

\*\*\*\* *Ibid.* Lib. I. Cap. III. § XIV.

\*\*\*\*\* *Ibid.* Lib. II. Cap. VII. § XII.

<sup>6\*</sup> *Ibid.* Cap. IX. § VIII.

<sup>7\*</sup> *Ibid.* Cap. VII. § XXVII, 2.

хранившиеся от средних веков формы вотчинного права, на которых строились многие государства того времени. Отсюда юридическая казуистика, заимствованная из гражданского права и совершенно неуместная в государственном. По существу дела, верховная власть всегда заключает в себе полноту права, но она может быть вручена известному лицу или всецело, или с ограничениями. В последнем случае на лицо переносится только часть тех прав, которые входят в ее состав; остальные же права предоставляются другим органам, и лишь совокупности всех органов присваивается полнота верховной власти. Отсюда различие образов правления чистых и смешанных, различие, которое принимает сам Гуго Гроций, но которое отнюдь не однозначно с владением на праве собственности и на праве пользования.

Гораздо основательнее мысли Гроция касательно права народа восставать на правителей. Нет сомнения, говорит он, что не следует повиноваться повелениям, противным закону Божьему и естественному. Когда апостолы сказали, что Богу должно повиноваться более, нежели человеку, они изрекли правило, написанное во всех сердцах и признаваемое всеми добродетельными людьми. Но если власть за такое послушание наносит нам обиду, надобно терпеть, а не сопротивляться силою. Хотя по естественному закону всякий имеет право защищаться от обид, но гражданское общежитие, учрежденное для охранения спокойствия, устанавливает над нами высшее право, необходимое для достижения этой цели; во имя общественного мира оно не допускает всеобщего права сопротивления. Скажут, что терпеть обиды нельзя считать полезным для общества; но в общественных делах главное состоит в порядке, власти и повиновении, а этот порядок несовместен с правом частного сопротивления\*. То же относится и к низшим властям, которым некоторые присваивают подобное право: низшие власти подчинены верховной, и все, что они делают против воли последней, имеет характер частный\*\*. Однако здесь, как и во всех правилах не только человеческих, но и божественных, надобно сделать исключение для случаев крайней нужды, когда несправедливое нападение правителей грозит гибелью людям. И здесь следует прибегнуть к толкованию первоначальной воли народной: едва ли при установлении государства народ хотел положить безусловным правилом, чтобы граждане во всяком случае готовы были скорее умереть, нежели сопротивляться силе силою. И если скажут, что таково повеление Божие, то на это можно отвечать, что власть, по словам апостола Петра, есть установление человеческое, а потому должна быть обсуждаема на основании человеческих правил. «Едва ли, — говорит Гуго Гроций, — я осме-

\* In publicis autem praecipuum haud dubie est ordo ille quem dixi, imperandi parendique, is autem cum privata resistendi licentia consistere nequit (Ibid. Lib. I. Cap. IV. § IV, 5).

\*\* Ibid. § VI, 1.

лился бы без разбора осудить отдельные лица или меньшинство народа, которые бы таким образом воспользовались крайним прибежищем нужды, не упуская между тем из виду и общего блага»\*. Еще более сопротивление может быть допущено, когда князь в истинно враждебном духе замышляет гибель всего народа, ибо воля властвовать и воля губить несовместны: кто являет себя врагом народа, тот тем самым отрекается от власти. Но это почти немислимо, если князь в здравом уме\*\*.

Признавая однако вообще, что нельзя правомерно сопротивляться имеющим верховную власть (*summum imperium lenentibus jure resisti non posse*), Гроций не распространяет этого правила на правления разделенные или переданные на праве пользования. Если князь, облеченный ограниченной властью, преступает пределы своего права, то все таковые его действия не имеют обязательной силы\*\*\*. Это ограничение понятно само по себе: обязанность повиновения во всяком случае касается только законных предписаний власти. Но и здесь начало пользования введено совершенно не к стати.

Таковы положенные Гроцием основания естественного права. За исключением ошибки, в которую он впал вследствие перенесения на политический союз начал частного права, можно сказать, что его положения совершенно верны. Общежитие есть коренной и притом согласный с требованиями разумной природы факт, из которого истекают все человеческие отношения. Оно влечет за собою известные, необходимые последствия, составляющие основание естественного закона; для охранения его необходимо установление верховной власти, и этой власти принадлежит полноравие в обществе. Начало чисто светского развития философии права было найдено. Но Гуго Гроций не свел своих мыслей в цельную систему; он не вывел самого общежития из первоначальных свойств человеческой природы; он не развил систематически всех последствий принятого им начала и не определил существенных основ государственного устройства. Все это оставалось делать его последователям.

## 2. Гоббс<sup>2</sup>

Первый писатель Нового времени, который из чистых начал естественного права развил полное и систематическое учение о государстве, был англичанин Томас Гоббс (*Hobbes*). Борьба королей с парламентом в половине XVII столетия вызвала в Англии разнообразные политические направления как в жизни, так и в теории. Гоббс выступил отъявленным врагом революции. Он хо-

\* *Grotius*. De jure belli ac pacis. Lib. I. Cap. IV. § VII, 4.

\*\* *Ibid.* § XI.

\*\*\* *Ibid.* § VIII—XIV.

тел на непоколебимых основаниях естественного закона утвердить права верховной власти против взбунтовавшихся подданных. Первым систематическим его сочинением в этом духе был писанный на латинском языке трактат «О гражданине» (*De Cive*), который был издан сперва в 1642 г. в небольшом количестве экземпляров, затем, в более полном виде, в 1646 г. Впоследствии, в 1651 г., Гоббс изложил свое учение в другом, более обширном политическом сочинении под заглавием «Левиафан, или Материя, форма и власть государства» (*Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth*). Впрочем, первое сочинение включает в себе все существенное, оно вместе с тем отличается строго систематическою последовательностью выводов.

Гоббс был не только публицист, но и философ. Его политическая теория находится в тесной связи с его философскими воззрениями, хотя он и говорит, что она может быть изучаема отдельно \*. Трактат «О гражданине» составляет завершение целого ряда исследований о природе и о человеке. В «Левиафане» изложению начал естественного права предпосылаются общие понятия о познавательной и деятельной способностях человека. Поэтому необходимо бросить взгляд на главные основания его системы.

Философское учение Гоббса показывает, до какой степени дух времени или известная точка зрения, определяемая всем предыдущим развитием мысли, кладет общую печать на умы философов. Гоббс выработал свою систему совершенно самостоятельно; он выступил даже противником Декарта, а между тем его воззрения представляют в сущности только одностороннее развитие картезианских начал. Картезианцы в основание своей философии полагали категорию *само по себе сущего*, или *субстанции*, из которой вытекают существенные *свойства* (*attributa*) и *принадлежности*, или *видоизменения* (*accidentia, modi*). То же самое мы видим и у Гоббса. Как Декарт, так и Гоббс существенным свойством материи считали протяжение и понимали всю природу единственно как механическое движение тел. Но Декарт отличал от протяжения мысль и приписывал эти два совершенно различных свойства двум разным субстанциям; Гоббс же то и другое сводил к одному — к протяжению: он в мире видел только тела и движения тел \*\*. Что не есть тело, что не занимает пространства, того нигде нет, следовательно, то, по его мнению, вовсе не существует. Поэтому Гоббс утверждал, что слово «*невещественная субстанция*» есть выражение не имеющее смысла \*\*\*. Вследствие такого воззрения не только физическая природа, как у картезианцев, но и мир мысли представлялся ему механическим сочетанием сил, движимых по закону необходимого сцепления причин и следствий. Однако,

\* *Hobbes. De Corpore. VI. 7.*

\*\* *Ibid. I. 8; VI. 5, 6; VIII. 1—3.*

\*\*\* *Hobbes. Lev. Part I. Ch. 3.*

так как движение предполагает первоначального двигателя, который сам не может быть мертвым телом, то Гоббс должен был прийти к понятию о Боге как движущей причине вещей. Здесь была точка преткновения его системы: понятие было необходимое, а материальные начала оказывались к нему неприложимыми. Поэтому Гоббс отказывался от всякого объяснения. О Боге, по его учению, мы можем только заключить, что он существует, но понятия о нем мы никакого иметь не можем, ибо он один не подходит под наши представления о телах. Он бесконечен, а мы можем представить себе только ограниченное\*.

Механическое воззрение на мысль вело к чистому сенсуализму. Если мышление не что иное, как внутреннее движение, произведенное в человеке действием внешних предметов, то очевидно, что все наше познание должно исходить от внешних чувств. Гоббс действительно держится этого мнения; по его теории, все наши понятия сводятся к чувственным представлениям и к тому, что мы получаем посредством разложения и сложения этих представлений\*\*. Казалось бы, что дальнейшим последствием такого взгляда должно быть признание внешнего опыта единственным руководителем человека в познании вещей, однако у Гоббса выходит наоборот. Опыт, по его мнению, дает только низшее знание, общее людям и животным, знание, которое ограничивается воспоминанием о последовательности явлений. У человека же есть другой, искусственный способ рассуждения, который не дается природою, но составляет плод человеческого изобретения\*\*\*. Мы не только способны воспроизводить последовательно то, что открывается нам внешними чувствами, но разлагая явления на составные их части, и отправляясь затем от самых общих понятий, т. е. от свойств, принадлежащих всем телам в совокупности, мы из причин выводим последствия и таким образом достигаем вполне достоверного знания. Этот путь открывается человеку вследствие прирожденного ему дара слова. У человека есть способность означать свои представления и передавать их другим посредством знаков. Отсюда возможность разнообразного сочетания знаков на основе раз установленного их смысла. Исходя от таких определений, мы можем самым достоверным образом де-

\* *Hobbes. Lev. Part I. Ch. 3.*

\*\* *Hobbes. De Corpore. VI. 1; Hobbes. Lev. P. I. Ch. 1.*

\*\*\* *Hobbes, Lev. P. I. Ch. 5: Reason is not, as sense and memory, borne with us, nor gotten by experience only, as prudence is, but attained by Industry... and that is it men call science. — Ibid. P. IV. Ch. 46: it is evident, we are not to account as any part thereof that original knowledge called Experience, in which consists Prudence; because it is not attained by Reasoning, but found as well in brute beast, as in men... and is but a memory of successions of events in times past, wherein the omission of every little circumstance, altering the effect, frustrates the expectation of the most prudent: whereas nothing is produced by Reasoning aright but general, eternal and immutable Truth<sup>3</sup>.*

лать из них общие выводы помимо всяких опытных данных. Так, установивши понятие о треугольнике, мы из этого понятия выводим, что в нем три угла равны двум прямым, и это справедливо относительно всех треугольников в мире. Такой способ рассуждения не что иное, как вычисление, т. е. сложение и вычитание, но не цифр, а слов или знаков. Науку составляет познание последствий, но не одной вещи из другой, а одного названия из другого \*. Такова метода геометрии, единственной науки, которая поистине достойна этого имени и которая служит основанием всех остальных \*\*.

В этом оригинальном учении мы видим приложение той механики, которая, по мнению Гоббса, господствует в целом мире; но здесь является механика искусственная, изобретенная людьми. Этим способом, отправляясь от чистого сенсуализма, Гоббс перескакивает опять на рационализм и приходит к геометрической методе, которой придерживались и картезианцы. Можно спросить: каким образом простое сочетание слов способно привести в познанию истины? Но Гоббс последовательно утверждает, что сама истина относится единственно к речи, а не к вещам\*\*\*. Во всем этом проглядывает верная мысль, что один опыт не может дать разумного познания. Гоббс с поразительной ясностью усматривал все недостатки этого пути; но, держась начал самого безусловного номинализма, он не мог видеть в умозрении что-либо иное, кроме сочетания знаков.

Такое же искусственное соединение противоположных начал встречается у Гоббса и в учении о человеческой деятельности и управляющих ею законах. И здесь, как в теории познания, он отправляется от внешних впечатлений. По природе человек, как и все животные, получает от внешних предметов известные движения, которые, сообщаясь далее, производят действия. Все это совершается в силу закона необходимости. Гоббс безусловно отрицает свободу воли, считая само это выражение столь же бессмысленным, как и слово «невещественная субстанция»\*\*\*\*. Приписывать человеку свободу воли, говорит он, не в смысле отсутствия внешних преград, а как абсолютную возможность выбора, — значит утверждать, что в мире существуют действия, которых первая причина не есть Бог\*\*\*\*\*. Эти внутренние, происходящие от внешних причин движения, которые составляют источник всех человеческих действий, суть желание и отвращение. Из них происте-

---

\* Ibid. P. I. Ch. 7: And for the knowledge of consequence, which I have said before is called science, it is not absolute, but conditional... and that not the consequence of one thing to another, but of one name of a thing to another name of the same thing<sup>4</sup>.

\*\* Ibid. Ch. 4, 5, 7.

\*\*\* Ibid. Ch. 4; *Hobbes. De Corpore. III. 7: veritas enim in dicto, non in re consistit.*

\*\*\*\* *Hobbes. Lev. P. I. Ch 5.*

\*\*\*\*\* Ibid. Ch. 6; P. II. Ch. 21; P. IV. Ch. 40.

кают все человеческие страсти. Последнее желание, переходящее в действие, называется волею. Предмет желания называется добром, предмет отвращения — злом. Все люди стремятся к получению того, что они желают; постоянный успех в достижении этой цели составляет счастье \*. Но это счастье по самому существу своему заключается только в непрерывном переходе желаний от одного предмета к другому. Высшее же благо, о котором говорили древние философы как о предмете, которого достижение может доставить полное удовлетворение, есть чистый вымысел, ибо, как скоро прекращаются желания, так прекращается и жизнь \*\*. Средства для получения добра называются властью. Поэтому главная пружина человеческих действий состоит в вечном и непрерывном желании власти, которое прекращается только с смертью \*\*\*.

Таким образом, Гоббс производит все человеческие действия из чисто личных, физических наклонностей, которые движут человека в силу закона необходимости. Эгоистические стремления составляют основу человеческой природы. Но и здесь эта точка отправления служит единственно к тому, чтобы посредством искусственного механизма прийти к совершенно иной системе и окончательно подчинить лицо всецело общественной власти. Человеческим изобретением создается искусственное животное, великий Левиафан, именуемый государством; оно одно в состоянии водворить порядок между людьми и удовлетворить основным требованиям человека. Это животное, составленное из разных частей, живет и движется как автомат, ибо жизнь, в сущности, не что иное, как движение. Все дело заключается в искусстве сладить эти части так, чтобы они двигались по общему плану. В этом состоит задача политики \*\*\*\*.

В изложении своего политического учения Гоббс отправляется от состояния природы, в котором люди находятся, когда над ними нет высшей власти. Познание всякой вещи, говорит он, должно начинаться с изучения составных ее частей. Так, например, чтоб узнать устройство часов, необходимо изучить строение отдельных колес и пружин. Точно так же и для познания государства нужно сперва рассмотреть его как бы в состоянии разложения, т. е. надобно сначала исследовать природу отдельного человека и узнать, насколько она способна или неспособна к образованию государства и как должны сложиваться люди, которые хотят соединиться в общество \*\*\*\*\*.

\* *Hobbes. Lev. P. I. Ch. 6.*

\*\* *Ibid. Ch. 11.*

\*\*\* *Ibid. Ch. 10, 11.*

\*\*\*\* *Ibid. Introduction.*

\*\*\*\*\* *Hobbes. De Cive. Praefat.* Вообще, в изложении политического учения Гоббса, я следую трактату «О гражданине». Некоторые дополнения из «Левиафана» будут указаны в своем месте.



Заметим, что состояние природы понимается здесь не как действительно существовавший быт, предшествовавший образованию человеческих обществ, а как известный способ конструкции общежития из первоначальных его элементов. Идя путем умозрения, исследователи естественного закона отправлялись не от действительного общежития, а от представляемого умом, точно так же как геометр в своих выводах отправляется не от действительных, а от представляемых фигур, которые он строит из первоначальных их элементов, линий и точек.

В чем же состоит человеческая природа? Сообразно с изложенными выше философскими началами Гоббс сущностью человека считает прирожденные ему самолюбивые влечения. Большая часть политических писателей, говорит он, утверждают, что человек по природе животное общежительное, но это ложное положение. Общежитие происходит не от естественного влечения к себе подобным, а от искусства. Если бы человек по природе любил своих ближних, он всех любил бы одинаково. Но в действительности он соединяется с теми, от кого получает прибыль или почет. Человек в обществе ищет собственного блага, а не чужого. Между людьми, не сдержанными высшею властью, господствует взаимный страх, проистекающий из опасения зла. Доказательством служит то, что люди в пустынных местах ходят с оружием; в доме хозяин запирает свои сундуки; государства, даже в состоянии мира, постоянно вооружены друг против друга. Причина этих опасений заключается отчасти в естественном равенстве людей, вследствие которого даже слабейший легко может убить сильнейшего, отчасти также в соперничестве, но главным образом в стремлении к приобретению благ, которыми все не могут пользоваться сообща. Это стремление проистекает из самых коренных свойств человеческой природы. Каждый ищет для себя добра и избегает зла, и прежде всего зла величайшего, смерти. Это стремление столь же необходимо и естественно, как падение камня вниз. Поэтому оно согласно со здравым разумом, а то, что согласно со здравым разумом, то называется *справедливым*, или *правым* (*justum*). *Правом* (*jus*) мы называем свободу употреблять естественные свои силы сообразно со здравым разумом. Поэтому первое основание естественного права состоит в том, чтобы каждый сохранял свою жизнь и члены, насколько может.

Из этого положения вытекают дальнейшие последствия. Кто имеет право на цель, тот имеет право на средства. Судьею этих средств в естественном состоянии может быть только отдельный человек и более никто, ибо над людьми нет высшего. Каждый, следовательно, имеет право на все, что считает для себя нужным. Таким образом, в естественном состоянии природа представила все всем, и всякий имеет право на все. Отсюда рождается война всех против всех (*bellum omnium contra omnes*), ибо на каждом шагу возникают столкновения, и каждый считает себе все позво-

ленным. Между тем всеобщая война прямо противоречит основному началу человеческой природы — самосохранению. Люди подвергаются непрерывной опасности и чувствуют взаимный страх. Чтоб избавиться от этих зол, сильнейшие стараются подчинить себе слабейших и обратить их в орудия защиты. Но так как силы человеческие в сущности равны, то надежда на безопасность весьма непрочна. Следовательно, нужен другой исход. Так как война всех против всех противоречит самой цели человеческой жизни, самосохранению, то необходимо искать мира, а если нельзя обрести мир, то надобно искать по крайней мере помощников для войны. Таков закон природы, т. е. предписание правого разума относительно того, что должно делать и чего избегать для возможно долговечного сохранения жизни и членов\*.

Итак, вот первый, основной закон природы: *должно искать мира* (quaerendam esse pacem). Из него истекают остальные законы как средства для достижения этой цели. Первый производный закон состоит в том, что *для сохранения мира необходимо отказаться от права на все*, иначе будет продолжаться война. Отказаться от права на все — значит уступить другим или перенести на других часть своего права, т. е. не противиться, когда они будут делать то, на что по естественному закону и я имел бы такое же право. Например, по естественному закону я могу взять всякую вещь; но я не беру вещи, которую хочет иметь другой, и таким образом отказываюсь от своего права в его пользу или переношу на него свое право. Для перенесения права необходимо согласие двух волей. Действие, через которое это совершается, называется *договором* (contractus) или *обязательством* (pactum), если оно простирается на будущее время. Отсюда второй производный закон природы: *надобно соблюдать обязательства* (pactis standum est), ибо без этого невозможно мирное сожительство. Нарушение этого закона называется *неправдой* (injuria). Следовательно, неправда существует единственно в отношении к тем, с кем мы вступили в договор. В естественном состоянии нет неправды, а есть только нанесение вреда. Понятие о правде и неправде является только вследствие договоров\*\*.

Дальнейшие естественные законы, которых Гоббс насчитывает до двадцати, предписывают добродетели, необходимые для достижения мира, и запрещают противоположные тому пороки. Сюда относятся: благодарность, ибо неблагодарность разрушает взаимную связь людей и производит войну; услужливость; прощение кающихся в своей вине; возмездие единственно в виду будущего исправления виновного, противоположное чему называется жестокостью; уважение к другим, чему противоречит обида; признание других себе равными, чему противоречит гордость; да-

\* Hobbes. De Cive. Praefat. Cap. I.

\*\* Ibid. Cap. II.

лее скромность; уважение к чужому праву или нетребование себе лишнего; справедливость (*aequitas*) или беспристрастие в распределении благ; подчинение себя третьей стороне в случае столкновений и т. д. Все эти законы, выводимые разумом из требования мира, сводятся к одному общему правилу, ясному и понятному для всякого человека: *не делай другим того, чего ты не хочешь, чтобы они тебе делали*. Таким образом, естественный закон, в существе своем, то же самое, что закон нравственный, ибо он предписывает добрые нравы \*.

В этих положениях Гоббса раскрывается то самое начало, которое мы видели у Гуго Гроция: весь естественный закон сводится к охранению мирного общежития. Но Гуго Гроций прямо принимал это начало как факт; Гоббс же выводит общежитие из первоначальной потребности человеческой природы, из стремления к самосохранению. Кроме того, Гуго Гроций ограничивал естественное право в собственном смысле чисто юридическим правилом воздержания от чужого, не связав этого начала с требованиями пользы; Гоббс же, исходя от единого начала охранения мира, выводит отсюда как юридические, так и нравственные законы, которые таким образом сливаются в одно. С точки зрения теории общежития это было несомненно последовательнее.

Эти законы, продолжает Гоббс, вечны и неизменны, ибо то, что они запрещают, никогда не может быть дозволено, и то, что они предписывают, никогда не может быть запрещено. Они всегда обязывают человека в его внутренности или совести, т. е. человек всегда должен стремиться к мирному общежитию. Но из этого не следует, что он всегда обязан исполнять эти законы во внешних своих действиях: разум не требует, чтоб он исполнял их, когда другие этого не делают. Это значило бы прямо готовить себе гибель \*\*. Между тем в естественном состоянии исполнению закона мешает именно неуверенность, что и другие будут следовать тем же правилам. Если бы даже большинство людей было склонно к добру, то и в таком случае меньшинство злых держало бы остальных в постоянном страхе и даже окончательно подчинило бы их себе, потому что злые одни пользовались бы всеми недозволенными средствами для достижения своих целей. Отсюда ясно, что для соблюдения естественного закона нужна *безопасность* (*securitas*), а для достижения безопасности нет иного средства, как соединение достаточно значительного числа людей для взаимной защиты. Люди должны согласиться между собою и действовать заодно для общего блага.

Однако и здесь никто не может быть уверен, что другие не предпочтут своей частной выгоды общей пользе. Человек часто увлекается страстями и эгоизмом, он всегда может нарушить об-

\* Ibid. Cap. III.

\*\* Ibid. Cap. III, 27–29.

щий мир. Следовательно, добровольного согласия недостаточно для водворения безопасности. Необходимо, чтобы оно могло быть вынуждено, а для этого в свою очередь требуется, чтобы в обществе господствовала единая воля, которая бы направляла отдельные лица к общей цели и удерживала их страхом наказания от действий, нарушающих мир. Отсюда ясно, что для установления мирного общежития каждый должен свою частную волю подчинить какому-нибудь лицу или собранию, которого воля считалась бы волею всех. Основанный на этих началах договор называется *единением* (unio). Договаривающиеся образуют вследствие этого как бы одно лицо, имеющее единую волю. Это и есть *государство* (civitas), которое может быть определено таким образом: *государство есть единое лицо, которого воля вследствие договора многих людей считается волею всех, так что оно может употреблять силы и способности каждого для общего мира и защиты\**. Лицо или собрание, воле которого подчиняются все прочие, получает название *верховой власти*, остальные называются *подданными*.

Таким образом, соединение людей в государства происходит вследствие взаимного страха, с целью самосохранения. Впрочем, люди могут подчиняться либо тому, кого они боятся, либо тому, от кого они ожидают защиты от врагов. Первый способ ведет свое начало от силы, созданной самою природою, второй от силы, установленной людьми. Отсюда два рода государств: естественное и учрежденное, или политическое. Первое, в свою очередь, подразделяется на отеческое, которого источник лежит в семейной власти, и на деспотическое, которое происходит от войны. Но каков бы ни был способ образования государства, права верховной власти везде одинаковы, ибо существо государства везде одно и то же\*\*.

Права эти непосредственно вытекают из охранения безопасности. Они состоять в следующем: первое есть *меч правды* (gladium iustitiae), т. е. право наказывать нарушителей закона, без чего безопасности быть не может. Второе есть *меч войны* (gladium belli), необходимый для внешней защиты. Третье — *право суда*, т. е. рассмотрение случаев, где нужно приложение меча. Четвертое — *право законодательства* или установление общих правил для предупреждения споров о том, что принадлежит каждому. Пятое — *право угрождать подгнанные власти*, ибо верховное правительство не может само за всем усмотреть. Шестое — *право запрещать вредные угения*, ведущие к нарушению мира, например мнение, что подданные могут не повиноваться верховной власти или сопротивляться ей законным образом.

\* Civitas est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem (Hobbes. De Cive. Cap. V).

\*\* Ibid. Cap. V, 12.

Облеченная такими правами, верховная власть стоит выше всех, а потому не подлежит чьему-либо суду или контролю, следовательно, она может все делать безнаказанно. Очевидно также, что она выше всех законов, ибо законы устанавливаются ею и от нее получают свою силу. Таким образом, верховная власть по существу своему безгранична или абсолютна, какова бы ни была ее форма. В республике народное собрание имеет такую же неограниченную власть над подданными, как царь в монархическом правлении, иначе будет продолжаться анархия. Отрицание абсолютной власти в государстве, говорит Гоббс, происходит единственно от незнания человеческой природы и естественных законов. Те, которые отвергают верховную власть князя, неизбежно приписывают ту же самую власть народному собранию; ибо, как скоро власть ограничена, так необходимо, чтобы кто-нибудь положил ей границы, а в таком случае последний все-таки будет неограниченным властителем. Многие, сравнивая государство с человеком, уподобляют верховную власть голове, управляющей членами; но это сравнение недостаточно: скорее она подобна душе в человеческом теле, ибо, как человек может хотеть или не хотеть единственно душою, так и государство может иметь волю единственно через верховную власть. Ясно также, что верховная власть не может быть уничтожена волею граждан. Хотя она происходит от свободного их договора, однако договаривающиеся тем самым связали свою волю не только относительно друг друга, но и в отношении к князю, а потому, без согласия последнего они не могут отступить от своего обязательства\*.

Что касается до устройства верховной власти, то оно может быть тройкое: монархическое, аристократическое и демократическое. Гоббс совершенно отвергает извращенные образы правления. Для такого определения, говорит он, нет никаких признаков, всякий недовольный может считать существующее правление извращенным. Немыслимо и смешанное правление, ибо оно противоречит единству верховной власти. Считать возможным разделение властей есть мнение анархическое\*\*. Из трех же образов правления лучше всех монархия, как можно убедиться из сравнения ее с правлением прямо ей противоположным, с демократией. Никакая политическая форма не избегает невыгод власти, состоящих в том, что правитель преследует личные свои цели; но в демократии столько правителей, сколько демагогов, и все они добиваются власти и богатства; в монархии же один властитель, который легко может удовлетворить себя и своих приближенных. Поэтому в монархии менее вымогательств, менее несправедливых притеснений, больше уважения к частной свободе, нежели в народном правлении. Кроме того, постановления значительного

---

\* Ibid. Cap. VI; Cap. XII, 4.

\*\* Ibid. Cap. VII, 1—4. Cap. XII, 5.

собрания вообще несравненно хуже решений малочисленного совета. Там большинство всегда состоит из людей, несведущих в делах; красноречие ораторов, взывая к страстям и представляя вещи в ложном свете, увлекает умы; партии враждуют и борются между собою; непостоянство толпы беспрерывно изменяет законы; наконец, тайное ведение дел, часто необходимое в государстве, становится невозможным. Явный признак, что неограниченная монархия лучший из всех образов правления, то, что сами демократии во время войны вручают полновластие единому полководцу; а что такое государства, как не лагеря, постоянно вооруженные друг против друга и находящиеся между собою в состоянии природы, т. е. в состоянии войны? Что касается до аристократии, то, составляя середину между монархией и демократией, она тем лучше, чем более приближается к первой и чем более удаляется от последней\*.

Таково устройство верховной власти. В противоположность ей подданные составляют только несвязную толпу, сбор отдельных лиц, ибо народ как единое тело представляется именно верховною властью. Поэтому в монархии сам царь есть народ, как ни покажется странным подобное выражение\*\*. Получая от верховной власти все свои права, подданные в отношении к ней лишены всякого права. На этом основании Гоббс считает возмутительным мнение, что гражданам принадлежит право собственности не только относительно друг друга, но и в отношении к государству. Несправедливость этого мнения, говорит он, очевидна из того, что право собственности установлено не естественным законом, по которому все у людей общее, а законом гражданским; следовательно, подданные получают свое право от государства и сохраняют его, только пока государство этого хочет. Кто имеет господина, тот не имеет собственности, все здесь принадлежит государству\*\*\*. Этого мало, доводя свои начала до последних пределов, Гоббс подчиняет государственной власти само внутреннее существо человека. Он объявляет возмутительным мнение, что подданные могут иметь собственное суждение о добре и зле. Это справедливо в естественном состоянии, говорит он, а никак не в гражданском. Здесь правила добра и зла определяются гражданским законом, следовательно, должно считать хорошим то, что предписывается законодателем, и дурным то, что он запрещает. Когда же частные люди присваивают себе суждение о добре и зле, они хотят быть как цари, а это несовместно с существованием государства. Поэтому возмутительно и то мнение, что подданные могут грешить, повинувшись предписаниям власти. Считать грехом исполнение того, что повелевает власть, значит опять присваи-

\* *Hobbes. De Cive. Cap. X.*

\*\* *Ibid. Cap. XII, 8.*

\*\*\* *Ibid. Cap. XII, 7.*

вать себе суждение о добре и зле. Власть действует на основании права, а потому совесть не может этому противоречить. Следовательно, повиновение власти ни в каком случае не может быть грехом, это обязанность абсолютная \*. Таким образом, подданный является совершенным рабом. Между тем и другим, говорит Гоббс, единственно то различие, что подданный подчинен государству, а раб частному человеку, но бесправие одинаково \*\*.

Сообразно с этими началами, Гоббс вручает наконец и церковную власть гражданским правителям. Царство Божие, говорит он, двоякого рода: естественное и пророческое, смотря по тому, открывается ли оно людям путем естественного разума или через пророческое слово. В первом право Бога над людьми проистекает из его всемогущества, ибо всякое право, которое устанавливается не договором, а самую природою, определяется принадлежащею лицу силою; следовательно, существо всемогущее, которому никто сопротивляться не может, тем самым имеет неограниченное право над всеми. В этой области воля Божия открывается людям посредством естественного закона, который потому, собственно, и называется законом, что он устанавливается Богом; ибо закон, в точном смысле слова, есть предписание имеющего право повелевать. Без этого естественные законы представляются не более как выводами разума относительно того, что следует делать и чего надобно избегать \*\*\*. Толкователем же естественного закона в человеческих обществах является государственная власть. Это относится как к нравственным законам, истекающим из требований мирного общежития, так и к правилам, которые разум предписывает относительно поклонения Божеству. Ибо и здесь право толкования, в естественном состоянии принадлежащее каждому в отдельности, переносится на государство; иначе всякий, следуя только собственному суждению, мог бы считать других нечестивыми, и в государстве водворились бы самые безобразные и противоречащие друг другу способы поклонения. Таким образом, в естественном царстве Божьем все предписания относительно религии исходят от государственной власти, которой повеления должны считаться повелениями Божества \*\*\*\*. Пророческое же царство устанавливается договором. Здесь различаются Ветхий и Новый Завет. В первом, как показывает священная история, власть святительская и царская всегда были соединены. Что касается до второго, то Спаситель, как видно из Евангелия, не принес на землю никаких юридических предписаний: все, что относится к гражданскому порядку, он предоставил государственной власти. Он прямо сказал, что царство его не от мира сего. Учение его огра-

---

\* Ibid. Cap. XII, 1, 2.

\*\* Ibid. Cap. IX, 9.

\*\*\* Ibid. Cap. III, 35.

\*\*\*\* Ibid. Cap. XV, 17.

ничивается таинствами веры, приготовляющими людей к будущей жизни. Это одно составляет предмет не светского, а церковного права. Кому же здесь принадлежит право толкования воли Спасителя? Оно не может быть предоставлено каждому верующему в отдельности, ибо это прямо ведет к анархии; следовательно, оно может принадлежать только Церкви, т. е. собранию верующих как единому телу. Но для того чтобы Церковь составляла единое тело, необходимо, чтобы в ней существовало собрание, облеченное верховным правом, необходимо также, чтобы была власть, созывающая собрание и могущая принудить членов к совещанию. Иначе постановления Церкви не были бы обязательны и она представляла бы только сбор отдельных лиц. Но принуждать граждан к повиновению может только верховная власть в каждом государстве, иначе в одном обществе будут две власти, т. е. два государства, а это состояние анархическое, противоречащее естественному закону. Следовательно, христианская Церковь и христианское государство составляют одно и то же тело, только с разных точек зрения. Верховная власть в обоих принадлежит одному и тому же правительству, которое гражданские законы издает само, толкование же Св. Писания производит через рукоположенных святителей, им назначенных и им созываемых в общие собрания. В нехристианских государствах такое право не может принадлежать верховной власти, ибо нехристианин не может толковать христианского закона. Однако и тут немыслимо разделение властей, светской и церковной. Поэтому здесь христианину, которому предписываются действия противные христианскому закону, остается только принять мученический венец, пожертвовав временную жизнь для вечной\*.

В «Левиафане» Гоббс идет еще далее. Если, говорит он, верховная власть предписывает нам не верить в Христа, то подобное повеление, конечно, не имеет силы, ибо вера — дело внутреннее, которое не подчиняется велениям человеческой власти. Но если нам предпишут выражать языком или внешними знаками исповедание противное христианству, то христианин должен повиноваться законам отечества, сохраняя в сердце веру в Спасителя. Здесь грех лежит не на нем, а на власти, издающей подобное повеление. При этом Гоббс поставлен в значительное затруднение примером христианских мучеников, которые умирали за свою веру: он старается устранить это возражение, говоря, что это были люди, которые получили от Бога особое, непосредственное откровение, повелевающее им свидетельствовать о воскресении Христа\*\*.

Такова неразрывная цепь умозаключений, с помощью которой Гоббс выводит теорию абсолютной власти из основных требований общежития. Все здесь сведено к одному началу, все представ-

\* *Hobbes. De Cive. Cap. XVII.*

\*\* *Hobbes. Lev. P. III. Ch. 42.*



ляет связную, цельную систему естественного и государственного права. В этом отношении учение Гоббса составляет замечательный памятник человеческого ума. Но и с другой точки зрения, если мы рассмотрим внутреннее содержание системы, мы придем к заключению, что она в основаниях своих верна, хотя и односторонняя в своем развитии. Все дело в том, что здесь одно общественное начало поглощает остальные. Так же как Гуго Гроций, Гоббс основанием естественного закона полагает охранение мирного общежития; это начало он выводит из коренного свойства человеческой природы, из стремления к самосохранению, руководимого здравым разумом. Эти положения совершенно верны. Нет сомнения, что сохранение своего бытия есть основное требование человеческого, так же как и всякого другого, естества и что для самосохранения человеку необходимо мирное общежитие. Потребность же мирного сожительства неизбежно ведет к установлению государства, а первый элемент государства есть верховная власть, связывающая общество и образующая из него единое целое. Как верховная эта власть необходимо должна быть абсолютною, справедливо также, что отрицание этого начала происходит единственно от неясности понятий. Все это математически вытекает одно из другого. Но если мы остановимся исключительно на этом начале, если мы примем охранение внешнего мира за единственную цель общежития, которой все остальное должно быть принесено в жертву, мы неизбежно придем к уничтожению свободы и нравственных требований человека; а к этому именно ведет учение Гоббса. Такая односторонность сама себя подрывает, ибо она окончательно приводит к отрицанию того самого начала, на котором строится вся система. Отрекаясь от собственной воли, перенося все свои права на другого, человек для сохранения себя отдает себя всецело на жертву чужому произволу. Гарантий справедливости для него нет никаких. Такое внутреннее противоречие обличает недостаточность начала. Сам Гоббс отчасти это заметил; он сам принужден был признать некоторые ограничения, которые идут совершенно вразрез с остальными его положениями. Так, говоря об обязательствах, он выводит как основное правило, что никто не может обещать другому не сопротивляться посягательствам на свою жизнь и члены, ибо такое обещание противоречит самосохранению. Это правило распространяется и на отношения подданных к верховной власти, как ясно из того, что последняя принуждена держать осужденных в окопах или под стражею. Таким образом, в некоторых случаях в силу самого естественного закона признается право сопротивления. На том же самом основании Гоббс не допускает обещания свидетельствовать против себя самого или близких людей \*. В «Левиафане» он делает еще более знаменательные оговорки: подчиняясь власти, гово-

---

\* *Hobbes. De Cive. Cap. II, 18, 19.*

рит он, подданный принимает на себя ответственность за все ее действия, но из этого не следует, что он сам обязывается непременно исполнять все, что ему прикажут. Если верховная власть предписывает что-либо опасное или бесчестное, подданный обязан повиноваться лишь тогда, когда это необходимо для общественной цели, т. е. для охранения мира между людьми или для общей защиты, иначе допускается послушание. Так, солдат может в некоторых случаях отказаться идти против неприятеля, например, когда он поставил другого за себя, ибо через это не страдает общественная служба, или когда он одержим неисцелимою природною боязливостью: убежать от опасности — признак трусости, а не нарушение правды. Однако, со своей стороны, правитель имеет в этих случаях право наказывать неповинующихся даже смертью\*. Очевидно, что такое толкование предоставляет обширный простор личному суждению, в противность признанному Гоббсом правилу, что подданные не имеют права присваивать себе суждение о добре и зле. Гуго Гроций допускал строгое неповиновение единственно там, где нарушается нравственный закон; Гоббс же, сообразно с своими началами, должен допустить его везде, где дело идет о самосохранении, притом не только строгое неповиновение, но и деятельное. С этой точки зрения он принужден даже в некоторых случаях оправдывать само возмущение. Никто, говорит он, не имеет права сопротивляться общественной власти в защиту другого человека, но если известное количество людей, нарушив свои обязанности, восстали против власти или совершили преступление, за которое они подлежат смерти, то не имеют ли они права соединиться и защищать себе всеми средствами? Очевидно, имеют, ибо они защищают только самих себя\*\*. На основании тех же начал Гоббс обсуждает вопрос: когда подданный имеет право подчиниться новой власти? Ответ: когда он перестает пользоваться покровительством прежней. Гражданин, который находится в руках неприятеля, в силу естественного закона для сохранения себя должен признать над собою власть победителя. Через это фактическая сила становится правом\*\*\*.

Таким образом, Гоббс во имя собственных начал принужден был сделать значительные оговорки против безусловного господства власти над свободой лиц. Эти оговорки открывали двери тем революционным идеям, против которых он восставал всеми силами. Нужно было сделать еще шаг по этому пути, и начало власти в видах самосохранения могло обратиться в чисто демократическое орудие. С этой стороны на Гоббса вооружились защитники народного правления.

---

\* *Hobbes. Lev. P. II. Ch. 21.*

\*\* *Ibid.*

\*\*\* *Ibid. Conel.*

С другой стороны, выставляя неограниченную верховную власть первым требованием мирного общежития, Гоббс подчинял ей не только внешние, гражданские действия человека, но и сами внутренние помыслы. Естественный закон общежития однозначен у него с законом нравственным, вследствие чего верховная власть одна является судьей и толкователем последнего. Правым и неправым считается единственно то, что предписывается или запрещается гражданским законом. Мнение, что подданные могут иметь собственное суждение о добре и зле помимо верховной власти, есть мнение анархическое, ибо частный разум должен подчиняться общественному. Однако и здесь у Гоббса, по самому существу дела, являются неясности, противоречия и оговорки. Это можно видеть в самых основных его положениях. Так, с одной стороны, он подчиняет начало закона началу власти: законом или мериллом добра и зла должно считать то, что предписывается властью. Само слово «закон» означает повеление высшего. Поэтому естественный закон не должен считаться законом в настоящем смысле; это не более как указания разума насчет того, что следует делать или чего надобно избегать ввиду самосохранения. Но, с другой стороны, сама власть зиждется на естественном законе, который именно и дает ей право повелевать. Если закон сам по себе необязателен, то и власть лишается правомерного основания. Чтобы выйти из этого затруднения, Гоббс принужден вывести обязательную силу естественного закона из того, что это предписание верховного властителя, Бога, который в силу своего всемогущества может обязывать свои творения к чему хочет. Но такое понятие выходило уже из пределов гражданского общежития и расширяло государство в общечеловеческий союз, что вовсе не соответствовало учению Гоббса. Здесь была точка, с которой легко было возражать против его системы; мы увидим, что это и было сделано впоследствии. Кроме того, это начало не могло не внести некоторых колебаний и в собственные его воззрения. Здесь возникал вопрос об отношении царства Божьего к человеческому государству: должно ли считать повелением Божиим все то, что предписывается гражданской властью? Это вопрос самый существенный для нравственной стороны человека, и тут-то именно у Гоббса являются противоречащие друг другу положения.

Мы видели, что в трактате «О гражданине» он делает гражданскую власть единственной толковательницей естественного закона как в нравственном отношении, так и относительно способов поклонения Божеству. Причина та, что разум может ошибаться, следовательно, частное суждение должно подчиняться общественному. Это первое предписание естественного закона. Если даже власть повелевает что-либо противное нравственности, то грех лежит не на подданных, которые, повинувшись, исполняют свою обязанность, а на правителе, который издает приказание. Однако и здесь Гоббс полагает некоторые ограничения: если госу-

дарственная власть предписывает действие, оскорбляющее Бога или вовсе запрещает поклонение, то повиноваться не следует, ибо никакое отдельное лицо само по себе не имеет подобного права, а потому не может перенести такое право на государство. Точно так же не следует воздавать человеку божеских почестей. За этими исключениями, говорит Гоббс, повиновение должно быть полное, даже если бы предписывалось что-либо, из чего можно косвенно вывести оскорбление Божества. В области же Откровения, если Богом запрещается идолослужение, а гражданская власть предписывает поклоняться кумирам, то повиноваться не следует\*. Мы видели уже, что в «Левиафане» говорится иное. Но здесь рядом с самыми крайними положениями встречаются еще более значительные оговорки. Так, обсуждая вопрос о положительном законе Божьем, Гоббс говорит, что подданный, который сам не получил явного и достоверного откровения, должен считать за откровение то, что признается таковым общественною властью; ибо, если бы всякий мог считать повелением Божиим свои собственные сновидения и мечты, то не было бы двух человек согласных между собою насчет слова Божьего. Поэтому *во всем, что не противоречит нравственному закону*, люди обязаны принимать как предписание Божие то, что выдается им за таковое законами государства\*\*. В другом месте Гоббс говорит: «Граждане обязаны полным повиновением власти *во всем, что не противоречит законам Божиим*». Но в той же главе, сказав, что власть имеет право предписывать естественные способы поклонения, он заключает: «И то, что говорится в Писании — *“лучше повиноваться Богу, нежели людям”*, относится к царству Божьему по договору, а не по природе»\*\*\*. Мы видели уже, что Гоббс затрудняется объяснением мученичества. Во всем этом сказываются противоречащие направления мысли, которые явно указывают на недостаточность начал. Несмотря на всю неустрашимость своей логики, Гоббс не решился идти до конца и совершенно принести в жертву нравственность и религию произвольным предписаниям государственной власти.

Эти очевидные недостатки системы Гоббса вызвали возражения. И действительно, возражения последовали, притом с двух сторон: от демократов, которые не хотели жертвовать правами свободы произволу общественной власти, и от легитимистов, которые, отстаивая начало законности, видели в законе не одно только повеление фактической силы, а высшую, нравственную связь человечества. Это были две противоположные партии, на которые разделилось английское общество во времена революции.

\* *Hobbes. De Cive. Cap. XV.*

\*\* *Hobbes. Lev. P. II. Ch. 26.*

\*\*\* *Ibid. Ch. 31.*

### 3. Английские демократы XVII века

Теория Гоббса явилась в защиту той абсолютной власти, которую присваивали себе Стюарты<sup>5</sup>. Но этому учению было противопоставлено другое, которое утверждало, что верховная власть по существу своему принадлежит не князю, а народу. Борьба этих двух направлений разыгралась в Англии в половине XVII века. Во имя народного полновластия парламент вел войну с Карлом I и наконец совершил суд и казнь над побежденным монархом<sup>6</sup>. Это неслыханное дело поразило ужасом всех приверженцев монархического начала. На английский народ со всех сторон посыпались нарекания. Богословы и публицисты доказывали, что казнь короля есть посягательство на священные права верховной власти, злодеяние и святотатство. Республиканцы, со своей стороны, не замедлили ответом, народные права нашли красноречивых защитников. Борьба с поля брани перенеслась в литературу.

Первое место в ряду демократических писателей, выступивших в защиту народа, принадлежит знаменитому английскому поэту Мильтону<sup>7</sup>. Пуританин по убеждению, обладая обширную ученостью в классиках, он всю силу своего таланта поддерживал права парламента. Главные его политические сочинения следующие. 1) «О державе королей и сановников» (*The tenure of kings and magistrates*, 1649); 2) «Защита английского народа против Салмазия»; 3) «Вторая защита английского народа против безыменного памфлета»; 4) «Ареопагитика, или Речь о свободе бесцензурной печати»; 5) «Трактат о гражданской власти в духовных делах». Первое сочинение включает в себе существенные основания его политических воззрений.

Ни один человек, сколько-нибудь сведущий, говорит Мильтон, не может быть так глуп, чтоб не признавать, что все люди по природе родились свободными. Будучи образом и подобием самого Бога, они по данному им преимуществу перед всеми тварями созданы для того, чтобы властвовать, а не повиноваться. Первоначально они так и жили, в полной воле, пока вследствие грехопадения не завелись у них раздоры и насилия. Тогда, видя, что подобное состояние должно вести их к гибели, они решили общим союзом охранять друг друга от нападений и соединенными силами защищаться против всякого, кто нарушит это обязательство. Отсюда возникли города и государства. А так как одной верности данному слову недостаточно было для воздержания всех, то нашли необходимым установить власть, которая бы силою и наказанием обуздывала нарушителей мира и общего права.

Эта власть, т. е. сила самосохранения и защиты, была первоначально, естественным образом, в каждом отдельном человеке, а при соединении их в одно тело она обреталась в совокупности всех лиц. Но для удобства и порядка люди вверили ее одному или нескольким, на кого они полагались. Отсюда произошли короли

и сановники. Эта власть была дана им не как господам, а как поверенным для исполнения тех требований правосудия, которые по естественному закону или в силу обстоятельств должны были исполняться либо каждым за себя, либо одним за другого. Всякий, кто внимательно обсуждает этот предмет, должен убедиться, что невозможно придумать иной причины, почему бы один человек имел власть над другим.

В продолжение некоторого времени эти сановники правили как следует, пока наконец соблазн, проистекающий от неограниченной власти, не вовлек их в неправду. Тогда народ, видя неудобства такого порядка вещей, придумал законы, которые устанавливались или, по крайней мере, одобрялись всеми, с тем чтобы ограничить власть избранных правителей и чтобы общество управлялось не человеком, подверженным страстям, а законом, возвышенным над человеческими слабостями. Как сановники были первоначально поставлены над народом, так закон, в свою очередь, был поставлен над сановниками. Когда же и это не помогло, тогда народ принужден был при возведении в должность королей и сановников брать с них записи и присягу, в замене чего он обязывался повиноваться во всем, что требовалось для исполнения законов, им самим установленных.

Из всего этого ясно, что власть королей и сановников чисто производная. Она возложена на них народом как поручение, для общего блага. Источник же власти постоянно остается в народе. Верховная власть не может быть у него отнята без нарушения прирожденного всем гражданам права. И так как, по определению Аристотеля и всех лучших политических писателей, царем называется тот, кто правит для блага народного, а не для собственных выгод, то из всего этого следует: 1) что титулы государя, прирожденного монарха и т. п. не что иное, как выражения, изобретенные гордостью и лестью; 2) что приписывать королю такое же наследственное право на престол, какое принадлежит каждому лицу на частную его собственность, — значит делать подданных рабами монарха, как будто бы они были созданы для него, а не он для них; 3) что утверждать, будто короли обязаны отчетом единственно Богу, — значит ниспровергать основы всякого закона и всякого правительства, ибо в таком случае все законы, которые короли обязываются соблюдать, все условия, при которых они вступают на престол, не что иное, как пустые слова. 4) Из этого следует, наконец, что так как короли и сановники держат власть свою от народа, для его пользы, а не для своей, то народ может, когда захочет избрать правителя или отвергнуть, оставить его при должности или низложить, не потому только, что князь становится тираном, а просто в силу прирожденного свободным людям права управляться так, как им кажется лучше. «Те, — говорит Мильтон, — которые хвастаются, как мы, что они народ свободный, а между тем не имеют власти по важным при-

чинам устранять или сменять всякого правителя, верховного или подчиненного, совокупно с самым правлением, те могут оболещать свое воображение смешною и намалеванною свободою, годною служить игрушкою детям; но на деле в таком случае они подчинены тирании и находятся в рабстве, ибо они лишены той власти, которая есть корень и источник всякой свободы, власти распоряжаться в той земле, которая дана им Богом как отцам семейства и хозяевам в собственном доме и свободном наследстве. Без этой природной и существенной власти, принадлежащей всякому свободному народу, граждане, как бы они высоко ни поднимали свои головы, в действительности не более как рабы и прирожденные вассалы постороннего наследственного владельца, которого правление, если даже оно не является незаконным и невыносимым, висит над ними, как бич господина, а не как свободное правительство, а потому должно быть уничтожено».

Но если таковы права народа при всяком образе правления, то тем более может он свергнуть с себя иго тирана. Всякий здравомыслящий человек должен видеть, что народ может поступать с тираном как с врагом и губителем человечества. История показывает, что греки и римляне считали не только законным, но славным и геройским делом, достойным статуи и венков, — убить презренного тирана во всякое время, без суда. Такие же примеры представляет история евреев. И если возразят, что здесь дело идет об убийстве чужестранных князей и внешних врагов, то можно ответить, что подобное право имеет тем более силы относительно врага внутреннего, относительно князя, нарушающего ближайшие свои обязанности и теснейшую связь со своими соотечественниками. Английский король имеет столько же права властвовать в Англии тиранически, сколько испанский король — властвовать в ней вообще. Если же с тираном надобно поступать как с опаснейшим врагом, от которого следует защищаться и избавлять себя всеми средствами, то нельзя не считать признаком кротости и человеколюбия, когда над ним совершается праведный и открытый суд, чтобы показать нечестивым царям и их поклонникам, что не смертный человек и его произвол, а правда — единственный истинный владыка и верховное Величество на земле\*.

В «Защите английского народа против Салмазия» Мильтон старается опровергнуть доводы тех, которые считали незаконным делом суд и казнь Карла I. Салмазий, по поручению изгнанного Карла II<sup>8</sup> написал «Царскую защиту в пользу Карла I» (*Defensio regia pro Carolo Primo*). В этом трактате он с большим аппаратом учености, ссылаясь на Св. Писание и на естественный закон, доказывал всю преступность казни, совершенной республиканцами. Мильтон в своем ответе следит за ним шаг за шагом.

\* *Milton. The Tenure of Kings and Magistrates. P. 1—34. Цитирую лондонское издание Бона: The Prose Works of John Milton. Vol. 2.*

Ссылкам на Св. Писание и тексту «*нестъ бо власть, аще не от Бога*» он отвечает, что если власть происходит от Бога, то от Бога же и свобода народов. Бог возводит, но он же и низлагает царей. И если у евреев цари пользовались высшею честью, потому что назначались непосредственно Богом, то у всех других племен это совершается не иначе, как посредством народной воли. Здесь народ устанавливает царей, а потому он имеет и право сменять их. Если всякая власть от Бога, то Богом установлена и настоящая власть английского народа и парламента, а потому изгнанная династия лишена всякого права. Подобно Фоме Аквинскому, Мильтон ограничивает текст апостола Павла толкованием, что здесь говорится только о власти законной и действующей в законных пределах; закон же устанавливается народом. Мильтон утверждает даже, что христианство и абсолютная власть правителей совершенно несовместны, ибо Христос сказал своим ученикам: «Кто хочет быть большим между вами, тот пусть будет слугою других»<sup>9</sup>. Из этого Мильтон, очевидно смешивая сказанное о власти духовной с тем, что относится к светской, выводит заключение, что князья должны быть слугами народов\*. Далее, Салмазий ссылался и на естественный закон: он утверждал, что общежитие требует установления верховной власти, а из всех образов правления наилучший — монархия. Общежитие, возражает Мильтон, требует, чтобы люди соединили свои силы для самосохранения и для ограждения себя от насилий, а отнюдь не для подчинения себя произволу князя. По естественному закону князь устанавливается для народа, а потому народ всегда выше его и может сменить его, когда считает его недостойным\*\*. Салмазий сравнивал царей с отцами. «Увы! — восклицает Мильтон, — между теми и другими огромная разница. Мы родились от отцов; царь же не создал нас, а мы его создали. Природа всем нам дала отцов, но мы сами поставили себе царя. Так что не народ существует для царя, а царь для народа. Мы терпим отца, хотя бы он был крут и суров, то же делаем мы и с царями. Но мы не терпим отца, если он тиран. Если отец убивает сына, он сам должен за это умереть, почему же царь не может быть подчинен тому же закону, несомненно справедливому?»\*\*\* Салмазий ссылался на то, что верховная власть по существу своему не имеет над собою высшего судьи. Подобная власть, говорит Мильтон, никогда не может принадлежать царю, ибо царь держит власть свою по поручению народа и для пользы последнего. Дать какому бы то ни было смертному власть над собою иначе, как в виде доверенности, было бы верхом безумия. Ни в каком народе, имеющем свободную волю, нельзя предполагать такой глупости, чтобы он добровольно сде-

\* *Milton. A Defence etc. Ch. 2, 3.*

\*\* *Ibid. Ch. 5.*

\*\*\* *Ibid. Ch. 1.*



лал себя рабом. Истинная верховная власть всегда лежит в народе \*. Из всех этих положений Мильтон выводит, что монархи точно так же подчинены закону, как и все остальные граждане, и что в особенности король Англии подлежит английским законам, а потому, если он нарушает их, он может быть справедливо судим и наказан.

Мы видим здесь полную теорию народной власти. Гоббс и другие писатели той же школы, производя верховную власть из требований общежития, признавали, что князь, по крайней мере в государствах, возникших из добровольного соглашения людей, первоначально получает власть свою от народа, но затем они стояли за безусловное подчинение подданных правителю. На это демократы возражают, что власть не только первоначально принадлежит народу, но и всегда за ним остается. Общежитие, по их мнению, вовсе не требует, чтобы народ отказался от своей власти и перенес ее на другое лицо. Напротив, самосохранение устраняет такие образы правления, которые ведут к произволу и рабству. Народ может оградить себя от насилия, только удерживая за собою верховное право и вверяя власть сановнику единственно как исполнителю, в виде поручения. В силу этих начал одна республика может считаться правомерным политическим устройством, ибо она одна совместна с прирожденною человеку свободой, которая, по этому учению, состоит именно в праве распоряжаться государственным управлением. Общественная власть — вот корень и источник всякой свободы, говорит Мильтон \*\*. Таким образом, личное начало остается в стороне, уступая место началу власти.

Мильтон не был, впрочем, равнодушен и к личным правам граждан. Он красноречиво отстаивал духовную свободу человека, свободу совести и мысли. Начала, лежавшие в протестантизме, проявились у него во всей своей ширине, с отрицанием всякого духовного авторитета, откуда бы он ни исходил. Трактат «О гражданской власти в духовных делах» посвящен вопросу о правах совести. Мильтон обращается к парламенту с увещанием отменить всякое преследование за веру как противное протестантским правилам и христианской свободе. Закон, направленный против чьей-либо совести, говорит он, одинаково направлен против всякой совести и может быть обращен против самих законодателей. Одно лишь разделение гражданской области и религиозной способно вести к процветанию как государства, так и религии. Иначе нельзя ожидать ничего, кроме смут, преследований, потрясений, кроме внутреннего упадка истинной веры и окончательного ее ниспровержения общим врагом христианства.

\* Ibid. Ch. 6.

\* *Milton. The Tenure of Kings and Magistrates.* P. 33.

В доказательство того, что ни один человек не должен преследоваться за свое вероисповедание какою бы то ни было внешнею силою на земле, Мильтон приводит следующие доводы: во-первых, протестантизм, отвергнув всякий авторитет и предания церкви, признал Св. Писание единственным внешним основанием веры, внутренним же основанием он признает действие Св. Духа в совести каждого. А потому никакой человек и никакое общество людей не могут считать себя непогрешимыми судьями в деле религии и устанавливать правила для чьей бы то ни было совести, кроме своей собственной. Если возразят, что этим уничтожается всякая церковная дисциплина, то можно ответить, что отвергается не поучение и не церковное наказание, а единственно насилие над убежденною совестью. Но если принуждение немислимо со стороны учителей церкви, то тем менее может оно быть употребляемо светскою властью, которая в этом деле вовсе не судья. Если уж подчиняться авторитету, то скорее следует признать его за церковь; но тогда, на каком основании произошло отделение от католицизма? Тот, кто в деле веры следует внушениям своей совести, тот протестантами не может быть сочтен за еретика, ибо он делает то же самое, что делают осуждающие. Поэтому всякая протестантская секта, какова бы она ни была, должна быть терпима. Только папистов можно не терпеть в государстве и то с политической точки зрения, на том основании, что они признают над собою чужестранную власть. Притом, отдав свою совесть в чужие руки, они тем самым отреклись от прав внутренней свободы. Точно так же и против идолопоклонства, как совершенно отрицающего Св. Писание, могут быть принимаемы меры: государство может запрещать всякие внешние его проявления.

Таким образом, свобода совести признается здесь только в пределах протестантизма. Но в следующих доводах Мильтон возвышается к более общим началам. Ссылаясь на сам дух христианства, он доказывает, во-вторых, что светский правитель не только не способен судить о делах веры, но и не имеет права в них вступаться. Христианство имеет дело только с внутренним человеком и его действиями, которые чисто духовны и не подлежат внешней силе. Вся религия Евангелия заключается в двух словах: вера и любовь. И та и другая вытекают из способностей внутреннего человека, свободных по самому существу своему. Если эти добродетели теряются вследствие греха, то они могут быть восстановлены единственно Божьею благодатью, а никак не внешнею силою. Вынуждать же внешнее исповедание веры — значит потворствовать лицемерию, а не содействовать истинной религии. Христос отверг всякую внешнюю силу в управлении церковью именно с тем, чтобы показать духовное ее превосходство и способность ее властвовать над всеми царствами земли одною силою духа. Те, которые прибегают к принуждению, тем самым доказывают, что всякая духовная сила в них иссякла. Они признают бессилие

Евангелия убеждать людей иначе, как с поддержкою государства, между тем как Евангелие без всякой посторонней помощи покорило себе землю.

В-третьих, говорит Мильтон, светская власть не только не имеет права употреблять принуждение в делах веры, но она причиняет величайшее зло, нарушая прирожденное право каждого истинно верующего — христианскую свободу. Если бы с Новым Заветом мы променяли подчинение божественному закону на подчинение повелениям гражданской власти, то для нас меньшее рабство было бы заменено гораздо большим.

В-четвертых, наконец, те цели, которые может иметь в виду употребляющий принуждение в делах веры, не достигаются им. Он не действует для славы Божьей, ибо нельзя прославлять Бога незаконными средствами. Он не действует для пользы принуждаемого, ибо насилие в религии не производит добра: оно не дает убеждения и веры, следовательно, не может успокоить и оправдать совесть. Он не действует, наконец, и для пользы других, в видах устранения соблазна, ибо кто соблазняется свободою чужой совести, тот сам производит соблазн. Чтобы оградить одну совесть, мы не должны уязвлять другую, но должны приучать людей ко взаимной терпимости. Это единственное истинное благо для всех, иначе под предлогом устранения соблазнов мы уничтожим самую свободу совести, лучший дар, который мы получили от Бога.

Так же, как свободу совести, Мильтон отстаивал и свободу мысли, преимущественно с точки зрения религиозной, устраняя опасения расколов в среде церкви. Он не требовал, впрочем, неограниченной свободы печати. «Я не отрицаю, — говорит он, — что для церкви и для государства дело величайшей важности иметь бдительный надзор за книгами, так же как и за людьми; можно задерживать их, заключать в темницы и совершать над ними самый строгий суд, как над преступниками. Ибо книги — не мертвые вещи, они заключают в себе источник жизни, столь же деятельной, как и та душа, от которой они происходят. Скажу более: они сохраняют, как в фиале, чистейший экстракт того живого разума, который их родил. Я знаю, что они так же живучи и имеют такую же могучую производительность, как баснословные зубы дракона, и, будучи рассеяны повсюду, они могут воспрянуть в виде вооруженных людей. Но, с другой стороны, если не поступать здесь осторожно, то почти то же — убить человека или убить хорошую книгу: кто убивает человека, тот уничтожает разумное существо, образ и подобие Божие, но кто уничтожает хорошую книгу, тот убивает сам разум, тот уничтожает образ Божий как бы в самом оке. Многие люди живут как лишнее бремя на земле, но хорошая книга есть драгоценный жизненный сок высшего ума, сбереженный как клад для жизни, простирающейся долее человеческой жизни».

Допуская преследование и уничтожение вредных сочинений, Мильтон всею силою своего поэтического красноречия восставал на предварительную цензуру. Людей не следует держать в вечном младенчестве, говорит он; взрослый человек должен иметь право сам заботиться о своем умственном здоровье, как он заботится о здоровье физическом. Добро и зло почти нераздельно растут на земном поле, так же неразрывно связано и познание добра и зла. Без познания зла невозможна и сама добродетель, которая состоит в воздержании от дурного и в выборе лучшего. Таким образом, устраняя зло, мы вместе уничтожаем и добро. Для зрелого ума само заблуждение становится источником истинного познания; остальных же можно убеждать, но нельзя принудить их силою думать так или иначе. Предварительная цензура не в состоянии достигнуть той цели, которую она себе предполагает, ибо зло распространяется не одними книгами, а всею жизнью и всякими сношениями людей между собою, неужели над всем установить цензуру? Великое искусство законодателя состоит в том, чтобы узнать, где можно употребить силу и где следует действовать одним убеждением. Цензура не только не приносит добра, она производит величайшее зло. Она отбивает охоту у ученых и убивает науку. Считать истинно ученого человека неспособным напечатать свою мысль без опекуна — это величайшая обида и бесчестие для свободного и сведущего ума. Какая выгода ему в учении, если он вышел из-под розги учителя единственно затем, чтобы подпасть под лозу цензора? Мало того, установлением цензуры унижается весь народ, который считается неспособным читать без указки. Цензура, наконец, не приносит пользы и церкви, она не уничтожает сект, а, напротив, размножает их, ибо мысль, подвергающаяся гонению, получает вид самой истины. Деятельность необходима для веры и знания, так же как и для членов тела. «Истина, — говорит Мильтон, — сравнивается в Писании с бегущим ручьем, если воды ее не текут в непрерывном движении, они застаиваются в грязное болото однообразного формализма и предания». Этим порождаются в человеке лень и апатия, в нем иссякает внутренняя вера, он отдает свою духовную жизнь в чужие руки. Само духовенство, покоясь на своих привилегиях, теряет ревность к своему служению и лишается всякого побуждения к той неутомимой духовной деятельности, которая одна может поддержать его значение. Цензура была изобретена врагами истины, которые хотели преградить ее развитие. Истина некогда явилась в свет с божественным учителем, в совершенной форме. Но враги ее, как в басне Озириса и Тифона<sup>10</sup>, разорвали на клочки ее девственное тело, и теперь человек осужден разыскивать эти куски и собирать их по одному. Искать постоянно то, чего мы не знаем, посредством того, что мы знаем, прибирая истину к истине по мере того, как мы их находим, таково золотое правило в богословии, так же как в арифметике. Этим способом устанавлива-

ется наилучшая гармония в церкви, а не вынужденным, внешним единением холодных, равнодушных и внутренне разъединенных умов. Поэтому тот враг истины и враг внутреннего единства, кто препятствует этому исканию. Если бы все ветры учения были распущены по земле, лишь бы истина была в поле; мы чиним ей обиду, устанавливая цензуру и запрещения и тем выражая сомнение в ее силе. Пусть она сцепится с ложью; кто когда видел, чтобы истина была побеждена в свободном и открытом бое? Ибо кто не знает, что истина сильна, почти как сам Всемогущий? Ей не нужны ни полиция, ни ухищрения, ни цензура, чтобы доставить ей победу; все это козни и преграды, которые воздвигаются против нее ложью. Ей нужен один простор. «Дайте мне свободу знать, — восклицает Мильтон, — свободу говорить и доказывать сообразно со своею совестью; это выше всякой другой свободы». Однако и здесь знаменитый поэт требует свободы единственно для протестантских сект. Папизм и явные предрассудки, по его мнению, не следует терпеть, но надобно искоренять их, употребив предварительно все средства для вразумления.

Трактаты Мильтона о свободе совести и о свободе мысли принадлежат к лучшим его произведениям. Что касается до сочинений, в которых он излагает свои демократические теории, то нельзя не сказать, что это более страстные памфлеты, нежели основательные исследования государственных вопросов. Все доводы в пользу народной власти сводятся здесь в сущности к одному: Мильтон утверждает, что в силу природенной людям свободы каждый народ имеет право управляться по своему изволению и устанавливать у себя тот образ правления, какой ему угодно. Это признавали в первоначальных обществах и защитники монархии; но они выводили отсюда, что народ может установить у себя и неограниченную монархию, когда он видит из этого для себя пользу. Мильтон же отвергал самую возможность подобного всецелого перенесения власти, говоря, что это было бы безумием. По его учению, всякая производная власть вверяется не иначе, как в виде доверенности, которая по воле народа всегда может быть отнята. Подобное положение, идущее наперекор всей исторической жизни народов, не есть доказательство. Если свободный народ имеет право устанавливать у себя всякий образ правления, то почему же не монархию, даже неограниченную, если она кажется ему сообразною с истинною пользою общества? По естественному закону, предписывающему охранение общежития, нет причины, почему бы верховным судьей в общественных делах могло быть только большинство граждан, а не одно или несколько лиц. Все эти формы одинаково совместны с существом верховной власти, а потому одинаково могут быть установлены человеческим законом или соглашением. А как скоро верховная власть перенесена на известное лицо, так она уже не может быть произвольно отнята, ибо то, что передается в виде временной доверен-

ности с правом отнятия, не есть верховная власть, а подчиненная. Отрицать возможность всецелого перенесения власти на известные лица можно было, только доказав, что прирожденная человеку личная свобода заключает в себе и свободу политическую и что последняя, так же как и первая, неотчуждаема. Это и пыталась сделать впоследствии индивидуальная школа. Но такая точка зрения, исходящая из чистого индивидуализма, могла быть только плодом дальнейшего развития философской и политической мысли. Чтобы твердо стать на эту почву, надобно было исследовать само существо свободы и отношение ее к власти. Милтон же, защищая демократию, строил здание, которое лишено было настоящего основания. Он так же, как и его противники, отпирался от теории общежития, которая производила власть из первоначального договора людей во имя самосохранения. Но с этой точки зрения можно было только доказывать преимущество того или другого образа правления и никак не отрицать правомерность одного в пользу другого. Так именно поступал Гоббс: стоя за монархию, он не отвергал правомерности демократии, а считал только народное правление наименее достигающим истинной цели общежития — охранения спокойствия в государстве. Как исследователь и теоретик, Гоббс, бесспорно, стоит бесконечно выше Милтона, ибо достоинство мыслителей определяется не сочувствием к тем или другим началам, а силою и последовательностью их мыслей и доводов.

В памфлетах, вызванных английскою революциею, встречается, впрочем, и попытка вывести незаконность наследственной монархии из требований личной свободы. Во время похода Кромвеля в Шотландию к нему был прикомандирован молодой человек по имени Джон Голль (John Hall), который для убеждения шотландцев написал брошюру под заглавием «Основания и доказательства монархии, рассмотренной и уясненной примерами в шотландской линии»\*. В первой части этого сочинения он опровергает доводы защитников монархии, во второй он доказывает из шотландской истории, что монархическая власть в этой стране произошла от насилия и постоянно вела к злоупотреблениям.

Голль утверждает, что все доказательства защитников монархии основаны на ложных умозаклчениях и на неправильном толковании Св. Писания. Они приписывают царям божественное право на том основании, что верховная власть по существу своему священна и неприкосновенна и что, по словам апостола, всякая власть от Бога. Но если цари уважаются в силу той власти, которую они облечены, а верховная власть во всяком образе правления одна и та же, то из этого следует, что республиканско-

\* The Grounds and Reasons of Monarchy, considered and exemplified in the Scottish Line. Эта брошюра напечатана в сочинениях Гаррингтона, издание 1700 г. О принадлежности ее Голлю см. тут же в жизнеописании Гаррингтона, с. 18.

му правлению принадлежит совершенно такое же божественное право, как и монархическому. Это подтверждается самыми словами апостола, который говорит о всякой власти. Кроме того, защитники монархии обыкновенно довольствуются общими доводами в пользу власти, между тем как необходимо доказать в частности, что известный монарх действительно имеет законное право на престол. Спрашивается: откуда может проистекать подобное право? Источник его может быть двоякий: свободный выбор народа и завоевание, которое в свою очередь порождает третий способ приобретения власти — наследство.

Что касается до выбора, то он предполагает уже власть, принадлежащую народу, и подчинение ей избираемого лица. Выбор совершается в виду известной цели, которою определяются взаимные обязательства сторон. Иначе такое действие не что иное, как безумие, а потому недействительно. Следовательно, всякий король, который требует себе повиновения, должен предъявить договор, в силу которого подданные обязаны ему повиноваться. И если он сам нарушает постановленные условия, то с этим вместе прекращается и для подданных обязанность повиновения. Если же договор не писан или подразумевается, то он должен считаться нарушенным всякий раз, как монарх поступает противно благу народному, ибо он избран именно для охранения этого блага. Затем, подобный договор ни в каком случае не может распространяться на потомство. Монарх избирается обыкновенно ввиду личных его качеств, которые не переходят на детей; следовательно, заключая потомственный договор, народ рискует в будущем получить дурных правителей. Мало того, народ не имеет даже права заключать подобное условие, ибо если материальные обязательства отца переходят на сына с передачею наследства, то отец ни в каком случае не имеет права связывать личную свободу детей. Он не может отчуждать эту свободу, так же как не может отчуждать разум и зрение своих потомков, ибо все это дары Бога и природы, которых нельзя отнимать у человека, не отрицая самого его существования. Поэтому если бы даже следующее поколение согласилось признать монархом сына первого государя, возведенного на престол, то это нисколько не обязывает третье поколение признать внука и т. д.

Таким образом, первоначальным договором между князем и народом никогда не может быть установлена наследственная власть. А этот договор составляет единственное основание прав монарха. Ибо завоевание как дело насилия не рождает права. Поэтому приобретенное завоеванием право не может быть передано и потомству. Следовательно, народ, который силою принужден подчиниться победителю, имеет полное право воспользоваться всяким удобным случаем, чтобы свергнуть с себя его иго.

Защитники монархии, говорит Голль, не могут предъявить никакого иного основания власти. Если они ссылаются на есте-

ственный закон, то они должны доказать, что природа наделила людей неравною свободою, сотворив одного человека для господства, а других для подчинения. Но это очевидно несправедливо: несмотря на различие свойств, природа одарила всех людей одинаковою свободою. Если же они сошлются на положительные законы, то все положительные законы не что иное, как отпрыски закона естественного, а потому все, что противоречит последнему, не имеет силы и должно быть отменено. Следовательно, со всех сторон учение их оказывается несостоятельным.

Такова аргументация, с помощью которой Голль старается опровергнуть самую правомерность наследственной монархии. Основания его неновы: это теория договора между князем и народом, теория заимствованная из частного права и совершенно неприложимая к государству. Когда свободные лица заключают между собою условие, они обязываются вместе с тем подчиниться высшему судье, которому должно принадлежать верховное решение споров, иначе условие теряет юридическую силу. Когда же вопрос идет об учреждении государственной власти, тогда все дело заключается именно в установлении этого высшего судьи, в отношении к которому нет уже договоров и условий, а есть только подчинение. Здесь является не взаимное отношение свободных лиц, а высшее, общественное начало, которое подчиняет себе лица. Демократическая теория, утверждающая, что верховная власть всегда принадлежит народу и передается им только в виде ограниченной доверенности, сама по себе не противоречит существованию верховной власти, хотя она несправедливо отрицает правомерность всякой другой ее формы, кроме чистой демократии; теория же договора основана на ложном понимании самого существа верховной власти. Точно так же и довод, опровергающий правомерность наследственного правления, основан на непонимании самого существа государственного союза. Здесь все приводится к временному договору, в котором каждый обязывается единственно за себя, между тем как государство есть постоянный союз, обнимающий бесчисленные поколения. Это воззрение представляет нам крайнее проявление личного начала, хотя не приведенное еще в систематическое учение. Впрочем, эти брошенные мысли составляют в эту эпоху не более как случайное явление. В брожении страстей, вызванном революциею, всплывают направления всякого рода: мы встречаем здесь и учение о неотъемлемых правах человека, и защиту права восстания, и даже требование всеобщего уравнивания имуществ. Но все это поверхностное движение мыслей не оставило по себе ни одного серьезного литературного произведения, достойного занять место в истории науки. Мы привели брошюрку Голля единственно потому, что в ней находятся зародыши мыслей, которые мы встретим впоследствии в более полной и систематической форме.



Английская революция произвела, однако, и своего систематика. То был Яков Гаррингтон, автор сочинения под заглавием «Океана»<sup>11</sup>. Здесь в виде рассказа, под вымышленными именами, предлагается проект наилучшего устройства английской республики. В защиту своего плана против последовавших на него возражений Гаррингтон написал другое сочинение «Преимущество народного правления» (*The prerogative of popular government*). Тот же проект в сокращенном виде он снова изложил в «Искусстве законодательства» (*The art of lawgiving*). Наконец, Гаррингтон развивал те же мысли в нескольких мелких статьях\*.

Гаррингтон был более кабинетный ученый, нежели государственный человек; но он много путешествовал по Европе и присматривался к политической жизни различных народов, причем восхищался в особенности правлением Венеции, которая представляла ему образец аристократической республики. К этому у него присоединялось обширное знакомство с классическими и новыми писателями. В противоположность Гоббсу он глубоко ценил мудрость древних и весь проникнут был республиканскими идеями Греции и Рима. Но так же высоко ставил он Макиавелли, которого считал величайшим из новых публицистов. Гаррингтон видел в Макиавелли республиканца, который истинные свои убеждения раскрыл в «Речах о Тите Ливии», а в «Князе» обличал тайную политику тиранов, в поучение людям. С другой стороны, Гаррингтон объявляет себя последователем философского учения Гоббса. «Во многих отношениях, — говорит он, — Гоббс будет считаться лучшим доселе писателем в мире. Сочинения его “О человеческой природе” и “О свободе и необходимости” — величайшие из светил нового времени, те, которым я следовал и буду следовать»\*\*. Но он всеми силами восстает на политическое учение Гоббса и в своих сочинениях ведет против него постоянную полемику.

Гаррингтон не был, впрочем, философом. Он не исследовал основных начал естественного закона, а потому выводы его лишены той строгой последовательности, какую мы видим у Гоббса. Нередко у него проявляется шаткость в самых основных понятиях государственного права. Приверженец республики, он хотел доказать ее преимущества, защитить ее от нападений и начертать для нее законы. В его глазах это именно то правление, в котором, по выражению Аристотеля, владычествуют законы, а не люди. В этом отношении он нападает на Гоббса, который считал это изречение бессмыслицею. Закон, говорит Гоббс, сам по себе не что иное, как лист бумаги; все дело в людях, в чьих руках находится этот лист: кто повинуется закону, тот боится не писанных букв,

\* Все это собрано в издании Голанда: *The Oceana of James Harrington and his other works*. London, 1700.

\*\* *Harrington*. *The Prerogative of Popular Government*. Book VIII. P. 259.

а меча, который за ними стоит. Гаррингтон возражает, что установленный в обществе порядок сам по себе способен действовать на людей и делать их лучшими, а тот, кто держит меч, не что иное, как исполнитель закона. С этой точки зрения он противопоставляет правление законное (*de jure*) правлению фактическому (*de facto*). Первое есть искусство устраивать и охранять государство на основании общего права или интереса, а потому это правление законов, а не людей, ибо существо закона заключается в справедливости и беспристрастии. Второе же есть искусство, посредством которого одно или несколько лиц подчиняют себе народ и правят им сообразно с личными своими интересами, а потому это правление не законов, а людей\*. Первое составляет принадлежность демократии, второе — монархии и аристократии. Гаррингтон, так же как Гоббс, полагает основным правилом, что воля человеческая движется интересом, но из этого он выводит, что там, где владывают немногие лица, господствует частный интерес, напротив, где правление принадлежит всем, там естественно владывает интерес общий. А так как разум вообще не что иное, как интерес, то народное правление наиболее приближается ко всеобщему или правому разуму. Поэтому оно может быть названо правлением разума или закона\*\*.

Нельзя не заметить, что возражения Гаррингтона против Гоббса основаны на недоразумении. Гоббс отрицал владычество закона в том смысле, что закон всегда зависит от людей, его издающих и охраняющих, т. е. от верховной власти. Гаррингтон в существе дела с ним согласен, его понятия о верховной власти одинаковы с воззрениями Гоббса. Верховная власть, говорит он, так же неограниченна в демократиях, как в монархиях и аристократиях. Где нет полной и неограниченной власти, там нет правительства\*\*\*. Самую свободу он понимает как участие в правлении\*\*\*\*. Верховная власть, говорит он в другом месте, есть душа государства или народа, закон же — ее добродетель или господство в ней разума\*\*\*\*\*. Но такое господство разума Гаррингтон видел в одном только народном правлении. Очевидно, что здесь кроется большая неясность понятий: воля массы принимается за однозначное с общим разумом или интересом. Это опять такое же механическое построение общего из частного, как то, которое мы видели у Гоббса. Только отношение сил и способ их сочетания понимаются иначе.

\* *Harrington. Oceana. Prelim.; Harrington. The Prerogative of Popular Government. Ch. 2.*

\*\* *Harrington. Oceana. Prelim. P. 46; Harrington. The Prerogative of Popular Government. Ch. 2.*

\*\*\* *Harrington. Oceana. P. 101; Harrington. The Art of Lawgiving. Book III. Pref.*

\*\*\*\* *Harrington. Oceana. P. 83; Harrington. Freedom or participation of government in a commonwealth.*

\*\*\*\*\* *Harrington. Oceana. Prelim. P. 45.*

Однако Гаррингтон признавал, что не всякое народное правление способно быть представителем разума и закона. На это нужны некоторые условия: 1) материальная сила; 2) хорошее устройство.

Материальную силу Гаррингтон считает основанием всякой власти. Эта сила заключается в собственности. Богатство есть могущество: из богатства и бедности рождаются власть и подчинение, в общественном, так же как и в частном, быту\*. И если возразят, что сила правительства зависит прежде всего от войска, то можно отвечать, что войско есть животное с большим чревом; ему нужна пища, а потому оно всегда будет в руках того, кто в состоянии его кормить. Налогами тут довольствоваться невозможно, ибо это то же самое, что собирать плоды с дерева, которого корни находятся на чужой земле. Нужна, следовательно, своя собственность, которая одна может служить опорой власти. В особенности такое значение принадлежит собственности поземельной, более прочной, имеющей крепкие корни. Отсюда общее правило, что устройство верховной власти зависит от распределения поземельной собственности в стране. Если вся земля или по крайней мере бо́льшая ее часть принадлежит одному лицу, последнее становится абсолютным монархом, как мы видим на Востоке. Если, напротив, значительнейшая часть земли находится в руках немногих, то возникает аристократия или смешанная монархия. Наконец, там, где перевес собственности склоняется на сторону народа, там естественным путем образуется демократия. Исключение из этого правила может быть только в небольших странах, где при скудости земли преобладает денежный капитал. Здесь власть становится в зависимость уже не от поземельной, а от движимой собственности\*\*.

Таков общий закон для всех государств. Там, где политическое устройство не соображается с этими началами, власть получает характер насилия. Будучи основана не на природе, а на чисто искусственном построении, она не может долго держаться. Поэтому Гаррингтон считает аграрные законы первым основанием всякого государственного устройства. Однако, изображая учреждение республики, он не предлагает всеобщего уравнивания состояний. По его понятиям, как увидим далее, некоторая примесь аристократического элемента необходима для самой демократии; но перевес всегда должен быть на стороне народа. В республике достаточно предупредить излишнее накопление богатства в одних руках. С этой целью Гаррингтон предлагает ограничить приобретение земель, иначе как по наследству, двумя тысячами фунтов дохода и запретить установление майоратов<sup>12</sup> свыше той же суммы: кто имеет более, тот должен делить свое имение между сыновьями поровну или так, чтоб старшему приходилось не более за-

\* *Harrington. The Prerogative of Popular Government. P. 324.*

\*\* *Ibid. Ch. III; Harrington. Oceana. Prelim. P. 72.*

конного размера. Та же пропорция должна быть установлена и для приданого, выдаваемого дочерям\*.

Подобные ограничения собственности, конечно, на практике неприменимы в новых государствах, в которых начала экономической свободы составляют один из существенных элементов жизни. Тем не менее в теории Гаррингтона есть мысли глубокие и верные. Он первый обратил внимание на отношение государственной власти к материальной силе, заключающейся в собственности. Он метко указал и на значение законов о наследстве. Но влияние распределения собственности на образы правления касается более аристократии и демократии, нежели монархии. Гаррингтон утверждает, что чистая монархия возможна только там, где большая часть земли принадлежит государю, а это опровергается фактами. Затем Гаррингтон дает этому закону слишком исключительное значение и недостаточно ценит влияние движимой собственности. Вследствие такого взгляда он всю английскую революцию объяснял передвижением поземельной собственности из рук аристократии в руки народа. На этом основании он утверждал даже, что в Англии невозможно иное правление, кроме республиканского, и что всякие попытки установить иное устройство ни к чему не поведут. Между тем последующая история показала всю несостоятельность этих выводов. В сущности, сила либеральной партии в Англии лежала не столько в поземельной собственности, сколько в городах, центрах движимого имущества. Наконец, вследствие недостатка философской подготовки Гаррингтон не выяснил самого отношения собственности к власти. Ему справедливо возражали, что если собственность составляет основание власти, то она должна существовать прежде последней; следовательно, она коренится в самой природе, и гражданский закон не может полагать ей преград. Он отвечал, что собственность получает бытие не от природы, а от закона и что власть вытекает из законного, а не из естественного состояния собственности\*\*. Но закон устанавливается властью, следовательно, последняя есть первоначальный факт общежития, и в таком случае собственность зависит от власти, а не власть от собственности. Когда завоеватель в примере, приводимом самим Гаррингтоном, присваивает себе всю землю в покоренной стране и тем полагает основание абсолютной монархии, очевидно, что здесь первоначальный факт есть сила, из которой проистекает власть, а собственность является уже как последствие. Все, что Гаррингтон мог утверждать, — это то, что собственность как один из элементов государственного могущества дает власти более прочности и что изменение в распределении собственности мало-помалу ведет к изменению в самом правлении.

\* *Harrington. Oceana. P. 102.*

\*\* *Harrington. The Prerogative of Popular Government. Book I. Ch. 2. P. 298.*

Положив в основание аграрные законы, Гаррингтон на этом фундаменте строит свое политическое здание. Важнейшие здесь части, на которые он устремляет свое внимание, суть войско и совет. В республике одно должно быть связано с другим: весь народ должен иметь военное устройство и избирать как военных начальников, так и гражданских правителей. Ибо оружие в руках граждан — единственная охрана свободы, иначе они неизбежно подпадут под чужую власть\*.

Это последнее положение, очевидно, не совсем согласно с первым законом, что основание всякой силы заключается в собственности. Гаррингтон впадает здесь даже в прямое противоречие с самим собою: развивая свою основную мысль, он, с одной стороны, утверждает, что общественный меч или право милиции зависит именно от перевеса собственности\*\*, с другой стороны, обсуждая изречение, что деньги составляют нерв войны, он говорит, что это относится единственно к тем государствам, которые не могут иметь людей иначе, как за деньги; но хорошо устроенная республика производит эти вещи не деньгами, а законами, которые делают самих граждан нервом войны\*\*\*.

Относительно войска и совета Гаррингтон, следуя примеру древних, делит граждан на старших и младших. Последние, с 48 до 30-летнего возраста, образуют постоянное войско; первые же, продолжая носить оружие и составляя внутреннюю стражу, избирают и избираются во все должности. Таким образом, в старших, по выражению Гаррингтона, «лежит естественный корень верховной власти»\*\*\*\*. Это природная аристократия, которая не уничтожает однако равенства, ибо все одинаково имеют в нее доступ. Но, кроме того, устанавливается аристократия другого рода, основанная на имуществе. Войско делится на конницу и пехоту. К первому разряду относятся все граждане, имеющие сто фунтов дохода, ко второму те, которые имеют меньше. Кто вовсе растратил свое состояние, тот совершенно исключается из списка полноправных граждан, ибо крайность бедности точно так же несовместна с республиканским устройством, как и избыток богатства. На подобном же основании из числа граждан исключаются и слуги, пока они остаются в этом состоянии, ибо личная зависимость несовместна со свободой, т. е. с участием в правлении.

Разделение граждан на конных и пеших имеет значение и для занятия должностей. Всадники не только пользуются особыми правами при выборе в некоторые местные должности, но из них исключительно составляется сенат, один из важнейших органов верховной власти. Гаррингтон вообще считает аристократический

\* *Harrington. Oceana. P. 100.*

\*\* *Ibid. P. 42.*

\*\*\* *Harrington. The Art of Lawgiving. Book III. Ch. 4. P. 459.*

\*\*\*\* *Harrington. Oceana. P. 87.*

элемент необходимо принадлежностью республики, совершенно отрицая даже возможность чистой демократии. Во всяком обществе людей, говорит он, мудрые всегда немногочисленны, а между тем они-то и должны быть вожатыми остальных. Это естественная аристократия, разлитая Богом по всему телу человечества \*. Надлежащее устройство республики совершенно немыслимо без хорошей аристократии. Вообразить, что можно вести политику без умственного образования или что народ может иметь достаточно досуга для приобретения образования, не что иное, как пустые фантазии. Одни только высшие классы, у которых есть достаток, имеют и средства и досуг для занятия общественными делами. Но из числа людей, принадлежащих к этим классам, богословы и юристы страдают неизлечимую узостью взглядов \*\*. Одно дворянство способно быть политическим предводителем народа. Где нет дворянства, чтобы возбуждать народ, там граждане ленивы и невнимательны к общему благу и к свободе. «Есть нечто как в устройении государства, — говорит Гаррингтон, — так и в управлении, и особенно в начальстве над войсками, что свойственно единственно духу дворянина» (the genius of a gentleman \*\*\*). Однако и эта аристократия не должна уничтожать равенства. Как скоро она делается исключительною и получает особые привилегии, так частный ее интерес становится вразрез с общественным, и в государстве оказывается разлад. Поэтому надобно устроить ее так, чтобы, занимая особое место в республике, она оставалась открытою для всех и связывалась с интересами целого. Это достигается особенною системою выборов и надлежащим распределением должностей между различными органами.

Гаррингтон приписывает большое значение устройству выборной системы. Здесь, говорит он, надобно иметь в виду две вещи: свободу избирателей и равенство граждан. Первая обеспечивается тайною подачею голосов. Гаррингтон подробно излагает весь порядок баллотировки, применяясь вообще к способам, установленным в Венеции. Вторая же цель достигается круговоротом (rotation) или очередью избираемых. Все должностные лица, как высшие, так и низшие, выбираются на три года, из них треть выходит ежегодно и заменяется другими. Лицо, занимавшее должность в течение трех лет, не может уже быть избрано на следующее трехлетие. Таким образом, должности не остаются постоянно в руках немногих, что повело бы к олигархии, а переходят по очереди ко всем гражданам, через что сохраняется равенство. Гаррингтон сравнивает это устройство с движением тел. Движение, говорит он, есть жизнь тела; здесь же движение непрерывное и круговое, вследствие чего жизнь сохраняется постоянно \*\*\*\*.

\* *Harrington. Oceana.* P. 47, 48.

\*\* *Ibid.* P. 133, 134.

\*\*\* *Ibid.* P. 56, 57.

\*\*\*\* *Ibid.* P. 124.

В выборах, так же как и в решении дел, проводится и другое, весьма важное начало: предложение лиц или мер предоставляется немногим, а сам выбор или решение всем. Гаррингтон объясняет свою мысль примером двух девочек, из которых одна режет пирог на две части, а другая выбирает из них любую, чем достигается справедливое разделение. На этой системе, говорит он, основывается все устройство верховной власти \*. Изобретение есть дело одного или немногих, ибо на это нужна мудрость; но суждение о том, что требуется интересом всех, должно быть предоставлено всему народу, который один имеет в виду общую, а не частную пользу. На этом основании предварительное обсуждение и предложение законов предоставляются исключительно сенату, составленному из всадников. Решение же должно принадлежать народным представителям, которые, однако, лишаются права обсуждать предлагаемое. Всякие прения о политических делах в народных собраниях, по мнению Гаррингтона, ведут лишь к неустройствам \*\*. Поэтому представители народа могут сказать только «да» или «нет». Таким образом, законы устанавливаются предложением сената и решением народных представителей. В этих двух собраниях сосредоточивается законодательная власть, которая есть верховная в государстве. Для исполнения же учреждаются особые сановники, избираемые сенатом.

Таков единственный образ правления, который, по мнению Гаррингтона, способен сохранить республиканское устройство. Верховная власть здесь так же неограниченна, как в монархиях, но она уравновешена, ибо распределена между различными органами. Поэтому древние считали смешанные правления лучшими из всех \*\*\*.

Гаррингтон основывает на выборном начале и устройство церковной власти. Он считает свободу совести необходимою принадлежностью свободы политической и распространяет это начало не только на отдельные лица, но и на весь народ в совокупности. Свобода совести народа ведет к национальному вероисповеданию, что не мешает однако отдельным гражданам держаться своей особенной религии. Исключение из правил терпимости делается только для идолопоклонников, для евреев и папистов \*\*\*\*.

Республика, устроенная на этих началах, по мнению Гаррингтона, и может существовать вечно, ибо она не заключает в себе никакого недостатка, будучи основана на полном равенстве членов. Всякий внутренний разлад, говорит он, происходит единственно от неравенства, вследствие которого общий интерес приносится в жертву частному. Этим недостатком неизбежно страдает

---

\* Ibid. P. 47.

\*\* Ibid. P. 141, 143.

\*\*\* Ibid. P. 101, 38.

\*\*\*\* Ibid. P. 88.

всякий другой образ правления, который по этому самому и не может быть долговечен. Так, неограниченная монархия не только сосредоточивает всю поземельную собственность в своих руках, но для ограждения себя от нападений принуждена держать постоянное наемное войско, а последнее всегда готово взбунтоваться. Отсюда частые придворные и военные революции, какие мы видим в Турции. Монархия же, ограниченная дворянством, имеет в последнем могучего соперника, который так же нередко производит восстания, как во Франции и в прежнее время в Англии. С другой стороны, аристократия, чтобы приобрести внутреннее единство, должна иметь во главе своей монарха, в таком случае это правление приводится к предыдущему. Республика же, в которой аристократия имеет привилегии и перевес над народом, ведет к беспрерывным раздорам, как было в Риме. Одна только республика, основанная на уравнительных аграрных законах и на круговращении должностей, изъята от всех этих невыгод. Поэтому устроенное таким образом государство можно считать не только самым прочным, но и самым могучим из всех. Нет примера, чтобы республика, в которой господствует равенство, была побеждена монархом\*.

Гаррингтон посвятил свое сочинение Кромвелю<sup>13</sup>, убеждая его ввести в Англии описанные им учреждения и затем отказаться от власти. В приложении к своей книге он в виде вымышленного рассказа описывал, как английский народ в награду за такое великодушие избирает великого законодателя в протекторы государства. Кромвель отозвался, что тут, по-видимому, имеется в виду выгнать его из правления, но что приобретенное оружием он не отдаст за клочок бумаги. Он прибавил, что если бы он отказался от принятой им на себя должности обер-полицмейстера, охраняющего мир, то партии не только не пришли бы к соглашению насчет государственного устройства, но стали бы только преследовать и уничтожать друг друга. И точно, английская революция, восторжествовавшая мечом, могла держаться только мечом. Как скоро английский народ избавился от тяготевшей над ним военной силы, так он воспользовался возвратившеюся к нему властью для восстановления монархии. Совершилось то, что Гаррингтон считал невозможным и что другие защитники народной власти объявляли безумием, но в чем Гоббс справедливо видел законное право всякого народа, имеющего в руках верховную власть, право устанавливать у себя тот образ правления, какой ему приходится.

Однако демократические убеждения, зародившиеся во времена революции, не исчезли. Борьба народной партии со сторонниками законной монархии продолжалась с ожесточением и в эпоху Реставрации. Свобода сделалась знаменем вигов<sup>14</sup>, которые

\* Harrington. The Prerogative of Popular Government. Ch. 9, 10.



с большим или меньшим успехом поддерживали это начало и в парламенте и в печати. В 1683 г. некоторые из значительнейших людей этой партии сложили головы свои на плахе<sup>15</sup>. В числе их был один из самых даровитых либеральных писателей того времени, Альджернон Сидней<sup>16</sup>, учение которого завершает собою все предыдущее развитие демократических идей и составляет переход к следующему периоду.

Сочинение Сиднея, изданное после его смерти, носит заглавие «Речи о правительстве» (*Discourses concerning government*). Оно было писано в опровержение учения Фильмера<sup>17</sup>, одного из самых ревностных защитников законной монархии. Фильмер хотел доказать, что короли имеют верховную власть независимо от воли народной. С этою целью он выводил государственную власть из первобытного патриархального права, искони принадлежавшего отцу над детьми. В сочинении под заглавием «Патриарх» он доказывал, что Бог вручил Адаму безусловную власть над его детьми и потомством и что эта власть порядком законного наследства перешла на королей, которые таким образом являются относительно подданных такими же полновластными владыками, как отцы над детьми. Сидней в своих «Речах» следит шаг за шагом за доводами Фильмера, опровергая их один за другим.

Доказать несостоятельность этого учения было нетрудно. Патриархальная теория имеет то несомненное достоинство, что она указывает на необходимость власти при самом зарождении человеческих обществ и проводит отсюда непрерывную нить, не прибегая к вымышленному состоянию природы. Но между семейною властью и государственною расстояние громадное, выводить последнюю из установленного самим Богом патриархального права нет возможности. Еще менее возможно доказать непрерывную преемственность власти по законному порядку наследования. Это противоречит всем данным. Возражая Фильмеру, Сидней ставит следующую дилемму: если Богом дана была Адаму безусловная власть над происшедшими от него поколениями, то эта власть или делилась между его потомками, или переходила нераздельно на старшего в роде. В первом случае одинаковая власть принадлежит всякому отцу семейства, следовательно, будет столько монархов, сколько отцов. Брат же при этом порядке не подчиняется брату, а еще менее племяннику. Если, напротив, мы предположим, что власть, данная Адаму, переходила нераздельно на старшего в роде, то надобно признать, что в мире существует одна монархия, во главе которой стоит старший в роде Адама. Но такой монархии нет на свете, и такой преемственности никто указать не может. Старшинство затерялось, а потому и сама власть исчезла. Утверждать же, что царствующие ныне короли — старшие в роде потомки Адама, совершенно произвольное предположение. В самой еврейской истории мы не видим никаких следов патриархального права, еще менее в истории других народов. Следо-

вательно, надобно искать иных оснований государственной власти\*.

Эти основания, по мнению Сиднея, лежат в прирожденной человеку свободе. Фильмер утверждал, что прирожденная свобода — понятие, изобретенное школьными богословами. В таком случае, отвечает Сидней, школьные богословы высказали только то, чего не может не видеть всякий, кто не лишен здравого смысла, именно, что человек по природе своей существо свободное, что он не может быть без причины лишен этой свободы и что он сам отказывается от нее не иначе как ввиду большего блага. Впрочем, свобода не есть своеволие, она заключается не в произвольном праве делать все что вздумается, нарушая божественные законы, а единственно в изъятии от всякого человеческого закона, на который подчиняющиеся ему не дали своего согласия, ибо подчинение чужой воле есть рабство\*\*.

Таким образом, Сидней прямо понимает свободу как участие в установлении закона или в верховной власти, т. е. как свободу политическую, не замечая, что в последней заключается уже подчинение чужой воле, именно воле большинства. Здесь высказана та самая мысль, на которой в позднейшее время воздвиг свою теорию Руссо. Но Руссо ясно видел основания и последствия принятого им начала, он вывел из него целую искусственную, но чрезвычайно последовательную систему государственного устройства. Сидней, напротив, ограничился требованием, не разобрав его значения и не согласивши его с своими дальнейшими выводами.

Происхождение государства Сидней, так же как Гоббс и Милтон, выводит из свободного соглашения людей с целью самосохранения. Иного правомерного основания власти быть не может, ибо сила и обман не рожают права. Оставаясь при естественной свободе, человек не в состоянии достигнуть счастья. Опасаясь соседей и не имея иной защиты, кроме своей собственной силы, он должен жить в непрерывном беспокойстве. Избавиться от зла можно только соединением многих в одно тело, так чтобы отдельные лица защищались совокупными силами всех. Таким образом, частное право каждого вносится в общий склад, и естественная свобода ограничивается ввиду большого блага. Но через это люди не становятся рабами, они сохраняют право ограничивать свою свободу настолько, насколько это нужно для общей пользы, устраивать общество, как им кажется лучше, устанавливая те правительства, какие им вздумается, умерять и направлять действия властей и, наконец, сменять их, когда они отклоняются от цели, для которой они учреждены, т. е. от общей пользы. Кому принадлежит право устанавливать, тому принадлежит и право отменять.

\* *Sidney*. Discourses concerning government. Ch. I. Sect. 12—14.

\*\* *Ibid*. Sect. 2, 5.

Cujus est instituere, ejus est abrogare. Поэтому народ всегда имеет право сменять королей, злоупотребляющих своею властью\*.

Подобно другим демократическим писателям, Сидней представляет установление правительства в виде договора между правителем и народом. Он утверждает, что во многих государствах явно существуют подобные договоры, например в республиках, где народ всегда сохраняет за собою право принуждать правителей к исполнению принятых ими на себя обязанностей и наказывать их за отклонение от оных. Там же, где нет явных условий, там они должны быть подразумеваемы, и это не мечта, а действительность, которая вечно обязывает людей\*\*. Поэтому, если князь требует себе безусловного повиновения, он должен представить договор, в силу которого народ обязался повиноваться ему таким образом. Но подобного обязательства никто никогда не предъявлял. Мало того, если бы оно даже было предъявлено, то безумие и постыдность этого дела были бы достаточны для уничтожения всякой обязательной его силы, ибо это показывало бы, что заключившие договор были не в здравом уме\*\*\*.

Мы видели то же самое положение у других писателей этой школы. У Сиднея теория договора приводится в сущности к установлению условий, окончательно зависящих от воли народной. Поэтому в других местах своего сочинения он говорит, что власть правителей основана единственно на законе. Фильмер возражал против мысли Мильтона, что законы были первоначально введены для обуздания произвола князей; Сидней, со своей стороны, совершенно отвергает это учение на том основании, что власть князя почерпает свою силу единственно от закона, следовательно, предполагает уже существование последнего\*\*\*\*. Но закон, по его мнению, всегда зависит от народа. Если законом устанавливается подчинение граждан правителям, то это относится лишь к частным лицам, а не к целому народу, который всегда стоит выше закона. Закон существует для общего блага, следовательно, народ не может быть связан иным подчинением, кроме того, которое требуется общим благом по его собственному суждению. Отсюда Сидней выводит, что всеобщее восстание народа на правителей не может быть названо возмущением\*\*\*\*\*.

Таким образом, Сидней обращает в пользу народа теорию Фильмера, который ставил князя выше закона в силу того, что всякий закон предполагает верховную власть, его издающую, следовательно, всегда зависит от последней. Признавая это положение, Сидней говорит, что эта власть может лежать в теле, состоящем из многих лиц или даже из нескольких состояний. В этом

\* Ibid. Sect. 6, 10.

\*\* Ibid. Ch. II. Sect. 32.

\*\*\* Ibid. Ch. III. Sect. 1.

\*\*\*\* Ibid. Sect. 13.

\*\*\*\*\* Ibid. Sect. 36.

заключается различие между свободными народами и несвободными: одни управляются законами, изданными с собственного их согласия, другие — произволом людей, которым они подчинились добровольно или насильственно \*. По теории Фильмера, монарх стоит выше закона, по учению Сиднея, выше закона стоит народ.

С этой точки зрения Сидней соглашается, впрочем, что народная власть может иметь характер произвола, но это совершенно неизбежное последствие самого общежития. Установление всякого правительства, говорит он, и издание всякого закона есть действие произвольное, ибо оно зависит от воли людей. Хорошее правительство имеет такую же произвольную власть, как и дурное. Все различие между ними заключается в том, что в одном случае устройство власти соответствует общему благу и устанавливаются правила, которые трудно преступить, а в другом случае то и другое упускается из виду. Безрассудно давать произвольную власть одному лицу и его наследникам, когда они вовсе не обязаны подчиняться издаваемым ими законам \*\*.

Рядом с этим однако у Сиднея являются воззрения совершенно иного рода. Фильмер утверждал, что монарх как носитель верховной власти выше всякого принудительного закона; Сидней возражает, что если бы обязательность закона зависала только от силы, вынуждающей исполнение, то земные правительства заслуживали бы название великих разбоев. Надобно было бы, отринув всякий разум и всякую правду, следовать за тем, кто дает высшую награду или налагает высшее наказание. Но в действительности совесть связывается только внутренней силой закона, его сообразностью с вечными началами разума и истины, из которых вытекает правда. Что несправедливо, то не есть закон, а что не закон, тому не следует повиноваться. Поэтому монарх сам связан естественным законом, и если он отклоняется от его предписаний, он подпадает под действие закона принудительного, охраняющего естественный закон; в таком случае он может быть низложен и наказан. В силу естественного закона князь обязан оберегать жизнь, свободу и имущество граждан, ибо это цель, для которой устанавливается правительство; но так как отдельное лицо может не совладать со своею задачею или уклоняться от своих обязанностей, то в каждом государстве должна быть власть, вынуждающая исполнение и пресекающая злоупотребления \*\*\*.

Трудно согласить эти понятия о естественном законе с признанием неизбежного произвола в верховной власти. Сидней из полемических целей заимствовал здесь целиком теорию Цицерона и других и смешал ее со своим учением о народной власти, не поза-

\* *Sidney*. Discourses concerning government. Ch. III. Sect. 21.

\*\* *Ibid.* Sect. 45.

\*\*\* *Ibid.* Sect. 11.

ботясь о приведении того и другого к общим началам. И это не единственное противоречие, которое у него встречается. Собственные его демократические начала не соглашены с дальнейшими его выводами. Так, из требования, чтобы люди подчинялись единственно тому закону, на который они сами дали свое согласие, из неотъемлемого права народа сменять неугодных ему правителей прямо вытекает, что единственный правомерный образ правления есть чистая демократия. Это и признавал впоследствии Руссо, который, отправляясь от требований личной свободы, ограничивал самую народную власть условиями первоначального договора, заключенного между отдельными лицами. Но Сидней, полагая в основание своей теории власть, принадлежащую целому обществу, должен был признать за народом право устанавливать тот образ правления, какой ему заблагорассудится, а это может вести к устранению демократии. Поэтому, в противоречие с собственными положениями, Сидней признает законность чистой монархии и ставит ее в число правильных политических форм\*. Мало того, он сам наилучшим правлением считает смешанное из трех: из монархии, аристократии и демократии. Он сознается даже, что учреждения, в которых преобладает демократия, хуже тех, где перевес склоняется на сторону аристократии. Поэтому, говорит он, лучшие и мудрейшие мужи древности всегда стояли за последнюю\*\*.

Впрочем, Сидней не входит в рассмотрение выгод и устройства каждого образа правления в отдельности. Опровергая Фильмера, он довольствуется сравнением свободных политических форм с несвободными. Фильмер доказывал, что порядок, постоянство и добродетель находятся только в монархиях; Сидней, напротив, утверждает, что все эти качества проистекают единственно из свободы. Порядок состоит в том, чтобы каждый был поставлен на свое место, а это возможно только при свободе, ибо здесь правление вручается лучшим и достойнейшим людям, между тем как в монархии верховный сан предоставляется случайности рождения, а потому может попасть в руки женщин, детей или слабоумных. По той же причине в монархии не может быть постоянства в решениях, которое бывает только там, где есть мудрость и добродетель. История всех абсолютных монархий показывает, каким они подвергались колебаниям вследствие изменчивой воли правителей. Пока римляне наслаждались свободой, они блистали славою, добродетелью и могуществом; когда же у них утвердилось единовластие, государство стало неудержимо клониться к упадку. Фильмер утверждал, что разврат и продажность свой-

\* Ibid. Ch. I. Sect. 10; Ch. III. Sect. 21: All nations give what form they please to their government, and this as lawful for us to call him king, who has a limited authority amongst us, as for the Medes or Arabs to give the same name to one, who is more absolute<sup>18</sup>.

\*\* Ibid. Ch. I. Sect. 10; Ch. II. Sect. 16.

ственны особенно республикам; Сидней, напротив, ссылается на то, что народное правление держится единственно добродетелью, а потому для народа выгодно ее поддерживать, тогда как власть монарха требует унижения подданных, следовательно, способствует развитию всех дурных наклонностей человека. В республике все заботятся об общем благе, ибо все участвуют в решении общих дел; в монархии господствуют частные интересы, интриги и раболепство. Наконец, говорит Сидней, всякое правление, какова бы ни была его форма, заслуживает похвалу или порицание, смотря по тому, хорошо или дурно оно устроено для войны, ибо защита государства требует прежде всего силы, и действие самого закона зависит от охраняющей его силы. Но в этом отношении народное правление имеет огромное преимущество перед монархическим: с одной стороны, оно способствует увеличению числа, силы и храбрости народа, из которого исходит войско, с другой стороны, верховный военачальник определяется здесь мудростью выбора, а не случайностью рождения. Сидней старается даже доказать, что демократия менее подвержена внутренним распрям, нежели монархия, хотя во всяком случае внутренние междоусобия, как бы они ни были ужасны, не составляют еще для народа высшего зла. Гораздо хуже, когда народ доводится до такой степени слабости и унижения, что ему не остается уже ни силы, ни храбрости для какого бы то ни было предприятия, когда ему нечего более защищать, и название мира получает пустыня; а таково именно плоды деспотизма\*.

Из всего сказанного очевидно, что Сидней не привел в надлежащую ясность своих понятий о требованиях свободы и о народной власти. Это происходило главным образом от недостатка, общего всем демократическим писателям того времени. Ни один из них не исследовал собственно начал естественного права. Возражая защитникам монархии, они опровергали более последствия, нежели основания их учения. Самый систематический из них, Гаррингтон, ограничился начертанием наилучшего, по его мнению, государственного устройства, прямо объявляя, что в философских своих взглядах он согласен с началами Гоббса. Между тем, отправляясь от теории общежития, можно было только доказывать, что народу выгоднее оставлять верховную власть за собою, нежели переносить ее на отдельные лица, но нельзя было объявлять подобное перенесение незаконным. В сущности, все возражения демократов против правомерности монархического правления ограничивались тем, что добровольное подчинение народа единому лицу должно считаться безумным и постыдным действием. Но это эпитет, а не доказательство. Из теории общежития точно так же вытекает возможность монархического правления, как демократического и смешанного, ибо все они равно

\* *Sidney. Discourses concerning government. Ch. II. Sect. 11–28.*

способны охранять порядок в обществе, и монархия нередко лучше, нежели демократия. Признавая смешанное правление совершеннейшим из всех, демократы этим опровергали свои собственные положения. Нельзя не сказать, что Гоббс стоял на гораздо более твердой почве. При всей односторонности своих выводов он был истинный философ, который умел сводить свои понятия в систему.

Обработка естественного права на основании начала свободы была, следовательно, такою задачею, которая предстояла еще впереди. Однако демократическое направление английских писателей XVII века не осталось без следов. Как в жизни первая революция положила основание либеральным учреждениям Англии, так воззрения демократических публицистов послужили материалом для последующей, более систематической обработки либеральных учений. В конце XVII века Локк, усваивая себе те же начала, возвел их в цельную, глубоко обдуманную, хотя и одностороннюю, теорию естественного права. Через это он сделался настоящим основателем индивидуальной школы.

#### 4. Кумберланд<sup>19</sup>

Возражения демократов против Гоббса касались, как мы видели, только последствий, а не философских оснований его учения. Гораздо глубже была критика со стороны легитимистов, которые хотели утвердить монархическую власть не на одной только силе, а на прочном основании закона. Попытка Фильмера была неудачна. С большею основательностью принялся за эту задачу английский епископ Ричард Кумберланд в сочинении «О законах природы» (*De legibus naturae*, 1672) \*.

Кумберланд старается опровергнуть учение Гоббса в самых его основах, увязывая на односторонность его системы, которая в заботах о единстве власти совершенно упускала из виду нравственную сторону общежития. Рассматривая человека в естественном состоянии, говорит Кумберланд, Гоббс с необыкновенною пронизательностью изыскивает все причины зла, но окончательно слепо всему, что ведет к добру, хотя последнее столь же ясно, как и первое \*\*. Поэтому он представляет человеческую природу в совершенно превратном виде. Несправедливо, что человек от природы имеет одни самолюбивые влечения: главное свойство человека есть разум, неразумные же влечения скорее являются искажением его естества \*\*\*. Гоббс в этом отношении ставит человека ниже животных, ибо даже животные одной породы имеют естественное стремление друг к другу. У человека к этому присоединяется разум, который указывает ему на общение с другими

\* Я цитирую английское издание: *Cumberland. A Treatise on the Laws of nature*. London, 1727.

\*\* Ibid. Ch. I. § 16.

\*\*\* Ibid. Ch. III. § 4.

как на единственное средство к достижению собственного счастья, он имеет и понятие о законе, он различает добро и зло, правду и неправду, у него, наконец, есть язык, лучшее средство к общению с себе подобными \*. Гоббс самые самолюбивые стремления ограничивает слишком тесными пределами, сохранением жизни и членов; между тем у человека есть и другие цели: он ищет совершенствования, как тела, так и в особенности души, а это опять достигается только общением с другими \*\*. Исказив таким образом природу человека, Гоббс предоставляет каждому отдельному лицу все возможные средства для достижения своих частных целей; он утверждает, что по природе всякий имеет право на все. Но это опять совершенно произвольное положение. Право не есть власть делать все что угодно. По собственному определению Гоббса, оно состоит в свободе действовать сообразно с повелениями разума, а разум показывает человеку, что другие имеют такие же права, как он сам, и что, только уважая права других, он может достигнуть собственного счастья. Поэтому посягательство на чужое право есть такое же оскорбление в естественном состоянии, как и в гражданском. Требования разума у Гоббса противоречат друг другу: с одной стороны, он дает человеку право на все, с другой стороны, тот же разум показывает человеку, что подобное право ведет к собственной его гибели и что поэтому надобно от него отказаться. Но если последнее справедливо, то первое несообразно с разумом \*\*\*. Сам Гоббс признает естественные законы, которые ведут к образованию обществ; он соглашается даже, что в состоянии природы они связывают совесть, но не считает их обязательными, потому что они не имеют характера предписания со стороны высшего и не сопровождаются наградами и наказаниями. Между тем разум указывает нам на эти законы как на установления верховного правителя, Бога, который с исполнением их соединил награду, именно счастье, а с неисполнением — наказание, несчастье. Кроме того, наказание и в естественном состоянии может последовать со стороны людей, которых права нарушаются \*\*\*\*. Недостаток же безопасности не мешает соблюдать по возможности эти законы, ибо полной безопасности нет и в государстве, а в естественном состоянии безопасности тем больше, чем более люди держатся естественного закона \*\*\*\*\*.

Из всего этого следует, что состояние войны всех против всех, какое воображает себе Гоббс, не что иное как вымысел. Рассматривая естественные влечения человека, мы видим, напротив, что они более склоняют его к миру, нежели к войне. Еще сильнее дей-

---

\* *Cumberland*. A Treatise on the Laws of nature. Ch. II. § 22.

\*\* *Ibid.* Ch. I. § 29.

\*\*\* *Ibid.* Ch. I. § 27; Ch. II. § 8.

\*\*\*\* *Ibid.* Ch. I. § 26.

\*\*\*\*\* *Ibid.* Ch. I. § 33; Ch. V. § 50, 51.



ствуется в этом смысле разум, направляющий влечения. Если бы люди были созданы так, как утверждает Гоббс, т. е. наподобие дикого зверя, жаждущего крови ближних, то само происхождение обществ было бы невозможно. Ибо каким образом могут соединиться естественные враги? Как могут люди передать свои права кому бы то ни было, если они никому не доверяют? Взаимный страх не может служить общественной связью. Надобно, чтобы образованию обществ предшествовали в самом человеке доброжелательные наклонности и чтоб эти наклонности были сильнее самолюбивых влечений и взаимной боязни. Само существование гражданского общества непрочно при таких основах. Гоббс думает связать людей взаимными условиями и обязательствами; но если большинство граждан, следуя самолюбивым влечениям, не хочет соблюдать этих обязательств, то какая сила может их к тому принудить? \* Право человека делать все, что он считает нужным для самосохранения, Гоббс распространяет на само гражданское состояние, вследствие чего он признает даже за подданными право соединяться против верховной власти, а это оправдание революций. Такое учение тем опаснее, что в государстве, каким его представляет Гоббс, поводов к восстанию всегда будет много; ибо он делает князей предметом всеобщей ненависти, а между тем не дает им надлежащей силы для действия. Князья, по этой теории, стоят выше всяких законов и всяких обязательств относительно подданных, они вправе делать все, что им угодно. Но такая произвольная власть ведет лишь к тому, что каждый будет видеть в князе врага, от которого он может ожидать гибели. В действительности, князья установлены для блага народного и связаны естественными законами, которые они обязаны соблюдать. С другой стороны, Гоббс ограничивает обязанности подданных чисто страдательным повиновением: каждый, вступая в общество, отрекается от своего права на все и обязывается не препятствовать действиям правителя. Это слишком тесные границы общественной власти. Наконец, выводя право из силы, Гоббс ставит на одну доску законные правительства и незаконные. Таким образом, делая вид, с одной стороны, что он вручает дары князьям, он, с другой — изменнически вонзает нож в их сердце \*\*. Ко всему этому надобно прибавить, что Гоббс уничтожает всякое международное право, объявляя государства вечными и естественными врагами. При таком воззрении внешние сношения становятся невозможными \*\*\*.

В противоположность Гоббсу Кумберланд доказывает, что первоначальный естественный закон, которым руководится человек, состоит не в стремлении к самосохранению, а во всеобщем

\* Ibid. Ch. V. § 56.

\*\* Ibid. Ch. IX. Coroll.

\*\*\* Ibid. Ch. V. § 54, 55.

доброжелательстве, от которого зависит и личное самосохранение. Человек, по его теории, и в естественном состоянии не остается одиноким существом, которое имеет в виду только себя; он самую природу поставлен в общую связь с целым мирозданием и особенно с системою разумных существ. Это союз гораздо более обширный, нежели общества гражданские. Верховный правитель его — Бог, источник естественного закона. Он направляет действия членов этого общества и указывает им путем разума на верховное правило, что сохранение частей зависит от сохранения целого. Отсюда стремление к общему благу, как высший закон для всякого разумного существа.

В выводе этого закона, говорит Кумберланд, можно идти двояким путем: от следствия к причине или от причины к следствию. Первый есть путь опытный, второй — философский. Кумберланд избирает последний, ибо суждения разума тогда только представляются нам настоящими законами, обязательными для человека, когда мы восходим к первоначальной их причине, к Богу, и усматриваем в них предписания высшего правителя. Однако, так как мы воли Божьей непосредственно не знаем, то мы должны отправляться от его действий: из созданной им природы человека и из указаний вложенного в нас разума мы можем вывести заключение о самой божественной воле\*. Здесь очевиден логический круг, в который неизбежно впадают все производящие естественный закон из воли Божьей. Мы еще не раз увидим это впоследствии.

В исследовании же природы человека Кумберланд, подобно Гоббсу и другим современникам, принимает за образец математику. Ссылаясь на математические теоремы, он говорит: «Я счел нужным следовать той же методе, т. е. указать некоторые очевидные начала касательно естественных последствий, частей и отношений всеобщего доброжелательства, не утверждая, что такое доброжелательство существует, но будучи однако уверен, что так как оно возможно, то из него можно вывести многие последствия, которые способны направлять нас в нашей нравственной деятельности; а это именно то, что делают теоремы в возможном построении проблем»\*\*. Но математики, продолжает Кумберланд, совершенно устраняют из своих исследований рассмотрение целей. По методе Декарта, для геометрических вычислений достаточно сочетание и разделение различных линий. То же самое можно сделать и в нравственности, исследуя пропорции различных человеческих сил, которые содействуют достижению общего блага\*\*\*. Поэтому здесь, как в физике, следует заменить категории цели и средств категориями причины и следствия.

\* *Cumberland. A Treatise on the Laws of nature. Introd. § 1, 4, 6.*

\*\* *Ibid. Ch. I. § 8.*

\*\*\* *Ibid. § 9.*

Этим способом нравственные вопросы становятся способными к доказательствам, ибо как в физике посредством геометрической методы все явления тел выводятся из движущих сил, так и в области человеческих действий, следуя той же методе, можно из необходимого отношения терминов вывести совершеннейшие доказательства насчет причин, ведущих к сохранению или разрушению человеческой жизни, свободы и имущества \*.

Таким образом, все здесь приводится к причине производящей и к самосохранению. Нечего говорить, что для вывода нравственных понятий эти начала совершенно недостаточны. В нравственной области невозможно устранить категорию цели, ибо человеческие действия предпринимаются именно ввиду цели, и нравственная цель ставится как требование, которое нередко идет совершенно наперекор физическим последствиям, вытекающим из человеческих поступков. Нравственность не механика, которая может быть подвергнута математическому вычислению. Ясно, что, несмотря на свои возражения против Гоббса, Кумберланд, в сущности, стоит с ним на одинаковой почве. Посмотрим теперь, как он исполняет свою задачу.

Причины человеческих действий, говорит Кумберланд, суть силы разума и тела. Разум направляет волю и указывает ей закон, но сам он руководится теми впечатлениями, которые он получает от предметов. Действие же предметов на человека зависит от целой системы телесных движений, исходящих от первоначального двигателя — Бога. Посредством этих движений Бог изображает в нашем разуме различные представления и побуждает нас соединять эти представления в общие суждения. Поэтому заключения правого разума насчет природы вещей должны рассматриваться как происходящие от самого Создателя \*\*. Нетрудно заметить, что это та же самая механическая теория познания, которую мы видели у Гоббса.

Верный своей теории, Кумберланд начинает исследование человеческого естества с рассмотрения природы вещей вообще. Ибо, говорит он, чтобы знать, что полезно и что вредно человеку, необходимо распознать причины, его сохраняющие и разрушающие. Дабы человек мог знать, что он должен делать, ему нужно знать, каковы могут быть последствия его действий для окружающего его мира. Одним словом, исследовать естество человека можно, только рассматривая его в связи со всею природою, которой он составляет часть \*\*\*.

Познание природы вещей вообще учит нас, 1) что есть вещи, которые составляют для нас добро; 2) что есть добро, общее многим существам; 3) что из благ, которыми мы пользуемся, одни

---

\* Ibid. Ch. V. § 4.

\*\* Ibid. Introd.

\*\*\* Ibid. Ch. I. § 2.

больше, другие меньше; 4) что некоторые из них в нашей воле, а другие нет\*.

Все означенные понятия выводятся двояким путем: смутно из опыта и ясно путем философским. Ежедневный опыт убеждает нас, что есть много вещей, которые содействуют сохранению и удобству жизни. Таковы одежда, пища, жилище, сюда же принадлежат и взаимная помощь людей. Опыт убеждает нас также из очевидного сходства людей между собою, что это блага общие всем, наконец, из него же мы узнаем, что нет лучшего ограждения и украшения жизни, как доброжелательство других\*\*. С другой стороны, философское размышление ведет нас к познанию причин сохранения и разрушения вещей. Первые мы называем добром, вторые злом. В приложении к человеку естественным добром называется все, что необходимо ведет к сохранению и улучшению его жизни\*\*\*. Этим естественное добро отличается от нравственного, которое состоит в сообразности действий разумных существ с общим законом. Но так как закон всегда имеет в виду какое-нибудь естественное благо, общее всем, то понятие о нравственном добре окончательно сводится к добру естественному. Отсюда можно видеть, как несправедливо мнение Гоббса, который добром считает то, что составляет для каждого предмет желаний. В действительности, вещь не потому считается добром, что человек ее желает, но она желательна, потому что она добро, т. е. что она сохраняет природу человека\*\*\*\*. Из этого ясно также, что понятия о добре и зле необходимы и неизменны, ибо вещи производятся, сохраняются и разрушаются посредством известных движений, а движения зависят от своих причин в силу необходимых геометрических теорем; поэтому если теоремы справедливы, то и действия естественного добра совершенно непреложны\*\*\*\*\*.

И здесь опять мы можем заметить, что у Кумберланда, так же как у Гоббса, все нравственные понятия приводятся к сохранению природы и к механическим движениям. В подтверждение своих взглядов Кумберланд ссылается даже на гипотезу Декарта, который рассматривал Вселенную как машину, в которой все изменения происходят в силу законов движения<sup>6\*</sup>. Но в отличие от Гоббса, Кумберланд не ограничивает своей теории самосохранением единичного существа. Он прямо возвышается к общей системе движений, в которой целое сохраняется совокупным действием частей, и наоборот, сохранение частей зависит от сохранения целого. Природа, говорит он, у всех людей одна, поэтому и понятия

\* *Cumberland. A Treatise on the Laws of nature. Ch. I. § 13.*

\*\* *Ibid. § 14.*

\*\*\* *Ibid. § 17, 18.*

\*\*\*\* *Ibid. Ch. III. § 1, 2.*

\*\*\*\*\* *Ibid. Ch. I. § 20.*

<sup>6\*</sup> *Ibid. § 25.*

о естественном добре, т. е. о причинах, сохраняющих природу, одинаково прилагаются ко всем. Кроме того, как движения телесных частиц распространяются на соседние тела, так и действия человека могут иметь последствия не только для него самого, но и для других. Несмотря на ограниченность своих сил, человек может делать добро другим. Отсюда естественным путем возникает в разуме понятие об общем благе, которое производится действием многих сил. Отсюда и необходимое заключение, что величайшее благо есть благо целого, в котором содержится благо частей\*.

С другой стороны, так как тела, которые производят движения, а потому и принадлежащие им силы, ограничены, то мы заключаем, что есть вещи, которые находятся <в нашей власти>, и другие, которые не находятся в нашей власти. Из этого мы выводим: 1) что то, чего мы не в состоянии сами для себя сделать, может быть выполнено действиями других, а так как вследствие той же ограниченности наших сил мы не можем вынудить содействие, то остается искать доброжелательства других посредством обмена услуг; 2) для того чтобы приобретенная вещь была полезна известному лицу, необходимо, при ограниченности наших сил и средств, чтобы само употребление ее было ограничено в пользу этого лица. Отсюда разделение вещей, составляющее начало собственности. Это разделение требуется общим благом, от которого частное право заимствует всю свою силу. Только вследствие этого каждый получает право называть известные вещи своими\*\*.

Из всех этих понятий, которые необходимым образом запечатлеваются в уме человека, мы можем вывести те правила, которыми человек должен руководствоваться в своих действиях. Надобно 1) воздерживаться от нанесения другому вреда в его лице или имуществе; 2) надобно всеми силами содействовать достижению высшей цели — общего блага\*\*\*. Эти правила могут быть формулированы в виде общего закона, что сохранение частей зависит от сохранения целого или что благо частей заключается в благе целого, — положение, имеющее такую же достоверность, как математические аксиомы\*\*\*\*.

Этот закон, выведенный из рассмотрения общей системы Вселенной и взаимного отношения ее частей, открывается еще яснее из природы человека в отдельности. Человек есть животное, одаренное разумом. Он состоит из души и тела. Если мы взглянем на основные свойства этих обеих составных его частей, мы убедимся, что сама природа делает его существом общежительным. Разум есть способность обобщения: он дает человеку общие понятия и общие правила для практической жизни, он внушает ему и мысль

\* Ibid. §19, 20, 33.

\*\* Ibid. § 21—23.

\*\*\* Ibid. § 24.

\*\*\*\* Ibid. § 33.

о порядке, указывая на связь его со всею Вселенною и с Богом как верховным правителем мира. Разум устанавливает связь между всеми разумными существами, ибо он один у всех, и всякий, кто руководится им, необходимо приходит к соглашению со всеми, кто следует тому же началу. Эта связь открывается ближайшим образом в общении языка, который служит выражением разумной мысли. С другой стороны, само тело человека предназначает его к общежитию. Как тело вообще, оно находится в связи со всеми телами и в особенности с человеческими, имеющими ближайшее действие друг на друга. Как животное тело, оно имеет общее всем животным стремление к себе подобным и к половому соединению. У человека эти естественные влечения существуют еще в большей степени, нежели у других животных, ибо он более нуждается в чужой помощи. Наконец, свойственное собственно человеку строение тела, способствующее развитию разума и воли, указывает на то, что природа его состоит в общении с другими, а потому в доброжелательстве к другим\*.

Таким образом, силою вещей в разуме образуются практические суждения насчет того, что составляет для человека добро, а так как разум направляет волю, то практическое суждение становится практическим предписанием. Практическое же предписание разума есть закон разумной природы или естественный закон в приложении к человеку\*\*.

Итак, естественный закон может быть определен следующим образом: «Естественный закон есть предложение, выведенное из наблюдения или начертанное в разуме с достаточною ясностью природою вещей по воле первой Причины, указывающее то возможное действие разумного существа, которое главным образом способствует общему благу, чем единственно достигается и счастье отдельных лиц»\*\*\*.

Что этот закон исходит от Бога, ясно из того, что Бог — первоначальная причина истин, начертанных в нашем разуме. Всякое правило жизни, которое представляется нам необходимым, должно поэтому считаться выражением воли Божьей, обязательной для его тварей. К тому же заключению приводит нас и само понятие о Боге как Создателе. Он сотворил вещи, Он дал им силы, а потому Он несомненно хочет и их сохранения и притом в совокупности. Следовательно, суждения правого разума насчет того, что ведет к сохранению совокупности тварей и к умножению их сил, должны считаться выражением воли Божьей\*\*\*\*. С другой стороны, мы можем познавать волю Божью из ее последствий, именно из тех наград и наказаний, которыми сопровождается

\* *Cumberland. A Treatise on the Laws of nature. Ch. II.*

\*\* *Ibid. Ch. IV.*

\*\*\* *Ibid. Ch. V. § 1.*

\*\*\*\* *Ibid. § 1, 19–21.*

действие естественного закона. Исполнение закона приносит человеку счастье, неисполнение — несчастье. В этом заключается санкция закона. Кумберланд старается подробно доказать это положение, считая его главным предметом спора \*. И точно, первые доводы насчет воли Божьей, в сущности, приводятся к последнему, ибо если мы можем заключить а priori, что Бог, создавший вещи, хочет их сохранения, то мы не можем знать, какие именно действия ведут в сохранению тварей, иначе как рассматривая последствия этих действий и влияние их на судьбу человека. Все, следовательно, сводится к тому, что исполнение естественного закона приносит человеку счастье, а неисполнение несчастье, а потому первое Богом предписывается, а второе запрещается.

Доказательства, которые Кумберланд приводит в пользу этого положения, состоят в следующем: существенное счастье человека, говорит он, заключается в высшем развитии его сил и способностей, а оно достигается именно стремлением в высшей цели — к общему благу. Это одно дает нам и внутреннюю гармонию и спокойствие души, отсюда радость при совершении добрых дел. Наконец, этим вызывается доброжелательство со стороны Бога и ближних, вследствие чего человек приобретает многие внешние блага, которых бы он без того не имел. Наоборот, действия противные общему благу, возбуждая столкновения между людьми, препятствуют развитию их способностей, разрушают душевную гармонию, влекут за собою угрызения совести и страх наказания, наконец, лишают человека тех благ, которые бы он мог получить от доброй воли других. В этом состоит человеческое несчастье \*\*. Имея такую санкцию, естественный закон носит на себе все признаки истинного закона: он представляется нам как практическое предписание, исходящее от верховного законодателя, Бога, и сопровождаемое наградами и наказаниями. Обязательная сила его основана на том, что в нем выражается воля Божия, которая, устанавливая награды за его исполнение и наказания за неисполнение, тем самым объявляет этот закон необходимым для человека \*\*\*.

Против этого возражают, что счастье и несчастье не всегда соединены с добрыми и злыми делами, а потому эта санкция слишком неопределенна. Кумберланд отвечает, что хотя злые дела иногда избегают внешнего наказания, однако всегда есть наказание внутреннее, состоящее в угрызениях совести и в страхе возмездия. Нарушающий естественный закон никогда не может считать себя безопасным. Притом так как всякое злое дело непременно должно быть наказано, то необходимо предположить, что Бог, если не в настоящей жизни, то в будущей, воздаст каждому по его

---

\* Ibid. § 12, 22.

\*\* Ibid. §12—19.

\*\*\* Ibid. § 27.

заслугам и что таким образом зло не ускользнет от возмездия \*. То же самое можно сказать и о наградах. Добродетель сама себя награждает тем внутренним совершенством и счастьем, которые за нею следуют, и это служит уже достаточным указанием воли Божьей; но разум указывает нам и на дальнейшую награду в том блаженстве, которое ожидает праведных в будущей жизни \*\*. Кумберланд признает, впрочем, что для христиан ввиду гонений, которым они подвергаются за веру, нужно было особое откровение насчет царствия небесного, иначе они были бы несчастнейшими из людей \*\*\*.

Эти оговорки насчет будущей жизни весьма знаменательны. В них открывается тот логический круг, в котором вращается вся эта аргументация: с одной стороны, воля Божия доказывается наградами и наказаниями, сопровождающими те или другие человеческие действия; с другой стороны, неизбежность этих наград и наказаний доказывается тем, что такова должна быть воля Божия. Последнее предположение являлось необходимым дополнением теории, ибо в действительности счастье, или, по выражению Кумберланда, сохранение природы человека, не всегда сопровождает добродетель, а несчастье, или разрушение природы, не всегда служит наказанием порока. Но из этого именно всего яснее открывается недостаточность самой теории. Все учение Кумберланда основано на предположении, что человек составляет часть целой системы и что от блага целого зависит благо частей. Между тем эта связь далеко не такая тесная, как утверждает Кумберланд. И в физической природе мы видим, что сохранение одного предмета не всегда зависит от сохранения всех других; часто бывает совершенно наоборот. Хищные животные поддерживают свою жизнь только уничтожением других. То же делает и человек с низшими животными. И в человеческих отношениях целое нередко сохраняется только гибелью частей. Так, для спасения отечества умирают тысячи людей, и их смерть служит к пользе остальных. Притом чем более расширяется союз, тем менее члены его находятся в зависимости друг от друга. Всеобщая связь человечества представляется до такой степени слабою, что никоим образом невозможно утверждать, что сохранение каждого лица зависит от сохранения всех. Теория Кумберланда, несомненно, имеет свою справедливую сторону: как разумное существо человек, конечно, вступает в общую систему разумных существ, от блага которой в значительной степени зависит и личное его счастье. Но он не превращается в колесо машины, имеющее значение единственно в целом. Человек никогда не перестает быть самостоятельным лицом со своими особыми целями и стремлениями,

\* *Cumberland. A Treatise on the Laws of nature. Ch. V. § 19, 36—39.*

\*\* *Ibid. § 19, 41, 42.*

\*\*\* *Ibid. § 43.*



которые могут совпадать или не совпадать со стремлениями других. Личное счастье далеко не достигается одною деятельностью на общую пользу, напротив, здесь часто являются противоположные требования. Для общего блага нередко нужно самопожертвование. Эта личная сторона человеческой природы, преувеличенная демократами, была совершенно упущена из виду Кумберландом. Поэтому его теория представляется одностороннею и не всегда согласно с действительностью. Сама система, в которую входит человек, является у него чисто внешним механизмом, отношением действующих друг на друга сил, начало, менее всего приложимое к общей связи человечества. Точно так же и закон, которым управляется эта система, представляется как внешнее предписание верховного правителя, объявляющего свою волю посредством наград и наказаний. И здесь мы видим, что, возражая Гоббсу, Кумберланд в основных своих понятиях сходится со своим противником. Все различие между ними заключается в том, что Гоббс выводил право из предписания гражданской власти, Кумберланд же, представляя себе человека членом более обширного общества, понимает естественный закон как предписание Бога, управляющего человечеством. Последнее мы видели, впрочем, и у Гоббса, который признавал царство Божие, обнимающее всех людей; но у Гоббса это понятие остается без применения, и сам естественный закон, которым управляется это царство, окончательно получает свою силу от повеления государственной власти. Кумберланд же положил в основание своего учения то, что у Гоббса составляет второстепенную точку зрения. Через это он избегнул недостатков теории Гоббса, но зато, со своей стороны, впал в ошибки, которые оказываются в самых основаниях его учения и еще более обличаются в приложении его взглядов к различным сторонам права.

Мы видели уже, каким образом Кумберланд из естественного закона выводит необходимость собственности. Так как одни и те же телесные предметы не могут вместе служить многим, то надобно ограничить их употребление, разделив их и предоставив каждому свою часть. А так как та же потребность продолжается постоянно, то владение через это превращается в полную собственность. Этим способом необходимое одному человеку ограждается от нападений со стороны других, следовательно, сохраняется общий мир\*. Такое основание собственности совершенно недостаточно. Здесь упускается из виду самое существенное: личная воля и личный труд. На этом начале можно построить разве только пользование, подчиненное общему благу.

Еще недостаточнее приложение того же закона к семейству. И здесь, по мнению Кумберланда, общий закон, требующий разграничения прав, ведет к ближайшей связи между родителями

---

\* Ibid. Ch. I. § 22, 23; Ch. VII. § 2, 12.

и детьми, ибо последние составляют как бы часть первых\*. Слабость этого вывода кидается в глаза. Отправляясь от общей системы разумных существ, Кумберланд не в состоянии был понять частные союзы и частные отношения, в которых личные цели и стремления играют главную роль.

Из семейной власти Кумберланд выводит и государственную. Отеческая власть, говорит он, есть первая, установленная самою природою, поэтому она должна служить образцом для всех остальных. В первом семействе заключались и первое государство и первая церковь. Но так как семейство — союз слишком тесный и слабый, то люди для охранения естественного закона и для достижения общего счастья должны были соединиться в более обширные общества. Так произошло государство, которое есть общество с верховною властью. Необходимость его доказывается математически тем, что при всяком соединении сил нужно подчинение их единой движущей силе. Люди познают эту потребность из ежедневного опыта, притом сама природа дала им образец в семейной власти. Цель государства есть воздаяние чести Богу и счастье людей, т. е. охранение закона взаимного доброжелательства. Права верховной власти ограничены этими требованиями. Ей не дозволено нарушение начала собственности и других естественных законов. Однако если она злоупотребляет своим правом, она не подложит наказанию со стороны подданных. Всякая власть, вообще, может быть сдержана и наказана только высшею властью; но так как невозможно идти в бесконечность, то необходимо остановиться на какой-нибудь власти, которая будет первым субъектом принудительной силы и которая поэтому сама уже не может подлежать принуждению. Отсюда следует, что цари могут быть наказаны только Богом; будучи верховными правителями между людьми, они в Божьем государстве являются подчиненными\*\*. И здесь опять выводы те же, что у Гоббса, за исключением чисто нравственного ограничения власти естественным законом.

Что касается до государственного устройства, то Кумберланд оставляет этот вопрос в стороне, считая его второстепенным. Лучший в его глазах образ правления тот, который устроен по образцу семейной власти; но люди могут жить счастливо и под другими формами. Вообще, способ происхождения различных государств и установления в них правительства, по мнению Кумберланда, есть дело чисто фактическое. Оно зависит от свободной воли людей, а потому не может быть выведено из начал разума, но доказывается только историческими свидетельствами\*\*\*. В этом опять открывается недостаточность основных начал всего учения.

\* *Cumberland*. A Treatise on the Laws of nature. Ch. VII. § 10.

\*\* *Ibid*. Ch. IX. Coroll.

\*\*\* *Ibid*. Introd. § 26.

Наконец, Кумберланд, сообразно со своею теориею, доказывает, что всякое меньшее общество ограничивается ввиду большего. Поэтому государства не должны делать ничего противного международному праву и интересам человечества \*. Можно было бы ожидать, что Кумберланд укажет на всемирное государство как на единственное разумное устройство человеческого общежития, однако он предоставляет это добровольному соглашению. Люди, говорит он, могли бы, если бы хотели, соединиться в один политический союз, но в настоящее время мы этого не видим. Достаточно и того, что все государства образуют единое общество под управлением единого царя — Бога \*\*. Таким образом, юридические и политические начала заменяются здесь чисто нравственною связью. Это ближе подходит к существу международных отношений, но не согласуется с теориею Кумберланда, в которой право, нравственность и политика не отличаются друг от друга, но все вытекает из одного общего закона, подчиняющего части целому.

Таково учение, которое Кумберланд противопоставил Гоббсу. Между тем как демократы, отстаивая свободу, отвергали монархическую власть в пользу власти народной, защитники нравственного закона подчиняли гражданскую власть верховному правителю мира, Богу, и расширяли государство в более обширный союз, обнимающий всех людей. Но как те, так и другие не выходили из пределов теории общежития. Мы видели, что основные начала Кумберланда не противоречат в сущности воззрениям Гоббса. Оба, исходя от невозможности самосохранения в одиночестве, всецело подчиняли человека обществу. У обоих господствует одинаковое механическое воззрение на человеческие отношения и одинаковое смешение юридического закона с нравственным. Оба понимают закон не иначе как в виде повеления высшей власти. Но Гоббс сосредоточивал все в власти государственной, у него естественный закон исчезал в гражданском. Вследствие этого правомерные отношения между людьми ограничивались слишком тесными пределами и получали совершенно произвольный характер. Восполняя этот недостаток, Кумберланд расширил человеческое общежитие и возвратил естественному закону обязательную его силу. Но так как он в основаниях своих не выходил из начал, положенных Гоббсом, то он сам неизбежно впал в другие противоречия. У него сам нравственный закон получил характер гражданского; вся обязательная его сила заключается в значении его для самосохранения, а потому зиждется на наградах и наказаниях. Но так как в нравственном мире распределение наград и наказаний далеко не так явно, как в государстве, то доказательство должно было остаться весьма недостаточным,

---

\* Ibid. Ch. VI. § 2.

\*\* Ibid. § 4.

и Кумберланд поневоле впал в логический круг. Еще недостаточнее вывод частных прав и государственной власти, все ограничивается самыми общими требованиями общежития. При всем том Кумберланду принадлежит существенная заслуга: понимая начало общежития в самом широком значении, он указал на естественную связь между всеми разумными существами и на протекающие отсюда последствия для деятельности человека. Нет сомнения, что этот элемент он понял односторонним образом, утверждая в виде математической аксиомы, что сохранение частей всегда зависит от сохранения целого. Но если люди не до такой степени связаны друг с другом, как предполагает Кумберланд, если упущенное им из виду личное начало значительно видоизменяет эти отношения, то связь все-таки существует, а потому существует и вытекающий из этой связи естественный закон общежития или взаимного доброжелательства. Более с этой точки зрения нельзя было сделать. Чтобы дать нравственному закону более твердые основы, надобно было стать на иную почву.

## 5. Боссюэ<sup>20</sup>

Недостающее у Кумберланда развитие политических начал законной монархии мы находим у Боссюэ. По-видимому, знаменитый французский епископ стоял на совершенно иной почве, нежели его английский современник. Кумберланд отправлялся от точки зрения чисто философской, он пытался логическим путем вывести естественные законы, владычествующие в мире и обязательные для человека. Боссюэ, напротив, опирается преимущественно на Св. Писание, он выводит существо и свойства монархической власти из закона религиозного. Однако и у него основная нить мысли чисто философская. Сам способ изложения заимствован из математики, хотя, может быть, и не без некоторого влияния схоластики. Вся аргументация представляет ряд статей и положений, выводимых одни из других.

Сочинение, в котором Боссюэ изложил свои политические взгляды, носит заглавие «Политика, извлеченная из собственных слов Св. Писания» (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*). Оно было писано для дофина, при котором Боссюэ состоял преподавателем. Четыре последние главы были, впрочем, прибавлены впоследствии, и само сочинение было издано в первый раз уже после смерти автора, в 1709 г. Разбирая эту книгу, мы познакоимся с сущностью воззрений французских легитимистов XVII столетия.

Боссюэ, как и другие его современники, прямо становится на точку зрения теории общежития. Первое его положение состоит в том, что человек создан для общества\*. Но это положение выво-

\* *Bossuet. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Liv. I. Art. 1.*

дится не философским путем, из свойств человеческой природы, а из предписаний религиозного закона, из установленной им обязанности любви к Богу и к ближним. Первое предписание закона — любить Бога как общего отца, которого единство образует связь людей. В ближних мы должны любить образ и подобие Божие, люди — все братья как дети единого небесного отца и потомки единого человека, первоначально созданного Творцом. Поэтому связь их не ограничивается пределами тех или других частных союзов, она основана на общем всем свойстве человечности. Все люди обязаны друг друга любить и друг другу помогать. Кроме религиозного закона на это указывает и сама наша выгода: силы умножаются взаимною помощью, и каждый в соединении с другими находит свое благо. Бог распределил различные способности между людьми, так чтобы они имели потребность друг в друге как члены единого тела. Сильный нуждается в слабом, великий — в малом: этим законом управляется мир. Таким образом, человеческое общежитие основано на непоколебимых началах: на единстве Божества, составляющего общий предмет и цель человечества, на единстве происхождения, на единстве интересов и на взаимной потребности как для нужд, так и для приятности жизни.

Это вытекающее из самой природы единство человеческого рода было разрушено грехопадением, вследствие которого развились в человеке страсти. Они разъединяют людей, возбуждая между ними столкновения. К этому источнику раздоров присоединилось естественное размножение людей, вследствие которого они рассеялись по земле. Разобщенные пространством и различием языков, отдельные отрасли человеческого рода стали друг другу чужды; но, с другой стороны, общее сожительство и единство языка образовали между некоторыми из них ближайшую связь. Таким образом, общий союз человечества заменился более тесными обществами\*.

Однако и эти последние вследствие страстей человеческих не могут существовать иначе, как с подчинением всех членов единой власти. Предоставленный себе человек не знает границ своим желаниям. Отсюда всеобщая анархия, худшее из всех зол. Только власть в состоянии сдерживать страсти, положить закон своеволию и служить связью между людьми. Так образуется единство народа. Каждый здесь, отрекаясь от своей воли и от своей силы, переносит то и другое на князя или сановника. От власти зависит и установление собственности, ибо она определяет права каждого, без этого все принадлежит без различия всем. Но отрекаясь от употребления личной силы, каждый тем самым делается сильнее, ибо он становится под защиту соединенной силы сограждан.

---

\* Ibid. Art. 2.

Воздвигнутая на этих началах власть вечна и неизменна. Князь умирает, но государство остается\*.

Однако одной власти недостаточно для управления народами, нужны еще законы, т. е. постоянные правила, с которыми правитель должен сообразовать свои решения. Интересы и страсти затмевают человеческое суждение, закон же стоит выше интересов и страстей. Он не подлежит порче, он равен для всех, он детей делает мудрыми, он награждает и наказывает во имя правды. Все законы основаны на первом из них, на законе естественном, т. е. на правом разуме и на естественной справедливости. Отсюда истекает право священное и светское, общественное и частное. Многие справедливо рассматривали закон в его источнике как торжественный договор, в силу которого люди через посредство власти определяют то, что необходимо для общежития. Но это не значит, что сила законов зависит единственно от воли и согласия людей, это означает только, что князь, имея в виду общее благо, должен совещаться с мудрейшими из народа и опираться на опыт веков. Торжественное признание со стороны народа, какое мы видим при установлении закона Моисеева, придает только более крепости учреждениям, ибо всякий закон должен заключать в себе нечто непреложное. Поэтому не следует легко изменять законы, в особенности основные, иначе теряется к ним уважение\*\*.

Общество людей, соединенное таким образом под одною властью и под одними законами, называется государством. Этим устройством охраняются жизнь и спокойствие всех. Поэтому всякий должен быть добрым гражданином, т. е. любить то общество, к которому он принадлежит, и жертвовать отечеству даже собственною жизнью. Кто не любит отечества, кто вносит в него раздор, тот является врагом человечества. Но разделение людей на народы, точно так же как и разделение имуществ, не уничтожает общения всего человеческого рода и всеобщей связи любви. Отсюда международное право, которое не устраняется даже войною\*\*\*.

Таково содержание первой главы сочинения Боссюэ. За исключением ссылок на грехопадение и т. п., очевидно, что путь мысли здесь чисто философский. Изречения Св. Писания служат только подкреплением положений, почерпнутых из умозрения. Для такого рода общих истин, как необходимость власти и законов, нетрудно найти надлежащие тексты. Иногда ссылка бывает и не совсем удачна, как, например, когда Боссюэ старается доказать, что Христос своим примером и учением предписывал любовь к отечеству. Вообще, смешение философских рассуждений с текстами, имеющими в виду совершенно иное, ведет к тому, что

\* *Bossuet*. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Art. 3.

\*\* Ibid. Art. 4.

\*\*\* Ibid. Art. 5, 6. Conclus.

мысль остается слишком поверхностною и отвлеченною и часто теряет надлежащую точность. Боссюэ хотел дать своему учению более прочные основы, подкрепив его авторитетом религии, но единственным результатом подобной попытки было то, что этот могучий ум в своих выводах остается далеко позади современников, стоявших гораздо ниже его. Основная его мысль не что иное, как господствовавшая в его время теория общежития, но в самых скудных очертаниях и без всякой самобытности. В особенности теория закона является у него крайне неопределенною, все ограничивается общими местами, даже плохо связанными между собою. Впрочем, начало закона имеет для него второстепенное значение. Оно не ограничивает власти, а служит ей только нравственным руководством в ее деятельности. Главное же начало для него — власть. К ближайшему рассмотрению ее существа и свойств он обращается в следующих главах своего сочинения.

Учение о власти начинается также от Бога. Бог — истинный царь Вселенной. Власть его, основанная на творении, вечна. Он сам непосредственно царствовал над первыми людьми и над Израилем. Между людьми же первая власть отеческая. Бог передал родителям как бы подобие той творческой силы, которою Он создал мир. Отсюда подчинение детей родительской власти. Первоначальная власть в человечестве была патриархальная, как показывает священная история. Но скоро установились цари, отчасти согласием народов, отчасти в силу завоевания. Народы, привыкшие к родительской власти, добровольно подчинились царям, которые заменили им отцов. С другой стороны, честолюбие породило завоевания, и эти правительства, хотя первоначально основанные на насилии, могут сделаться законными вследствие долговременного, мирного обладания властью и согласия народов. Через это право силы превращается в право общее и естественное\*.

Первоначальная политическая власть, общая всем народам, была царская, хотя в истории встречаются и разные другие формы, которые все имеют свое законное основание. Царская власть вместе с тем и наиболее распространенная между людьми. Большая часть народов остается при ней или возвращается к ней. Это указывает на ее превосходство перед другими образами правления. Преимущества ее заключаются в следующем: прежде всего это форма самая естественная, ибо она имеет свое основание и свой первообраз в отеческой власти. По этому самому это власть наиболее прочная, а вследствие того и самая сильная. Кроме того, она всего более устраняет рознь, величайшее зло, которому подвержены государства, главный источник их гибели. Когда люди образуют гражданский союз, они хотят соединиться, а нет лучшего единения, как под властью одного начальника. Такое устройство

\* Ibid. Liv. II. Art. 1. Prop. 1—6; Art. 2.

заключает в себе и наиболее силы, ибо все здесь движется согласно. В особенности единство власти требуется для военных действий, а так как военная власть имеет силу в руках, то она должна окончательно преобладать в государстве.

Что касается до устройства монархии, то оно может быть различно, но самая лучшая форма — монархия наследственная, с правом первородства. В таком виде она была установлена у евреев. Причина ее превосходства тройкая: 1) это образ правления самый естественный, который продолжается сам собою; царь назначается здесь самою природою, чем устраняются всякие козни; поэтому это правление, наиболее удаленное от анархии; 2) здесь князь имеет наиболее интереса в сохранении государства, ибо, трудясь для государства, он работает и для своих детей; 3) при таком порядке царствующий дом возвышается над остальными и становится предметом привязанности и уважения народа. Впрочем, нет образа правления, как нет вообще человеческого учреждения, изъятых от недостатков. Поэтому Бог принимает под свое покровительство все законные власти, каково бы ни было их устройство, и всякий гражданин обязан повиноваться правлению, установленному в его отечестве\*.

Этою оговоркою ограничивается все, что мы встречаем у Боссюэ касательно других политических форм. Имея в виду, как он сам говорит, монархическое государство и князя, предназначенного наследовать престол этого государства, он обращает все свои поучения на способы управления в чистой монархии.

Монархическая власть, говорит Боссюэ, имеет четыре главных свойства: это власть 1) священная, 2) отеческая, 3) абсолютная, 4) подчиненная разуму\*\*.

Всякая власть исходит от Бога. Князь, по словам апостола Павла, является служителем Бога для добра. Следовательно, князь — наместники Всевышнего на земле. Бог ставит царей и через них управляет людьми. Поэтому престол царский есть престол Божий, и лицо князя священно не только в силу помазания, но в силу самого сана. Величие княжеское есть истечение величия Божьего. Поэтому в Св. Писании князья называются богами: «...*бози есте и сынове Вышняго вси*» (Пс. 81: 6). Подданные должны, следовательно, взирать на царей с религиозным благоговением. Но, с другой стороны, и цари, получив божественную власть, должны употреблять ее со страхом и воздержанием, как орудие, вверенное им Богом, помня, что они должны дать ему в том отчет. «*Слышите убо, царие, и разумеите, наузитея судии концев земли: Внушите, содержащии множества, и гордящиися о народех языков: Яко дана есть от Господа держава вам, и сила от Вышняго, иже истяжет дела ваша и помышления испытает: Яко служи суще царства*

\* Bossuet. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Liv. II. Art. 1. Prop. 7—12.

\*\* Ibid. Liv. III. Art. 1.



*его, не судисте право, ни сохранисте закона, ниже по воли Божией ходисте. Страшно и скоро явится вам: яко суд жестогайший преимуществим бывает. Ибо малый достоин есть милости; силнии же силне истязаны будут. Не щадит бо лица всех Владыко, ниже усрамится вельможи: яко мала и велика Сей сотвори, подобне же проразумеваает о всех: Державным же крепко настоит испытание. К вам убо, о царие, словеса моя, да наугитесь премудрости и не падете»* (Премудр. 6: 2, 3). Цари должны, следовательно, трепетать, прилагая данное им Богом право, и помышлять, какое страшное святотатство заключается в злоупотреблении властью, исходящею от Бога \*.

Если цари являются на земле наместниками Бога, отца всех людей, если власть их имеет своим первообразом власть родительскую, то ясно, что она должна быть отеческая, а потому доброта должна быть основным ее свойством. Бог, сотворивший всех людей равными, по своему образу и подобию, не за тем установил между ними различия, чтобы, с одной стороны, были гордецы, а с другой — рабы. Он создал сильных для защиты слабых, он дал царям власть, с тем чтобы они были прибежищем народа. Поэтому монарх рожден не для себя, а для народа. Тиран заботится о себе, царь о народе. Это сказал и Аристотель, но Св. Дух подтверждает это еще с большею силою. Князь, бесполезный для блага народного, наказывается так же, как тиран. Особенно слабые, неспособные сами себя защищать, должны быть предметом заботливого попечения князя, который обязан быть отцом и покровителем всех. По самой своей природе правление должно быть мягкое, к строгости надобно прибегать только в случаях необходимости. Князь, которого ненавидят за его жестокость, всегда близок к падению \*\*.

Третий признак монархической власти состоит в том, что она абсолютна, или неограниченна. Это не значит, однако, что она может быть произвольна. Она абсолютна в том смысле, что все ей подчиняется, а она не подчиняется чужой воле и чужому суждению. Над князем нет принудительной власти, ибо вся принудительная власть лежит в его руках. Когда устанавливается правительство, все силы государства соединяются в одно для блага народного. Иначе будет несколько властителей и в государстве водворится анархия. Но из этого не следует, что князь изъят от законов. Он не подлежит только принудительной силе закона, но подчиняется управляющей его силе. В этом заключается существенное отличие абсолютной власти от произвольной \*\*\*.

Боссюэ полагает следующие главные признаки произвольной власти: 1) подчиненный ей народ находится в рабстве, здесь нет свободных людей; 2) здесь нет и собственности, все принадлежит

\* Ibid. Art. 2.

\*\* Ibid. Art. 3.

\*\*\* Ibid. Liv. IV. Art. 1. Prop. 1—4.

князю; 3) князь может произвольно располагать не только имуществом, но и жизнью подданных; 4) воля князя составляет здесь единственный закон. Есть народы, которые довольствуются подобною властью, но это правление варварское и ненавистное. У образованных же народов существует абсолютная власть, не исключаящая господства законов, охраняющих личность, свободу и имущество каждого, законов, которых нарушение вечно остается неправдою. Это называется правлением законным, в противоположность произвольному\*.

Боссюэ сознается, впрочем, что князья редко признают подобное ограничение своей воли. Он приводит слова Амвросия, который говорит: «Где найдете вы князя, который бы думал, что то, что не хорошо, ему не дозволено, который считал бы себя связанным собственными законами, который полагал бы, что власть не должна позволять себе то, что запрещается справедливостью?»\*\* «Надобно сознаться, — говорит в другом месте Боссюэ, — что нет соблазна, равного власти, и нет ничего мудренее, как отказать себе в чем-нибудь, когда люди все вам дают и помышляют лишь о том, чтобы предупредить или даже возбудить ваши желания»\*\*\*. Эти недостатки, продолжает он, таковы, что некоторые старались устранить их, полагая границы царской воле. Но Боссюэ оставляет в стороне этот вопрос, говоря, что в его задачу не входит рассмотрение различных политических форм и средств, изобретенных людьми для предупреждения злоупотреблений царской власти. Он замечает только, что Бог, который знал невыгоды неограниченной монархии, тем не менее установил ее у евреев. Каково бы ни было устройство власти, оно всегда подает поводы к злоупотреблениям. Поэтому вместо того, чтобы напрасно мучиться, изыскивая в человеческой жизни лекарств, которые бы не имели недостатков, лучше обратиться к средствам, указанным самим Богом против соблазнов власти. Они все заключаются в религии. Каждое царство должно рассматриваться как подчиненное другому, высшему — царству Божьему\*\*\*\*. Истинный противовес абсолютной власти заключается в страхе Божьем. Безнаказанность в отношении к людям подвергает царей более страшным наказаниям от Бога, от которого никто не уйдет\*\*\*\*\*.

Наконец, монархическая власть должна быть подчинена разуму. Все между людьми совершается силою разума и совета, тем более это нужно для управления государством. Мудрость должна повелевать, она вручает власть даже тому, кто рожден в рабстве. Мудрость дает надлежащую твердость и постоянство в поведении. Мудрость царя делает народ счастливым. Она спасает госу-

\* *Bossuet*. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Liv. VIII. Art. 2.

\*\* Ibid. Liv. IV. Art. 1. Prop. 4.

\*\*\* Ibid. Liv. X. Art. 6. Prop. 1.

\*\*\*\* Ibid. Art. 6. Prop. 2.

\*\*\*\*\* Ibid. Liv. IV. Art. 2. Prop. 4.

дарства более, нежели сила. Ее боятся и уважают. Поэтому царю следует учиться мудрости. Он должен знать законы, изучать дела, уметь уловить время и случай, в особенности же знать людей, а для этого надобно прежде всего знать самого себя. Чтобы достигнуть мудрости, первое средство — любить истину и всегда ее выслушивать. Царь должен открывать глаза на все стороны, быть внимательным ко всему, он должен окружать себя добрыми советниками и предоставлять им полную свободу речи, но также выслушивать и посторонних, иначе многое останется ему неизвестным. Но, с другой стороны, не надобно верить всему, что говорят, в особенности следует остерегаться лжи, прикрытой маскою усердия. Выслушивая советы, князь должен приучаться к самостоятельному решению, избегая коварных уловок и полагаясь не столько на человеческую мудрость, сколько на Бога\*.

В последних главах своего сочинения Боссюэ специально излагает обязанности князя в отношении к религии и к правосудию. Любопытны, собственно, первые. Религия, говорит он, необходима для прочного устройства государства, ибо иначе люди, не будучи связаны совестью, не могут иметь доверия друг к другу. Без веры нет истинного подчинения. Поэтому даже у язычников религия служила опорой государства, тем более крепости сообщает ему христианство. Признаком истинной веры Боссюэ считает ее древность, по его мнению, всякая ложная религия, всякое отклонение от истины является нововведением. Как исполнитель закона Божьего, князь должен быть хранителем истинной веры. Это составляет вместе с тем лучшее средство для поддержания престола, которого религия служит главной опорой. Поэтому власть его должна быть обращена на искоренение ложных вероисповеданий. Те, которые не хотят, чтобы князь употреблял строгость в делах веры, говорит Боссюэ, впадают в нечестивое заблуждение. Приняв это мнение, мы придем к тому, что величайшие преступления, как богохульство, атеизм, должны оставаться безнаказанными. Боссюэ подтверждает свой взгляд примерами из Ветхого Завета: «Так Аса, так Езекия, так Иосия обратили в прах кумиры, которым поклонялся народ<sup>21</sup>. Хотя эти истуканы воздвигнуты были царями, они разрушили их храмы и алтари, разбили сосуды, служившие идолопоклонству, сожгли священные леса, истребили жрецов и волхвов и очистили землю от всей этой скверны. Их усердие не пощадило самых высоких и ближайших им лиц, ни вещей, наиболее чтимых, которыми народ злоупотреблял в нечестивом служении... Ииуй<sup>22</sup> похваляется Богом за то, что он предал смерти ложных пророков Ваала, которые соблазняли народ, и в этом он подражал только усердию Илии»\*\*. Но проповедуя нетерпимость, Боссюэ в другом месте незаметно впадает в проти-

\* Ibid. Liv. V. Art. 1, 2.

\*\* Ibid. Liv. VII. Art. 2. Prop. 9, 10.

воречие с собою, когда, осуждая гонения на христиан, он восстает на римскую политику, которая «решила, что надобно держаться старинной веры и что терпеть в ней перемену — значит подвергать ее гибели» \*. Эти инквизиционные начала ограничиваются только правилом, что к строгости следует прибегать лишь в крайних случаях, обыкновенно же надобно предпочитать меры кротости. В IV веке, говорит Боссюэ, императоры ввиду упорства еретиков издавали уголовные законы, которые состояли главным образом в значительных пенях и даже в лишении виновных распоряжения имуществом. Церковь благодарила их за эти постановления, но просила не прибегать к смертной казни, которая прилагалась, только когда возмущение и святотатство присоединялись к ереси. Но в другие времена употреблялись более строгие наказания, особенно против сект, которые ненавистью к церкви побуждались к неистовствам, насилиям и святотатству \*\*. Вообще, как исполнитель закона Божьего, князь должен заставлять и народ свой исполнять его предписания. «Поэтому, — говорит Боссюэ, — законы христианских императоров и в особенности наших старинных королей, Хлодвига<sup>23</sup>, Карла Великого и других наполнены строгими мерами против тех, которые отклонялись от божественного закона; и эти предписания ставились во главе других, чтобы они служили основой политических законов» \*\*\*.

Любопытно сравнить эти внушения католического епископа, одного из умнейших и просвещеннейших людей своего времени, с красноречивою проповедью Мильтона о свободе совести. Из этого можно видеть, до какой степени протестантизм, несмотря на свою непоследовательность, заключал в себе более прогрессивных начал. Один смотрел в прошедшее, другой в будущее.

Стоя на средневековой почве в отношении к терпимости, Боссюэ распространяется и об обязанностях князя насчет внешнего благолепия церковей и покровительства духовенству. Он приводит примеры ветхозаветных царей, которые устраивали священников, воздвигали и украшали храмы. «О князья! — восклицает он, — следуйте этим образцам. Берите под свое покровительство все, что посвящено Богу, и не только лица, но и места и имущества, обращенные на его служение. Берегите имения церкви, которые составляют также достояние бедных. Помните Елиодора и руку Божью, простертую над ним за то, что он хотел посягнуть на сокровища, хранимый в храме<sup>24</sup>. Тем более следует беречь имущества, которые не только положены в храм на хранение, но даны в собственность церквам». «Какое посягательство, — восклицает далее Боссюэ, — похищать у Бога то, что идет от него, что ему принадлежит, что ему дается, и налагать руку на это дос-

\* *Bossuet*. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Liv. VII. Art. 3. Prop. 6.

\*\* Ibid. Art. 2. Prop. 10.

\*\*\* Ibid. Art. 2. Prop. 13.

тояние, чтобы взять его обратно с алтарей! Но еще опаснее налагать руку на служителей алтаря. Не касайтесь моих помазанников, — говорит Давид<sup>25</sup>»\*.

При всем том Боссюэ отнюдь не думает поддерживать средневековые притязания церкви. Автор Декларации 1682 г.<sup>26</sup> является защитником теории разделения властей. «Священство в духовных делах и царство в светских, — говорит он, — зависят единственно от Бога. Но церковный чин признает царство в светской области, так же как в духовной цари признают себя смиренными сынами церкви. Весь порядок мира держится этими двумя властями. Поэтому они обязаны друг другу взаимною помощью»\*\*. Таким образом, в XVII веке самые ревностные католики стояли за независимость светской власти. Они требовали для церкви покровительства, а не владычества.

Излагая обязанности князя, Боссюэ говорит и об обязанностях подданных в отношении к князьям. Защитник абсолютной власти естественно проповедует безусловное повиновение, не только внешнее, но и внутреннее. В князе, говорит он, заключается разум, управляющий государством; поэтому те, которые думают служить государству иначе, как служа князю и повинуюсь ему, присваивают себе часть царской власти; они возмущают общественный мир и согласие членов с главою. Князь видит вещи свыше и издалека; должно думать, что он видит их лучше, и надобно повиноваться без ропота, ибо ропот есть расположение к возмущению. Только враги общества разделяют интерес князя и выгоды государства. Добрый гражданин любит царя как общественное благо, как спасение государства, как свет своих глаз, как воздух, которым он дышит, как свою жизнь и даже более, нежели жизнь\*\*\*. По ветхозаветному закону кто не повинуется общественной власти, тот считается достойным смерти. Повиноваться следует князьям не только добрым, но и строптивым. Государство находится в опасности и общественное спокойствие лишается всякого твердого основания, как скоро дозволяется восставать на князя под каким бы то ни было предлогом. Даже явное нечестие и само гонение не избавляют подданных от должного повиновения. Насилиям князя подданные могут противопоставлять только почтительные просьбы, без возмущения и без ропота, и молитвы об их обращении. Из этой безусловной обязанности есть одно только исключение, именно, когда князь предписывает что-либо противное Богу, ибо власть Божья выше царской. Тогда только приложим ответ апостолов: «Богу следует повиноваться более, нежели человеку»\*\*\*\*<sup>27</sup>.

\* Ibid. Art. 5. Prop. 8, 9.

\*\* Ibid. Art. 5. Prop. 12.

\*\*\* Ibid. Art. 1. Prop. 2—4.

\*\*\*\* Ibid. Art. 2. Prop. 1—6.

Боссюэ старается устранить и некоторые затруднения, которые встречаются в Св. Писании насчет учения о безусловном повиновении властям. Давид вооружился против Саула и соединился с его врагами. По-видимому, это самое крайнее, что может сделать возмущившийся подданный. Но Боссюэ объясняет это тем, что Давид не был подданный, как другие: он был избран Богом, чтобы наследовать Саулу, и получил уже помазание от Самуила<sup>28</sup>, поэтому общественное благо, так же как и личная выгода, побуждали его беречь свою жизнь, которой Саул хотел лишить его несправедливо\*. Подобное объяснение, очевидно, может оправдать только бегство, а никак не вооруженное восстание. Другой пример — Маккавеи, которые возмутились против законного своего владыки, сирийского царя Антиоха<sup>29</sup>. Но Антиох, говорит Боссюэ, хотел их истребить, а евреи самим законом Божиим обязаны были охранять себя и свою землю, с которыми связана была истинная вера. Поэтому Бог сам объявил им свою волю, вложил им меч в руки и дал им победу над врагами\*\*.

В другом месте Боссюэ подробно рассказывает и третий любопытный пример, причем он незаметно впадает в странные противоречия с собою. Излагая необходимость веры, в особенности для царей, он говорит, что Бог поставляет царей и разоряет царства, Бог внушает повиновение народам, и он же распространяет в них дух возмущения. Так, например, когда пророк объявил Ииую, что он должен разрушить дом Ахава, своего господина, вельможи, которые прежде считали пророка лжецом, тут же провозглашают Ииуя царем, забыв Иорама, законного своего владыку; так быстро Господь обратил их сердца. В то же время тайным действием силы Божьей в народе распространяется дух возмущения; Иорам всеми покинут, и сам Ииуй пускает стрелу в его сердце. Затем он велит выбросить из окна Иезавель и истребить всех детей царских<sup>30</sup>. «Таков, — восклицает Боссюэ, — дух возмущения, который Господь посылает, когда он хочет ниспровергнуть престолы!» При этом однако он оговаривается, «что Бог не предписывает восстаний, но допускает их, карая одни преступления другими, которые он в свою очередь наказывает, всегда грозный и всегда справедливый»\*\*\*.

Очевидно, что эта оговорка после приведенных примеров имеет весьма мало значения. Теория безусловного повиновения, опирающаяся на Св. Писание, встречается здесь с затруднениями, с которыми нелегко сладить. Пуритане, пропитанные духом Ветхого Завета, черпали отсюда уроки совершенно другого рода. Вообще, при смешении богословия с политикою, Св. Писание служило

\* *Bossuet*. Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. Liv. VI. Art. 3. Prop. 1.

\*\* Ibid. Art. 3. Prop. 2.

\*\*\* Ibid. Liv. VII. Art. 6. Prop. 1, 2.

арсеналом, из которого противоположные партии извлекали противоположные орудия. И это понятно, ибо священные книги отнюдь не имели в виду служить политическим руководством для всех народов. Как скоро они обращались к чуждой им цели, так открывалось обширнейшее поприще для произвольных суждений и толкований. А между тем политика от этого ничего не выигрывала. Гражданская история, где человеческие действия не переплетаются с постоянным и непосредственным вмешательством Божества, может служить гораздо более обильным источником для политических поучений всякого рода. В этом отношении любопытно сравнить Боссюэ с Макиавелли. Оба бесспорно принадлежали к замечательнейшим умам своего времени, но если мы взглянем на их политические произведения, то увидим, до какой степени полуязыческий дипломат, черпающий уроки из Тита Ливия, силою политической мысли превосходил христианского епископа, глубоко изучившего священную историю. Жидкая мораль Боссюэ покажется нам скучною и вялою в сравнении с глубокомысленными суждениями Макиавелли. Однако, не говоря уже о нравственной точке зрения, есть и в политической области одна сторона, которую Боссюэ стоит бесспорно выше. Нет сомнения, что в неограниченной монархии религия служит главною уздою произвола и вместе гарантиею для подданных. При таком правлении, какое описывает Макиавелли в своем «Князе», когда глава государства имеет в виду один лишь интерес своей власти, не только исчезает всякая нравственная связь между государем и народом, но должно исчезнуть и всякое чувство безопасности в гражданах. Под владычеством безграничного произвола, не знающего никакой нравственной сдержки, каждый должен ежеминутно бояться за свою жизнь и имущество. Это тот порядок вещей, который существовал в древней Римской империи и в итальянских государствах XVI столетия. Боссюэ возвышается к иному воззрению. Обращаясь к будущему неограниченному монарху, он говорит ему не о пользе, а о нравственных его обязанностях и напоминает ему суд Божий, постигающий тех, которые не подлежат человеческому наказанию. И этот взгляд совершенно верен: по самому существу дела личная нравственность и религия должны восполнять здесь недостаток учреждений.

Это сознание, что абсолютная власть должна быть сдержана нравственно-религиозным началом, составляет существенное содержание сочинения Боссюэ. Но это мысль, отнюдь не новая и не оригинальная, хотя подтверждение ее бывает не бесполезно. Что же касается до общих оснований теории Боссюэ, то здесь еще менее можно видеть какой-либо успех науки. Он принимает начала общежительной школы, не принося сюда ничего самобытного. Он останавливается на поверхности, устраняя более глубокое исследование предмета как выходящее из пределов его плана. Наконец, он возвращается к схоластическому способу заменять

доказательства авторитетом. Поэтому сочинение знаменитого епископа не может иметь притязания на высокое место в политической литературе.

## 6. Спиноза<sup>31</sup>

Между тем как учение Гоббса подвергалось нападениям и со стороны защитников народного полновластия, и со стороны легитимистов, выведивших естественный закон из верховной власти Божьей, положенные Гоббсом начала права вошли как составная часть в систему другого, гораздо более замечательного мыслителя. У Спинозы эти начала явились выражением глубокого философского мирозерцания, основанного не на внешней только механике телесных движений, а на понятии о внутренней силе, присущей самим вещам. Через это сама теория права получила более ширины и могла совместить в себе различные стороны человеческого общежития. Исходя от чисто механического сочетания сил, Гоббс искал в обществе одного внешнего единства, а потому требовал безусловного подчинения лиц государственной власти. Спиноза, напротив, ищет единства внутреннего — согласия душ, он ограничивает права власти требованиями свободы и разума. Отсюда, с одной стороны, возможность связать это учение с началами демократов: в противоположность Гоббсу Спиноза является защитником свободы и народной власти, хотя и не в той исключительной крайности, какую мы видели у других демократических писателей. С другой стороны, настаивая на требованиях разума, который один может упрочить внутреннее единство общества, Спиноза не выводит однако естественного закона исключительно из этого начала, как делал Кумберланд; но совокупляя обе стороны человеческого естества, он рядом с разумом ставит и влечения, которые еще сильнее действуют на людей. По его воззрению, и то и другое в силу естественного закона проистекает от Бога. У Спинозы, так же как у Кумберланда, естественный закон исходит непосредственно от Божества, но не в виде внешнего предписания, а как действие Бога, присущего миру и дающего вещам бытие и силу самосохранения. Источником естественного закона является, следовательно, уже не внешний двигатель, а внутренняя, божественная сила, разлитая в мироздании. Человек и здесь состоит в зависимости от общей системы Вселенной, но не в виде песчинки, увлекаемой всемирным движением, а как часть самого божественного естества, одаренная собственной, принадлежащею ей мощью, которою она живет и действует. Одним словом, система Спинозы представляет сочетание различных сторон теории общежития на основании натуралистического пантеизма.

Это воззрение было окончательным результатом развития картезианской философии. Мы видели, что Декарт принял за



первоначальную точку отправления мысли сознание собственно-го бытия. «Я думаю, следовательно, я есмь» — таково не подлежащее сомнению положение, от которого исходит человеческое мышление, отрешившееся от всего внешнего. Поэтому верховною категорию разума было поставлено понятие о бытии, а так как бытие представляется в двух видах: как само по себе сущее, или субстанция, и как сущее в другом, или принадлежность, то главную роль в картезианской философии играла категория субстанции. В этом общем начале заключается и понятие о субстанции бесконечной, абсолютной, понятие, к которому неизбежно приводит представление о каком бы то ни было ограниченном и случайном бытии. Все ограниченное, случайное, имеющее начало от другого, непременно предполагает бытие абсолютное, которое само себе есть начало, или само причина своего существования. Как абсолютное бытие оно составляет основу всякого бытия и производит все остальное. Это и есть Божество, источник всего сущего. Произведенные же субстанции картезианцы представляли себе в двух видах: как субстанцию мыслящую и как субстанцию протяженную, т. е. как разум и материю. Так как в основании их лежат два совершенно различные свойства, то между ними не может быть ничего общего; мы не в состоянии представить себе никакого отношения мысли к материи. Следовательно, это две противоположности, которые одинаково происходят от Бога. При таком разъединении является однако затруднительный вопрос: как объяснить себе действительно существующее в человеке отношение мысли к материи и взаимодействие этих двух субстанций? Отстранив несостоятельную физическую гипотезу Декарта, последователи его прибегли к непосредственному действию самого Божества, источника всего сущего. Бог создает вещи, он же их сохраняет, т. е. он вечно и непосредственно в них действует. Если одна субстанция не может иметь влияния на другую, совершенно от нее отличную, то Бог, соединяя их и действуя в них, может *по слугаю* явлений, происходящих в одной, производить соответствующие явления в другой. Это так называемый *окказионализм* (*les causes occasionnelles*), которого держались картезианцы, старавшиеся сочетать свои начала с представлением о Божестве, отдельном от мира. Но надобно было сделать еще один шаг, и последовательное развитие системы вело к иному воззрению. Окказионализм имел ту невыгоду, что он все явления мира объяснял непосредственным вмешательством Бога, т. е. рядом непрерывных чудес. Но если в вещах постоянно действует Божество, которое производит в них свойственные им явления, то легко было прийти к мысли, что сами вещи суть проявления божественного естества, ибо природа вещей не что иное, как сила, в них действующая и сохраняющая их бытие. Отсюда понятие о Боге, присущем миру. Уже Декарт, отправляясь от основных начал своей системы, говорил, что в строгом смысле субстанция, или бытие самосущее,

может быть только одна. Спиноза развил эту мысль в пантеистическую систему, в которой весь мир представлялся как проявление единой божественной сущности, действующей по законам неизменной необходимости. Этим способом легко было объяснить и отношение мысли к материи. Соответствие явлений происходит от того, что обе составляют проявление одной и той же субстанции, но под различными атрибутами. Таким образом, противоположности связываются приведением их к единой, внутренней, присущей им силе или к бытию, лежащему в их основе.

Можно сказать, что это был идеальный результат всего картезианского учения. Натуралистический пантеизм является окончательным выводом всякой системы, в которой господствует категория бытия. Мы видим то же воззрение у древних элеатов, у неоплатоников, в схоластике первой эпохи, у Джордано Бруно, наконец, у Спинозы. В философии Нового времени учение Спинозы занимает то место, какое неоплатонизм занимал в древности. Но между обеими системами то существенное различие, что у Спинозы раздвоение материи и разума представляется в гораздо более резкой форме, нежели у неоплатоников. Противоположность атрибутов является непосредственным свойством самого Божества. Это был результат промежуточного движения мысли. Древнее мышление всегда сохраняло в себе более единства, ибо оно исходило от единства и только постепенно шло к абсолютному раздвоению. Новая же мысль, исходя от раздвоения, понимает мировые противоположности в самой резкой их форме и полагает себе задачей сведение их к единству. Первым шагом в этом направлении было сочетание противоположностей посредством причины производящей. Это и была точка зрения картезианцев.

Спиноза специально занимался политикою. Он написал «Политический трактат» (*Tractatus politicus*), который остался, впрочем, неоконченным по случаю его смерти. Он умер в 1677 г. За семь лет перед тем, в 1670 г., он изложил уже существенные основания своей теории в «Богословско-политическом трактате» (*Tractatus theologico-politicus*). Последний писан, впрочем, с одностороннею целью. Спиноза хотел доказать, что свобода мысли совместна с требованиями как богословия, так и политики, особенно в демократических государствах. Сущность учения одинакова в обоих сочинениях, есть однако некоторые частные различия, которые указывают на позднейшую разработку мыслей.

Политические воззрения Спинозы носят на себе печать его философии. Как чистый философ, он не принадлежал к какой-либо партии, он не имел в виду доказать то или другое практическое требование, поддержать известное направление. Исследуя начала политической жизни «с такою же свободою души, как математику», он предположил себе не смеяться, не плакать над человеческими делами, не приходить в негодование, а стараться понять

их. Разнообразные влечения человека он рассматривал не как пороки, а как естественные свойства, принадлежащие человеческой природе, так же как к природе воздуха принадлежат холод, жар, бури, гром и тому подобные явления, которые хотя бывают неприятны, однако необходимы и подлежат исследованию разума. Этот хладнокровный взгляд на жизнь приводит Спинозу к весьма невысокому мнению о человеке, в котором он видит игральщице страстей. Все, говорит он, хотят быть первыми и притеснять друг друга, отсюда непрерывные распри. Хотя религия предписывает любить ближних, однако это мало действует на людей. С другой стороны, разум может умерять и воздерживать страсти, но и это дело трудное. Кто воображает, что толпа или те, которые занимаются общественными делами, способны следовать одним внушениям разума, тот мечтает о золотом веке поэтов. Поэтому невозможно основать политику на началах нравственности, а надобно устроить государство так, чтобы правители не могли делать зло, какими бы побуждениями они ни руководствовались, разумом или страстями. Внутренняя свобода или крепость души есть частная добродетель, добродетель же власти есть безопасность\*. Такова точка зрения, с которой Спиноза предпринимает свои политические исследования.

Спиноза отправляется от положения, что всякая вещь, для того чтобы получить бытие, нуждается в известной мощи (*potentia*). Та же мощь служит ей и для продолжения ее существования. А так как никакая вещь не может ни дать себе бытие, ни, следовательно, сама собою продолжать свое бытие, то эта создающая и сохраняющая ее мощь не что иное, как сила самой природы, или, что то же самое, как доказывает философия, — сила Божия. Отсюда проистекает и право природы, или естественное право (*jus naturae*). Бог, или природа, имеет право на все, ибо право Божие не что иное, как само его Всемогущество, когда оно рассматривается как абсолютно свободное, т. е. как проистекающее из самого божественного естества. Отдельные же вещи как части природы настолько имеют право существовать и действовать, насколько он имеют мощи. Законом природы называется правило, по которому природа действует. Первый закон природы состоит в том, чтобы каждая вещь сохраняла свое бытие. Следовательно, все, что вещь делает по закону своей природы, то она делает по естественному своему праву. Так, например, рыбы созданы природою для плавания и большие для съедения малых, следовательно, они по естественному своему праву владеют водою и большие съедают малых.

Отсюда ясно, что и человек по закону своей природы имеет право делать все, что может, для своего самосохранения. Если бы человек состоял из одного разума, то естественный его закон за-

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. I. § 45, 46.

ключался бы в подчинении разуму; но так как он от природы имеет и влечения, то следуя им и повинаясь слепой страсти, он точно так же действует по естественному своему праву, как и тогда, когда он руководится указаниями разума. Безумный точно так же действует по праву своей природы, как и мудрый. Следовательно, естественный закон, под которым все люди рождаются и большею частью живут, запрещает только то, чего никто не хочет и не может. Остальное все, ненависть, гнев, распри, заключается в естественном праве людей. Если подобное воззрение кажется нам нелепым, то это происходит единственно оттого, что мы обращаем внимание лишь на ближайшие нужды человека, между тем как человек составляет малую частицу мироздания, и все его действия определяются не только собственным его разумом, но вечным порядком природы, действующей по неизменным законам\*.

Очевидно, что это учение о самосохранении как основном начале естественного закона и о проистекающем отсюда праве на все, на что идет мощь, совершенно тождественно с теорией Гоббса. Однако Спиноза делает здесь оговорку, которая несколько видоизменяет принятые им основания и открывает ему выход из чисто животных начал естественного права.

Хотя человек состоит из тела и души, говорит Спиноза, однако мощь его определяется не столько крепостью тела, сколько силою разума. Когда человек следует указаниям разума, он является деятельным, ибо он становится тогда полною причиною своих поступков. Напротив, когда он повинуетя влечениям, он является страдательным, ибо он возбуждается к действию внешними предметами; следовательно, здесь он только отчасти причина своего действия. Отсюда ясно, что человек тем более свободен и тем более действует по законам своей природы, чем более он руководится разумом. Свобода состоит именно в повиновении разуму. Когда же человек увлекается страстями, он тем самым становится рабом\*\*.

Из этой теории следует, очевидно, что человек носит в себе противоречащие законы, ибо разум указывает ему одно, а влечения совершенно другое. Но Спиноза не объясняет, каким образом в одном и том же существе, составляющем известное проявление единой субстанции, может совмещаться подобное противоречие. Все у него приводится к строгому единству первоначального естества, поэтому и отношение разума к страстям представляется не в виде борьбы противоположных стремлений, а как разнородные действия естественных причин. В этом заключается главный недостаток его системы: одна производящая причина не в состоянии объяснить ни борьбы противоположностей, ни потребности их

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. II. § 2—8; *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XVI. § 2—11.

\*\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. II. § 11; cp.: *Spinoza*. Ethica. Pars IV, V.

соглашения. Отсюда противоречащие начала в самой теории: с одной стороны, понятие о разуме как о высшей силе человека, составляющей сущность его природы, с другой стороны, взгляд на человека как на существо, следующее более страстям, нежели разуму. Приняв последнее, мы неизбежно приходим к заключению, что человек по самой своей природе живет большею частью не по закону своей природы.

Спиноза прямо поставляет правилом, что так как люди обыкновенно повинуются страстям, а страсти влекут их врозь, то по природе они враги. Ибо тот мне враг, кого я более всего должен опасаться, а люди тем опаснее, чем они хитрее других животных\*. Это опять то же самое начало, что у Гоббса. Поэтому Спиноза представляет себе естественное состояние, предшествующее общежитию, точно так же как Гоббс. Здесь нет правды и неправды, ибо все принадлежит всем, и всякий имеет право добывать себе все. Здесь нет и понятия о грехе как о нарушении чужого права, ибо никто не обязан уважать чужое право, так как естественный закон запрещает только то, на что недостает силы. Никто также не обязан исполнять своих обещаний: кто может от них уклониться и по собственному своему суждению считает это для себя полезным, тот имеет на то полное право. Иного даже и предположить нельзя, ибо если бы люди по естественному закону или, что то же самое, по установлению Божьему, обязаны были следовать разуму, то они всегда бы ему следовали, так как установления Божьи вечны и непреложны. Но на деле мы видим иное, а потому должны заключить, что таков закон человеческого естества\*\*.

Таким образом, у Спинозы, так же как у Гоббса, понятия о правде и грехе, т. е. о добре и зле нравственном, проистекают единственно из состояния гражданского. Естественным же добром и злом он называет то, что способствует или препятствует сохранению нашего бытия, т. е. что увеличивает или уменьшает нашу мощь\*\*\*. Это те же понятия, которые мы встречали и у Гоббса, и у Кумберланда.

Однако, продолжает Спиноза, пока люди находятся в состоянии природы, где право каждого определяется личною его мощью, можно сказать, что в действительности естественное право совершенно ничтожно, ибо никто в одиночестве не в силах защитить себя от других и каждый должен постоянно опасаться всех. Притом же люди без взаимной помощи едва в состоянии поддерживать свою жизнь и изошрять свой ум. Общежитие не только полезно, но и совершенно необходимо для приобретения многих вещей. Не всякий на все способен, и не всякий может приобрести то, что нужно для поддержания жизни. Недостало бы ни времени,

---

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. II. § 14.

\*\* *Ibid.* § 12, 18, 23.

\*\*\* *Spinoza*. Ethica. Pars IV. Prop. 8.

ни силы, если бы каждый должен был все делать один, не говоря о науках и искусствах, необходимых для счастья и совершенства человека. Поэтому варвары, не знающие гражданского порядка, ведут жизнь самую печальную. Да и те не в состоянии без взаимной помощи приобрести то небольшое, что им потребно\*.

Отсюда ясно, что естественное право, свойственное человеку, не может существовать иначе, как при соединении сил. Когда несколько человек соединяются вместе, они тем самым увеличивают свою мощь, а потому и свое право, и чем больше число соединившихся лиц, тем более возрастают их права. Таким образом, вне общества человек не имеет возможности жить по своему праву, и если схоластики на этом основании считают человека животным общежительным, то с этим можно согласиться\*\*.

В другом месте Спиноза говорит, что так как люди руководствуются более страстями, нежели разумом, то очевидно, что толпа соединяется не вследствие каких-либо разумных требований, а под влиянием известных чувств, например общей надежды, общего страха или желания. А так как всем людям прирождена боязнь уединения, ибо никто в одиночестве не имеет довольно сил для защиты и для приобретения жизненных удобств, то из этого следует, что люди по природе стремятся к гражданскому состоянию\*\*\*. Рядом с этим однако Спиноза утверждает, что люди по природе враги и что человек не рождается гражданственным, а становится таковым\*\*\*\*. Это опять одно из противоречий, вытекающих из общих его воззрений, из невозможности на основании его теории объяснить противоположные стремления человека. Гоббс, выставя людей врагами, совершенно отвергал естественное стремление к сообществу и основывал общежитие единственно на требованиях разума. Но если люди по своей природе следуют более страстям, нежели разуму, то они никогда не соединятся. Это было самое существенное возражение против его учения. Спиноза это понял и хотел основать общество не только на требованиях разума, но и на естественном чувстве; однако через это противоречие не уничтожилось, а приняло только другой характер: если людям врождено стремление к сообществу, то нельзя считать их естественными врагами.

Как скоро люди соединили свои силы и образовали общество, так личное право каждого уступает общему праву: ибо отдельное лицо бессильно перед остальными. Следовательно, каждый пользуется здесь тем правом, какое дается ему обществом, и всякий обязан исполнять то, что предписывается ему обществом. Если же он не повинуется, то можно употребить против него принуж-

\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. V. § 18–20.

\*\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. II. § 15.

\*\*\* *Ibid.* Cap. VI. § 1.

\*\*\*\* *Ibid.* Cap. V. § 2.

дение, так как право вытекает из силы. Это общее право, определяемое мощью собрания людей, называется властью, и тот держит ее абсолютно, кому с общего согласия вверяется забота об общем благе\*.

В «Богословско-политическом трактате» Спиноза представляет происхождение обществ в виде всецелого перенесения каждым лицом своего права на общество. Необходимость власти, говорит он, видна из самой природы человека, который повинуетя более страстям, нежели разуму. Поэтому для укрощения его нужна сила, без которой не может существовать никакое общество. Если бы даже во имя общежития каждый обещал отречься от своего права на все, то по вечному закону человеческой природы он не будет исполнять своего обещания иначе, как в надежде на большее благо или из страха большего зла. Пользуясь естественным своим правом, он нарушит данное слово, как скоро увидит в этом свою выгоду. Следовательно, всякий договор существует только ввиду проистекающей от него пользы, и как скоро польза исчезает, так сам договор становится недействительным. Поэтому, кто хочет иметь возможность положиться на чужое слово, тот должен устроить это так, чтоб от нарушения обещания проистекало для обещающего большее зло, нежели от исполнения. Это и совершается установлением общей власти, на которую переносятся силы, а потому и права всех и каждого. Так как она могущественнее всех, следовательно, может всякого принудить к исполнению своих требований, то каждый может быть уверен, что заключенный им договор не будет нарушен\*\*. Здесь Спиноза очевидно ближе следует Гоббсу, но так как, в сущности, по его учению, перенесение прав составляет только последствие соединения сил, то в позднейшем своем сочинении он совершенно опустил первое и ограничился вторым.

Целый состав власти, по определению Спинозы, называется государством\*\*\*. Вообще, Спиноза считает власть и государство понятиями тождественными. У него встречается даже та самая фраза, которая была сказана современником его Людовиком XIV<sup>32</sup>: «Царь есть само государство» (*Rex est ipsa civitas*)\*\*\*\*, — доказательство, что это изречение было не безумным самопревознесением абсолютизма, а выражением известного политического взгляда, вытекавшего из практики, так же как и из философского мышления. Устройство государства может быть различно: правление может быть монархическое, аристократическое и демократическое. Но каково бы оно ни было, сущность власти везде одна

\* Ibid. Cap. II. § 15–17.

\*\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. V. § 22; Cap. XVI. § 15–25.

\*\*\* Imperii integrum corpus civitas appellatur (*Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. III. § 1).

\*\*\*\* Ibid. Cap. VII. § 25.

и та же: во всяком государстве ей принадлежит верховное право над лицами.

Для точнейшего определения этого права надобно принять во внимание, что оно по существу своему не что иное, как естественное право, насколько оно вытекает не из мощи отдельного лица, а из мощи соединенной толпы. Поэтому и здесь прилагается правило, что верховная власть имеет настолько права, насколько у нее есть силы. Но так как сила каждого подданного совершенно ничтожна перед обществом, то подчинение здесь полное и всецелое. Подданный не может устроить свою жизнь так, как он хочет, ибо он живет не по своему праву, а по праву государства. Если бы последнее предоставило гражданам жить по собственному изволению, то оно тем самым уничтожило бы само себя. Отсюда следует, что подданный обязан исполнять все предписания власти, даже самые нелепые. Он не имеет права решать, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо. Все это зависит от постановлений власти, а потому все, что она признает благим и справедливым, должно считаться мнением всех и каждого. Из этого ясно также, что государство не может нарушить право или поступить несправедливо, ибо оно само источник всякого права. Оно может только грешить или ошибаться, как философы говорят про природу, что она иногда ошибается; т. е. оно может предпринять действие вредное для него самого. Таким образом, государственная власть не знает границ, она не сдерживается никаким законом, никаким правом. Это прямо вытекает из необходимости подчинить силы отдельных лиц силе целого.

Спрашивается однако: не противно ли разуму подчинять себя безусловно чужому решению? Ответом служит то, что сам разум указывает нам необходимость государственного порядка. Человек не может жить по своему праву, собственный его разум предписывает ему искать мира, следовательно, он не может не подчиняться государственной власти, а подчинение непременно должно быть всецелое. Если иногда веления власти противоречат разуму, то это зло, которое далеко перевешивается добром, проистекающим от государства, а разум предписывает из двух зол выбирать меньшее. Следовательно, подчиняясь власти, человек следует внушениям разума, а так как свобода состоит именно в деятельности, сообразной с разумом, то, подчиняясь власти, человек не становится рабом, а, напротив, он через это только делается свободным\*. В этом смысле Спиноза говорит, что свобода есть истинная цель государства\*\*.

Однако и здесь, так же как и относительно отдельного человека, эти начала подвергаются ограничениям, которые значительно

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. III. § 2—6; *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XVI. § 25 и след.

\*\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XX. § 12.



видоизменяют самую их сущность. Спиноза сознается даже, что такое полновластие во многих отношениях должно оставаться чисто теоретическим требованием \*. С одной стороны, мощь государства, а следовательно, и его право, так же как и в отдельном человеке, определяется преимущественно деятельностью разума. Здесь это еще очевиднее, ибо соединение сил происходит именно на основании тех начал, которые разум указывает как полезные всем. Власть, которая действует неразумно, тем самым подрывает собственную силу. С другой стороны, так как право определяется мощностью, то власть государства распространяется единственно на то, что оно может вынудить обещанием награды или страхом наказания. Поэтому государство не имеет права предписывать то, к чему нельзя побудить людей этими средствами. Так, например, человек не может отречься от прирожденной ему способности суждения. Ибо какими наградами или наказаниями возможно заставить людей думать, что целое больше части или что ограниченное тело бесконечно? Точно так же нельзя заставить человека любить того, кого он ненавидит, и т. п. Сказать, что государство имеет право издавать подобные предписания, — все равно что утверждать, что человек имеет право безумствовать \*\*.

С этой точки зрения Спиноза обсуждает вопрос о свободе совести и мысли. Этому посвящаются последние главы «Богословско-политического трактата».

Спиноза, так же как Гоббс, не отделяет церкви от государства и приписывает верховной власти право устанавливать все, что касается веры и благочестия. Он выводит это из того, что царство Божие заключается в законе, предписывающем правду и любовь; но в естественном состоянии нет правды и неправды, повиновения и греха, все это определяется единственно властью гражданской; следовательно, от последней зависит давать предписания относительно правды и любви. В естественном состоянии не может быть даже понятия о Боге как законодателе, облеченном властью, ибо здесь Бог действует через закон природы, а потому он может быть понятим только как природа, действующая по вечной и неизменной необходимости. Следовательно, как властитель он может царствовать над людьми единственно через посредство тех, которые облечены властью в человеческих обществах. Это относится одинаково и к естественной религии, и к откровенной, ибо и в последней, для того чтобы получившие откровение могли повелевать людям, надобно, чтобы подчиненные добровольно перенесли на них свои права, т. е. чтобы пророки облечены были верховною государственною властью. Кроме того, необходимо, чтобы религия и благочестие приспособлялись к миру и к сохранению государства, составляющим первое требование общежи-

\*\* Ibid. Cap. XVII. § 1.

\*\*\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. III. § 7—9.

тия, без которого все подвергается опасности. А так как суждение о том, что для этого потребно, принадлежит верховной власти, то ей же принадлежит и право применять религию к общественным нуждам. Это предписывается самим божественным законом, который запрещает наносить вред кому бы то ни было, следовательно, менее всего государству, в котором заключается общее благо. Высшее действие любви состоит именно в охране общего мира и согласия. А так как частный человек сам собою не может решить, что полезно и что вредно государству, то он прежде всего должен повиноваться решениям верховной власти. Спиноза называет даже возмутительным мнение, отделяющее церковную власть от гражданской, ибо оно отнимает у правителей самое твердое основание власти — господство над душами. Примером может служить римский первосвященник, который, имея духовную власть, подчинил себе всех светских князей\*.

Однако, приписывая государственной власти право усыновлять догматы веры, назначать святителей, совершать таинства, судить о делах благочестия, Спиноза отстаивает неприкосновенность человеческой совести. Внутреннее поклонение Богу и внутреннее благочестие остаются правом каждого отдельного лица, ибо совести своей никто не может перенести на другого. Душевное настроение не дается внешнею властью, силою и законом никого нельзя сделать блаженным. Следовательно, всякий может свободно мыслить и чувствовать в делах веры\*\*. Спиноза утверждает даже, что внешнее поклонение, определение которого предоставляется общественной власти, не может ни вредить, ни способствовать истинному познанию Бога и любви к нему, составляющим предмет внутреннего поклонения; поэтому из-за одних внешних обрядов не стоит нарушать общественный мир и порядок\*\*\*.

Можно спросить: в чем же состоит это внутреннее благочестие, если по естественному закону нет понятий о правде и неправде, о повиновении и грехе, и если все это зависит единственно от предписаний гражданской власти? Тут очевидно должно исчезнуть все нравственное существо человека. Но Спиноза далек от подобной мысли, для него, напротив, нравственные требования составляют высшую цель человека как разумного существа. Это опять одно из тех противоречий, к которым неизбежно вела его точка зрения. У него рядом стоят несовместимые начала.

Так же как от свободы совести, продолжает Спиноза, никто не может отказаться и от свободы мысли, ибо никого нельзя принудить думать так или иначе. Предписывать можно только действия, а не помыслы. Когда государство хочет насиловать мысль,

\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XIX. § 1 и след.

\*\* *Ibid.* Cap. VII. § 90–92.

\*\*\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. III. § 10.

оно выступает из пределов своего права, ибо выходит из границ своей мощи. Поэтому надобно считать насильственным правление, отрицающее у подданных свободу думать, а следовательно, и говорить то, что думают, и напротив, — умеренным то, которое допускает эту свободу.

Нельзя не заметить, что это «следовательно» вовсе не вытекает из начал, положенных Спинозой. Мысль есть внутреннее действие, не подлежащее запрещению, но речь есть действие внешнее, подчиненное по этому самому правам власти. Далее Спиноза еще более расширяет это начало, требуя для граждан права не только говорить, но и учить. Из внутренних прав совести этого никак нельзя вывести. Впрочем, он сам делает здесь оговорку: «Я не спорю о правах власти, — говорит он, — а о том, что полезно». Подобная свобода не может вредить государству, если только она не ведет к действиям, противным предписаниям общественной власти. Прилагая это мерило, легко определить, какие мнения должны считаться возмутительными. Сюда относятся все учения, противоречащие основному договору, на котором зиждется общество, например что верховная власть не полноправна, что подданные могут жить по своему усмотрению, и т. п. Остальное все должно быть разрешено. Правда, от подобной свободы могут произойти некоторые неудобства, но неудобства есть во всем. Кто хочет искоренить все пороки, тот скорее раздражит, нежели исправит людей. Тем менее следует запрещать свободное движение мысли, которое само по себе есть добродетель и притом необходимо для успеха наук и искусств. Запрещение мысли может вести только ко всеобщему лицемерию, оно произведет еще большее стремление к запретному плоду и заставит даже добрых граждан ненавидеть стеснительные законы. Подобные постановления возбуждают только расколы и ненависть между членами государства. Они обрекают на изгнание и на плаху людей твердых в своих убеждениях, они порождают мучеников, к крайнему вреду для самой верховной власти. Поэтому всякому государству, а тем более демократическому, всего полезнее давать предписания только относительно внешних действий, предоставляя каждому думать что хочет и говорить то, что думает\*.

Определив права верховной власти над подданными, Спиноза рассматривает и отношения ее к другим государствам. Так как право общественной власти не что иное, как само естественное право, вытекающее из мощи союза людей, то различные государства состоят между собою в тех же отношениях, в каких находятся отдельные лица в естественном состоянии, с тою только разницею, что государства имеют более средств защищать себя от нападений. А так как люди в естественном состоянии — враги между собою, то и государства по природе враги. Поэтому всякое государ-

\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XX.

ство имеет всегда право вести войну против другого. С другой стороны, государства, так же как и отдельные лица, могут соединяться для взаимной помощи; но так как над ними нет высшей власти, которая бы их сдерживала, то соблюдение договоров зависит от воли каждого. Государство исполняет договоры, пока это ему полезно, и имеет полное право нарушать их, как скоро ему представляется от этого выгода. Это право, принадлежащее каждому человеку в естественном состоянии; для верховной же власти, вообще, высший закон есть благо народное, и этому началу оно должно жертвовать всем. Если при этом государство, с которыми было заключено обязательство, считает себя обманутым, то оно должно винить только собственную глупость, которая побудила его ввериться лицу, облеченному полномочием и признающему пользу своей власти высшим для себя законом\*. Спиноза утверждает, что все эти последствия совершенно неизбежны, ибо они выводятся необходимым образом из самой природы человека, т. е. из общего всем людям стремления к самосохранению. Но из этого самого ясно, что в приложении к международному праву эти начала оказываются недостаточными. Нет сомнения, что государства во взаимных отношениях руководствуются прежде всего самосохранением, но это не единственное правило человеческих действий. Существуют разумно-нравственные требования, которые имеют существенное значение в отношениях держав, так же как и отдельных лиц, требования, которые не уничтожаются недостатком высшей принудительной власти. Но выводя право из силы, Спиноза, конечно, не мог смотреть на дело иначе. Надобно только заметить, что здесь у него нет даже тех ограничений, которые являются в приложении к другим сторонам права и которые дают его системе существенно иной оттенок, нежели тот, который мы видим у Гоббса.

Тем ярче выступают эти ограничивающие начала в учении о государственном устройстве. И здесь Спиноза отправляется от самосохранения. Государство, говорит он, тем лучше устроено, чем более оно имеет силы для самосохранения, а силы оно имеет тем более, чем более оно руководится разумом\*\*. Спиноза дает своему рассуждению и другой оборот, который приводит его к тому же заключению. Наилучший образ правления, говорит он, определяется целью гражданского состояния. Эта цель не что иное, как *мир и безопасность жизни*. Однако под именем мира не следует разуметь рабство, варварство и пустыню, ибо в таком случае для людей не было бы ничего ужаснее мира. Мир не есть только отсутствие войны, это согласие душ. Согласно же жизнь людей есть жизнь человеческая, которая определяется не одним кровообращением и другими отправлениями, общими всем животным,

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. III. § 12–18.

\*\* *Ibid.* Cap. V. § 1.

но главным образом силою и деятельностью разума \*. Мы видели выше, что в «Богословско-политическом трактате» Спиноза выставлял свободу как истинную цель государства. Последнее начало не противоречит первому, ибо свобода, по его воззрению, состоит именно в деятельности разума. Цель государства, говорит здесь Спиноза, заключается не в том, чтобы из людей сделать автоматов или животных, а в том, чтобы они безопасно пользовались способностями тела и души, руководясь в своих действиях свободным разумом \*\*.

Мы видим здесь совершенно иные требования, нежели у Гоббса. Отсюда и другой взгляд на государственное устройство. Понимая мир не как один только внешний порядок, а как внутреннее согласие душ, Спиноза ставит власть, устанавливаемую свободными лицами, выше той, которая приобретается войною. Хотя существо права в обеих одно и то же, однако цель и средства различны: в одном случае подчиняющаяся толпа руководится более надеждою, в другом случае — страхом, в одном она имеет в виду улучшение своей жизни, в другом — избежание смерти, в одном случае она живет для себя, в другом — для победителя. Таким образом, цель власти, приобретенной войною, скорее иметь рабов, нежели подданных \*\*\*. Относительно способов сохранения подобной власти Спиноза ссылается на Макиавелли, сам же он разбирает наилучшее устройство свободных государств.

Образ правления может быть монархический, аристократический и демократический. Опыт, по-видимому, убеждает нас, что для сохранения мира и согласия лучше всего верить правление одному лицу. Но это порождает только рабство, а не внутреннее единение душ. Если бы люди, говорит Спиноза, были устроены так, чтобы они сами собою избирали то, что для них всего полезнее, то не нужно было бы искусства для установления между ними согласия. Но так как человеческая природа совершенно иная, то надобно власть учредить так, чтобы как правители, так и подданные поневоле стремились к общему благу, а этого можно достигнуть единственно тем, что общественные дела не вверяются никому безусловно. Ибо никто не бывает одарен такою душевною силою, чтоб иногда не заснуть или не поддаться влечению страстей. Нелепо требовать от кого бы то ни было то, чего никто сам от себя ожидать не может, именно, чтобы он заботился о других более, нежели о себе самом, чтобы он не был алчен, завистлив, честолюбив, особенно когда его ежедневно окружают величайшие соблазны. До какой степени ошибаются те, которые воображают, что одно лицо может быть облечено полновластием, ясно из того, что право определяется мощью, а мощь одного лица да-

\* Ibid. § 5; Cap. VI. § 3.

\*\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XX. § 12.

\*\*\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. V. § 6.

леко не в состоянии совладать с такою задачею. Поэтому всякий монарх ищет опоры в преданных ему людях, так что власть здесь в сущности не монархическая, а аристократическая. Это еще очевиднее, когда на престоле сидит ребенок, больной или старик. Тут все государственное управление переходит к другим. Но чем менее монарх имеет собственной силы, тем более он должен опасаться граждан, следовательно, он всегда будет стараться их ослабить. Такое же опасение рождается и относительно наследников, которые поэтому обыкновенно воспитываются так, чтобы от них нечего было бояться. Отсюда ясно, что чем более власть сосредоточена в одном лице, тем менее в ней силы, тем более она должна опасаться подданных и тем хуже состояние последних. Следовательно, для прочного устройства монархии нужно положить такие основания, которые соединяли бы безопасность государя со спокойствием граждан. Надобно сделать так, чтобы монарх был полновластным только когда он заботится о благе подданных\*.

Эта критика монархического правления прямо вытекает из основных начал системы Спинозы. Если право определяется естественною силою, то очевидно, что оно всего более шатко, когда оно вверяется одному лицу; а с другой стороны, если слабость порождает страх, то естественно, что монарх всего более должен бояться граждан. Здесь можно видеть то смешение юридического полновластия и фактического, нравственных отношений и естественных, которое вообще характеризует воззрения Спинозы и которое составляет неизбежное последствие натуралистической точки зрения.

Для устранения этих недостатков Спиноза хочет установить такой твердый порядок, который бы не мог быть поколеблен даже волею монарха. Князь должен являться как бы божеством, которого решения имеют характер вечных законов, так что если бы он сам случайно приказал что-либо противозаконное, то министры, повинувшись постоянной его воле, не должны исполнять подобного повеления. При таком устройстве всякое право является выражением воли монарха, но не всякая воля монарха становится правом\*\*. Но одних законов недостаточно для достижения этой цели, надобно, чтобы законы охранялись самим народом, для пользы которого они установлены. Воля монарха должна быть связана мнением совета, избранного из всех частей народа, который таким образом призывается к участию в общем решении.

Устройство, предлагаемое Спинозою, не есть, однако же, конституционная монархия, которой образец он мог видеть в Англии. Правление, смешанное из отдельных элементов, было несовместно с единством верховной власти, которое вытекало из его учения. Чтобы положить предел произволу и направить волю

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. VI. § 4—8.

\*\* *Ibid.* Cap. VII. § 1.

монарха к общему благу, Спиноза прибегает к изобретенному им самим чисто утопическому устройству, в котором под наружную оболочку монархии скрываются в сущности демократические начала. Он разделяет весь народ на семейства, не определяя, впрочем, оснований этого разделения. Все поля и даже дома должны принадлежать государству и раздаваться ежегодно внаем отдельным семьям. Это делается с целью установить между всеми гражданами общий интерес, а потому и общее мнение насчет общественных дел, ибо иначе всякий, следуя естественным своим влечениям, будет иметь в виду только частную свою пользу. Из каждого семейства от трех до пяти человек назначаются в члены верховного совета. Ежегодно выбирается один на несколько лет, так что постоянно происходит смена. Выбор предоставляется самому монарху, но непременное условие избираемости состоит в достижении пятидесятилетнего возраста. Через это выбору полагается предел, и каждый гражданин имеет надежду достигнуть этой почести\*.

Совет собирается по крайней мере четыре раза в год. Все государственные дела должны идти через него, монарх не может ничего решить, не выслушав его мнение. Притом те мнения, которые имеют за себя менее ста голосов, совершенно устраняются, из остальных же монарху предоставляется выбор. На совет возлагается не только законодательство, но и управление посредством избираемых им министров, которые заседают постоянно и должны представлять ему отчет о своих действиях. Через него же идут все просьбы и жалобы граждан, ему предоставляется воспитание царских детей и опека над ними. Одним словом, царь, по выражению Спинозы, является как бы разумом государства, а совет как бы чувствами, через которые разум познает состояние страны и через которые он действует сообразно со своими решениями\*\*. Очевидно однако, что здесь чувства имеют гораздо более значения, нежели разум.

Для суда учреждается другой совет, из одних юристов, избираемых также из отдельных семейств поочередно\*\*\*. Войско же составляется из всех граждан без исключения. Они несут службу безвозмездно. Это делается для ограждения свободы, ибо вооруженный человек сам себе властелин, чего нельзя сказать о безоружном. Кому вверяется военная сила, говорит Спиноза, тому безусловно вручается и право, поэтому наемное войско всегда опасно. Ненадежна и армия, составленная из граждан, получающих жалованье, она годится для войны, а не для мира. Монархия, опирающаяся на такое войско, в сущности, всегда находится в со-

\* Ibid. Cap. VI. § 11–16; Cap. VII. § 8, 13.

\*\* Ibid. Cap. VI. § 17–25.

\*\*\* Ibid. § 26.

стоянии войны: здесь свободою пользуются одни воины, а остальные обращаются в рабов\*.

Для сохранения равенства между гражданами Спиноза устраняет и всякие привилегированные сословия, за исключением ближайших родственников монарха, да и тем в третьей или четвертой степени воспрещается брак, чтобы не умножалось их число. Значительное дворянство, говорит Спиноза, не только ложится тяжелым бременем на народ, но и опасно для государства. Люди, имеющие избыток досуга, большею частью замышляют преступные дела. Князья вовлекаются в войны главным образом вследствие влияния дворян\*\*.

Наконец, верховная власть должна оставаться нераздельною и передаваться по праву первородства, а за недостатком детей переходить к ближайшему наследнику по крови\*\*\*. Через это произведенный раз выбор царя становится как бы вечным. Иначе власть должна постоянно возвращаться к народу, а такая перемена всегда опасна. Спиноза отвергает мнение тех, которые утверждали, что монарх может по произволу распоряжаться престолонаследием. Частное право наследства, говорит он, получает силу единственно от государственной власти, царь же есть само государство, следовательно, частное право к нему не приложимо. Как скоро он умер, так некоторым образом умирает само государство, и власть по естественному закону возвращается к народу, разве когда народ постановил постоянное правило о ее переходе\*\*\*\*.

Таково предлагаемое Спинозою устройство монархии. «Единственное правило, которому я здесь следовал, — говорит он, — состояло в том, что народ может и при царе сохранить достаточную свободу, если только правление устроено так, что сила князя определяется одною силою народа и охраняется самим народом»\*\*\*\*\*. Ясно, что монархия становится здесь в зависимость от демократии. Спиноза старается следующим образом оправдать преобладание, которое он доставляет последней: «Может быть, — говорит он, — все это покажется смешным тем людям, которые приписывают все человеческие пороки одному низшему классу и утверждают, что толпа наводит страх, если сама не трусит, что чернь или служит раболепно, или превозносится высокомерно, что в ней нет истины и суждения и т. п. Но природа у всех одна. Мы обманываемся только властью и поклонением, вследствие чего мы видим различие там, где его нет, и считаем дозволенным одному то, что запрещено другому. Гордость свойственна всем властителям. Гордятся и те, которые возвышаются путем ежегод-

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. VII. § 12, 22.

\*\* *Ibid.* § 20.

\*\*\* *Ibid.* Cap. VI. § 37.

\*\*\*\* *Ibid.* Cap. VII. § 25.

\*\*\*\*\* *Ibid.* § 31.



ного выбора; что же сказать о вельможах, пользующихся вечными почестями! Но их высокомерие украшается роскошью, расточительностью, известным сочетанием пороков, некоторым ученым невежеством и изяществом бесстыдства, так что те пороки, которые, сами по себе взятые, позорны и безобразны, кажутся невеждам честными и благовидными. Неудивительно, что толпа, как говорят, наводит страх, если сама не трусит, ибо свобода и рабство нелегко соединяются. Неудивительно, что у нее нет истины и суждения, когда большая часть государственных дел от нее скрыты, и она может только делать предположения из немногого, чего нельзя утаить. Воздерживать свое суждение — редкая добродетель. Поэтому делать все тайно от граждан и хотеть, чтобы они не судили ложно о делах и не толковали их вкривь, — признак величайшего невежества. Если бы толпа умела себя умерять, воздерживать свое суждение насчет того, что ей мало известно, и из немногих данных выводить верные заключения, она была бы достойнее властвовать, нежели состоять под властью. Но, как сказано, природа у всех одна. Все кичатся властью, все наводят страх, если сами не трусят, и везде правда нарушается страстями и своеволием, особенно же там, где владывают один или немногие, которые имеют в виду не право и не истину, а только умножение своего достояния» \*.

Очевидно, что для Спинозы не существовало понятия о различии политической способности, вытекающем из различного положения, занятия и состояния людей. Рассматривая все предметы под видом вечности (*sub specie aeternitatis*), он все приводил к общим свойствам человеческой природы, упуская из виду разнообразное развитие этих свойств и различное приложение их к политической жизни.

От монархии Спиноза переходит к аристократии, под именем которой он разумеет правление, составленное из нескольких выборных лиц. Этим признаком избрания, по его мнению, аристократическое правление отличается от демократического, в котором господствуют прирожденные права. С этой точки зрения он признает один только вид аристократии, именно тот, в котором правящая коллегия сама себя восполняет посредством выбора, взгляд очевидно неправильный \*\*.

Отличие аристократии от монархии Спиноза полагает 1) в том, что здесь власть, будучи сосредоточена в довольно значительном собрании, гораздо прочнее и не нуждается во внешних опорах, вследствие чего у царей есть посторонние советники, а у аристократии их нет. 2) Цари умирают, а собрания вечны, почему здесь правление никогда не возвращается к народу. 3) Собрание не подлежит случайностям малолетства, болезни и старости, как мо-

---

\* Ibid. § 27.

\*\* Ibid. Cap. VIII. § 1.

нарх. 4) В собрании нет такой случайности и непостоянства воли, как в одном лице, почему здесь неуместно правило, что не всякая воля правителя составляет закон. Из всего этого ясно, что аристократическое правление, заключая в себе более элементов силы, тем самым более абсолютно, нежели монархия. Если оно в действительности не совсем полновластно, то это происходит единственно оттого, что вне собрания есть толпа, которой аристократия должна бояться и которая поэтому должна пользоваться некоторою свободою. Но так как, вообще, наилучшее устройство всякого правления — то, в котором власть пользуется наибольшим правом, то очевидно, что аристократия будет устроена наилучшим образом, когда она по возможности будет приближаться к абсолютной власти, т. е. когда народ менее всего будет представлять для нее опасности и когда он будет пользоваться лишь тою свободою, которая будет дарована ему общими законами государства. Такое полновластие совета не может вести здесь к порабощению народа, ибо мнение довольно значительного собрания вообще руководится не столько страстью, сколько разумом. Страсти влекут людей врозь, когда же люди действуют заодно, то они по необходимости должны руководиться общею мыслью\*.

В аристократии не нужно делить народ на семейства, как в монархии. Здесь неуместно и общественное владение землею. Напротив, подвластные должны иметь собственность, иначе, не пользуясь никакими правами, они уйдут в другие земли. Здесь нет также нужды составлять войско единственно из граждан, хотя, с другой стороны, исключение последних из военной службы несогласно со здравою политикою, ибо лучше всего дерутся те, которые бьются за свою родину. Но не следует вручать долговременной военной власти одному лицу, ибо это для аристократии всего опаснее. Сущность аристократического правления заключается в верховном совете, поэтому всего важнее законы, которыми определяется его состав. Прежде всего он должен быть довольно многочислен, так чтобы силы его перевешивали силы народные. Численное отношение должно быть здесь не менее как 1 к 50. Выбор не должен быть стесняем происхождением, ибо, с одной стороны, это возбуждает негодование исключенных и может вести к излишнему уменьшению числа патрициев, а с другой стороны, прирожденное право есть скорее признак демократии. Этот верховный совет, составленный из всех патрициев, должен собираться изредка для обсуждения законов и для избрания недостающих товарищей и всех правительственных лиц. Но к управлению делами такое многочисленное собрание неспособно. Для этого учреждается другой, подчиненный совет, или сенат, который избирается из членов высшего сословия, достигших пятидесятилетнего возраста. Но так как и сенат слишком многочислен

\* *Spinoza. Tractatus politicus. Cap. VIII. § 1—7.*

для заведывания текущими делами управления, то он, в свою очередь, избирает из среды себя коллегия консулов. Наконец, так как в аристократии всего важнее, чтобы патриции составляли единое тело и строго соблюдали законы, то необходимо особое установление, охраняющее законы и наказывающее всякое нарушение их со стороны членов высшего сословия. Вверить подобную власть одному лицу слишком опасно, поэтому она должна быть вручена коллегии синдигов, избираемых пожизненно из сенаторов, достигших шестидесятилетнего возраста. Так как власть этой коллегии должна распространяться и на судей, то она может вместе с тем составлять высшую апелляционную инстанцию суда. Это будет служить и гарантией для народа, ибо синдики неизбежно возбудят против себя ненависть многих патрициев, а потому всегда будут искать опоры в массе. Для большей прочности устроенного таким образом правления Спиноза предлагает постановить, что тот, кто предложит какое-нибудь изменение в коренных законах государства, должен считаться виновным в оскорблении величества, и не только подлежит смерти и конфискации имущества, но памятник его казни должен быть выставлен публично на вечные времена, в поучение людям.

Аристократическому правлению, в котором один город стоит во главе других, Спиноза предпочитает, впрочем, правление, составленное из нескольких самостоятельных городов, из которых каждый может существовать независимо от других и управляется сам собою. Однако он представляет себе это устройство не в виде простого союза независимых государств. Все города должны составлять одно государство, в котором каждый должен пользоваться тем большими правами, чем больше его могущество в сравнении с другими. Здесь равенство неуместно, ибо сила неравна, между тем как отдельные лица справедливо считаются равными вследствие того, что их сила совершенно ничтожна в сравнении с силою общества. Очевидно, Спиноза имел в виду то, что в настоящее время называется союзным государством, несовершенный образец которого он мог видеть в своем отечестве, в Нидерландах.

Каждый город имеет здесь свое собственное правление. Для общих дел учреждается сенат, избираемый из патрициев отдельных городов сообразно с числом членов каждой городской коллегии. Законодательная же власть и здесь принадлежит совокупности всех патрициев. Однако общее их собрание нужно только в самых редких случаях, ибо законы должны всегда оставаться неизменными, а если и случится надобность в новом постановлении, то предложение сената может быть разослано для обсуждения по городам, которые решают большинством голосов. Что же касается до надзирающей власти, то она возлагается на выборных синдигов, которые посылаются от городов в общий сенат для заседания в нем без права голоса.

Главная выгода подобного устройства сравнительно с первым состоит в том, что так как патриции отдельных городов будут иметь тем более значения в целом, чем выше степень могущества их города, то они естественно будут всего более стараться об умножении благосостояния своих подданных. Кроме того, тут общее собрание не может быть неожиданно подавлено силою. Здесь также менее опасности от могучих вельмож. Наконец, здесь большее количество людей пользуется свободою, нежели там, где владычествует один город. И если возразят, что в таком сложном теле при столкновении интересов много времени будет проходить в переговорах, то это не беда, ибо прения ведут к выяснению истины\*.

Нельзя не заметить, что эти соображения, в которых всего более проглядывает забота о свободе, не отвечают тем требованиям возможно более абсолютной власти, которые вытекают из системы Спинозы. Ясно, что практические сочувствия заставили строгого мыслителя отклониться от собственных начал.

Изложенные им основания аристократического правления Спиноза считает совершенно непреложными, так как они соответствуют не только требованиям разума, что было бы слишком ненадежною опорою, но и общим влечениям людей. «Могу безусловно утверждать, — говорит он, — что власть, которую держит один город и особенно та, которую держат несколько городов, вечна, т. е. что она никакую внутреннюю причину не может уничтожиться или перемениться в другую форму\*\*.

При всем том Спиноза не считает аристократическое правление наиболее абсолютным, а потому наиболее приближающимся к требованиям разума. Вполне абсолютно только правление демократическое, в котором участие в верховной власти зависит не от воли правительственного совета и не от выбора, а от прирожденного гражданам права. Здесь, впрочем, могут быть постановлены такие условия, при которых участвующие в правлении будут малочисленнее, нежели в самой аристократии. Так, например, право голоса может быть предоставлено только достигшим известного возраста, или старшим в роде или имеющим известное состояние. Такого рода правления нисколько не уступают аристократии, ибо хотя и кажется, что выбор можно сделать на более разумных основаниях, однако в действительности патриции выбирают всегда тех, кто им более пригодится. Если бы патриции делали выборы единственно ввиду общего блага, то никакое крутое правление не могло бы сравниться с аристократическим, но человеческая природа ведет к другому.

Спиноза не считает, однако, этих демократий с ограниченными правами наилучшими в своем роде. Он предпочитает такое устройство, в котором безусловно все подчиненные отечествен-

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. IX.

\*\* *Ibid*. Cap. X. § 9, 10.

ным законам, пользующиеся полноправием и ведущие честную жизнь, имеют право голоса и доступ к должностям. Этим определением исключаются только иностранцы, как состоящие под чужими законами, женщины, дети и рабы, как находящиеся под чужою властью, наконец, лишенные прав за преступления или постыдный образ жизни\*.

К сожалению, Спиноза не успел изложить своих взглядов на тот образ правления, который он считал наилучшим из всех. Смерть пресекла его работу. Те немногие намеки на демократию, которые встречаются в «Богословско-политическом трактате», не только не могут восполнить этого недостатка, но, по-видимому, указывают на иное течение мысли, нежели в позднейшем сочинении. Там он выставляет демократию как образ правления, который наименее удаляется от естественного состояния и в котором поэтому гражданам предоставляется наиболее свободы. Это происходит оттого, что каждый переносит свое право на общество, которого он сам состоит членом, каждый, следовательно, сохраняет участие в общем суждении, так что все остаются равными. Напротив, чем менее гражданам оставляется свободы суждения, тем более правление удаляется от естественного состояния и тем более оно имеет характер насилия\*\*. Это воззрение трудно согласить с понятием о демократии как правлении наиболее абсолютном, следовательно, наиболее удаляющемся от естественного состояния и оставляющем гражданам наименее личной свободы. Противоречие разрешается тем, что личное право сохраняется здесь в виде участия в общем решении, таким образом, правление, оставаясь вполне абсолютным, соединяется со свободой. Но конечно, здесь не может быть речи о свободе, в смысле независимости от власти. Это свобода не личная, а политическая. Демократы XVII века именно так ее и понимали. Личное право было для них не основанием власти, как для философов XVIII столетия, а второстепенною точкою зрения.

Когда у Спинозы спрашивали: в чем состоит отличие его политического учения от системы Гоббса, он отвечал: «В том, что я везде сохраняю естественное право и даю верховной власти в государстве настолько прав над подданными, насколько она превосходит их мощью, что всегда бывает в естественном состоянии»\*\*\*. Это замечание метко характеризует различие воззрений обоих мыслителей. Основания у них одни и те же: начало самосохранения как первоначальный закон природы, сила как источник права, всеобщая вражда людей в естественном состоянии, образование государств вследствие потребности мира, установление правды между людьми единственно волею государственной влас-

\* Ibid. Cap. XI.

\*\* *Spinoza*. Tractatus theologico-politicus. Cap. XVI. § 36; Cap. XX. § 38.

\*\*\* *Spinoza*. Epist. 50. § 1.

ти, наконец, полновластие государства, простирающееся и на церковную область. Но для Гоббса мир есть только внешний порядок, для Спинозы это согласие душ, в котором находят свое удовлетворение все требования человека. Гоббс образует государство подчинением отдельных лиц единой воле, Спиноза соединением сил. Гоббс не знает предела государственной власти, которую он распространяет и на внутреннего человека; Спиноза ограничивает полновластие государства требованиями разума и свободы, ибо разум один дает настоящую силу, а внутренней свободы у человека отнять невозможно. Наконец, Гоббс, по самому свойству своего учения, предпочитает монархию, где наиболее единства и подчинения; Спиноза отдает предпочтение демократии, в которой соединенная сила всех достигает высшего своего развития. Одним словом, вместо силы внешней, а потому непрочной, Спиноза ставит силу внутреннюю, которая соединяет в себе все элементы человеческой природы, а потому дает самой власти гораздо более крепости. «Власть, — говорит Спиноза, — которая не имеет ничего другого в виду, как только вести людей страхом, скорее изъята от пороков, нежели одарена добродетелью. Но людей надобно вести так, чтобы им казалось, что их не ведут, а что они живут по собственному своему разуму и по свободному своему изволению, и таким образом, чтобы они воздерживались единственно любовью к свободе, желанием умножить свои средства и надеждою на достижение почестей, сопровождающих власть»\*.

Можно сказать, что учение Гоббса было возведено Спинозой в высший философский идеал, соединяющий в себе разнообразные стремления человека. Но это сочетание производилось на почве чистого натурализма, поэтому многое должно было оставаться здесь неразрешенным. У Спинозы всего яснее выказываются свойства, качества и недостатки всех предыдущих исследователей. Все эти учения носят на себе натуралистический характер. Начала права выводятся из природы человека, взятой всецело, без различия физической и духовной стороны. Человек рассматривается как явление природы с естественными своими свойствами и склонностями и в естественной связи со всем окружающим миром. Поэтому источником права является здесь первоначальная основа естества, само бытие, или производящая сила, составляющая сущность этого бытия. Первый естественный закон для человека, как и для всякого другого существа, состоит в сохранении своей природы. Поэтому и в государстве верховным началом и источником всякого права является верховная власть, т. е. сила, дающая бытие политическому телу и сохраняющая это бытие. Мы уже говорили, что эти основания в существе своем верны: первое требование человеческой природы, как и всякой другой, есть сохранение самой этой природы; самосохранение требует общежи-

\* *Spinoza*. Tractatus politicus. Cap. X. § 8.

тия; общежитие немислимо без силы, сдерживающей разнообразные стремления людей, и эта сила непременно должна быть облечена полновластием, — иначе нет возможности сохранить в обществе мир и согласие. Несомненно и то, что эта власть, как доказывал Спиноза, для того, чтобы иметь действительную силу, должна руководствоваться указаниями разума и уважать прирожденную человеку свободу. Между тем, всматриваясь в эти учения, мы легко увидим в них коренное противоречие, которое обличает их недостаточность. Ярче всего оно выступает у Спинозы. Человек рассматривается как цельное, единое в себе существо, имеющее влечения и следующее естественному своему закону, познаваемому разумом. Но влечения делают людей врагами, а разум их соединяет; влечения дают человеку право на все, а разум предписывает отречение от этого права. Следовательно, в человеке два закона, которые друг другу противоречат. В действительности, оно так и есть, ибо в человеке соединяются два противоположных естества, физическое и духовное, и два противоположные начала, личное и общее. Но эта внутренняя противоположность ускользала от натурализма, который рассматривал человека в первобытной цельности его бытия. Поэтому исследователи, принадлежавшие к этому направлению, постоянно смешивали закон природы физической с законом природы разумной и называли правом простое проявление естественной силы. Вследствие этого они принуждены были постоянно отрицать то самое начало, которое составляло для них исходную точку. Они объявляли людей естественными врагами и требовали соединения их в обществе. Они утверждали, что человек по самой своей природе неудержимо повинуетя влечениям, и требовали, чтобы он воздерживал свои влечения разумом. Они видели потребность свободы и нравственности, а между тем в самом корне отрицали то и другое, ибо рассматривали человека как машину, движимую естественными силами. У Спинозы, так же как и у Гоббса, все совершается по законам роковой необходимости, вытекающей из самой природы вещей; но в таком случае, где же место для свободы и для нравственной ответственности человека? В результате натурализм не в состоянии был объяснить явление нравственного зла, которое он сводил к понятию о нарушении внешнего предписания власти, т. е. к понятию чисто искусственному, не заключающему в себе никакой внутренней обязательной силы.

Все эти противоречия, вытекавшие из самых основных начал натурализма, неизбежно должны были повести к иным воззрениям. Мы можем даже проследить в дальнейшем развитии философии права, каким образом начала, положенные Спинозой, последовательно превращаются в чисто нравственное учение. Несовместность двух противоречащих законов, одного, исходящего от разума, другого — от влечений, ведет к тому, что последний совершенно отвергается и основанием естественного права стано-

вится единственно разумная природа человека. Это мы видим именно у Вахтера, который представляет, таким образом, переход от спинозизма к нравственной школе. Беглый взгляд на его теорию будет служить лучшим дополнением к учению Спинозы.

Вахтер (родом швед) издал в 1704 г. небольшое сочинение под заглавием «Источники естественного права» (*Origines juris naturalis sive de jure naturae humanae demonstrationes mathematicae*). В постулатах, которые он предпосылает самому рассуждению, он выставляет положения, заимствованные прямо у Спинозы: 1) сила естественных предметов, которою они существуют и действуют, есть сама сила Божья; 2) сила Божья есть причина абсолютно свободная, независимая и самоправная; поэтому право, принадлежащее Богу на все творение, есть сама его бесконечная мощь, насколько она представляется абсолютно свободною; 3) правда Божья есть его мощь, насколько она воздает каждому свое, т. е. насколько она дает каждой вещи известную сущность и бытие; 4) человеческий разум действует своею мощью, когда из его природы следует что-либо, чего он является полною причиною или что понимается из него одного; напротив, он является страдательным, когда в нем совершается что-либо, чего он может считаться только частною причиною или что не может быть понято единственно из законов его природы, а объясняется действием внешних причин.

Последнее положение мы видели и у Спинозы, который на этом основании считал действия страстей выражением человеческого бессилия. Вахтер выводит отсюда, что, когда человек движется страстями, он действует не по закону своей природы. А потому нельзя утверждать, что он имеет право делать все, что может. Право его простирается единственно на действия, вытекающие из его разума, который есть часть бесконечного разума Божьего. Но человек не имеет права на действия, в которых он руководится не разумом, а мнением, воображением или влечениями\*. Вахтер отрицает у человека даже право судить о добре и зле на основании мнения или влечения\*\*. Признавая разум единственною основою человеческой природы, он рассматривает влечения не как части человеческого естества, а только как внешние придатки (*appendices*)\*\*\*.

Такое ограничение естественного права последовательно вытекало из учения Спинозы, которое, будучи не в состоянии объяснить противоположность двоякого закона в человеке, должна была вести к отрицанию одного во имя другого; но в свою очередь эта теория по своей односторонности совершенно недостаточна для вывода начал права. Она была бы справедлива лишь в том случае, если бы человек состоял единственно из разума. Из

\* Propos. I. Schol; Propos. III. Schol. 1; Propos. IV; id. Schol. 2.

\*\* Propos. VI. Lemma 1.

\*\*\* Propos. VIII. Schol. I.



нее невозможно объяснить, например, действий, имеющих в виду поддержание тела, ибо последнее для разума составляет нечто совершенно внешнее и чуждое. Между тем Вахтер, ограничив, с одной стороны, учение Спинозы признанием одного разума за основу человеческого естества, с другой стороны, заимствует у него целиком начало самосохранения. В 9-м постулате он говорит: «Люди, руководимые одною своею природою, имеют стремление удержать себя неопределенное время в том естестве, в котором они родились, а также сохранять и защищать себя и свое тело, заботиться о пище, питии, одежде, безопасности и тому подобных предметах. Руководимые тою же природою, они стремятся всегда перейти к большему совершенству и приобрести сообразно со своим естеством все для себя нужное или, по крайней мере, в возможно большем количестве. И это стремление принадлежит к самому их существу». Поэтому самосохранение, забота о пище, рождение и защита детей причисляются Вахтером к естественному праву \*. Но спрашивается: что здесь разуметь под именем естества? Очевидно, не один разум, ибо тут исчисляются действия, относящиеся к телу. Поэтому Вахтер кроме разума принужден еще принять естественные инстинкты, которыми он объясняет между прочим взаимную любовь родителей и детей. Эти инстинкты, говорит он, сильнее даже всяких рассуждений; они увеличивают деятельную силу разума, а потому взаимная помощь родителей и детей более сообразна с естественным правом, нежели те действия, в которых человек руководится единственно разумом \*\*. Но где различие между инстинктами и влечениями? Устраненное с одной стороны возвращается с другой. Вахтер старается объяснить это тем, что в одном случае влечение проистекает единственно из разума, который видит, что оно ведет к большему совершенству, т. е. к увеличению сил тела и души, а в другом случае кроме чисто разумного побуждения являются и другие, как внешние, так и внутренние \*\*\*. Но это, очевидно, софизм, ибо влечения всегда возбуждаются внешними предметами; разум, их одобряющий, все-таки является только частною причиною действия, а потому начала Вахтера оказываются здесь неприложимыми. Впрочем, он сам тут же сознается, что это вопрос трудный для решения.

Самосохранение может быть сопряжено с чужим вредом. В таком случае сообразно ли оно с естественным законом? Вахтер утверждает, что нет: такое самосохранение, по его мнению, неразумно, ибо разум соединяет людей, а влечения, напротив, возбуждают между ними столкновения и вражду \*\*\*\*. Но в этом доводе опять является несообразность. Точка отправления всей системы

\* Propos. VI. Corollaris.

\*\* Propos. VII. Schol.

\*\*\* Propos. VIII. Schol. 3.

\*\*\*\* Propos. IV. Lemm. III, Postul. VIII.

заключается в том, что естественное право каждой вещи определяется единственно ее собственной природою, а никак не отношением ее к внешним предметам \*. Это положение Спинозы дает возможность устранить влечения как не принадлежащие к естеству человека, а потому не входящие в естественное его право. Но в таком случае на каком основании полагать границы самосохранению из уважения к другим? Спиноза, приняв это начало, выводил из него право человека делать все, что может, невзирая на других. Вахтер берет ту же точку отправления, но отвергает вытекающие из нее последствия. Таким образом, стараясь быть последовательным с одной стороны, он является непоследовательным с другой.

Все эти несообразности происходили оттого, что Вахтер усвоил себе и развил одну только сторону учения Спинозы, не подвергнув критике самых его оснований. Вследствие этого его теория является сочетанием разнородных, несогласных между собою начал. Самостоятельного значения она не имеет. Она заслуживает внимания единственно как указание на недостатки спинозизма и на необходимость перехода к нравственной точке зрения.

В учении Спинозы оказывался недостаток и с другой стороны. Мы видели, что он отстаивал свободу мысли и свободу политическую, но, в сущности, его систему подрывалась сама их основа. Личность является у него только видоизменением общей субстанции. В мироздании лицо поглощается природою, или Божеством, в государстве — совокупностью общественных сил, перед которыми оно исчезает в своем ничтожестве. Такой вывод противоречил тем началам, которые сам Спиноза считал необходимо присущими человеку. Индивидуализм должен был предъявить свои права. Отсюда происхождение школы, отправляющейся от требований личности. Таким образом, натурализм, исчерпав все свое содержание, естественно распадается на две противоположные отрасли. Разложение первоначальной цельности воззрений должно было составить дальнейший шаг в развитии философской мысли. Оба эти направления, нравственное и индивидуальное, не являются, впрочем, совершенно новыми, оторванными от предшествующего хода философии права. В самом развитии общежительных учений мы видели уже противоположные ветви, исходящие из общего ствола. Нравственная точка зрения имела предшественника в Кумберланде, индивидуальная — в демократах XVII века. Но, отрешившись от натурализма, эти начала получают более самостоятельное и систематическое развитие. Каждое становится исходною точкою для целого цикла вытекающих из него учений.

---

\* Propos. III. Schol. 1.

## II. ПРАВСТВЕННЫЕ УЧЕНИЯ

### 1. Пуфендорф<sup>1</sup>

Со времен Реформации нравственные начала права, развитые лютеранскими писателями, пустили в Германии глубокие корни. Но теории, господствовавшие до второй половины XVII века, не отрешились еще от богословского авторитета. Мы видели, что высший представитель этой школы, Винклер, выводил естественный закон из состояния невинности \*. Чтобы построить философию права на чисто светских основаниях, согласно с новыми требованиями науки, надобно было произвести в ней коренное преобразование. Это сделал Пуфендорф. Он ввел в нравственную теорию права начала и методу, заимствованные из общежительной школы, и этим дал науке новое направление. Однако так как Пуфендорф при всем своем блистательном таланте и при обширном юридическом образовании не был философом в истинном смысле слова, то его учение носит на себе во многом эклектический характер. Оно составляет как бы переход от общежительной теории к нравственной. С одной стороны, он указывает на чисто нравственный характер права, он выше всего ставит необходимость закона, с другой стороны, подобно Кумберланду он определяет закон внешним образом как предписание высшего и само его содержание окончательно сводит к началу общежития. Эти два положения и сделались предметом последующей полемики, которая очистила нравственную теорию от всякой посторонней примеси.

Пуфендорф издал в 1666 г. свои «Элементы всеобщей юриспруденции» (*Elementa jurisprudentiae universalis*), в которых он развивал начала права посредством математической методы. Это был его первый, по собственному его признанию, еще незрелый философский опыт. В 1672 г. он издал второе, большое сочинение «О праве естественном и общенародном» (*De jure naturae et gentium*), а в следующем году — третье, составляющее собственно сокращение второго, под заглавием «Об обязанности человека и гражданина» (*De officio hominis et civis*). Второе, главное сочи-

---

\* См.: Ч. 1. С. 350 и след. <Наст. изд. С. 291 и далее.>

нение было вновь издано им в 1688 г. со значительными дополнениями. Здесь Пуфендорф не только ведет полемику против Гоббса, но опровергает Спинозу и часто ссылается на Кумберланда. Эта книга и будет служить главным основанием для изложения его учения\*.

Пуфендорф прямо начинает с различия предметов естественных и нравственных. Первые суть вещи, сами по себе существующие, или субстанции, совокупно с проистекающими от них движениями и изменениями; вторые же суть известные свойства вещей, происходящие от разума, который составляет себе понятия о предметах и на основании этих понятий и своих суждений имеет способность направлять и умерять естественные движения. Предметы первого рода получают свое бытие от творческого акта, вторые же *прилагаются* к первым свободною волею разумных существ с целью установить в жизни стройность и порядок.

К числу нравственных предметов принадлежит и право. Хотя эти предметы не существуют сами по себе, а находятся при других, однако и в них, по аналогии с предметами физическими, различаются субстанции, качества, количество и, наконец, пространство. Под именем последнего разумеется то нравственное положение, в котором находятся лица и которое уподобляется физическому пространству. Нравственные субстанции суть лица, как субъекты нравственных действий, они могут быть простые и сложные. Нравственные качества суть власть, право и обязанность. Власть есть нравственное качество, в силу которого лицо может действовать законно и с нравственным последствием. В приложении к собственному лицу и действиям оно называется свободой. Право есть нравственное качество, в силу которого мы что-либо повелеваем, или держим вещь или требуем должного. От власти оно отличается, собственно, тем, что первая означает главным образом фактическое присутствие нравственного качества, второе же — преимущественно нравственное его свойство. Наконец, обязанность есть то нравственное качество, в силу которого кто-либо нравственною необходимостью принуждается что-либо дать или терпеть. Что касается до нравственного количества, то оно состоит в большем или меньшем достоинстве лиц и предметов\*\*.

Таким образом, Пуфендорф прямо становится на нравственную почву и хочет на ней воздвигнуть науку права. Аналогия с физическими предметами не имеет здесь значения, но важно само основание теории: право изъемлется из числа естественных предметов, следовательно, нечего искать источника его в физической природе. Настоящий источник его — разум, который воздерживает и направляет естественные движения тел.

\* Ссылаюсь на издание 1688 г.: *Samuel Pufendorf. De Iure Naturae et Gentium, Libri octo.* Amstelod.

\*\* Ibid. Lib. I. Cap. I.

Возможно ли, однако, строить науку права на этом основании? — спрашивает Пуфендорф. Многие, говорит он, отрицают эту возможность, ссылаясь на то, что в свободных человеческих действиях нет ничего необходимого. Но это возражение справедливо только относительно действий, которые имеют в виду практическую пользу, в них точно нет ничего верного и постоянного. Та отрасль нравственных наук, которая занимается исследованием этой области, отправляется от наблюдений над человеческими нравами и над событиями человеческой жизни, но выводимые отсюда заключения не носят на себе характера несомненной истины, а часто бывают ошибочны. Совсем другое дело наука, которая исследует правоту или неправоту действий. Об этом можно судить на основании несомненных и непреложных начал, из которых путем умозаключений выводятся совершенно достоверные последствия. Ибо хотя действия свободны, а потому могут быть и не быть, но как скоро они есть, так из них неизбежно вытекают известные последствия. Тут есть связь необходимости, которая может быть раскрыта наукою.

Из этого не следует, однако, что действия сами по себе имеют внутреннюю правоту или кривду. Сами по себе взятые, как произведения естественных или физических сил, действия не могут быть названы ни хорошими, ни дурными в нравственном смысле. Животным мы не приписываем ни добрых, ни злых поступков. Хотя их действия могут клониться к их пользе или вреду, но не в этом состоит нравственное добро или зло. То же самое относится ко многим человеческим действиям, которые могут быть полезны, но не имеют нравственного значения, если они не добровольны и не предписаны законом. Нравственно хорошими или дурными человеческие действия становятся единственно вследствие своейсообразности или несообразности с правилом или законом, который к ним прилагается. Следовательно, нравственные свойства не составляют нечто присущее самим действиям, а привходят к ним извне\*.

Для того чтобы действие имело нравственный характер, надобно прежде всего, чтобы оно проистекало из разума. В человеческом разуме различаются две способности: ум и воля. Одной из них принадлежит суждение, другой — решение. Чтобы приписать человеку нравственное действие, необходимо предположить, что суждение его насчет добра и зла по природе своей право. Это правое суждение называется *совестью* — слово, впервые введенное в употребление схоластиками. Относительно же воли необходимо предположить, что она свободна, т. е. что она не только может определяться к действию из себя самой, независимо от всякого внешнего побуждения, что составляет ее *самопроизвольность* (*spontaneitas*), но что она и внутри себя не связана никаким моти-

---

\* Ibid. Cap. 2.

вом, а может выбирать то или другое. Это называется *безразличием воли* (*indifferentia*), без которой опять уничтожается нравственный характер человеческих действий, ибо без подобной свободы поступок не может быть вменен человеку в заслугу или вину. Во всяком действии надобно различать две стороны: материальную и формальную. Первая состоит в движении естественной силы, вторая — в том, что это движение находится в зависимости от свободного решения воли. Это формальное начало есть *вменяемость*, в силу которой деятель становится *нравственною причиною* своего действия. Отсюда учение о том, какие действия могут быть вменяемы человеку и какие не подлежат вменению\*.

Свободные действия называются добрыми или злыми, смотря по тому, сообразны они с законом или нет. Поэтому закон составляет основное начало нравственных отношений. Закон отличается от совета, договора и права. Совет есть представление разумных причин известного действия, но без всякой обязательной силы, связывающей волю; закон же налагает на подчиненного обязанность. Этим он отличается и от договора: договор есть обещание, закон — повеление; договор первоначально зависит от нашей воли, с законом же сопряжена обязанность повиноваться, следовательно, он предполагает высшую власть, налагающую эту обязанность. Наконец, от права в субъективном смысле закон отличается тем, что право составляет принадлежность свободы, ибо мы правом пользуемся по своему произволу; закон же, напротив, есть связь, ограничивающая естественную свободу человека. Всего лучше определить закон как повеление, которым высший обязывает подчиненного сообразовать свои действия с его волею.

Закон есть, следовательно, начало внешнее (*principium extrinsecum*), налагающее узду на внутреннюю нашу свободу. Человек способен подчиняться такой внешней для него обязанности, потому что, с одной стороны, действия его свободны, следовательно, подлежат нравственным определениям, а с другой стороны, он признает над собою высшего. Без этого последнего условия закон не имел бы для него обязательной силы, ибо когда он сам воздерживает свои влечения, он действует по собственному, добровольному побуждению, а не из обязанности.

Таким образом, Пуфендорф опять приводит учение о нравственном законе к началу власти, но он немедленно же делает оговорку, требуя для самой власти нравственных оснований. Нужны справедливые причины, почему бы высший мог обязывать низшего. Сила не может быть таким основанием, как утверждал Гоббс: сила принуждает, а не обязывает. Не может служить основанием и превосходство природы, ибо оно порождает удивление, а не обязанность. Обязанность же может проистекать либо из полученных благоденствий, либо из добровольного подчинения.

\* *Pufendorf*. De Iure Naturae et Gentium. Cap. III, IV, V.

В первом начале заключается причина, почему человек должен повиноваться повелениям Бога: так как Бог даровал нам и жизнь и свободу, то он имел право ограничить эту свободу по своему изволению. Здесь лежит истинное основание обязательной силы закона; но так как свободное существо может уклоняться от предписанного ему правила, то для воздержания незаконных стремлений устанавливается наказание, которым нарушители закона принуждаются к исполнению высшей воли. Принудительная сила не есть, следовательно, основание закона, а только внешняя его поддержка; но она должна находиться в руках законодателя, имеющего правомерную власть, для того чтобы он мог достигнуть внешней своей цели против непокорных \*.

Очевидно, что Пуфендорф впадает здесь в логический круг, ибо, с одной стороны, он выводит закон из предписания власти, а с другой стороны, он требует для самой власти правомерного, т. е. соответствующего с законом, основания. На этот круг впоследствии указал Лейбниц. В связи с этим находится и другое противоречие: с одной стороны, Пуфендорф рассматривает закон как начало внешнее, налагающее на внутреннюю свободу несвойственное ей самой ограничение, с другой стороны, отличая обязательную силу закона от принудительной его силы, он приписывает первой наложение *внутренней необходимости*, связывающей волю. Обязанность, говорит он, отличается от принуждения тем, что в последнем душа побуждается к действию одною внешнею силою, наперекор внутреннему движению; напротив, то, что совершается по обязанности, происходит от внутреннего движения души, как бы одобренное собственным суждением \*\*.

Независимо от этих логических промахов, из самого понятия о законе как об источнике всех нравственных определений, вытекает у Пуфендорфа несообразность, общая всем последователям нравственной школы. Существо закона состоит в том, что он связывает и ограничивает свободу, налагая на нее нравственную необходимость. Поэтому из числа законов Пуфендорф последовательно исключает дозволения как представляющие не известное действие закона, а, напротив, отсутствие действия. Дозволяется то, что не предписывается и не запрещается. Подобные действия предоставляются, следовательно, естественной свободе каждого \*\*\*. Между тем тут же Пуфендорф говорит, что последствие естественной свободы состоит в том, что никто не должен препятствовать безвредному ее проявлению. Но последнее есть уже запрещение, которое таким образом вытекает из дозволенного действия. Свобода, допущенная законом, становится правом, а право рождает обязанность уважать это право. Следовательно, обязан-

---

\* Ibid. Cap. VI.

\*\* Ibid. Cap. VI. § 12, 14; Lib. III. Cap. IV. § 6.

\*\*\* Ibid. Lib. I. Cap. VI. § 15.

ность проистекает здесь из права, а не из предписания, из свободы, а не из закона. В этом состоит существенное отличие юридического начала от нравственного. Философы, принадлежащие к нравственной школе, хотят все вывести из последнего, но вследствие этого правомерность многих действий остается у них необъясненной. Восполнить этот недостаток можно, только признав основным началом естественного права не один закон, а отношение закона к свободе как к самостоятельному началу, составляющему источник целой системы определений, касающихся взаимного отношения человеческих волей. Это точка зрения идеализма.

Смешение разнородных понятий и недостаточность юридических начал проявляются у Пуфендорфа и в объяснении существа и видов правды. По его определению, правда (*justitia*) отличается от доброты (*bonitas*) действий тем, что последняя просто означает сообразность действий с законом, первая же сверх того указывает известное отношение к лицам, ввиду которых совершается действие. Правда разделяется на всеобщую и частную. Первая состоит в исполнении какой бы то ни было обязанности относительно другого, вторая — в исполнении обязанности, которую другой может требовать по своему праву. Последняя проистекает из договора, который заключается либо целым обществом с отдельными лицами, что составляет предмет правды распределяющей, либо отдельными лицами между собою, откуда возникает правда уравнивающая. Все это образует область обязанностей юридических, где личное право является началом совершенным, т. е. как требование, сопровождаемое принуждением. Всеобщая правда, напротив, состоит в исполнении обязанностей нравственных, на которые другой имеет только несовершенно право, или которых он требовать не может\*.

Очевидно, что, по этому воззрению, совершенное право прямо производится из договора. Между тем Пуфендорф отвергает мнение Гоббса, что неправда может иметь место единственно в отношении к тому лицу, с кем мы вступили в договор. Неправда (*injuria*), говорит он, или нарушение совершенного права может состоять и в нанесении зла другому, даже когда между обоими лицами нет никакого взаимного обязательства\*\*. Последнее справедливо, но оно противоречит первому. Дело в том, что совершенное право может существовать и помимо договора, ибо нарушение естественной свободы само по себе есть уже неправда. Но это опять ведет к необходимости признать свободу за самостоятельное начало, составляющее источник особых определений. Невозможность вывести неправду из одних предписаний закона повлекла Пуфендорфа в эти противоречия.

\* *Pufendorf*. De Iure Naturae et Gentium. Cap. VII. § 7—13.

\*\* *Ibid.* § 13—15.



Следуя общей, принятой до него системе, Пуфендорф разделяет закон на божественный и человеческий, а в другом отношении на естественный и положительный. Закон, исходящий от человека, всегда положительный; божественный же закон разделяется на естественный, который открывается разумом из рассмотрения человеческого естества, и на положительный, который познается из Откровения.

В предисловии к сочинению «Об обязанности человека и гражданина» Пуфендорф старается точнее определить границы между естественным законом и откровенным, из которых один составляет предмет науки естественного права, а другой нравственного богословия. По его мнению, эти две науки различаются между собою следующими признаками: 1) самым источником или способом познания: все, что познается из Откровения, относится не к естественному праву, а к нравственному богословию. 2) Цель естественного права заключается в пределах земной жизни, тогда как нравственное богословие полагает человеку цель загробную. Поэтому первое ограничивается действием суда человеческого, последнее же имеет в виду суд Божий. 3) Так как человеческий суд простирается на одни внешние действия, не проникая во внутренние движения души, то естественное право большею частью имеет в виду только первые, тогда как нравственное богословие старается устроить самую душу, осуждая действия, которые внешним образом правомерны, но проистекают из нечестивых помыслов. Из всех этих различий не следует однако, что обе науки друг другу противоречат. Естественное право не отвергает выводов нравственного богословия, но, следуя своему пути, оно опускает те догматы, которые не познаются одним светом разума. Поэтому естественное право не может рассматривать человека иначе, как в состоянии падения. Всякий знает, что люди увлекаются дурными страстями, но разум не говорит нам, что это произошло от грехопадения прародителей. Мы узнаем это только из Откровения. А потому было бы неуместно производить естественное право из состояния невинности.

Эти определения Пуфендорфа подвергались впоследствии многим возражениям. Мы увидим далее весьма основательную критику Лейбница. С точки зрения нравственной школы можно было нападать в особенности на ограничение естественного права одними внешними действиями человека. Сам Пуфендорф в этом отношении не оставался себе верен. В другом своем сочинении, «О праве естественном и общенародном», он высказывает совершенно иной взгляд. Разбирая нравственные действия, которые составляют предмет естественного права, он прямо говорит, что следует считатьсообразным с законом, а потому нравственно добрым единственно то действие, которое проистекает из намерения оказать повиновение закону. Одна внешняя сообразность с законом дает действию только отрицательное значение: этим вы-

ражается отсутствие зла, а не нравственная правота. Даже доброе по содержанию действие может быть дурным вследствие дурного намерения деятеля \*. Эти положения прямо противоречат указанному выше различию. Очевидно, что Пуфендорф, устанавливая этот признак, имел в виду понятие об естественном законе, принятое в общежительной школе, которая основанием права считала охранение внешнего мира. Собственное его колебание обнаруживает недостаточно определившуюся точку зрения. Но если в этом отношении его анализ оказывается неточным, то разграничение естественного права и богословия по источнику познания, напротив, весьма существенно. Оно дало Пуфендорфу возможность очистить философию права от всякой посторонней примеси. Мы увидим далее, что по этому поводу возникли также весьма горячие споры, которые повели к торжеству чисто светского направления науки.

Определив область естественного права, Пуфендорф приступает к исследованию самого естественного закона.

Первый вопрос, который здесь представляется, состоит в том, возможно ли человеку жить без закона. Так как Бог одарил нас свободой, то можно думать, что мы вправе пользоваться этою свободой безгранично. Однако сама природа человека указывает на необходимость сдержек и правил. Человек достоинством выше других тварей, а порядок и красота жизни немислимы без закона. Безграничная свобода тем менее для него возможна, что он превосходит других животных как пылкостью, так и разнообразием страстей и стремлений: если бы они не сдерживались законом, то произошла бы величайшая неурядица, и люди уничтожали бы друг друга, как звери. К этому присоединяется то, что люди влекутся врозь различием мнений, тогда как животные одной породы имеют вообще одинаковые влечения. Наконец, человек более всех других животных нуждается в себе подобных; вне общества он был бы несчастнейшим творением, а общество разумных существ без закона быть не может \*\*.

В чем же состоит естественный закон человека? Чтобы исследовать его существо, надобно представить себе людей в состоянии природы, когда они не подчиняются никакой человеческой власти. Все человечество никогда не было в таком состоянии, ибо с самого начала существовала между людьми семейная связь; но всегда есть люди и государства, которые относительно друг друга находятся в естественном состоянии, в том смысле, что они не подчинены общей власти. Естественное состояние не исключает, следовательно, общения между людьми, а предполагает только, что над ними нет высшего \*\*\*.

\* *Pufendorf. De Iure Naturae et Gentium. Lib. I. Cap. VII. § 3, 4.*

\*\* *Ibid. Lib. II. Cap. I.*

\*\*\* *Ibid. Cap. II. § 4.*

Какие же права принадлежат человеку в этом состоянии? Первое его стремление, общее всем животным, состоит в сохранении себя и в устранении всего, что может ему вредить. Человек имеет право употреблять для этого всякие средства, но единственно насколько этим не нарушается чужое право, ибо разум показывает ему, что то же право принадлежит всем другим и что все люди по природе равны. Поэтому несправедливо мнение Гоббса, который приписывает человеку право на все, так же как и мнение Спинозы, который производит право из мощи и утверждает, что объем права определяется только размером силы. Сила не есть право. Последнее приписывается только тому, кто действует сообразно с разумом. Неразумные существа повинуются слепым влечениям, но по этому самому понятие о праве к ним не приложимо. Человек же, одаренный разумом, должен руководствоваться законом и в действиях своих имеет в виду не только себя, но и других. Сам Спиноза признает это, ибо он требует, чтобы люди, следуя велениям разума, отреклись от своего безграничного права и вступили в общество; но в таком случае зачем выдумывать право, которым человек не может пользоваться и от которого он для собственного блага должен отречься? Животные не отрекаются от своих природных влечений, которые для них заменяют закон.

Но если человек от природы не имеет права на все, то естественное состояние нельзя себе представить в виде войны всех против всех. Здесь может быть только столкновение некоторых с некоторыми; вообще же, естественные склонности человека влекут его скорее к миру, нежели к войне. Общее происхождение человеческого рода, указания разума, взаимная польза — все это сближает людей между собою. Разумное существо и в естественном состоянии предпочитает мир войне. Все, что можно сказать, — это то, что здесь мир непрочен вследствие страстей человеческих, а потому каждый, хотя он и воздерживается от чужого и старается сблизиться с другими, должен постоянно быть настороже, опасаясь нападения\*.

Из всего этого ясно, в чем состоит общее правило, с которым человек как разумное существо должен сообразовать свои действия. По природе человек — животное, стремящееся к самосохранению, но имеющее во всем недостаток и лишенное возможности сохранять себя без чужой помощи, вместе с тем способное оказать помощь другим, а с другой стороны, по своему своенравию нередко наносящее другим вред. Такое животное, чтобы сохранить себя и наслаждаться всеми благами, ему предоставленными, необходимо должно быть общежительное, т. е. должно соединяться с себе подобными и вести себя относительно их так, чтобы они не наносили ему вреда, а скорее бы оказывали ему помощь. Поэтому основной закон природы будет следующий: всякий

---

\* Ibid. Lib. II. Cap. II.

человек, насколько это от него зависит, должен чтить и сохранять в отношении к другим мирное общежитие, согласное вообще с природою и целью человечества. Все, что необходимо для общежития, должно считаться предписанием естественного закона, а все, что нарушает общежитие, должно считаться запрещенным. Самолюбие, в котором Гоббс видит основное свойство человека, вовсе не противоречит этому началу; напротив, одно восполняется другим. Забота о себе побуждает человека соблюдать законы общежития; но независимо от самолюбивых стремлений человек должен в другом уважать человека, т. е. себе подобного. Основание связи не есть взаимная польза, а общая всем человеческая природа\*.

Все это указывается человеку разумом, но для того чтобы эти суждения получив силу закона, необходимо высшее начало. Как бы общежитие ни было полезно, оно само по себе не обязательно, ибо человек, одаренный свободною волею, может уклоняться от того, что разум указывает ему как полезное или вредное. Государственная власть точно так же не может сообщить этим указаниям обязательной силы, ибо она сама держится на естественном законе. Следовательно, обязательная сила естественного закона может проистекать только от верховного законодателя — Бога. Это показывает нам и разум. Бог сотворил человека, он дал ему природу, которая не может сохраняться без соблюдения естественных законов, он дал ему разум, раскрывающий ему эти законы, следовательно, очевидно, воля его состоит в том, чтобы эти законы соблюдались человеком. Таким образом, естественный закон заимствует свою обязательную силу из воли Божьей. А потому Гроций несправедливо утверждает, что естественные законы существовали бы, даже если принять, что вовсе нет Бога. Без этого они не имели бы силы законов\*\*.

Таким образом, Пуфендорф приводит естественный закон к тому же верховному началу, как и Кумберланд; но в отличие от последнего, он выводит волю Божью не из механического отношения частей к целому, не из наград и наказаний, посредством которых подчиненный познает волю властителя, а из внутреннего значения закона для разумного существа, из нравственных отношений, необходимо устанавлиющихся между людьми, из того, что каждый в другом должен уважать человека. Насчет освящения или санкции естественного закона Пуфендорф говорит, что хотя Творец может требовать повиновения просто в силу своей власти, однако он по своей благодати установил такой порядок, что с исполнением естественного закона соединяются некоторые преимущества, а нарушение его сопровождается дурными последствиями, как то: угрызениями совести, порчею души и тела, наконец, возмездием со стороны тех, кому наносится вред. Впрочем, в дей-

\* *Pufendorf*. De Iure Naturae et Gentium. Lib. II. Cap. III. § 1–18.

\*\* *Ibid*. § 19, 20.

ствительности не всегда одно следует из другого; поэтому можно предполагать, что верховный законодатель установил особые награды добрым и наказания злым. Кроме положительного свидетельства Св. Писания на это указывает всеобщее верование народов. Однако касательно этого вопроса мы можем достигнуть не более как вероятия. Опыт тут совершенно недостаточен, а потому надобно признаться, что один свет разума оставляет здесь многое темным\*.

Сообразно со своим понятием о законе, Пуфендорф приводит естественное право к учению об обязанностях. Он разделяет последние на обязанности к себе и к другим. В сочинении «Об обязанностях человека и гражданина» он присоединяет сюда и обязанности к Богу, насколько они познаются естественным разумом. Но очевидно, что из этих трех разрядов два совершенно выходят уже из пределов начала общежития. Пуфендорф оправдывает это тем, что обязательная сила закона общежития предполагает познание Бога, а потому и нравственное к нему отношение, обязанности же к себе вытекают совокупно из общежития и религии. Но подобное объяснение доказывает только недостаточность одного начала общежития для вывода всех нравственных обязанностей человека. Ясно, что существо нравственного закона, который лежит в основании учения Пуфендорфа, берет здесь перевес над началом общежития, которое он заимствовал у своих предшественников. Отступление от положений Гуго Гроция видно и в том, что Пуфендорф выводит прирожденные человеку обязанности не из разумной и общежительной его природы, как делал Гроций, а просто из природы разумной: они присущи человеку вследствие того, что он — животное, одаренное разумом\*\*.

Обязанности к Богу составляют предмет естественной религии, которая разделяется на две части: на теоретическую и практическую. Первая заключает в себе истинное познание Бога, вторая — поклонение ему. Человек обязан стремиться к истинному познанию Бога, которое состоит в том, что Бог есть, что он творец мира, что он управляет Вселенною и в особенности человеческими делами, наконец, что ему нельзя приписать никакого свойства, заключающего в себе несовершенство. Поклонение Богу разделяется на внутреннее и внешнее. Первое состоит в воздаянии ему должной чести, ввиду его всемогущества и благодати. Отсюда вытекают любовь, надежда, подчинение его воле, страх и повиновение. Внешнее поклонение состоит в благодарении, в молитвах, в клятве именем Божиим, в подчинении себя его воле, наконец, в старании соблюдать естественные законы. Нет сомнения, говорит Пуфендорф, что эта естественная религия недостаточна для веч-

\* Ibid. § 21.

\*\* Illa est (obligatio connata) quae hominibus, eo ipso quod praedita ratione animalia sunt, inhaeret, seu quae ipsam naturam rationalem ut talem, comiatur (Ibid. Cap. IV. § 3).

ного спасения, ибо она не раскрывает нам ни грехопадения первого человека, ни искупления, которым Бог дарует нам спасение; но ограничиваясь пределами земной жизни, она составляет высшую и самую прочную связь человеческих обществ \*. Ясно, что все эти обязанности отнюдь не вытекают из начала общежития, а, напротив, предполагаются последним, а потому должны быть выведены из иного начала. Очевидно также, что с первого же шага Пуфендорф отступает от установленного им ограничения естественного права одними внешними действиями человека.

Обязанности к себе состоят в самосохранении и в развитии своих способностей. Общая всем животным забота о себе получает у человека гораздо высшее значение, не только вследствие того, что он превосходить их своею природою, но и потому что он без высшего развития не в состоянии исполнить своих обязанностей. Забота о себе обращается в нем на пользу всему человеческому роду. Поэтому человек, который хочет исполнять закон общежития, должен начать с самого себя. На нем лежит обязанность правильно развивать прежде всего свои душевные способности, как высшие, затем телесные, необходимые для первых, наконец, сохранять свою жизнь, которая принадлежит не ему одному, но также Богу и ближним. По этому поводу Пуфендорф развивает учение о необходимой обороне \*\*. Таким образом, то, что в существе своем составляет право, превращается у него в обязанность.

Наконец, обязанности к другим разделяются на абсолютные и гипотетические. Первые имеют силу всегда и везде, вторые только в известном состоянии или при известном, установленном человеком условии. Здесь предполагается договор.

Абсолютные обязанности человека следующие: 1) никого не оскорблять, а если кому нанесен вред, то давать вознаграждение. Без этого правила невозможно никакое общежитие. Им не только охраняется все, что дано человеку природою, как то: жизнь, тело, целомудрие, честь, свобода, но оно распространяется и на все человеческие установления, которые без этого не могут держаться. 2) Считать всех по природе себе равными, ибо человек может жить в обществе только с себе подобными. Хотя природные способности, физические и умственные, у людей неравны, но человеческое достоинство и прирожденная свобода у всех одинаковы; юридическое же неравенство проистекает из человеческих установлений. Поэтому несправедливо мнение Аристотеля, что рабство установлено самою природою, это учреждение человеческое. 3) Делать по возможности добро другим, ибо обязанности общежития не исчерпываются воздержанием от неправды: нужны еще положительные действия, которые одни могут установить связь между людьми. Отсюда обязанности любви и человеколюбия, ко-

\* *Pufendorf. De officio hominis et civis. Cap. IV.*

\*\* *Pufendorf. De Iure Naturae et Gentium. Lib. I. Cap. IV—VI.*

торые со своей стороны требуют благодарности. Но так как для обмена услуг недостаточно одних общих человеческих обязанностей, а нужны определенные взаимные обязательства, то необходима 4) обязанность соблюдать верность в договорах, без чего опять общежитие невозможно. Это составляет переход к обязанностям условным, которым предшествует известное человеческое соглашение\*.

Условия, из которых рождаются гипотетические обязанности, суть: 1) язык; 2) собственность; 3) власть.

Язык есть человеческое установление, имеющее в виду удобство взаимного общения. Он образуется в силу тайного или явного соглашения насчет значения слов. С употреблением языка сопряжена обязанность говорить правду, однако не в том смысле, что следует открывать свою душу всем и каждому. Эта обязанность относится единственно к тем, кто имеет право знать правду, следовательно, она предполагает другую обязанность, проистекающую либо из естественного закона, либо из частного соглашения, либо из самого дела. К тому же разряду обязанностей Пуфендорф относит и клятву\*\*. Очевидно, что здесь обязанность определяется предшествующим правом, имеющим основание не в языке. Последний служит только известным способом выражения понятий, а никак не источником нравственных отношений.

На договоре основана, далее, и собственность. По естественному закону земля предоставлена в пользование людям, ибо без этого человек не может сохранить своей жизни. Однако этим не устанавливается общая, нераздельная собственность всего человеческого рода, а водворяется только первоначальное, отрицательное общение имуществ, т. е. такое состояние, в котором вещи не принадлежат никому в особенности. Для разделения вещей между людьми необходим был договор. Сначала произошло присвоение предметов, находившихся в непосредственном пользовании каждого; затем присвоены были вещи, к которым человек прилагал свой труд. Как же скоро посредством договора установлена собственность, так отсюда возникает обязанность уважать чужое добро и возвращать чужие вещи. Из собственности проистекает цена вещей, а из передачи ее различные виды обязательств, из которых рождаются для договаривающих специальные обязанности\*\*\*.

Наконец, власть возникает из соединения людей в общества, что также немислимо без договора. Она разделяется на семейную и государственную. Первая предшествует второй, ибо государства составляются из семейств. Семейная власть подразделяется на супружескую, отцовскую и господскую, сообразно с тремя союзами, которые входят в состав семейства.

---

\* Ibid.

\*\* Ibid. Lib. IV. Cap. I, II.

\*\*\* Ibid. Lib. IV. Cap. III—XIII; Lib. V.

Супружеский союз устанавливается естественным законом, который не допускает, чтобы порядок общежития нарушался неразборчивым смешением полов; но для заключения брака необходим договор. Естественный закон не дает однако мужу власти над женою; превосходство одного пола перед другим не уничтожает природного равенства людей. Для супружеской жизни достаточен договор о взаимной дружбе, причем муж, по свойству самой природы, имеет первенство перед женою. Власть же мужа устанавливается или добровольным подчинением жены, или гражданским законом\*.

Отецеская власть точно так же основана не на одном только естественном происхождении. Сын рождается от отца как равный ему человек. Следовательно, для подчинения нужно иное основание. Отчасти эта власть устанавливается естественным законом, который во имя общежития налагает на родителей обязанность воспитывать детей, отчасти же она проистекает из подразумеваемого договора, ибо само благо детей требует, чтобы они подчинялись воле родителей, а потому предполагается, что, если бы они имели достаточно разума, они изъявили бы на то свое согласие. Когда же сын становится взрослым, он сам собою выходит из-под отцовской власти и делается независимым, причем остается лишь нравственная обязанность благодарности. Только в естественном состоянии, где отцовская власть заменяет в некотором отношении государственную, она удерживается и над взрослыми детьми\*\*.

Наконец, и господская власть не устанавливается природою, как утверждает Аристотель, ибо по природе все люди равны. Первоначально она возникла из добровольного подчинения слабых и нуждающихся богатым и сильным. Впоследствии, когда оказались выгоды от употребления чужих сил и способностей, в рабов стали обращать побежденных на войне. Однако и здесь необходим договор, ибо власть, налагающая нравственные обязанности на подчиненного, может относиться только к рабу, находящемуся на свободе и добровольно принявшему на себя подчинение; относительно же раба, содержимого в оковах, существует право войны, т. е. право силы, но из этого не вытекает для него обязанность подчинения.

Власть, основанная на добровольном подчинении, не допускает, чтобы господа смотрели на рабов как на принадлежащие им вещи. Вообще, закон человеколюбия требует, чтобы мы во всяком человеке уважали следы естественного равенства. Однако жестокость многих народов дошла до того, что у них рабы уравнивались с вещами. Но если устранить злоупотребления, то само по себе рабство не заключает в себе ничего противного естествен-

\* *Pufendorf*. De Iure Naturae et Gentium. Lib. VI. Cap. I.

\*\* *Ibid*. Cap. II.



ному закону, ибо это не что иное, как обязательство платить постоянными услугами за постоянное и верное пропитание. В этих пределах оно может распространяться и на потомство, ибо дети рабов получают прокормление от господина, который поэтому имеет право требовать от них услуг, когда они становятся взрослыми. Однако относительно тех, которые сделались рабами не вследствие войны, а в силу договора о пропитании, естественная справедливость и уважение к свободе (*favor libertatis*) скорее заставляют предполагать, что с пропитанием родителей связано и пропитание детей, а потому последние должны считаться свободными. Вообще, говорит Пуфендорф, человеколюбие всегда благоприятствует свободе потомков\*.

Из договора семейств образуется государство, союз верховный и совершенный. Здесь опять, говорит Пуфендорф, нельзя признать верным мнение Аристотеля, что человек по природе своей животное политическое. Из стремления к общежитию не вытекает непосредственно стремление к государству; нужны, напротив, весьма сильные побудительные причины, чтобы заставить человека отказаться от естественной своей свободы, от самых могучих своих наклонностей, и подчинить свою волю чужой. Если бы государство было установлением природы, то человек от природы имел бы все качества нужные для доброго гражданина, между тем эти качества приобретаются только долгою дисциплиною. Настоящая причина образования государств заключается в опасении тех зол, которым человек подвергается в естественном состоянии. Вследствие человеческих страстей и различия мнений между людьми происходят непрерывные столкновения, и закон природы остается неисполненным. В этом отношении Гоббс совершенно прав, и возражения, которые делает против него Кумберланд, не имеют силы. Как бы доброжелательные наклонности ни перевешивали самолюбивые стремления, немногие буйные люди всегда могут нарушить спокойствие общества, не имеющего над собою власти. Кто утверждает, что и в естественном состоянии можно жить безопасно, тот должен доказать, что все люди следуют указаниям разума и никогда не увлекаются дурными страстями\*\*.

Для ограждения себя от опасности необходимо, следовательно, соединение сил, нужна взаимная помощь, а это невозможно без договора. Однако и договор непрочен, пока он держится только взаимным доверием и доброю волею отдельных лиц. Для прочности и безопасности союза необходимо, чтобы в нем установилось постоянное единение воли, а с тем вместе принудительная власть, которая бы наказывала непокорных. Это также не может совершиться естественным путем, ибо люди всегда сохраняют при-

---

\* Ibid. Cap. III.

\*\* Ibid. Lib. VII. Cap. I.

рожденную им свободу, и никто не может личные свои силы влить в другого. Единение происходит посредством обязательства, которое и дает власти правомерное основание. Нужно, с одной стороны, чтобы отдельные лица подчинили свои воли воле одного лица или собрания, которого решение считалось бы решением всех, а с другой стороны, чтобы они обязались употреблять свои силы по повелению этого лица или собрания. Вследствие такого объединения воля и сил из отдельных, рассеянных лиц образуется единое нравственное лицо, которое и есть государство. Оно определяется так: «Государство есть сложное нравственное лицо, которого воля, соединенная договорами многих людей, считается волею всех, так что она может употреблять силы и способности каждого для общего мира и безопасности» \*.

Для образования такого нравственного лица нужны, следовательно, договоры различного рода: прежде всего договор о постоянном единении, для которого требуется согласие всех и каждого. Затем необходим договор об установлении известного образа правления. Здесь уже в силу первого обязательства все подчиняются решению большинства. Наконец, нужен договор насчет назначения лиц, кому должна быть вверена верховная власть. Тогда только образуется настоящее государство \*\*.

Таким образом, верховная власть основывается на договоре между правительством и подданными. Первое обещает защиту, вторые — повиновение. Поэтому несправедливо мнение Гоббса, который утверждал, что между правительством и подданными нет никаких взаимных обязательств и что вследствие того первое может все себе позволить. Правительство может, точно так же как и подданные, нарушать свои обязательства. Взаимные обязанности составляют именно то начало, в силу которого власть является нравственным качеством. Это не мешает однако считать верховную власть происходящую от Бога, ибо она устанавливается в силу положенного Богом естественного закона, для исполнения которого необходимо гражданское общество, а с тем вместе и верховная власть. Но она не учреждается Богом непосредственно, как утверждают некоторые, которые отрицают у народа право устанавливать власть на том основании, что никто не может дать власти тех прав, которых сам не имеет. Эти писатели представляют себе власть в виде какого-то физического качества, проистекающего непосредственно от Бога и витающего неизвестно где, до тех пор пока оно не приложится к тому или другому лицу, придавая ему особое величие. Но власть не физический предмет, а нрав-

\* *Civitas est persona moralis composita, cujus voluntas, ex plurium pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem communem uti possit (Pufendorf. De Iure Naturae et Gentium. Lib. VII. Cap. II. § 13).*

\*\* *Ibid. § 7, 8.*

ственный. Отдельные лица, конечно, ее не имеют, но у них есть нравственные качества, нужные для ее установления. Власть содержится в них как бы в семени, которое возрастает вследствие договоров с другими и является в полном развитии при соединении сил. Таким образом, качество, которого не было в рассеянных единицах, проявляется в их собрании\*.

Верховная власть есть как бы душа, которою государство живет и движется. Как само государство, она едина и нераздельна. Это не мешает ей однако иметь различные отрасли, соответственно разнообразию ее задач. Но эти отрасли не составляют разнородных частей, связанных только внешнею связью. Все они вместе существуют в едином субъекте, как различные его отправления, подобно тому как душа действует через различные органы. Каковы эти отправления, это определяется самою природою государства и вытекающими из нее потребностями. Главные отрасли суть: власть законодательная, право наказания, власть судебная, право войны, мира и союзов, право назначать низших правителей, право налагать подати, наконец, право запрещать учения, возмущающие спокойствие общежития. Ибо хотя власть не может уничтожить внутренней свободы человека, однако она вправе внешними средствами предупреждать вредное действие человеческих суждений на общественный мир. От этого нет опасности для истины, ибо истина никогда не может противоречить миру.

Все эти различные отрасли власти так тесно связаны между собою, что одна не может быть отделена от другой, все они входят в состав единой власти. Если же одну отрасль предоставить одному лицу, а другую — другому, то из этого могут произойти внутреннее расстройство и борьба, или же одна власть будет бессильна, а другая получит незаконное преобладание. Конечно, волею народа, образующего государство, может быть установлено и подобное устройство, но это будет неправильное и болезненное тело\*\*.

На этом основании Пуфендорф отвергает образы правления смешанные. Правильных политических форм, т. е. сообразных с существом верховной власти, которая должна быть едина и нераздельна, он признает только три: монархию, аристократию и демократию. Извращенные правления также не могут считаться за особые виды, это не более как злоупотребления. Но кроме единичных государств Пуфендорф признает еще системы, составленные из самостоятельных держав, связанных постоянным договором. Они могут быть двоякого рода: или соединения различных государств под властью одного монарха, или союзы, имеющие постоянные органы для общих дел, как то: для войны и мира, и вообще для внешних сношений, а также для разрешения столкновений между членами. И эти системы могут быть правильные

\* Ibid. Cap. II, III.

\*\* Ibid. Cap. IV.

и неправильные. К последним Пуфендорф относит Германскую империю, которой устройство не подходит ни под одну из принятых форм. Он ссылается при этом на сочинение, изданное им под псевдонимом Северина де Монзамбано, в котором германские учреждения подвергались весьма едкой критике. Мы возвратимся к нему ниже.

Разбирая различные образы правления, Пуфендорф несколькими словами касается и преимуществ одной формы перед другою. Большая часть писателей, говорит он, дают предпочтение монархии. Он указывает в особенности на Гоббса, но замечает, что доводы в пользу того или другого политического устройства не имеют безусловного значения и не всегда и везде приложимы. Вообще, доброму гражданину следует держаться установленных учреждений\*.

Воззрения Пуфендорфа на государственное устройство очевидно вытекли из учения общежительной школы о единстве власти. Поэтому он не признает смешанных правлений. Но, с другой стороны, во имя начала закона он делает здесь оговорку, которая совершенно видоизменяет всю его теорию. Отвергнув разделение властей, он вслед за тем признает правления, ограниченные законом, и, таким образом, другим путем вводит опять отринутое им начало. Это оказывается именно при рассмотрении существа верховной власти.

Первым признаком государственной власти, неотъемлемо ей принадлежащим, Пуфендорф, вместе со своими предшественниками, признает ее верховность. Это явно из того, что она не имеет над собою высшего. По этому самому она не подлежит отчетности. Она связана естественным законом, но стоит выше всякого человеческого законодательства, ибо все положительные законы от нее исходят. В этом смысле она называется властью абсолютною, ибо правитель действует здесь единственно по собственному усмотрению. Такая власть может принадлежать и князю. Пуфендорф отвергает мнение тех, которые утверждали, что народ установил правительство, всегда сохраняет за собою верховность. Передавая власть всецело, народ тем самым лишается дальнейшего на нее права; он обязывается повиноваться, а потому не может вместе повелевать. Если же говорят, что князь существует для народа, а не наоборот, то из этого не следует, что право судить о том, что нужно для блага народного, принадлежит народу, а не князю. Такое подчинение не заключает в себе ничего унижительного, ибо неограниченная власть князя нередко лучше достигает государственной цели, нежели демократическое правление, поэтому установление такой власти может быть требованием общего блага\*\*.

\* *Pufendorf*. De Iure Naturae et Gentium. Lib. VII. Cap. V. § 22.

\*\* Ibid. Cap. VI. § 1–7.

Однако, оговаривается Пуфендорф, из этого не следует, что князю всегда принадлежит абсолютная власть над подданными. Устанавливая над собою правителя, народ может вручить ему власть под известными условиями, ограничив его основными законами, которых он не вправе преступать и вне которых действия его не имеют обязательной силы. Такое ограничение власти, возможное как в монархии, так и в аристократии, вполне соответствует пользе государства. Отдельный человек легко может ошибаться или увлекаться страстями. Поэтому многие народы считали полезным сдерживать князя известными правилами.

Основные законы могут касаться самых существенных требований государственной жизни: охранения религии, соблюдения существующих законов и издания новых, права войны и мира, наложения податей. Князь при вступлении на престол обязывается соблюдать эти законы. Но это обещание было бы тщетно, если бы вместе с тем не был установлен совет из вельмож или представителей народа, с мнением которого князь обязан сообразоваться при решении известных дел. Этот совет должен иметь не один совещательный голос, как бывает в государствах, где сам монарх назначает себе советников для лучшего обсуждения вопросов, ибо в таком случае правление все-таки было бы неограниченным. Согласие совета должно быть непременно условием решения, хотя, с другой стороны, князю должно быть предоставлено право созывать и распускать совет и предлагать ему дела на обсуждение, иначе останется одно только имя монарха. Против такого устройства нельзя возразить, что этим будто бы нарушаются права князя, ибо если он находит подобное правление слишком стеснительным, он всегда может от него отказаться. Несправедливо также возражение, будто князь, получив власть от Бога, не подлежит никаким ограничениям со стороны людей. Бог непосредственно не ставит князей и не издает законов, устройство правления предоставляется человеческой свободе. Наконец, этим не уничтожается и единство верховной власти, ибо вся верховная власть сосредоточивается в лице князя, но для некоторых важнейших дел требуется содействие совета или собрания чинов. Власть является здесь верховною, но не абсолютною. Подобное устройство, заключает Пуфендорф, вполне соответствует истинной цели государства, которая состоит в том, чтобы подданные могли быть принуждаемы единственно к тому, что требуется естественными законами и общественным благом. Поэтому хорошо поступают те разумные граждане, которые, предусматривая то, что может вредить государству, стараются посредством основных законов предупредить возможность быть к тому принужденными князем\*.

Мы встречаем здесь у Пуфендорфа начало весьма распространенного в Германии учения об ограничении монархической влас-

\* Ibid. Cap. VI. § 8–13.

ти собранием чинов. Это учение отвергает установившуюся в XVIII веке в другой школе теорию разделения властей по различным отраслям как несовместную с единством верховной власти. Возражение справедливо в том смысле, что невозможно разделить отрасли так, чтобы они не имели никакой связи между собою. Но распределение прав может быть таково, что между различными органами сохраняется необходимое единство, и тогда возражение падает само собою. Собственное же учение Пуфендорфа не выдерживает критики. Невозможно утверждать, что верховная власть остается в князе нераздельно, когда воля его ограничивается собранием чинов. Тот, чье согласие требуется для решения, становится участником власти, следовательно, она распределяется между различными органами, а не сосредоточивается в одном лице или собрании. Выставляя эту теорию, Пуфендорф хотел, с одной стороны, сохранить внешнее единство власти, а с другой — поставить закон выше власти, а это две задачи несовместимые. Власть может воздерживаться только другою властью, а не отвлеченным правилом, которое тогда только получает силу, когда есть люди, его охраняющие и наблюдающие за его исполнением. Следовательно, там, где власть ограничена, там она по необходимости разделена между различными органами.

В связи с теориею о правах власти находится и учение об обязанности повиновения. Всякий разумный человек, говорит Пуфендорф, должен признать, что гражданину непозволительно сопротивляться власти, пока она действует в пределах своего права. Но спрашивается: позволительно ли сопротивление, когда правитель предписывает что-либо противное праву или наносит кому-нибудь оскорбление?

Гоббс утверждает, что все, что делает правитель, правомерно, ибо всякое право исходит от него самого. Но это мнение не может быть принято. Если между правительством и подданными существуют правомерные отношения, то нет сомнения, что и со стороны первого может последовать нарушение права. Правитель может преступить или обязанности князя, или обязанности человека. В первом случае может быть нарушено право или относительно всего народа, или относительно отдельных лиц. Вопрос заключается в том, в каких случаях позволительно гражданам отражать обиду силою.

Нет сомнения, что легкие оскорбления, наносимые отдельным лицам, должны быть извиняемы правителю. Так как жизнь человеческая не может быть изъята от зол, то было бы безумно по всякому поводу восставать на князя и разрушать общественный порядок. Даже в случае тяжелой обиды или предписания противного божественному закону лучше бежать и искать другого владыки. Наконец, даже когда нет места бегству, лучше умереть, нежели посягать на князя. Это делается не столько для него самого, сколько для пользы государства, которое иначе может подверг-

нуться глубоким потрясениям. Надобно притом заметить, что другие не имеют права помогать обиженному, ибо оскорбление, нанесенное одному, не избавляет других от обязанности повиновения.

Что касается до целого народа, то и здесь невозможно принять мнение тех, которые утверждают, что князь, как скоро он становится тираном, может быть низложен и наказан народом. Большая часть действий правительства таковы, что народ неспособен обсуждать их надлежащим образом. Самые благодетельные меры нередко кажутся тягостными; всегда и везде есть недовольные, которые воспользуются всяким случаем, чтобы возмутить граждан. При таком правиле общественное спокойствие невозможно. Поэтому если народ подчинил себя неограниченной власти князя, то право сопротивления может быть предоставлено ему лишь в крайних случаях, когда всем грозит общая гибель. Пуфендорф ссылается здесь на Гуго Гроция и, соглашаясь с ним, говорит, что при первоначальном договоре об образовании государства граждане не могли постановить условием, что все должны скорее умереть, нежели сопротивляться несправедливым нападениям власти, ибо это значило бы променять естественное состояние на состояние худшее. Еще более уместно сопротивление при ограниченной власти князя. Если при установлении правительства были положены условия, а князь преступает их, то народу позволительно противопоставлять силу подобным действиям. Здесь право нарушается не народом, а князем. То же должно сказать и о повиновении незаконной власти, вообще говоря, по самому существу дела никто не обязан ей повиновением. Однако если похититель престола ведет себя как законный государь, то общественная польза требует, чтобы ему повиновались, ибо лучше какое-нибудь правление, нежели анархия. Даже если есть законный князь, но он находится в изгнании и не может защитить подданных, то надобно предполагать, что он сам желает, чтобы оказывали повиновение фактической власти. Таким образом, говорит Пуфендорф, едва ли можно найти случай, когда бы частный человек имел право по собственной воле сопротивляться даже незаконному правителю \*. Очевидно, что в разрешении этих вопросов Пуфендорф нередко отступает от чистых начал закона ввиду прочности власти.

Таково в существенных чертах учение Пуфендорфа, которое, как мы видим, представляет не совсем последовательное смешение начал общежития с началами нравственными. Отправляясь от нравственных требований, он сводит вытекающий из них естественный закон к началу общежития. Поэтому и в государственном устройстве он выставляет преимущественно элемент власти, ограничивая ее однако, опять не совсем последовательным образом, требованиями законного порядка.

\* *Pufendorf. De Iure Naturae et Gentium. Cap. VIII.*

Сочинения Пуфендорфа имели огромный успех. Они переводились на все языки, толковались замечательными юристами и долго служили главным источником для изучения политических наук. Этим успехом они обязаны были не столько глубине философских взглядов, сколько обстоятельной и точной разработке политических вопросов, умеренности мыслей, ясности изложения, наконец, отсутствие всякой богословской примеси. Это была первая систематическая энциклопедия государственного права. В то время она могла служить лучшим руководством как для преподавателей, так и для учащихся. Поэтому в истории политических наук Пуфендорфу принадлежит почетное место.

Теоретические воззрения Пуфендорфа объясняют и взгляд его на современные ему вопросы. Мы видели, что под псевдонимом Северина де Монзамбано он написал сочинение «О состоянии Германской империи», в котором он подвергал едкой критике существовавшие тогда учреждения \*. Книга написана живо и умно. Средневековые понятия о происхождении Германской империи от Римской устраняются на основании здоровой юридической критики. Все недостатки тогдашнего положения вещей выставляются в самом ярком свете. Пуфендорф выводит их из самого устройства Германской империи. Все тела, говорит он, как физические, так и нравственные, бывают здоровы или больны, смотря по тому, имеют ли они правильное устройство или неправильное. Германская империя принадлежит к неправильным телам. Она не может быть подведена ни под одну из установленных Аристотелем государственных форм. Это не демократия, не аристократия и даже не ограниченная монархия, ибо и в последней члены союза подчиняются верховной власти целого, чего в Германии нет. Ее нельзя признать и смешанным правлением, о котором болтают некоторые, ибо в ней нет правильного распределения верховной власти между различными органами, хотя такое правление само по себе должно считаться искажением. Наконец, она не подходит и под понятие о союзе государств, ибо права членов слишком стеснены. Остается, следовательно, причислить ее к уродливостям (*tantum non monstro simile*). Первоначально она была ограниченной монархией, но со временем вследствие нерадения и поблажек со стороны кесарей, вследствие честолюбия князей, беспокойного духа святителей, крамолы чинов и возгоревшейся отсюда междоусобной войны она превратилась в нечто колеблющееся между ограниченной монархией и союзом государств. Силою вещей она неудержимо стремится к последней форме, ибо раз закрываясь порча нелегко исправляется; но этот процесс разложения производит болезненное состояние, которое парализует все силы страны \*\*.

\* *Pufendorf*. De statu Imperii Germanici. Lips, 1709. В первый раз книга появилась в Женеве в 1667 г.

\*\* Ibid. Cap. VI. De forma Imp. Germ.



Если мы взглянем на естественные силы Германии, продолжает Пуфендорф, мы убедимся, что она изобилует как людьми, так и вещественными богатствами. Дворянство в ней такое могущественное и блестящее, как нигде; купечество многочисленное; людей, посвящающих себя наукам и литературе, даже более, нежели нужно. Только земледельцев, может быть, недостаточно для обширности полей, отчасти вследствие недавней войны, отчасти вследствие общего стремления к городам. Народ, вообще, полон воинской доблести и расточает свою продажную кровь по всей Европе, так что можно набрать войско многочисленное и превосходное. С другой стороны, край обширный и обилующий всеми дарами природы, удобный также и для внешней торговли. Если сравнить Германию с соседними странами, мы увидим, что она далеко превосходит их богатством и силою. Из всех соседей самый могущественный и самый опасный для Германии — Франция, но и она во всем уступает Германии, исключая одного — правильного государственного устройства, которое дает ей перевес. В Германии все эти громадные средства, которые, будучи подчинены правильному устройству, могли бы сделать ее страшною для всей Европы, обречены на бездействие вследствие плохого государственного порядка.

Вообще, всякая сила возникает из единения, а так как люди не могут физически соединиться в одно тело, то совокупление сил совершается у них подчинением их единой воле, которая управляет ими как душа телом. Чем теснее эта связь, тем крепче само общество, слабость же связи неизбежно порождает слабость и болезненность тела. Поэтому аристократия по природе своей слабее монархии. Союз же государств соединен еще слабейшею связью, а потому легко может быть расстроен и уничтожен. Чтобы подобная система имела некоторую крепость, необходимо, 1) чтобы соединенные государства имели одинаковое устройство и почти равные силы; 2) чтоб из союза вытекала для всех одинаковая польза. Поэтому монархиям трудно соединиться в один союз с республиками, ибо одни естественно не расположены к другим.

В Германии все недостатки слабых государств являются в усиленной степени, ибо они проистекают и от плохо устроенной монархии, и от дурно слаженной союзной системы. Главное зло заключается именно в том, что империя не подходит ни под одну из правильных политических форм. Отсюда прежде всего — противоположные интересы главы и членов, из которых один стремится к чистой монархии, а другие стараются сохранить свои права. Отсюда подозрения и тайные козни, которые подрывают силу союза. Затем и между членами происходят распри вследствие различного устройства частей и плохого смешения элементов. Вольные города составляют предмет алчности и зависти князей, отсюда беспрерывные раздоры, особенно между епископами и их городами. С другой стороны, неравенство сил порождает в одних

презрение к слабейшим и желание подчинить их себе, в других — подозрения, жалобы и беспокойство. Ко всему этому присоединяется различие вероисповеданий, которое разделяет Германию на два противоположных лагеря. Католики жалеют о преимуществах, утраченных ими в протестантских землях, а протестанты считают духовные владения тяжестью для государства, особенно вследствие того, что духовные лица имеют иностранного главу в Риме. Не менее вредно и право отдельных членов заключать внешние союзы, даже против других чинов империи. Если же споры между чинами доходят до имперского суда, то они остаются без решения в течении целого столетия. Кто в Германии силен, тот сам себе творит суд и расправу, слабый же никогда не добьется правосудия. Союз совершенно бессилен даже для отражения внешних врагов, ибо он не имеет ни общей кассы, ни общего войска. В империи нет даже общей монетной системы, столь полезной для взаимных сношений между гражданами\*.

Какие же лекарства предлагает Пуфендорф против такого обилия зол? Можно ожидать, что он будет советовать усиление монархической власти, но на деле выходит не то. Настоящее положение дел в Германии, говорит он, до такой степени упрочилось в законах и нравах, что невозможно его изменить без сильного потрясения, а может быть, и без разрушения империи. Но так как это устройство ближе всего подходит к системе государств, то нужно приложить те средства, которые обыкновенно советуются для такого рода политических тел. Прежде всего надобно заботиться более о защите собственных владений, нежели о приобретении чужих. Затем следует обратить особенное внимание на сохранение внутреннего согласия и на разрешение споров, преимущественно третейским судом. Всякое вмешательство иностранцев во внутренние дела империи должно быть устранено. Существующее ограничение императорской власти постоянными законами Пуфендорф считает в высшей степени полезным, ибо этим способом лучше всего ограждаются свобода и права членов империи. Но для того чтоб император не имел возможности предпринять что-либо против свободы, надобно, чтобы общее войско и крепости не зависели от его произвола. Наконец, необходимо, чтобы при императоре существовал постоянный совет из чинов, решению которого предоставлялись бы важнейшие как домашние, так и внешние дела. В первом издании своей книги Пуфендорф предлагал даже рассылать предварительные заключения этого совета на рассмотрение всех членов, и тогда уже постановлять общее решение\*\*.

Предложенные Пуфендорфом лекарства очевидно не соответствуют критике болезней. Из этого уже можно заключить, что

\* *Pufendorf. De statu Imperii Germanici. Cap. VII. De viribus et morbis Imp. Germ.*

\*\* *Ibid. Cap. VIII, De ratione status. Imp. Germ.*

критика была односторонняя. Она вся исходила из той мысли, что Германской империи не доставало силы, мысль отчасти верная. Но сила не единственное и даже не верховное требование государства, нужно еще господство законного порядка, уважение к свободе и к праву. Поэтому сам Пуфендорф, когда он обратился к практическим лекарствам, предложил не усиление власти, а утверждение законного порядка. Неверно также Пуфендорф указал на причины разложения империи. В Германии была попытка создать абсолютную монархию, опирающуюся на государственное и религиозное единство. К этому клонилась политика Фердинанда II<sup>2</sup>. Везде в это время в Европе абсолютизм стремился к преобладанию, но в Англии он разбился о народную свободу, в Германии он встретил сопротивление аристократии князей, стоявших за свои законные права, и протестантов, которые отстаивали свободу своей совести. Тридцатилетняя война<sup>3</sup> склонила победу на сторону права и свободы совести, но вместе с тем она повела к разложению империи. Вестфальский мир упрочил самостоятельность чинов и положил навсегда предел честолюбию императора<sup>4</sup>. Такой исход, конечно, нельзя не признать благотельным как для немецкого народа, так и для всего человечества, но он имел и свою обратную сторону. Естественным его последствием была неизбежная слабость союза, которую Пуфендорф подверг беспощадной и большею частью верной критике. Однако и здесь следует сказать, что он выставлял преимущественно одну невыгодную сторону. Если Германская империя при столкновении с сосредоточенною силою Франции на первых порах потерпела поражение, то окончательно германская федеративная система в союзе с английскою свободою восторжествовала над французским абсолютизмом. Последний в руках Людовика XIV привел, напротив, к полному истощению Франции, которой нужно было пройти через иное развитие, чтобы снова подняться на прежнюю высоту. Голое начало власти, не уважающее ни закона, ни свободы, само себя подрывает.

Несмотря на эти недостатки, книга Пуфендорфа была замечательным явлением в политической литературе Германии. Она не только указывала на действительные язвы современного государственного быта, но вносила свет политической мысли в изучение отечественного права. Живая и едкая критика разом уничтожала рутинное поклонение установленному порядку. Но по этому самому это сочинение подверглось самым ожесточенным нападкам со стороны приверженцев существующих учреждений. Пуфендорф долго принужден был скрывать свое имя и откаться от авторства.

Не менее сильная полемика возбуждена была и его теоретическим учением. Против него восстали защитники старого, богословского направления науки. Его называли безбожником и вольнодумцем. В противоположность теории общежития старались

обновить учение о происхождении естественного права из состояния невинности, начало, которое мы видели у Винклера. В этом духе написано было несколько сочинений, из которых важнейшие были: «Предисловие к общей юриспруденции народов» Мевия\*, «Свод естественного права, сообразный с православным богословием» Валентина Альберти\*\* и «Христианское государство» Зекендорфа\*\*\*. Главная полемика по этим вопросам происходила между Пуфендорфом и Альберти\*\*\*\*.

Обвинения против Пуфендорфа заключались в том, что он разрывает связь между наукою и религиею и тем низводит естественное право на низшую ступень. Противники его говорили, что он становится на точку зрения язычников, пренебрегая тем высшим светом, который сообщен человеку христианством. Утверждали даже, что все это козни дьявола, который хочет смутить людей, отвлекая их от истинного источника познания. Богословы полагали великое преимущество христиан перед язычниками в том, что первые и в научном познании могут прибегать к помощи Божьей и к откровению Св. Духа. Христианская философия, говорили они, должна быть матерью естественного права. Отвергая ее, мы лишаемся всякого руководящего начала для исследования истины, и когда новейшие учителя естественного права хотят утвердить науку на иных основаниях, то это совершенно напрасная попытка. Из искаженного состояния человека невозможно вывести правильной нормы для его деятельности. Начало общежития не дает такой нормы, ибо общежитие потому только имеет значение для человека, что оно само основано на естественном законе. Притом из начала общежития вытекают правила для одних внешних действий, между тем как в нравственном отношении всего важнее внутренние помыслы. Наконец, из него нельзя вывести важнейших обязанностей человека, обязанностей к Богу. Не имея прочного основания для своих положений, учителя естественного права принуждены постоянно прибегать к фикциям. Они отправляются от вымышленного состояния природы, представляя находящегося в нем человека самым жалким существом, лишенным всяких жизненных средств. Между тем из Св. Писания известно, что первобытное, нормальное состояние человека, то, в котором он вышел из рук Творца, было состояние невинности. Если это неизвестно было язычникам, то это не мешает христианам заимствовать эту гипотезу из богословия и отсюда с помощью разума выводить дальнейшие заключения. Состояние не-

\* Prodrromus jurisprudentiae gentium communis etc. ex studiis David Maevii. 1671.

\*\* Compendium juris naturae, orthodoxae theologiae conformatum etc. autore Valentino Alberti. 1678.

\*\*\* Christenstaat. etc. v. V. Seckendorf. 1685.

\*\*\*\* См. об этом: *Hinrichs. Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien* etc. Ч. II. С. 260 и след.

винности одно может служить нормою для деятельности, ибо здесь природа человека представляется в ее первобытной чистоте и непорочности. Альберти утверждал, что даже те действия, которые свойственны только состоянию падения, должны быть обсуждаемы по аналогии с состоянием невинности. По его теории, некоторые правила первобытного состояния могут быть прилагательны и в настоящее время целиком или формально; но есть другие, которые прямо не приложимы, так как состояние порчи заключает в себе отношения, не существовавшие в состоянии невинности. В таком случае последнее все-таки должно быть принято за норму, и господствовавшие в нем начала должны быть перенесены если не формально, то нормально, на состояние падения. Все старания Альберти были направлены к тому, чтобы указать необходимую связь между этими двумя состояниями. Он усматривал ее в остатках образа Божьего, которые сохранились в падшем человеке. Эти остатки заключаются в прирожденных человеку теоретических и практических началах разума. Поэтому Альберти определял естественное право «как предписание правого разума, указывающее, что в каком-либо действии, смотря по его согласию или несогласию с самою разумною природою, есть нравственная правота или порочность и что поэтому подобное действие Богом, творцом природы, запрещается или предписывается».

Это определение, очевидно, целиком заимствовано у Гуго Гроция, несмотря на нападки Альберти на общежительную школу. Все различие заключается в том, что вместо разумной и общежительной природы Альберти ставит одну природу разумную, что изменяет основную точку зрения. Но именно то же самое изменение мы видели у Пуфендорфа. Точно так же и Мевий окончательно сводил весь нравственный закон к требованиям разума. По его учению, разум, а не инстинкт, порождает право, ибо всякое право проистекает из обязанности, а обязанности нет без разума. Но для того чтобы практические начала разума могли сложить руководством для человека, надобно очистить их от всякой порчи, а для этого необходимо возвести их к состоянию невинности, восстановив образ человека, как он должен быть на самом деле. Таким образом, последователи богословского направления, в сущности, держались тех же нравственных начал, какие проводил и Пуфендорф, но они не видели возможности вывести нравственный закон без помощи Св. Писания.

Нельзя не признать во многих отношениях основательности этой полемики. Учение о состоянии невинности имело существенное значение при переходе из общежительного начала в нравственное. Пуфендорф, как мы видели, в значительной степени держался еще первого; приверженцы слияния науки с религиею, напротив, разом поставили вопрос на чисто нравственную почву, и с этой точки зрения повели атаку на общежительную школу. Последняя выводила естественное право из природы человека,

взятой всецело, не различая в ней разумных требований и неразумных влечений. Отсюда право на все, которое проповедовали Гоббс и Спиноза. Против этого восставал Пуфендорф, но само начало общежития, к которому он окончательно приводил естественный закон, обнимает собою все стороны человеческого естества. Это опять соединение нравственного и просто полезного. Поэтому сам Пуфендорф считал общежитие необязательным. Богословы, напротив, стояли на том, что нравственный закон может быть выведен не из всей природы человека в совокупности, а только из лучшей ее части. Невозможно искать нормы в тех отклонениях от закона, в которые по своей природе впадает человек. Следовательно, чтобы вывести нравственный закон, надобно очистить человеческую природу от всякой порчи и возвести ее к нормальному типу, к тому, что составляет собственно нравственную ее сущность. Здесь представлялось учение о состоянии невинности, как оно изображено в Св. Писании. Человек первоначально был создан чистым и непорочным, но он пал вследствие злоупотребления своей свободой. Следовательно, за норму его природы надобно взять первобытное, неиспорченное состояние. Эта гипотеза казалась самою удобною для вывода начал естественного закона. К сожалению, она ни в каком отношении не могла удовлетворить требованиям науки, и сами последователи этого направления постоянно впадали в противоречие с собою. Св. Писание ничего почти не повествует о состоянии невинности, следовательно, нельзя было в учении о естественном праве руководствоваться Откровением. Приняв гипотезу, надобно было восстанавливать нормальный тип человека путем умозаключений, с помощью тех остатков образа Божьего, которые сохранились в настоящее время. Определить, в чем состоят эти остатки, опять можно было только на основании умозрения. Богословы отбрасывали неразумные влечения, которые составляют порчу, и принимали за норму человеческой природы один разум, из которого проистекают обязанности и который поэтому составляет единственное основание права. Вследствие того они весь естественный закон выводили из разумной природы человека. Но это можно было сделать и без богословской гипотезы, которая таким образом становилась совершенно излишнею. Следовательно, собственные выводы писателей этой школы вели к тому, что всякая богословская примесь должна была исчезнуть из науки.

Пуфендорфу нетрудно было доказать всю несостоятельность этой системы. Он умно и язвительно отвечал на обвинения, которые посыпались на него со всех сторон. Он утверждал, что он отнюдь не думает восстанавливать науку против религии; но разделить эти две области необходимо, ибо наука идет своим путем, отвлекая свой предмет от всяких религиозных догматов и гипотез. Истинная философия не противоречит религии, но из смеше-

ния их могут произойти только бесполезные прения. Наука одна для всех народов и для всех вероисповеданий, ибо у нее одно начало — разум, который один во всех. У нее и своя метода, которая должна быть одинаково доступна всем разумным существам. Философ есть философ, все равно, будь он христианин или язычник, француз или немец, так же как для музыканта все равно, носит он бороду или нет. Специально христианского разума не существует на свете, точно так же как нет специально христианской методы естественного права. Если науку основывать на вере, то надобно требовать не только христианской юриспруденции, но и христианской медицины, христианской геометрии, христианской астрономии. Выводить начала естественного права из богословской гипотезы — значит делать их предметом веры, а не знания. Между тем естественное право дает правила для отношения всех людей между собою, насколько они люди, без различия народов и вероисповеданий. Специальное христианское естественное право во всяком случае предполагает общее естественное право. Составить особое естественное право для христиан совершенно даже нелепо, ибо нехристиане не могут им руководиться, а правила должны быть общие для всех. Когда же утверждают, что турки и язычники не читают наших книг и что в отношении к ним надобно руководиться не естественным правом, а оружием, для торговых сношений достаточно будто бы одного практического смысла, то это возражение отчасти нелепо, отчасти противоречит требованиям и естественного закона, и самой религии. Что касается до гипотезы невинного состояния, то она совершенно бесполезна для вывода начал естественного закона. Последний отправляется от настоящего состояния человека и дает правила единственно для этого состояния. Каким образом оно произошло, от грехопадения ли первого человека или иным способом, это вопрос посторонний, который ничего к делу не прибавляет. Притом Св. Писание представляет нам слишком мало данных для каких бы то ни было выводов. Об остатках образа Божьего оно вовсе не говорит. Все это учение основано не на Св. Писании, а на умозаключениях. Наконец, то состояние, в котором жили праотцы в раю, не имеет ничего общего с настоящим. В то время была всего одна чета, которая не знала никаких нужд. Невозможно выводить отсюда правила для настоящего быта людей, это может повести к величайшим нелепостям. Так Альберти выводит правила для войны из нормы райского состояния мира. Какая есть возможность вывести обязанность подавать милостыню бедным из состояния, в котором вовсе не было бедных? То же относится к опекам, к наследству. По учению Альберти, следует сказать, что лейпцигский палач должен сечь публичных женщин если не формально, то нормально, по правилам состояния невинности. Вообще, компендий Альберти и не чисто богословское произведение и не чисто

философское, а смесь разнородных начал, не соответствующий поэтому ни требованиям религии, ни науке\*.

Эти опровержения были победоносны. Пуфендорф восторжествовал над своими противниками и окончательно вытеснил из науки учение о происхождении естественного закона из состояния невинности. Однако полемика, которую вели его противники, не осталась бесследной. Она выяснила недостаточность начала общежития и повела к дальнейшему развитию нравственной теории. Сам Пуфендорф соглашался, что он выдает общежитие за основание, а не за норму права, не придавая ему обязательной силы, которая получается из другого источника. Отсюда был один шаг до полного отрицания начала общежития, как источника естественного закона. Мы увидим, как совершен был этот шаг.

## 2. Кокцеи

Окончательный результат исследований Пуфендорфа состоял в том, что основание естественного закона заключается в начале общежития, которое, однако, само по себе не обязательно, а получает обязательную силу от воли Божьей. Подобная теория не могла быть удовлетворительна. Невозможно было выводить обязательную норму из того, что само по себе не обязательно. Поэтому дальнейшее развитие нравственных учений должно было состоять в совершенном отрицании начала общежития и в признании воли Божьей за единственное основание естественного права. Действительно, в конце XVII столетия это направление возникает в Германии с разных сторон. Главными его представителями были Генрих и Самуил Кокцеи.

Генрих Кокцеи читал лекции о естественном праве в Франкфурте-на-Одере. По собственному его уверению, он отверг начало общежития и признал волю Божью истинным основанием права еще прежде, нежели Пуфендорф издал свои исследования; но сочинение его об этом предмете появилось в печати уже после его смерти, в 1719 г., под заглавием «Введение в правду народов»\*\*. Задолго до того, в 1699 г., сын его, Самуил Кокцеи, пользуясь лекциями своего отца, напечатал и защищал диссертацию под заглавием «Трактат из общенародного права о едином, истинном и достаточном начале естественного права»\*\*\*. В этом сочинении заключается сущность воззрений обоих авторов, оно вместе с тем повело к дальнейшей полемике. Поэтому оно должно служить главным источником для изложения их теории\*\*\*\*.

\* См. : *Sam. Pufendorfii Apologia pro se et suo libro etc.*; также: *Specilgium controversiarum circa jus naturae ipsi motarum.*

\*\* *Henrici de Cocceji. Prodromus justitiae gentium.*

\*\*\* *Tractatus juris gentium Ge principio juris naturalis unico, veco et adaequato, autore Sam. Coccejio.*

\*\*\*\* Излагая существенное содержание небольшого трактата Самуила Кокцеи, я считаю лишним делать подробные ссылки.



Самуил Кокцеи начинает с определения: естественным правом называется общая связь (*vinculum*) человеческого рода. Это закон, обязывающий к повиновению всех людей без исключения, закон, которому мы не учимся, но который мы получаем от природы. Кокцеи считает естественное право тождественным с тем, что римляне называли правом общенародным (*jus gentium*), а также и с тем, что называется нравственным божественным правом (*jus divinum morale*) и положительным божественным правом (*jus divinum voluntarium*), т. е. с нравственным законом, который сообщается нам Откровением. Сущность всех этих подразделений, по его мнению, одна и та же: все они означают то право, которое Бог установил для всего человеческого рода. Различие заключается единственно в способе обнаружения, но это признак второстепенный, который не может изменить самого существа предмета. Таким образом, по учению Кокцеи, естественный закон смешивается с положительным на том основании, что оба происходят из одного источника.

Почти все мыслители признают существование установленно-го от вечности права, продолжает Кокцеи, но не все согласны насчет того, что именно составляет начало этого права. Гроций основанием его полагает охранение общежития, соответствующее человеческому разуму. Того же мнения в сущности держатся как Гоббс, так и Кумберланд, несмотря на то, что один нападает на другого. Учение их сводится к охранению природного человеку общежития. Все различие между этими тремя философами заключается в том, что Гроций прямо отправляется от стремления к общежитию, а Гоббс и Кумберланд исследуют поводы к образованию обществ и полагают их один во взаимном страхе, другой во взаимном доброжелательстве. Между тем охранение общежития не может служить ни первым, ни достаточным основанием права. Существенное значение права состоит в том, что оно связывает человеческую свободу, налагая на нее необходимость что-либо делать или не делать. Следовательно, чтобы определить начало права, надобно прежде всего наследовать начало обязанности, ибо с устранением последнего устраняется и первое. Естественным правом называется то, которое обязывает весь человеческий род, поэтому и началом его может быть только то, что обязывает весь человеческий род без исключения. Таким началом не может быть общежитие, ибо оно обязательной силы не имеет. Охранение общежития не включает в себе ничего, кроме общей и постоянной пользы людей; но люди не только не обязаны всегда соблюдать свою пользу, а, напротив, всегда вправе от нее отказаться. Всякое общество может по своему произволу располагать своими пользами, оно ими не связано. Это доказывается примером гражданских прав, которые точно так же устанавливаются для охранения гражданского общества, однако всегда могут быть изменяемы и даже отменяемы волею людей. К естественному же праву

начало пользы совершенно неприложимо. Польза меняется, смотря по времени и по месту; она соображается с особенностями обществ, между тем как естественное право вечно и неизменно. Но если бы даже охранение общежития было вечным и неизменным началом, то из него все-таки нельзя было бы вывести постоянных правил, ибо средства охранения бесконечно разнообразны. Есть многое, полезное обществу, что вовсе не составляет права; например, полезно, чтобы собственник не злоупотреблял своими правами, а между тем это ему не воспрещается. Из охранения общежития можно вывести даже безнравственные действия, например блуд, который может быть полезен для умножения граждан. Если же Гроций ограничивает свое начало тем, что охранять должно не всякое общежитие, а единственно то, которое сообразно с человеческим разумом, то спрашивается: что именно сообразно с человеческим разумом? Этот вопрос разрешается на основании других начал, а потому охранение общежития оказывается недостаточным. С другой стороны, из охранения общежития невозможно вывести всех прав и обязанностей человека. Естественным законом запрещается многое, что не противоречит общежитию, например идолопоклонство, кровосмешение, блуд, мужеложство. Естественным законом определяются отношения людей не только к ближним, но и к Богу и к себе самим. Пустынники обязываются естественным правом. Оно имеет силу вне всякого установленного общежития, например предписание: никого не оскорблять. Вообще, начало общежития запрещает только то, что разрушает общество, а это сводится к весьма немногим правилам, да и те обязательны не вследствие общежития, а по воле Творца, который установил закон общежития и хотел, чтобы он оставался ненарушимым.

Все эти доводы, продолжает Кокцеи, побудили самого Пуфендорфа признать начало общежития необязательным; он говорит, что оно обязательную свою силу заимствует от воли Божьей. Но в этих положениях заключается противоречие, ибо 1) нельзя утверждать, что общежитие есть верховное начало права, между тем как оно предполагает другое, высшее начало — волю Божью; 2) невозможно утверждать, что все права выводятся из такого начала, которое само по себе не обязательно. Право потому и есть право, что оно имеет обязательную силу, и если нет ее в начале общежития, то истекающее из него право не есть даже призрак права. Это право пустое, воображаемое, мнимое, или, лучше сказать, это даже вовсе не право. Пуфендорф ближе подходит к истине, когда он говорит, что охранение общежития есть только путь, через который познается естественный закон. Но в таком случае это известный способ познания, а отнюдь не высшее начало. Однако и как способ познания, оно совершенно недостаточно, ибо если верховное начало, дающее праву обязательную силу, есть воля Божия, то как доказать, что Бог не хотел установить между

людьми ничего другого, кроме общежития? Последнее не заключает в себе всего закона, и мы можем судить о воле Божьей и по другим признакам. Таким образом, из собственных положений Пуфендорфа очевидно, что единственное достаточное основание права, то, которое сообщает естественному закону обязательную силу, есть воля Божия. Но в таком случае ничто не может быть вреднее, как положение Гроция, который говорит, что естественное право существовало бы, даже если бы не было Бога. Этим уничтожается вся сила естественного закона, и вместо него полагается пустой и слабый призрак общества.

Что воля Божия есть истинное начало права, это доказывается 1) тем, что все предписания природы, т. е. весь естественный закон, окончательно исходят из нее, как из своего источника, ибо нет ничего, что бы ей предшествовало, так как она существует от вечности. 2) Она одна налагает на человеческий род обязанность повиновения, ибо только Бог в качестве творца имеет право на человека. Бог мог создать его или не создавать и создать с каким угодно законом. Всомогущество Божие признается всеми, но очевидно, что кто имеет власть над всеми тварями, тот имеет ее и над человеком, следовательно, Бог может по своей воле ограничивать действия и способности человека, и эта воля обязательна для людей. 3) Так как все вещи происходят от Бога и от него человек получил способность действовать, то ясно, что никакое сотворенное существо не имеет права ограничивать эти способности и налагать на человека закон без позволения Творца.

Против этого возражают, что закон, который зависит единственно от свободной воли Божьей, теряет через это свою внутреннюю необходимость и становится произвольным. Но воля Божия, несмотря на то, что она свободна, может хотеть только совершенного, не потому что она связана внешнею необходимостью, а по самой внутренней необходимости, так как это воля совершеннейшего существа. Поэтому она неизменна. И если в Св. Писании мы видим случаи, когда Бог разрешал отступления от естественного закона, то это объясняется тем, что эти случаи были им предвидены и предустановлены от начала веков, следовательно, они не нарушают неизменности его воли.

Этими основаниями права опровергается мнение Гроция, который хотел утвердить естественное право на внутренней доброте или порочности действий. Сами по себе человеческие действия безразличны, добрыми или злыми они становятся, смотря по тому, предписываются или запрещаются они Богом. Следовательно, воля Божия одна сообщает действиям нравственные свойства. С другой стороны, этими началами устраняется различие между состояниями невинности и грехопадения. Естественный закон вечен и неизменен, поэтому он одинаково приложим к обоим состояниям человеческого рода. Все различие заключается в том, что в состоянии невинности не было бы необходимости принуждения.

Каким же образом познается воля Божия и как можем мы судить о том, что составляет для нас естественный закон?

В основание исследований о началах права надобно положить общее правило, что все действия человека сами по себе дозволены и правомерны, ибо если Бог дал человеку силу и способность действовать, то в его воле было бы противоречие, если бы вместе с тем не было дозволено употреблять эту силу в действие. Бог или природа ничего не делает даром, а в этом случае сила была бы дана даром. Следовательно, если какое-нибудь действие считается недозволенным, то на это должна быть особенная причина, такое ограничение свободы должно быть доказано. Отсюда начало всякого права, содержащего в себе дозволение (*juris permissivi*). Ограничение же свободы рождает право, заключающее в себе предписание (*juris praescriptivi*). Последнее выводится из воли Божьей различными путями: 1) из слова Божьего, когда Бог непосредственным откровением устанавливает закон людям; 2) из естественных влечений человека, которые даны ему Богом или для побуждения к действию, или для воздержания от действия, например совесть, половое влечение, стремление к общежитию; 3) из действий Творца, из которых выводится, например, правило, что брак не может быть расторгаем, потому что Бог сочетал мужа с женою; 4) из необходимой цели действий, ибо в цели заключается намерение действующего, следовательно, из цели творения мы можем судить о воле Божьей; 5) из необходимости средств, которые, будучи путем к достижению цели, тем самым становятся предписанием естественного закона; наконец, 6) из природы совершенного Творца, из которой мы можем заключить, например, что он требует себе поклонения.

Заметим, что эти, указанные Кокцеи, разнообразные способы познавать волю Божью основаны на совершенно разнородных и притом чисто гадательных началах, поэтому они должны вести к полнейшему произволу в выводах.

Из двоякого характера права, разрешающего и предписывающего, Кокцеи выводит различие между собственно правом и добродетелью. Всякий закон, говорит он, исходит из воли Божьей, но не из всякой воли Божьей рождается обязанность. Из воли разрешающей вытекает свобода действий, из воли предписывающей или запрещающей необходимость или обязанность. Однако из числа действий, предоставленных свободе, одни могут быть лучше или совершеннее, другие хуже, например, учить благороднее, нежели шить платье; защищать отечество, нежели идти на рынок, хотя и то и другое одинаково дозволено и одинаково изъято от неправды. Высшее совершенство называется добродетелью, а так как Бог — существо совершеннейшее, то добродетель ему нравится и им награждается. Воля Божия не налагает здесь безусловной обязанности, но предоставляет эти действия свободе, полагая только высшую награду за высшее совершенство. Это происходит

от того, что вынужденные действия не имеют в себе такого совершенства, как действия свободные, последние, поэтому, более нравятся Богу.

Отсюда вытекает различие между правом и добродетелью. Признаки их следующие: 1) право состоит в воздаянии каждому своего, добродетель в постоянной воле делать добро; 2) право относится к чужому, добродетель — в употребление того, что нам принадлежит; 3) право касается действий, в которых мы не свободны поступать так или иначе, добродетель — тех, которые предоставляются нашему произволу; 4) к соблюдению права мы обязываемся необходимостью, например когда мы даем вознаграждение за обиду; к добродетели, собственно говоря, мы не обязываемся: здесь нет необходимости; 5) нарушающий право подвергается принуждению посредством наказания, недостаток же добродетели не наказывается; 6) исполняющий требования права ничего не заслуживает, исполняющий требования добродетели получает награду; а так как из совершенства Божьего следует, что он должен награждать всякую добродетель, чего мы в настоящей жизни не видим, то надобно вывести заключение, что будет другая жизнь, в которой добродетельные получают воздаяние; 7) действия, противные праву, не имеют силы, к действиям, противным добродетели, это правило не прилагается; 8) право всегда исходит от высшего, ибо оно предполагает необходимость, власть, наказание, а все это возможно только со стороны высшего, добродетель же может быть внушаема и низшим, ибо здесь дается один совет.

Эти разграничения показывают всю недостаточность теории Кокцеи. Точкою отправления является здесь внешний признак, которым различаются оба начала, именно принуждение; но так как воля Божия не проявляется непосредственно в человеческих делах, то и принуждения со стороны Бога никогда быть не может. Поэтому основанное на этом признаке различие совершенно неприложимо к этой области. Кроме того, вывод права и добродетели из воли разрешающей и предписывающей в том виде, как он является у Кокцеи, ведет к полному извращению обоих начал. Мы видели, что Пуфендорф выводил право из дозволения, а нравственную обязанность из предписания. В этом был смысл, хотя и односторонний. Кокцеи же принимает совершенно обратное положение с целью объяснить принуждение, которое сопровождает право и устраняется из области нравственности. Но через это он вовлекается в безвыходные противоречия. Существенным признаком права становится обязанность, необходимость, между тем как всякая юридическая обязанность предполагает право в субъективном смысле, т. е. свободу действовать, которая не должна быть нарушаема. Очевидно, что взгляд Пуфендорфа был вернее: если уже допустить начало дозволения, то оно может прилагаться единственно к праву, а не к добродетели, ибо дозволенное

юридически может быть не дозволено нравственно. С другой стороны, вывод добродетели из воли дозволяющей ведет к отрицанию всякой нравственной обязанности: если тут нет необходимости, то нет и обязанности. Чтобы восполнить этот недостаток, Кокцеи, отвергая необходимость, прибегает к понятию о совершенстве, которое не имеет основания в его теории. Совершенство, по его мнению, не предписывается, но награждается Богом. Но сблизив это положение с предыдущими, мы увидим в нем значительную непоследовательность. Если совершенство нравится Богу, если оно им награждается, то воля его состоит в том, чтобы оно было целью для человека, а в этом именно, по теории Кокцеи, заключается обязательная сила естественного закона. Следовательно, совершенство предписывается естественным законом. Одним словом, с какой бы стороны мы ни взглянули на предмет, мы убедимся, что из естественного закона, понимаемого как внешнее предписание высшего, нет возможности вывести различие между правом и нравственностью.

Что касается до самого основания теории Кокцеи, т. е. до вывода естественного закона из воли Божьей, то и здесь нельзя не заметить противоречия. Кокцеи исходит от положения, что действия человека сами по себе безразличны; в них нет внутренней необходимости, связывающей совесть. Нравственными или безнравственными они становятся единственно вследствие согласия или несогласия с волею Божьею. Но, с другой стороны, чтобы не превратить естественный закон в чисто произвольное предписание, он утверждает, что сама воля Божия, издающая закон, руководится внутреннею необходимостью, так как Бог — существо совершенное. Следовательно, внутренняя необходимость лежит в самом предмете, она есть в предписанных действиях, а потому есть в них иная обязательная сила, кроме предписания высшей воли. Вызванная недостаточным выяснением внутренней правоты или неправоты самих действий, теория воли Божьей бессознательно ведет к еще большему утверждению этого начала, ибо понятие о внутренней необходимости переносится здесь в сам источник закона, в высшую волю, которой оно всегда и непременно присуще. Бог не может иначе действовать, как по законам вечного разума или по требованиям своей премудрости. Очевидное последствие этого положения состоит в том, что и предписанные Богом действия должны быть признаны внутренне необходимыми, но уже на ином, высшем основании, нежели прежде. А это в свою очередь должно видоизменить понятие о воле Божьей как об источнике естественного закона. Принадлежащий ей в теории Кокцеи характер внешнего предписания должен исчезнуть и замениться понятием о вечных требованиях разумной необходимости, составляющих истинное основание нравственности. Мы увидим ниже, что в этом именно состояло дальнейшее развитие начал нравственного закона. Мы можем вместе с тем видеть и то

значение, которое имела теория воли Божьей в этом развитии. Будучи возведен к высшему, совершеннейшему источнику, к верховному Разуму, управляющему миром, естественный закон перестает быть выражением всякого естественного свойства, каким он был в теории общежития, а получает высшее нравственное значение как система вечных, неизменных требований разума. Очевидно, что эта теория возникла не из богословских влияний, а из самого внутреннего развития понятий о естественном законе.

Этими общими соображениями о происхождении и свойствах естественного закона ограничивается трактат Самуила Кокцеи. У Генриха Кокцеи к этому присоединяется и политическая теория. Он доказывает, что для охранения установленного Богом закона от нарушения со стороны людей необходима власть, облеченная правом повелевать и принуждать, иначе всякая обязанность будет тщетна. Отсюда он выводит, что власть проистекает от самого Бога, поэтому правительство заступает место Бога на земле. Впрочем, так же как схоластики, он признает, что первоначально в силу естественного закона власть принадлежит целому союзу над его членами; но в устроенном государстве она не остается в народе, а переносится на правительство.

Таким образом, с развитием начал нравственного закона снова возникает теория происхождения власти от Бога. Оба Кокцеи применяли свое учение к практике, поддерживая усиливающуюся власть в юном прусском государстве, в котором они играли значительную роль. В том же духе писал и ученик Генриха Кокцеи, Кестнер, который в сочинении «Право естественное и общенародное» (*Jus naturae et gentium*, 1705 г.) старался развивать начала, положенные Гроцием, Пуфендорфом и своим учителем. В основание своей системы он ставит общее правило, что человек, будучи одарен от Бога разумом и волею для руководства в своей деятельности, тем самым получил дозволение делать все, что хочет, разве он будет кем-либо воздержан законным образом. Но так как естественные силы даны ему Творцом, то и право ограничивать свободную его волю может принадлежать единственно Творцу или тому, кому оно передано Творцом. Таково, по мнению Кестнера, твердое начало естественного права, начало, к которому как к центру примыкают все остальные положения. А так как воздержание необходимо, то в человеческих обществах высшая норма права состоит в том, что необходим начальник, который, следовательно, получает власть свою от Бога. Без этого невозможно охранение права и даже сохранение самого человеческого рода. Непосредственно в силу естественного закона власть вручается всем гражданам в совокупности, но договором подчинения народ переносит ее на князя, которого главная задача состоит в отправлении правосудия на земле.

И здесь мы видим, что учение о высшем нравственном значении власти и о происхождении ее от Бога проистекло не из бого-

словских влияний, а из чисто философской точки зрения. Оно тесно связано с признанием воли Божьей за верховное основание права. Оба начала исходят из одного источника, из понятия о законе как о внешнем предписании законодателя. Мыслителям, которые держались этого направления, казалось, что иначе нельзя объяснить, почему закон имеет для человека обязательную силу. Это понятие, очевидно, заимствовано у общежительной школы, оно служит одной из переходных точек между этою школою и нравственною. Но приложимое к положительному закону, оно вовсе не приложимо к естественному. Воля Божия как источник естественного закона не открывается нам непосредственно, мы можем судить о ней только на основании умозаключений. Когда разум усматривает разумную и необходимую для человека норму жизни, он заключает, что эта норма установлена самим Творцом. Следовательно, для того чтобы она могла быть для нас обязательна, надобно, чтобы мы открыли обязательную силу в ней самой и в отношении ее к человеку. Воля Божия представляется нам уже как дальнейший вывод. А потому когда мыслители, о которых идет речь, хотят построить свою систему на обратном силлогизме, они неизбежно впадают в логический круг: с одной стороны, они выводят обязательную силу закона из воли Божьей, с другой стороны, они о самой воли Божьей заключают из внутренней необходимости закона. На этот круг указал Лейбниц, который критикою начал, принятых Пуфендорфом и Кокцеи, очистил нравственную философию от внешних понятий о законе и законодателе и вывел ее на другую дорогу.

### 3. Лейбниц

Лейбниц — главный мыслитель нравственной школы. Этот всеобъемлющий гений, проникая во все отрасли науки, между прочим занимался и правоведением. Он не выработал, однако, цельного учения о естественном праве, для него это было второстепенное дело. Главною его задачею было построение философской системы, которую он противопоставил учению картезианцев и которая обозначает новый поворот человеческой мысли. Она объяснит нам и его философско-политические воззрения.

Мы видели, что у картезианцев материя и разум представлялись как два начала, которые не имеют между собою ничего общего и соединяются единственно своим источником, божественною силою, их производящею. Результатом этого воззрения было то, что отношение души к телу могло объясниться только непрерывным чудом, постоянным и непосредственным действием Бога в созданной им Вселенной. В конце концов это приводило к понятию о Божестве, присущем миру, и к уничтожению всякой самостоятельности отдельных существ. На этом нельзя было остановиться.



Последующая философия искала выхода из подобной системы. Она старалась привести материю и разум к началам однородным, из которых можно было бы объяснить их взаимодействие. Для этого представлялся двоякий путь: можно было выводить или разумные начала из материальных, или, наоборот, материальные из разумных. Первый путь должен был привести к материализму, который и был развит французскою философиею XVIII века, второй был избран Лейбницем. Отсюда возникла система чистого спиритуализма или, лучше, рационализма, которая в приложении к праву выразилась в учении о нравственном законе.

Точкою отправления Лейбница была критика того понятия о материальной субстанции, которое господствовало в школе Декарта. Под именем субстанции картезианцы разумели само по себе сущее, основным же свойством материи они полагали протяжение. Лейбниц возражал, что субстанция не есть просто сущее, это сила деятельная. Поэтому основным свойством материи не может быть ни протяжение, ни даже непроницаемость, ибо ни то ни другое не содержит в себе деятельного начала. Для определения сущности материи мы должны, следовательно, искать в ней то, что действует. Но в материи как материи мы такого начала не найдем. Деятельная сила, по самому своему понятию, есть нечто единое, производящее из себя разнообразные явления; материя, напротив, есть нечто сложное, делимое на части. Привести это сложное явление к простым элементам можно двояким способом: или приняв первоначальные, материальные атомы, из которых составляются тела, или поняв материю как составленную из невещественных, единичных сил. Но материальные атомы противоречат разуму: они предполагаются неделимыми, а между тем сохраняют протяжение. С другой стороны, в них, так же как в понятии о материи, нет деятельной силы, а потому они должны получать свое движение извне. Следовательно, объяснить материю можно, только приняв атомы формальные, т. е. единичные, нематериальные силы, из которых составляются все тела. Это то, что называется у философов *существенною формою* (*forme substantielle*), *энтелехиєю*, *душою*, или, всего лучше, *монадою*. Материя не что иное, как явление этих духовных субстанций. Каждая монада составляет нечто единое и самостоятельное, поэтому она исключает из себя все остальные. Отсюда непроницаемость, первое свойство материи. Затем, состоя с другими в известном порядке, каждая монада занимает между ними известное место. Отсюда протяжение, второе свойство материи. Таким образом, телесность является только выражением ограниченности духовных сил. Общие же формы материального мира, пространство и время, не суть нечто действительно существующее: они представляют не более как известный порядок, в котором расположены монады. Пространство есть порядок совместного их существования, время — порядок последовательного их изменения. Наконец, и в дви-

жении существенно только стремление силы к деятельности, все остальное составляет не более как явление.

В чем же состоит существо монады? По самому своему понятию, это нечто единое, заключающее в себе различия, но не в виде отдельных, материальных частей, а идеально. Идеальное же выражение многообразного в едином называется представлением (*perception*). В низшей своей форме оно бывает смутное и бессознательное, в высшем же развитии оно достигает чувства и наконец сознания (*aperception*). Таким образом, общая сущность всех монад, заключающаяся в способности представления, у всех одинакова. Различие же их состоит, с одной стороны, в степени ясности представлений, с другой стороны, в разнообразии точек зрения, с которых монады отражают в себе окружающий мир. Находясь в известных отношениях ко всем другим монадам, каждая представляет в себе всю Вселенную, хотя более или менее смутно и со своей особой точки зрения. Притом эти представления не остаются постоянно одинаковыми. Каждая монада, будучи деятельною силою, непрерывно стремится к изменению своих представлений. Это совершается посредством *присущего ей закона* (*lex insita*), действием которого одно представление рождает другое. В этом состоит *закон последовательности действий* (*lex seriei suarum operationum*), который и составляет индивидуальную сущность каждой монады. Закон есть общая связь, соединяющая отдельные представления и делающая их выражением единого естества. Отсюда начало внутреннего развития, которое вечно и непрерывно. Но изменяясь беспрестанно, монады как простые, единичные силы не могут возникать и разрушаться путем сложения и разложения. По естественному закону они не имеют ни начала, ни конца, а подлежат только сверхъестественному творению и уничтожению. Поэтому бессмертными надобно считать не только человеческие души, но и души животных, растений и, вообще, все существующие в мире единичные силы. Монады подлежат не смерти, а единственно переходу из одного состояния в другое, и этот переход совершается непрерывно. В природе разлита вечная жизнь, присущая каждой малейшей частице бытия.

Таким образом, существо каждой монады определяется законом, связывающим различные ее действия в одно целое. В чем же состоит связь различных монад между собою? Действовать друг на друга они не могут, ибо каждая является замкнутою в себе силою, которая исключает остальные и следует только собственному своему закону. Следовательно, связью между ними опять может быть только общий, соединяющий их закон. Необходимо предположить, что при первоначальном создании монад закон, вложенный в каждую из них, был согласован с законами всех других, что представляется возможным, ибо каждая монада со своей точки зрения отражает в себе одну и ту же вселенную. Таким образом, все движутся согласно, между тем как каждая пови-

нуется только собственному своему закону. Этот мировой закон, связывающий все сущее, Лейбниц назвал *предустановленною гармониею* (l'harmonie préétablie). Он составляет ключ ко всей его системе, которую он сам постоянно называл этим именем.

В силу этого начала мир представляется установленным от века порядком, в котором духовные субстанции или монады являются расположенными по ступеням и в различных сочетаниях друг с другом. Каждое тело есть собрание монад, связанных господствующею или центральной силою, которая составляет душу этого сочетания. По закону предустановленной гармонии каждая монада, следуя собственному закону, тем самым повинуетя общему движению; центральная же монада, которой подчиняются остальные, отличается тем, что она имеет более ясные представления о всем, что происходит в теле. Чем совершеннее сочетание, тем яснее представления центральной монады. В животных эта ясность доходит до чувства и желания, в человеке — до разума и воли.

Сообразно со своим началом внутреннего развития, Лейбниц производил познание из деятельности прирожденных человеку способностей, отрицая самую возможность внешних впечатлений. С этой точки зрения он подверг обстоятельной критике учение Локка, который выводил познание извне. В противоположность Локку, Лейбниц утверждал, что разум никогда не может быть чистою доскою, на которой изображаются внешние предметы. Разум ничего не получает извне, а все развивает изнутри себя. Вечные истины, составляющие основание познания, прирождены ему не как ясные представления, а как присущие ему начала, которые собственною его деятельностью возводятся к сознанию. Чувственные же представления не что иное, как смутное состояние разума, из которого он выходит путем внутреннего развития.

С другой стороны, в силу того же закона предустановленной гармонии человеческая воля является предопределенною от века. Каждое последующее движение воли необходимо вытекает из предыдущего. На этом основании Лейбниц отвергает возможность равновесия воли, или так называемый индифферентизм, состоя в котором человек может по своему произволу определяться к тому или другому действию. Воля, говорил Лейбниц, всегда движется побуждениями, а побуждения рождаются из предшествующего состояния души. Поэтому человеческая душа является как бы духовным автоматом. Однако, с другой стороны, Лейбниц не хотел отвергать и свободу человека. Чтобы отстоять это начало, он различал необходимость метафизическую, при которой противоположное логически немыслимо, и необходимость нравственную, которая определяется законом достаточного основания. Последняя, по его мнению, составляет принадлежность воли. Всякое действие случайно, а потому свободно, ибо противоположное всегда возможно; но воля определяется достаточным

основанием, и это основание есть сильнейшее побуждение. Поэтому Лейбниц говорит, что побуждения склоняют, а не налагают необходимости (*inclinant, non necessitant*). Очевидно однако, что это не более как игра слов, которая не спасает свободы. Если действие составляет последствие предустановленного от века закона, то оно не может считаться произведением свободного выбора. Хотя бы противоположное вообще было мыслимо, но в действительности при известном установленном порядке мироздания оно невозможно, а потому нельзя возлагать на человека ответственности за действие, которое составляет только неизбежное последствие этого порядка. Признавая неизменный мировой закон основным началом всего сущего, Лейбниц неминуемо должен был прийти к полному детерминизму. Для свободы в его системе не было места. Это черта общая всем теориям, основанным на этом начале. Она является у стоиков, у Августина, у Фомы Аквинского.

Воля определяется к действию представлением добра или зла, т. е. причину конечную. Напротив, естественные движения истекают из причин производящих. Но в силу предустановленной гармонии эти два противоположных начала должны действовать согласно. Таким образом, мировой закон, т. е. причина формальная, связывает причины производящие и причины конечные, царство природы и царство благодати в одно стройное целое, в один общий мировой порядок. Верховная же причина всего сущего, источник самого закона, есть Бог, монада монад. «Последнее основание всех истин, — говорит Лейбниц, — есть верховный и всеобщий Дух, который не может не существовать и которого разум есть среда вечных истин. И дабы не подумали, что нет нужды прибегать к этому началу, надобно размыслить, что эти вечные истины заключают в себе определяющую причину и устраивающее начало самих существований (*la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes*), одним словом, законы Вселенной. Таким образом, так как необходимые истины предшествуют существованию случайных вещей, то ясно, что они должны иметь основание в существовании необходимой субстанции»\*.

Вечный закон исходит, следовательно, от верховного Разума, который есть вместе и верховная Благодать, ибо он устанавливает наилучшее во всем, а равно и верховное Могущество, ибо он творит то, что хочет. Но действия Божества, так же как и человека, определяются не метафизической, а нравственной необходимостью. Это ясно из того, что явления мира случайны, следовательно, логически возможны многие миры. Но Бог свободно своею волею выбрал из них наилучший, руководясь в этом выборе не произволом, а своею премудростью, которая и дает закон Вселенной. Эту нравственную необходимость, определяемую законом достаточного основания, Лейбниц противопоставляет стоической

\* Nouveaux Essais sur l'entend. hum. Lib. IV. Ch. II. § 14.

судьбе, которая все движет силою слепой или метафизической необходимости. Нравственное понятие о Боге, развитое христианством, привело Лейбница к этому различию. Но, в сущности, воззрение его весьма мало удаляется от стоического, ибо он сам признает, что Бог по своей премудрости не может не хотеть наилучшего, а с другой стороны, определив создать наилучший мир, он не мог сотворить ничего другого, кроме того, что существует, ибо все в мире связано законом необходимости по самой силе вещей, над которою даже Бог не властен. Очевидно, следовательно, что и тут о свободе не может быть речи. Все дело в том, что здесь признается необходимость не слепая, а истекающая из собственных, внутренних определений разума, которые и составляют основание нравственных начал. Отсюда естественная связь между системою Лейбница и христианскою догматикою, которая исходит из тех же оснований. Отсюда понятно, почему Лейбниц так усердно старался защитить последнюю против возражений. С этою целью он написал один из важнейших своих трактатов «Теодицея, или Учение о правде Божьей», который заключает в себе сущность его нравственных воззрений.

Главный вопрос, о котором здесь идет речь, тот самый, который лежит в основании всякого нравственного мирозерцания, именно вопрос о происхождении зла и о наказании грешников. Бейль в своем «Энциклопедическом словаре»<sup>5</sup> старался доказать, что по естественному разуму грехопадение и осуждение грешников несовместны с премудростью и правдою Божьею, а потому мы должны принимать эти учения как догматы веры, не пытаясь оправдать их разумным образом. Лейбниц, напротив, хотел доказать согласие этих догматов с разумом. Взгляд его на этот предмет весьма близко подходит к воззрению Августина. По учению Лейбница, зло не есть нечто положительное, это не более как недостаток, проистекающий из ограниченности сотворенных существ. Поэтому оно неизбежно примешивается ко всякому порядку, даже совершеннейшему. Выбирая наилучший мир, Бог не мог сделать его вполне изъятым от зла, ибо это противоречит природе вещей, он мог только допустить наименьшую долю зла и сделать его окончательно орудием высшей цели, добра.

Нельзя не сказать, что такое объяснение весьма неудовлетворительно. Если нравственное зло составляет необходимое последствие несовершенства тварей, то оно должно было бы проявляться в гораздо большей степени в низших существах, нежели в человеке. Между тем растения и животные в силу присущего им закона исполняют естественное свое назначение, занимая принадлежащее им место в общем порядке и не уклоняясь от указанного им пути. Нравственное зло является только в человеке вследствие свободы, дающей ему возможность нарушить установленный для него закон. Ясно, следовательно, что зло не составляет неизбеж-

ного последствия ограниченности творения, ибо ограниченность совместна с соблюдением порядка и с исполнением ограниченного назначения. Поэтому сам Лейбниц, так же как и Августин, определяет иногда зло как нарушение порядка. Но в таком случае каким образом понять, что при наилучшем порядке необходимо нарушение этого порядка? Такое объяснение само себе противоречит. Наилучший порядок, по самому своему понятию, тот, который не нарушается. Или надобно сказать, что неизменный порядок не есть еще высшее мировое начало, что противоречит основным положениям этой системы. Сами последователи нравственной теории, по-видимому, чувствовали недостаточность своих доводов. Поэтому они прибегают еще к иному объяснению. Вслед за Августином Лейбниц указывает на то, что существование зла возвышает красоту добра, так же как черный цвет бывает необходим в картине, и в музыке диссонанс делает общую гармонию более приятною. Но такое эстетическое сравнение неприменимо к нравственному миру. Оно могло бы быть допущено лишь в том случае, если бы зло не было источником страданий для существа, созданного для возвышения прелести общей картины. Виноват ли злой человек в том, что он необходим для гармонии целого? Где тут основание для вменения и еще более для вечного наказания? Августин со своей богословской точки зрения мог укрыться за неисповедимую тайную предопределения Божьего, для философа такой исход был неуместен. Это значило прямо признать справедливыми возражения Бейля.

Здесь опять оказывается односторонность системы Лейбница. Отправляясь от начала закона, она не оставляет места для свободы, а потому и для вменения. В общем итоге это учение представляет развитие чистого спиритуализма, с его достоинствами и недостатками. В новой философии оно соответствует древнему стоицизму, но видоизмененному христианскими началами. У стоиков, согласно с древним мирозерцанием, воззрение на Божество было более натуралистическое, а потому более склоняющееся к пантеизму; у Лейбница оно примыкает к нравственным понятиям христианства. Но основания философии и здесь, и там одни и те же, именно закон как верховное начало мироздания, божественный разум как источник закона, единичные духовные субстанции как составные части Вселенной и, наконец, гармония или совершенство как цель всего сущего.

Этими началами объясняются воззрения Лейбница на естественное право. Нравственный закон стоит у него на первом месте, поглощая собою юридический элемент. К сожалению, Лейбниц, несмотря на то, что он специально занимался правоведением, не оставил по себе цельного сочинения о естественном законе. Может быть, в рукописях и хранятся драгоценные для истории материалы, но во всяком случае они остаются для нас пока неизвест-

ными \*. Мы можем составить себе понятие о его воззрениях только из отрывочных данных, рассеянных в разных мелких сочинениях. Единственный несколько полный его трактат о правоведении «Новая метода учить и учиться юриспруденции» (*Methodus nova docendae discendaeque jurisprudentiae*) принадлежит к юношескому периоду, когда взгляд его еще не вполне определился.

Начнем с критических его замечаний на сочинения предшествовавших ему писателей.

В письме к Молану Лейбниц изложил свои возражения против учения Пуфендорфа \*\*. Он критикует здесь книгу «Об обязанности человека и гражданина», о которой Молан спрашивал его мнение. Эта книга, говорит Лейбниц, может служить пособием для тех, кто не ищет основательной науки, но сама по себе она страдает многими недостатками. Главный состоит в том, что автор не определил надлежащим образом ни цели, ни предмета, ни производящей причины естественного права.

1. Целью правоведения Пуфендорф полагает единственно земную жизнь, на том основании, что хотя у человека и есть желание бессмертия, однако действительность будущей жизни может быть доказана лишь из Откровения. Но если даже признать справедливым, чего нельзя допустить, что разум не может доказать бессмертия очевидным образом, то достаточно уже одной возможности для того, чтобы подобная мысль имела влияние на деятельность человека. Ограничить же цель правоведения заботой о настоящей жизни — значит принять только низшую степень естественного права и отнять у науки лучшую ее часть. Это ведет к уничтожению многих обязанностей даже в настоящей жизни, ибо кто станет жертвовать собою за правду, если он может в ущерб другим наслаждаться земными благами, не имея в виду будущих наград и наказаний? В этом отношении гораздо выше и полнее не только наука естественного права, основанная на христианских началах, но и само учение древних философов, которые указывали на воздаяние, ожидающее человека за гробом.

2. Точно так же неверно положение Пуфендорфа, что внутренние помыслы не принадлежат к области естественного права. Умаление цели повело к умалению самого предмета. Ограничивая естественное право одними внешними действиями человека, Пуфендорф предоставляет внутренние движения души нравственно-богословию, основанному на Откровении. Но сами языческие писатели не устраняли душевных помыслов из области философии. Во внутренних действиях, так же как и во внешних, есть

---

\* Гинрях (*Gresch. der St. und R. Princip. III. С. 59, примеч. 1*) утверждает, что в ганноверской библиотеке есть целый ряд рукописных сочинений Лейбница о естественном праве, между прочим «*Elementa juris naturalis*» на 11 листах. Другие сведения заставляют сомневаться в этих показаниях.

\*\* См. издание сочинений Лейбница Дутенсом, т. IV, ч. 3, с. 275.

право и обязанность, правда и грех; где же будут излагаться эти проявления правды, если не в науке естественного права?

3. Пуфендорф неправильно полагает производящую причину права не в природе вещей, а в повелении высшего. Из этого начала следует, что где нет высшего, там нет и обязанности. Поэтому тиран, облеченный верховною властью, может совершать всевозможные злодеяния, не нарушая права. В международных отношениях исчезает также всякая правомерность. Последователи этого учения стараются исправить его тем, что указывают на Бога как на верховного законодателя, которому все обязаны подчиняться. Хотя это справедливо, однако это не улучшает дела. Начала права и обязанности существовали бы между людьми, хотя и в несовершенной степени, даже если принять, что нет Бога. Мы видим эти начала и у разбойников. Кроме того, понятие о правде прилагается не только к человеку, но и к Богу, так же как понятие об истине и добре. Верховная правда есть правда Божия, а у Бога нет высшего, который налагал бы на него обязанность. Сама норма действий, или существо праведного, вытекает не из произвольного повеления Божества, а из вечных истин, присущих божественному разуму и принадлежащих к самому божественному естеству. Правда есть существенное свойство Бога (*attributum essentiale Dei*), чем она не могла бы быть, если бы она истекала из свободного его определения. Правда заключает в себе известные законы равенства и пропорциональности, основанные на неизменной природе вещей и на божественных идеях, так же как начала арифметики и геометрии. Те, которые производят правду от воли Божьей, должны впасть в парадокс Декарта, который утверждал, что сама истина проистекает из воли Божьей, как будто треугольник потому имеет три стороны, что Бог так велел. Из этих начал следовало бы, что Бог может осудить невинного. Справедливо, что Бог не подлежит ничьему суду; но, будучи праведным, он действует так, что удовлетворяет всякого мудрого, и прежде всего себя. Эти начала имеют значение и для определения истинной добродетели. Кто действует не по велению высшего, а по внутреннему побуждению души, тот преимущественно действует праведно. Человек, движимый любовью к Богу и к ближним, в самых своих действиях находит наслаждение и не нуждается в повелении. Поэтому несправедливо, что кто не признает над собою высшего, тот не признает и обязанности; предписания разума, основанные на природе вещей, сами по себе налагают на нас обязанность. Наконец, выводя правду из повеления власти, Пуфендорф впадает в противоречие с собою, ибо он тут же требует, чтобы власть, издающая закон, имела правомерное основание. Но в таком случае начало правды предшествует власти, ибо если для установления правды нужен высший, а для подчинения высшему опять нужна правда, то это логический круг. Автор говорит, что к разумным основаниям повиновения должна присоединяться еще принуди-



тельная сила; но если разумные основания недостаточны, то может ли прибавить к ним что-нибудь сила, которая сама по себе не рождает права? В таком случае как скоро сила перестает действовать, так исчезает и всякая обязанность.

Таким образом, заключает Лейбниц, у Пуфендорфа нельзя найти истинных начал права, которые вкратце состоят в следующем: цель естественного права есть благо тех, которые ему подчиняются, предмет — все, что касается других и зависит от нас, наконец, производящая причина — свет вечного разума, зажженный в нас Богом.

Эта критика Лейбница содержит в себе много глубокого и верного. Она неотразима против тех, которые выводили правду из воли Божьей и основывали нравственные обязанности на предписании высшего. Можно, однако, заметить некоторое противоречие в первом пункте. Если начала правды сами по себе обязательны, независимо от внешнего повеления, то какое новое основание может прибавить к ним представление о будущих наградах и наказаниях, которое именно предполагает повеление высшего? Если же представление о будущей жизни необходимо для того, чтобы сообщить началам правды высшее значение, то одних разумных причин недостаточно, а надобно к ним присоединить еще принуждение. Мы увидим ниже, при изложении воззрений самого Лейбница, каким образом объясняется это видимое противоречие.

В том же духе Лейбниц написал и критику на трактат Самуила Кокцеи. Она была напечатана в 1700 г. в одном журнале без имени автора, в виде отдельных замечаний на положения Кокцеи\*.

Лейбниц нападает на Кокцеи главным образом за то, что он производит право из силы и принуждения. Одно творение, говорит Лейбниц, так же как и естественное рождение, не устанавливает еще права; иначе можно бы сказать, что как взрослые дети освобождаются от отцовской власти, так и тварь изъемяется от власти Создателя, как скоро она может сделаться самостоятельной. Сам Кокцеи, по-видимому, считает один акт творения недостаточным. Как бы не доверяя качеству творца, он прибавляет: всемогущего. Но через это сила становится источником права. И в самом всемогуществе он основанием права считает более способность вредить, нежели способность помогать; ибо правомерно и обязательно, по его мнению, то, что может быть вынуждено наказанием. Напротив, те действия, к которым мы побуждаемся наградами, он относит к добродетели, утверждая притом, что на нас не лежит обязанность быть добродетельными. Но если мы основанием права признаем всемогущество и особенно силу вредить,

---

\* Эти замечания с ответами Кокцеи приложены ко второму изданию его трактата. Они находятся также у Дутенса, т. IV, с. 270—275: «Observationes de principio juris».

то мы придем к тираническому началу и сочтем справедливым то, что нравится сильнейшему. Сила злого божества, какое предполагают манихеи, была бы достаточна, чтобы сделать действие праведным. В Боге во всяком случае мы должны отрицать правду, так как он не имеет над собою высшего, поэтому он может справедливо наказать невинного и дать блаженство злодею. При таком взгляде в понятии о правде не остается ничего, кроме страха. Если же мы скажем, что воля Божия по самому существу своему не может не быть премудрою и благою, то основанием правды будет уже не всемогущество, а мудрость и благодать. Это и есть истинное начало права. Можно согласиться с тем, что воля Божия есть верховный источник права, прибавив только, что это воля верховного Разума. Свойство же верховного Разума — делать как можно более добра. Воля должна быть управляема законом мудрости и благодати. Можно определить правду как доброжелательство или любовь мудрого. Следовательно, первоначальный источник права будет выше воли. Как верховный Разум, Бог — источник права не своею волею, а своим естеством, так же как он источник истины. Как правила пропорций и уравнений, так и правила справедливого и должного состоят из вечных начал (*aeternis rationibus constant*), которых сам Бог не может нарушить. Не нужно никакой силы, чтобы праведное сделать праведным и достойное любви сделать любезным. Но если естественное право истекает из внутренней доброты и порочности действий, то Гуго Гроций справедливо утверждал, что оно может быть познаваемо, даже если принять, что нет Бога. Атеист может быть как геометром, так и юристом. Сам Кокцеи признает внутреннее совершенство действий мерилom добродетели, но в таком случае оно будет мерилom и правды, ибо если из самой природы действий следует, что они заслуживают награды, то из той же природы следует, что они заслуживают наказания. Если в действиях, предоставленных свободе, есть различие внутренней доброты, то как не признать этого различия в действиях предписанных или запрещенных, которые потому именно предписываются или запрещаются, что они более других добры или дурны, а не наоборот, потому добры или дурны, что они предписываются или запрещаются.

Кокцеи старался опровергнуть эти возражения, доказывая, что ему в голову не приходило выводить право из одного всемогущества Творца. Воля Божия, говорил он, по существу своему всеправедна и премудра. Если право зависит от принуждения, то это не ведет еще к тираническому началу, ибо право принуждать принадлежит не всякому сильнейшему, а единственно тому, кто имеет правомерную власть, как Бог над людьми.

В этом ответе Кокцеи, очевидно, впадал в тот самый логический круг, в котором Лейбниц упрекал Пуфендорфа. В других пунктах своей защиты Кокцеи указывал, напротив, на действительный недостаток в возражениях Лейбница, именно на смешение права с

добродетелью. Но мы видели, что собственное его разграничение было совершенно недостаточно.

Из предыдущего ясно, в чем состояла сущность воззрений Лейбница на начала права. Это воззрение всех мыслителей, принадлежащих к нравственной школе. Ближе всего оно подходит к тому, что мы видели у Фомы Аквинского. Право производится из правды, правда же ставится в разряд высших добродетелей, она существует не только в людях, но и в Боге. Правда, по определению Лейбница, есть благодать, управляемая мудростью, в приложении к тому, что касается других. Или иначе: правда есть любовь мудрого (*caritas sapientis*). Любовь же есть бескорыстная радость чужому счастью или чужому совершенству. Красота даже неодушевленного предмета, например картины, говорит Лейбниц, возбуждает в человеке удовольствие или радость; когда же предмет, возбуждающий в нас это чувство, сам способен к счастью, то радость переходит в любовь. Таким образом, в бескорыстной любви собственное удовольствие и счастье соединяются со счастьем других. Любовь есть наслаждение предметами, которые сами по себе хороши, а потому такое наслаждение есть цель, а не средство. Мудрость же должна руководить этим чувством, указывая истинные предметы любви и способы достигнуть блаженства. В этом заключается высшая добродетель. Если против этого возразят, что еще выше вполне предаться Богу и подчиниться его воле, вовсе не имея в виду собственного блаженства, то надобно отвечать, что это противоречит природе вещей. Стремление к деятельности рождается из стремления к совершенству, которое чувствуется как наслаждение. Даже к дурному мы стремимся не иначе, как представляя себе целью какое-нибудь добро или совершенство, хотя и ложное. Никто даже не в силах отказаться от стремления к собственному благу, иначе как отказавшись от своей природы. Полное отречение от себя ведет к мистическому квиетизму, к прекращению мысли и деятельности, а это, в свою очередь, ведет к учению о смертности души\*.

В другом месте Лейбниц точнее объясняет связь этих начал с совокупностью своих воззрений. Он определяет мудрость как науку блаженства, которая учит нас способу достигать этой цели. Блаженство же (*Glückseligkeit*) есть состояние постоянной радости. Это не означает радость непрерывную, но такую, которая может всегда возобновляться. Минутная же радость не дает человеку счастья, ибо в ней нет прочности. Под именем радости надобно вообще разуметь удовольствие (*Lust*), ощущаемое в душе; удовольствие же есть чувство известного совершенства в себе или в другом, ибо и совершенство внешних для нас предметов, не только людей, но даже неодушевленных вещей, например картины,

\* См. Предисловие к первой части «*Codex juris gentium diplomaticus*» (Dutens, т. IV, ч. 3, с. 294–297) и Предисловие к части 2 (там же, с. 313).

нам приятно вследствие того, что образ этого совершенства в нас самих возбуждает совершенство. Всем людям нравится совершенство, но не все дают себе отчет, почему оно нравится. Между тем на это всегда есть причина, например приятность музыки зависит от известного порядка в совпадении звуков. Вообще, совершенство есть возвышение существа предмета (*Erhöhung des Wesens*), а так как существо всякого предмета состоит в известной силе, то совершенство проявляется в способности действовать: чем больше сила и способность, тем выше и свободнее существо. Степень же силы определяется тем, что здесь многое вытекает из единого или состоит в едином (*viel aus einem und in einem*), так что единое управляет многим вне себя и представляет многое в себе. Но единство во множестве не что иное, как согласие, а так как известный предмет более согласуется с одним, нежели с другим, то из этих отношений вытекает порядок, от которого происходит всякая красота, красота же возбуждает любовь.

Таким образом, говорит Лейбниц, счастье, удовольствие, любовь совершенство, сущность, свобода, согласие, порядок и красота — все это связано одно с другим, что видят немногие. Поэтому когда душа в себе самой ощущает согласие, порядок, свободу, силу или совершенство, то из этого проистекает для нее радость. Это радость постоянная, она не может обманывать, когда она происходит от познания, направляющего волю к добру. Если же удовольствие удовлетворяет чувство, а не ум, оно может обратиться в несчастье. Поэтому наслаждение чувств должно управляться разумом. Из этого следует, что ничто так не способно вести человека к блаженству, как просвещение ума и привычка воли всегда подчиняться указаниям мудрости. Ясно также, что это просвещение проистекает преимущественно из познания вещей, которое, возвышая ум, влечет за собою постоянное преуспеяние в мудрости и добродетели, а потому в совершенстве и радости. Это такая радость, которую человек может сам себе дать, она состоит в наслаждении своими собственными силами. Мы чувствуем в себе могучую склонность к истине и добру, мы стремимся к познанию, посредством которого мы можем постигнуть источник, движение и цель всех вещей и невероятное совершенство все в себе заключающей природы, как будто бы мы со звездной высоты видели перед собою все земные предметы. Обладая таким познанием, мы можем бесконечно радоваться и тому, что совершилась, и тому, что еще должно совершиться, и мы сами, насколько есть в нас силы, можем все направить к лучшему. «Красота природы так велика, и созерцание ее имеет в себе такую сладость, и проистекающие отсюда свет и добрые стремления приносят такую пользу уже в этой жизни, что кто это испытал, тот низко ценит все другие наслаждения. Если же прибавить к этому, что душа не умирает, что всякое ее совершенство прочно и приносит плод, то из этого уже видно, что истинное блаженство, проистекающее из

мудрости и добродетели, совершенно безмерно и превосходит все, что можно себе представить»\*.

Таким образом, по учению Лейбница, личное блаженство является последствием сознания общего закона. Из познания порядка, согласия или совершенства вещей проистекает бескорыстное чувство радости и любви, в котором собственное удовольствие теснейшим образом связывается со счастьем других. Это чувство всеобщей связи есть любовь, управляемая мудростью. Она и составляет существо правды, которую Лейбниц определяет также как совершенство сообразное с мудростью\*\*. Но как все в мире расположено по степеням, так и правда и происходящее из нее естественное право имеют свои степени. Первая, низшая степень есть *строгое право* (*strictum jus*), проистекающее из правды уравнивающей. Это начало чисто отрицательное, оно состоит в уклонении от зла. Основное здесь правило, которое одинаково относится ко всем: *никого не оскорблять* (*neminem laedere*), чтобы не возбуждать тяжбы или войны. Вторая степень есть *справедливость* (*aequitas*), истекающая из правды распределяющей. Она простирается и на такие обязанности, которые не подлежат принуждению, например благодарность, милосердие. Ее требование заключается в том, чтобы приносить пользу всем, насколько это каждому прилично или насколько каждый этого заслуживает. Отсюда правило: *воздавать каждому свое* (*suum cuique tribuere*). Здесь люди не рассматриваются уже как равные, а различаются степени достоинства. На этом начале основаны государственные законы, которые имеют в виду благо подданных. В силу этих законов нравственное определение превращается в юридическое: кто имеет способность получать, приобретает право требовать. Наконец, высшую степень права составляет *благогестие* (*pietas*). Строгое право вытекает из потребности сохранения мира и имеет в виду избежание зла; справедливость основана на пользе и имеет в виду увеличение счастья людей; но оба эти начала держатся в пределах настоящей жизни, а потому недостаточны. Мы не можем вывести отсюда, что мы самую жизнь и ее блага должны приносить в жертву чужому благу. Философы иногда проповедуют подобное самоотвержение, однако безуспешно, ибо сознание добродетели не на всех имеет одинаковое действие. Доказать, что все честное вместе и полезно, а все дурное вместе и вредно, можно, только приняв бессмертие души и понятие о Боге как правителе мира. Тут только мы понимаем, что живем в совершеннейшем государстве под властью премудрого и всемогущего монарха, который столь достоин любви, что служить ему есть блаженство, который всякое право переводит в действительность и ведет к тому, что всякое благое деяние награждается, а всякое злое наказывает-

\* О мудрости: *Gubrauer*. Leibnitzens deutsche Schriften. I. С. 420.

\*\* Четвертое письмо к Кестнеру: *Dutens*. Т. IV. Ч. 3. С. 261.

ся. Эта высшая степень правды называется *правдою всеобщую*. Она включает в себе все остальные добродетели, даже те, которые не относятся в ближним, ибо по естественному праву, или по вечным законам божественной монархии, мы не должны злоупотреблять собою и тем, что нам принадлежит, так как мы сами принадлежим Богу. Отсюда высшее правило, истекающее из этой правды: *жить гестно* (*honeste vivere*). В этом смысле ученые мужи желают изложения естественного права по христианскому учению\*.

Из всего этого ясно, что Лейбниц, выводя естественное право из нравственных начал, понимал право в собственном смысле только как низшую степень нравственности или добродетели. При таком воззрении остается непонятным, почему право сопровождается принуждением, а нравственные обязанности не имеют этого свойства. Право в субъективном смысле Лейбниц определяет как нравственную возможность, обязанность — как нравственную необходимость. Между тем именно первое, а не второе охраняется принуждением. Очевидно, что и отсюда нельзя вывести различия между юридическими и нравственными, правами и обязанностями. Основные начала, принятые Лейбницем, неизбежно вели к смешению обеих областей, к юридическим наукам они неприложимы.

Это первый недостаток, который мы можем заметить в этом учении, недостаток, как мы имели уже случай заметить, общий всей нравственной школе. С другой стороны, высшее нравственное начало, всеобщая правда, или любовь, выводится из сознания общей связи вещей и бескорыстной радости, возбуждаемой этим сознанием. Это совершенно верно, но при этом оказывается, что в настоящей жизни эта бескорыстная радость не может служить достаточным побуждением для человеческой деятельности. Поэтому высшая ступень нравственного сознания, та, которая включает в себе все остальное, требует предположений, уходящих за пределы земного бытия. Благодетельство основано на идеях о будущей жизни и о Боге как правителе мира. В этом опять нельзя не видеть признания недостаточности одних нравственных начал для руководства человеческой жизни. Хотя Лейбниц утверждал, что законы правды так же вечны и неизменны, как законы пропорций и уравнений, однако, с другой стороны, он видел, что человек по своей природе не может отрешиться от личных целей, от стремления к собственному счастью. Лейбниц старался сочетать это личное начало с вечными законами, соединяя их в чувстве бескорыстной любви, которое доставляет человеку личное блаженство через само созерцание вечных законов. Но он сам должен был признать, что такое блаженство не доступно всякому,

\* Предисловие к первой части «Codex Iuris Gentium diplom» (Dutens. T. IV. Ч. 3. С. 294—297).

а потому нужно иное освящение этих начал, посредством представлений о будущей жизни и о Боге, распределяющем награды и наказания. Это восполнение является здесь необходимым именно вследствие того, что нравственные начала сами по себе односторонни и не обнимают всей человеческой жизни.

Надобно однако заметить, что, с точки зрения Лейбница, это вовсе не произвольные предположения, принимаемые на веру. Все это находится в самой тесной связи с совокупностью его учения. По его воззрению, разумная монада не может не иметь в виду собственного блаженства, ибо она следует только собственному своему закону. С другой стороны, этот закон согласован с совершенством всего мироздания, вследствие чего чужое благо неразрывно связано с личным удовольствием. Притом сознание этой связи не ограничивается пределами настоящей жизни: монады по самой своей природе бессмертны, а так как все связано общим законом, то добро необходимо должно быть награждено и зло наказано, если не в настоящей жизни, то в будущей. Наконец, весь этот порядок примыкает к верховному своему источнику, к Богу, премудрому и всеблагому, устанавливающему и охраняющему естественный закон. «Мерило нравственного добра, — говорит Лейбниц, — есть неизменное правило разума, которое поддерживается Богом. Поэтому можно быть уверенным, что через него всякое нравственное добро переходит в добро физическое, или, как говорили древние, что честное вместе с тем и полезно» \*. «Истинная нравственность, — говорит он в другом месте, — относится к метафизике как практика к теории, ибо от учения о субстанциях вообще зависит познание духовных субстанций, особенно Бога и души, а это дает истинные размеры правде и добродетели. Если бы не было понятия о Провидении и о будущей жизни, мудрый держался бы в гораздо более тесных границах при исполнении добра. Он все относил бы к настоящему удовлетворению, да и само это удовлетворение, которое признается уже у Сократа, у Марка Аврелия, у Эпиктета и у других древних писателей, не имело бы такого твердого основания без этих великих и прекрасных просветов, которые порядок и гармония Вселенной открывают нам в бесконечную будущность» \*\*.

Таким образом, все в этой системе связано между собою, все вытекает из одного верховного, нравственного начала. Сами недостатки теории Лейбница объясняются совокупностью его воззрений. Так, например, нельзя не заметить, что у него начала правды и любви имеют более теоретический, нежели практический, характер. Они заключаются в бескорыстной радости, возбуждаемой всяким совершенством, а не в стремлении к единению с другими и к оказанию им помощи. Это объясняется тем, что каждая

\* Nouv. Essais sur l'entend. hum. Lib. II. Ch. 28. § 4.

\*\* Ibid. Lib. IV. Ch. 8. § 11.

монада замкнута в тебе и что сущность ее состоит в способности представления. Внешняя деятельность даже немыслима при таком взгляде, ибо одна монада не может иметь влияния на другую. Отсюда одностороннее понимание самого нравственного начала: оно должно ограничиться созерцательной деятельностью, сознанием общей связи и радостью, возбуждаемою этим сознанием.

Взглянем теперь на приложение этих начал к общественной жизни. Из того, что правда имеет в виду общее благо, можно понять, почему Лейбниц определял иногда правду как добродетель общественную, сохраняющую общество. Это определение встречается в самом раннем юридическом его произведении, в «Новой методе учить и учиться юриспруденции», оно повторяется и в отдельном отрывке «О естественном праве», вероятно, тоже раннего периода\*. В последнем он указывает на различные ступени общежития, которые имеют в виду все высшую и высшую цель. Совершенным обществом может считаться то, которое имеет в виду цель всеобщую и верховное блаженство.

Первое естественное общество образуется между мужем и женою. Оно первое, потому что оно необходимо для сохранения человеческого рода. Второе общество, между родителями и детьми, естественным путем возникает из первого, ибо как скоро есть дети, так необходимы для них пропитание и управление. Дети, а не родители составляют главную цель этого общества, ибо настоящее существует для будущего. Но, пользуясь благодеяниями родителей, дети, со своей стороны, когда они достигают совершеннолетия, обязаны оказывать родителям повиновение и помощь, ибо сама первоначальная нравственная связь поддерживается ввиду этой благодарности. Наконец, третье общество, которое также образуется естественным путем, есть то, которое устанавливается между господином и рабом (Knecht). Оно сообразно с природою, когда у раба нет разума, а есть физическая сила, ибо последние существуют для разума, а разум находится в господине. Однако, говорит Лейбниц, едва ли подобное общество может существовать между человеком и человеком, так как души людей бессмертны, и всякий может достигнуть разума и вечного блаженства. Поэтому там отношения могут существовать единственно между человеком и скотом. Но если бы души людей были смертны, то рабство могло бы прилагаться и к целым народам, которые почти так же глупы, как животные. Нечто подобное может существовать и в состоянии природы (zu Zeiten der Natur). Вообще, естественное рабство применимо к безрассудным людям, хотя оно всегда должно ограничиваться правилами благочестия.

Из трех означенных обществ составляется четвертый естественный союз — дом. Затем, пятый есть гражданское общество (bürgerliche Gemeinschaft), которого цель состоит в достижении

\* *Leibnitz. Vom Naturrecht // Guhrauer. Leibnitzens deutsche Schriften. I. С. 414.*



временного блага людей. Когда этот союз образуется в небольших размерах, он называется городом, собрание городов есть земля, собрание земель — царство, которое устанавливается для достижения счастья и безопасности жизни. Наконец, шестое общество есть церковь Божия, которая может существовать даже и без Откровения. Цель ее — вечное блаженство людей. Это всеобщий союз святых, который обнимает собою все человечество, Откровение только скрепляет эту связь.

Все эти общества не ограничиваются известною целью: они имеют в виду совокупность жизни и общее благо членов. Но не все способны доставить это благо, вследствие чего образуются все большие и сильнейшие общества. Отсюда дома, села, города, земли и, наконец, весь человеческий род, который составляет как бы единую общину под управлением Бога. Если бы все в мире было устроено совершеннейшим образом, говорит Лейбниц, то родители, дети и родственники всегда соединялись бы связью дружбы; целые семейства избирали бы себе известный род жизни и оставались бы при нем, чтобы довести свое искусство до совершенства; в том же направлении воспитывались бы и дети, и браки заключались бы между людьми, имеющими одно занятие. Таким образом, из родов составлялись бы цехи, или касты, которые в свою очередь слагались бы в города, города соединялись бы в земли, наконец, все земли стояли бы под церковью Божьею.

Итак, в общественных союзах, так же как и в видах правды, и наконец, во всем мироздании, Лейбниц видел ряд ступеней, идущих последовательно от низшей к высшей. Поэтому он верховную власть не мог ограничить пределами одного государства, но старался сами государства соединить в общую систему, обнимающую весь мир и стоящую под управлением единого и верховного нравственного союза — церкви. Этот взгляд, вытекающий, как мы видим, из самой сущности нравственной философии, весьма близко подходил к средневековым понятиям. Ближайшее его приложение Лейбниц видел в Германской империи, которая хранила в себе предания средневековой всемирной монархии. Этим объясняются его политические воззрения на права и отношения князей к императору, отсюда и его старания о соединении церквей. Протестант по исповеданию, он по свойству своих философских взглядов склонялся более к католицизму. Он утверждал даже, что протестанты восстают не на самую власть папы, а единственно на ее злоупотребления. Эту склонность к католицизму мы встречаем у всех протестантских философов, как скоро они становятся на точку зрения исторических преданий и мировых нравственных начал. Доказательство, что не известная религия рождает известные философские воззрения, а, напротив, весьма часто известные философские воззрения рождают склонность к той или другой религии.

Сущность своих политических взглядов Лейбниц изложил в «Трактате о праве верховности и посольства германских князей», изданном под псевдонимом Цезарина Фюрстенерия\*. Лейбниц хотел разъяснить здесь взаимные права и обязанности князей и императора. Некоторые, говорит он в объяснении к этому трактату, преувеличивают свободу князей и уничтожают власть императора, другие, напротив, считают князей подданными кесаря, поэтому необходимо выяснить, в чем состоят величие императора и свобода князей и каким способом законы соединяются с общественной пользою и с требованиями, вытекающими из природы вещей\*\*. Менее всего, конечно, Лейбниц мог сойтись в своих воззрениях с Пуфендорфом, в противоположность которому он утверждал, что Германская империя есть настоящее государство, а не союз. Он ссылаясь на то, что империя — истинный собственник земли, а князья — ее вассалы, следовательно, она составляет единое лицо, имеющее единую волю; возражение, можно заметить, довольно слабое. Лейбниц упрекал Монзамбано и в том, что он не определил, что такое неправильное государство, соглашаясь, впрочем, что это понятие приложимо к империи в том отношении, что при разногласии членов в ней может вовсе не состояться решение\*\*\*. Вообще же Лейбниц считал устройство империи наиболее приближающимся к разумному политическому порядку, в котором отдельные государи подчиняются высшей нравственной власти.

Для оправдания такого взгляда Лейбниц прибегает к чисто средневековым понятиям. Христианская церковь, говорит он, есть царство Христа, которому верующие князья подчинили не только свою совесть, но и свои престолы, для лучшего утверждения власти. В этом царстве два верховных правителя, первосвященник и император, которые держат вверенную им власть, один в светских, другой в духовных делах\*\*\*\*. Таким образом, все христианство составляет как бы одно государство, в котором кесарь является адвокатом или светским главою, или, пожалуй, светскою рукою вселенской церкви. Он прирожденный вождь христиан против неверных, его дело, преимущественно перед другими, искоренять расколы, созывать и умерять соборы, наконец, всеми средствами заботиться о том, чтобы церковь и государство не потерпели какого-нибудь ущерба. Князья же являются вассалами Римской империи или, что то же самое, Римской церкви. Они от кесаря или от папы получают свои титулы, они посвя-

\* *Caesarini Fürstenerii Tractatus de jure suprematus et legationum principum Germaniae // Dutens. IV. C. 329.*

\*\* *Onno Klopp. Die Werke von Leibnitz. n. IV. C. 325.*

\*\*\* *Leibnitz. Adversus Severin. de Monzamb. // Onno Klopp. Die Werke von Leibnitz. I. C. 161.*

\*\*\*\* *Caesarini Fürstenerii Tractatus de jure suprematus et legationum principum Germaniae. Ch. 32.*

щаются именем Христа и клянутся в верности церкви, когда помазываются на царство епископами. Таким образом, Христос царствует, повелевает и побеждает. Не утверждаю, говорит Лейбниц, что все это установлено божественным правом, но нет сомнения, что это устройство было введено общим согласием народов, что оно правомерно и не противоречит общей пользе христианства. Ибо часто забота о душах и об общем благе совпадают. Престола подчиняются вселенской церкви не для умаления их достоинства, не для того, чтобы связать руки князей, установленных для отправления правосудия и для управления народами, а для того, чтобы люди, насыщающие свое беззаконное честолюбие кровью невинных и нередко побуждающие князей к дурным делам, воздерживались высшею властью, которая должна покоиться во вселенской церкви и в ее главах, кесаре и первосвященнике. Поэтому кесарю по праву в большей части Европы принадлежит некоторая власть и как бы первенство, поэтому в Германской империи на нем лежит забота об охране мира, о защите против неверных и об отпращивании правосудия между князьями. Мы знаем также, что вселенская церковь судила распри князей, созывала их в соборы, на которых устанавливались обязательные для всех правила, и от имени соборов объявляла войну врагам христианства. Если бы и теперь существовал постоянный собор или всеобщий христианский сенат, то все, что ныне делается с помощью союзов, посредничества, гарантий, совершалось бы через общественную власть, истекающую из глав христианства, посредством дружелюбного соглашения, гораздо более действительного, нежели настоящие способы действия. А потому если германские князья подчиняются империи, это должно служить им честью и достоинством. Они не должны вследствие этого считаться менее свободными, нежели другие, которые незаконно присвоили себе изъятие от императорской власти, изъятие, которое не приносит им пользы, а вредит общему делу. Оно вредит, потому что разрушает единство христианства, которое могло бы упрочить общественный мир. Им же оно не приносит пользы, ибо они не имеют более власти, нежели германские князья, которые не подданные императора, а только обязаны ему уважением без ущерба своей верховности. Чтобы разъяснить это, продолжает Лейбниц, надобно знать, что такое верховная власть и в чем заключается ее существо\*.

Верховная власть есть нечто двойственное: она содержит в себе юридическое начало и фактическую силу. Если мы возьмем одно право, то несомненно, что могущественнейший князь, так же как низший из народа, одинаково обязаны сообразовать свои действия с предписаниями правды. Если же мы возьмем один факт или силу, то верховная власть будет принадлежать тирану

\* *Leibnitz. Adversus Severin. de Monzamb. Предисловие.*

и предводителю разбойников. Следовательно, надобно искать чего-то среднего, сочетать право с фактом. В верховной власти сила должна быть правомерная. Отсюда ясно, что верховная власть князей не означает изъятия от всяких обязанностей, напротив, она совместна с обязанностями к Богу, к церкви, к империи, к народу, к союзникам и соседям. Что князья имеют обязанности к народу, это ясно из присяги, в которой они клянутся отправлять правосудие, охранять истинную религию, соблюдать установленные привилегии. А если так, то верховная власть совместна и с обязанностями к империи. Какого же рода эти обязанности?

Вообще, есть три связи, которые воздерживают людей: совесть, уважение, сила. Совесть подчиняет людей Богу, уважение (*reverentia*) князей — империи, сила подданных — князю\*. Существо княжеской власти состоит в праве принуждать или содержать подданных в повиновении силою. Это право вытекает из самого понятия о государстве, которое есть соединение людей, достаточно великое для взаимной обороны, составленное с намерением сожительства и с установлением некоторого управления общих дел. Семействам и общинам недостает силы для защиты, вследствие чего они соединяются в государства, где верховная власть принадлежит правителю. Но и государство может быть большей или меньшей величины. Князь всегда должен иметь достаточно силы, чтобы охранять внутренний порядок, но он не всегда довольно могуществен, чтобы играть роль в международных отношениях. Поэтому в самой верховной власти надобно различать два элемента: поземельную верховность (*jus superioritatis*, *Landeshoheit*), составляющую основание внутренней силы, и державность (*jus suprematus*), которая дает внешнее могущество. Наконец, несколько территорий могут соединяться в одно общее тело с сохранением территориальной верховности за каждым членом. Такое соединение может произойти двояким путем: территории могут образовать из себя либо союз, либо цельное тело, или единение (*unio*). В последнем случае возникает единое юридическое лицо, в первом — нет. В союзе есть договоры, иногда и совокупление сил для общей защиты, в цельном же теле устанавливается постоянное правительство с некоторою властью над членами. Здесь образуется уже настоящее государство (*respublica*), но оно не уничтожает свободы и прав отдельных членов. Между тем, говорит Лейбниц, этого не понимают многие ученые, которые полагают, что с установлением государственного единства уничтожается свобода членов и что, наоборот, там, где сохраняется свобода членов, может существовать только союз. Конечно, такая система не согласна с учением Гоббса, который требует для водворения государственного единства, чтобы верховная власть сосредоточивалась всецело и нераздельно в едином лице или колле-

\* *Leibnitz. Adversus Severin. de Monzamb. Ch. 33.*

гии. Но ошибка его заключается в том, что он неудобное считает невозможным, а это противоречит природе человеческих дел. Хотя разделение власти может иногда вести к раздорам и к войне, однако люди обыкновенно избирают средний путь, чтобы упорство одного лица не подвергало опасности общего дела. Везде в образованных странах существуют основные законы и ограничения царской власти. Даже у турок монарх не стоит выше всякого закона. «Следовательно, — продолжает Лейбниц, — гоббсово государство не существует ни у образованных народов, ни у варваров, и я не считаю его ни возможным, ни желательным, разве там, где носители верховной власти блистают ангельскими добродетелями. Ибо люди всегда предпочтут сохранять свою волю и заботиться о своем благе по собственному усмотрению, пока они не уверены в непогрешимой мудрости и силе правителя, что необходимо для полного отречения от своей свободы. Отсюда ясно, что доводы Гоббса уместны лишь в приложении к тому государству, где царем является сам Бог, ибо ему одному можно безопасно все вверить»\*. «Потому, — говорит Лейбниц в другом месте, — грешат против счастья нашего века те, которые стараются свободных людей обратить в рабство и возобновить песни старинной кабалы... ибо ныне люди считаются гораздо более свободными, нежели прежде»\*\*.

Из всех этих соображений Лейбниц выводит следующее различие между государственным подданством и подчинением князей империи. Подданство, говорит он, состоит в том, что подданный обязан дать князю все, что он может отдать с сохранением прав совести и признанного в империи состояния свободных людей. В этом заключаются уважение, верность, помощь и совет. Даже когда князь предписывает что-либо несправедливое, подданный не должен сопротивляться силою, если дело не идет о его жизни и спасении. Отношение же князя к империи совсем другое. Он обязан не одному лицу, а целому телу, которого он сам состоит членом, и притом он обязан не подданством, а только верностью. Поэтому он не подлежит принуждению. Против него как против независимого государя можно действовать лишь переговорами и войною, хотя бы принуждение было само по себе справедливо. Отсюда следующие права, принадлежащие князьям: относительно подданных — власть законодательная, право устанавливать меры и весы, чеканить монету, учреждать суды и назначать должностных лиц, созывать областные собрания, затем права церковные, в том числе право вводить у себя в территории религии, дозволенные в империи, с сохранением свободы совести подданных, далее, права вещные, право внешних сношений и прочее. Имперские же права князей состоят в том, что империя обязана им по-

---

\* Ibid. Ch. 10.

\*\* Ibid. Ch. 28.

мощью и покровительством, что тяжбы их должны быть разрешаемы судом, что, наконец, как участники верховной власти в империи они участвуют в общих совещаниях \*.

Очевидно, что при обширных правах, предоставленных князьям, императорская власть получает более нравственный, нежели юридический, характер. Князья обязаны императору не подданством, а верностью или уважением. Подобная власть представляется Лейбницу идеалом. Императорская власть, говорит он, ограничена более законами, нежели произволом немногих, она сдерживается в теснейших пределах относительно возможности вредить, но имеет полнейшую свободу для правильного ведения дел и для благотворной деятельности в государстве \*\*.

В объяснениях к своему трактату Лейбниц соглашался, впрочем, что для империи было бы полезно, если бы тот, кто произносит приговор, мог тотчас употреблять и принуждение, т. е. если бы нравственная власть превратилась в юридическую. Но он сознавал, что князья, облеченные территориальным полновластием, не отрекутся от него для общей пользы. Поэтому, по его мнению, их следует только уговаривать, чтобы они своими правами пользовались как можно умереннее, когда этим нарушается спокойствие отечества, иначе они рискуют сделаться добычею внешних врагов. Ибо само пользование законным своим правом может быть и вредно, и несправедливо не только потому, что, как говорят, высшее право есть высшая неправда, но и потому, что война, правомерная по форме, может быть несправедлива по своему существу. Несправедливо поступит князь, против которого кесарь произнес приговор, если он будет ждать, пока имперские круги поднимут против него оружие. Хотя по праву он может быть принужден только войною, однако в этом случае он поступит против совести, против законов и вопреки общественной пользе \*\*\*.

В другой объяснительной статье мы встречаем аргументацию, которая совершенно переносит нас на средневековую почву. Мы видели выше, что Лейбниц основывает всемирную власть императора и церкви на общем согласии народов, независимо от Откровения. Здесь же он выводит права Римской церкви из власти, данной Петру Христом. Тут встречаются и положения, прямо противоречащие свободе совести, которую Лейбниц постоянно отстаивал в других случаях. Все люди, говорит Лейбниц, грешат, если не делаются христианами, христиане же не грешат, если обращают других в христианство. Далее, все христиане обязаны повиноваться тем, кому дана власть связывать и отпускать грехи. Эта власть дана Христом, с одной стороны, Петру — с другой, всем апостолам в совокупности. Следовательно, Петру дано

\* *Leibnitz. Adversus Severin. de Monzamb. Ch. 19.*

\*\* *Ibid. Ch. 38.*

\*\*\* *Onno Klopp. Die Werke von Leibnitz. VI. S. 309 и след.*

столько власти, сколько всем другим апостолам вместе. Апостолам дана власть не как отдельным лицам, а как членам единого тела. Это доказывается тем, что власть их распространяется на всех христиан одинаково, следовательно, если бы каждый получил ее отдельно от других, то они могли бы прийти в столкновение, что нелепо. Те же права принадлежат и их преемникам. Следовательно, каждый христианин должен повиноваться преемнику Петра столько же, сколько преемникам всех прочих апостолов вместе. Преемник Петра есть Римская церковь, следовательно, всякий обязан ей повиноваться, а кто не повинуется, тот может быть принужден к тому адвокатом Римской церкви, т. е. императором. Следовательно, император имеет суд над всею землею относительно защиты и распространения христианства\*.

Трудно сказать, насколько эти чисто богословские умозаключения выражали истинную мысль Лейбница. По-видимому, эти набросанные заметки представляют не более как попытку связать основание своих политических взглядов с явлениями истории. Мировое нравственное начало, на котором строилась вся система Лейбница, вело к потребности всемирного государства, подчиненного нравственному авторитету вселенской церкви, а средневековой порядок наиболее приближался к осуществлению этого идеала. В Германской империи сохранялись следы этого порядка, почему Лейбниц так высоко ставил ее политическое устройство. Сообразно с общим духом своей философии, он старался отдельные государства связать в общую систему, подчинив их высшей нравственной власти, заключающейся в империи. С политической точки зрения в этом взгляде проявлялись все недостатки одностороннего преобладания нравственного начала и смешения его с началом юридическим. Лейбниц, как мы видели, не мог довольствоваться обращением империи в простой союз государств, он стоял за то, что она составляет настоящее юридическое лицо, т. е. союзное государство. Между тем, по его взгляду, князья находятся только в нравственном подчинении императору, они обязаны ему единственно уважением, они могут быть принуждаемы лишь войною как независимые владельцы — связь совершенно недостаточная для цельного политического тела. Это сознавал и сам Лейбниц, когда он соглашался, что лучше было бы дать произносящему приговор и право принуждать. В действительности подобный порядок неизбежно ведет к бессилию целого, к сложности отношений, к бесконечным переговорам, что и составляло главное зло в Германской империи. Воззрение Лейбница имело и другой коренной недостаток: оно предполагало единство церкви, т. е. прежде всего уничтожение протестантизма, а это значило прямо идти наперекор истории, возвращаться назад, утратив все плоды развития последних веков. Это было невозможно. Если

\* *Onno Klopp*. Die Werke von Leibnitz. IV. С. 329.

в средние века всемирная церковно-светская монархия оставалась неосуществимым идеалом, то еще менее она могла приходиться к новому времени, когда одностороннее развитие нравственного элемента уступило место другим жизненным началам. Философ, отправляясь от односторонних требований своей системы, может строить идеальное здание, но жизнь, слагающаяся из разнородных элементов, всегда противопоставляет ему несокрушимые препятствия.

Однако так как нравственное начало вечно, равно как и другие элементы общественной жизни, то в каждую эпоху развития оно сохраняет известное значение в государственной жизни народов. Даже в преувеличенном его приложении к политическому порядку рядом с недостатками всегда есть и выгоды. Таким образом Лейбниц, возводя Германскую империю во всемирную систему управления человечеством, указывал на весьма существенное политическое требование, которому она, по крайней мере в некоторой степени, могла отвечать и в его время, — на требование гарантий против произвола. Общежительная школа, идя параллельно с самым движением исторических событий, пришла к понятию о полновластии государства, сосредоточенном в правительстве. Такое политическое устройство очевидно грозило опасностью свободе. Надобно было искать против этого гарантий. Эти гарантии представлялись в двоякой форме: с одной стороны, можно было облечь властью самую личную свободу, поставив правительство в зависимость от народного представительства, это было направление индивидуальной школы, направление, которое, осуществилось в либеральных государствах XVIII века, в Англии, в Северной Америке, наконец, во Франции. С другой стороны, можно было правительственную власть подчинить высшему нравственному суду. Это и было требование Лейбница, требование, которое находило в Германской империи практическое приложение. Остатки средневекового порядка уничтожали здесь слишком напряженную сосредоточенность власти и служили некоторою задержкою произволу князей. Нет сомнения, что такой суд, с более нравственным, нежели юридическим, характером, сам по себе недостаточен для ограждения свободы, нет сомнения также, что подобное весьма сложное устройство сопряжено со многими другими политическими невыгодами. Однако в нем были весьма существенные стороны, которые, особенно в настоящее время, при иных стремлениях, слишком часто упускаются из виду. Либеральные гарантии не всегда возможны, они требуют общественных условий, которые не везде существуют. Система Германской империи восполняла отчасти этот недостаток, представляя недостающую задержку и ограничивая безмерное расширение княжеской власти, невыносимое особенно в мелких государствах. Ей Германия обязана развитием чувства законности и порядка, свободною мысли и совести, наконец, своеобразным развитием местных цент-



ров при сохранении общей системы. Этот порядок утратил свое значение лишь при большей зрелости народа, при высшей степени развития, когда наступила возможность достигнуть идеального сочетания законности и свободы, исторической власти с народным представительством.

Таким образом, система Лейбница, являясь необходимым моментом в развитии мысли, отвечала вместе с тем и германскому народному духу. Мы видим опять, что мысль и жизнь идут параллельно. Но как эту систему не исчерпывается все содержание нравственной философии, так и устройство империи представляет только одну из сторон в развитии германской народности. Сложный порядок нравственных отношений включает в себе разнообразные элементы и направления, из которых некоторые мы уже видели, а другие увидим еще далее.

#### 4. Томазий<sup>6</sup>

Между тем как Лейбниц свою критику очищал нравственную философию от несвойственных ей понятий и возводил ее к мировому закону, обнимающему все сущее, современник его, Христиан Томазий, идя другим путем, приходил со своей стороны к чисто нравственным началам правоповедения. Эти начала Томазий разрабатывал преимущественно с точки зрения индивидуализма, он является представителем либерального направления в нравственной школе. Этим отчасти объясняется его популярность и то уважение, которым он доныне пользуется в Германии. Томазий далеко не был глубоким мыслителем, его индивидуализм, как увидим, в сущности, не что иное, как полная непоследовательность. Но искренность его убеждений, блестящий талант, меткость критики, наконец, те гуманные стремления, которыми проникнуты все его сочинения, дают ему почетное место в истории философии права.

Томазий не вдруг выступил с окончательно готовою системою. Он выработывал свое учение постепенно, путем долголетнего мышления, неоднократно переменяя свой образ мыслей. Первоначально он был последователем богословского направления, которое в то время господствовало в Германии. Изучая сочинения Пуфендорфа, он восхищался его талантом, но жалел об его заблуждениях и был уверен, что знаменитый писатель сам наконец отречется от своих выводов. Но чтение апологии Пуфендорфа навело его на совершенно другую точку зрения. Он сделался ревностным приверженцем смелого нововводителя и стал защищать его против нападений богословов\*. Плодом этого обращения было первое значительное его сочинение «Установления божественной юриспруденции» (*Institutiones Jurisprudentiae Divinae*), вышедшее

\* *Thomasius*. *Institutiones jurisprudentiae divinae*. Dissert. prooem. § 1–12.

в первый раз в 1687 г. Томазий хотел доказать в нем неопровержимым образом положения Пуфендорфа.

Исходною точкою служит здесь понятие о законе, который, по примеру Пуфендорфа, определяется как предписание повелевающего, обязывающее подчиненных к известного рода действиям \*. Отсюда верховное практическое начало, основание всякой юриспруденции: *повинуйся повелевающему* \*\*. Отсюда, далее, верховное начало божественной юриспруденции, имеющей предметом своим закон, исходящий от Бога: «*Повинуйся Богу, ибо Бог есть повелевающий, иначе он бы не был Богом*» \*\*\*. Таким образом, воля Божия составляет верховное начало права. Она проявляется двояким путем: через разум и через Откровение. Из первого вытекает закон естественный, из второго — положительный. Различие между тем и другим заключается не в одной только форме, но и в самом содержании. Естественный закон предписывает те действия, в которых разум усматривает необходимую связь с самою разумною природою человека, из чего он заключает, что эти действия предписываются Богом, творцом природы. Откровенный же закон касается действий, в которых нет такой необходимой связи с естеством человека, хотя они и могут быть полезны. Для того чтобы подобные действия сделались обязательными, нужно было положительное выражение воли Божьей через Откровение. Сюда принадлежит большая часть действий нравственных, которые предоставляются свободе \*\*\*\*.

Существование естественного закона доказывается следующими доводами: Бог создал человека разумным существом, следовательно, он хотел предписать те действия, которые необходимо связаны с разумною природою, и запретить те, которые ей противоречат. Разумное же существо не может жить без нормы закона. Неразумные твари также действуют по закону, но для них это норма внутренняя, бессознательно им присущая, от которой они отклониться не могут. Разумное существо, напротив, одарено свободою, для него нет непреложного закона, а потому оно должно сообразовать свои действия с внешнею нормою, т. е. с предписанием высшего. Для человека это в особенности необходимо при разнообразии проявляющихся в нем стремлений и суждений о вещах. В жизни не было бы порядка и мира, если бы люди не руководились известными правилами. Отсюда потребность естественного закона, который не что иное, как божественное предписание, написанное в сердцах всех людей \*\*\*\*\*.

В чем же состоит указанная законом необходимая сообразность или несообразность действий с разумным естеством чело-

\* *Thomasius. Institutiones jurisprudentiae divinae. Lib. I. Cap. 1. § 28, 155.*

\*\* *Ibid. Cap. 3. § 34.*

\*\*\* *Ibid. § 43—45.*

\*\*\*\* *Ibid. Cap. 2.*

\*\*\*\*\* *Ibid. Cap. 3. § 73—86.*

века? Чего последнее требует? Человеческий разум есть способность мышления, мыслить нельзя иначе, как через посредство слова, слово же рождается только в человеческом обществе. Следовательно, деятельность разума необходимо требует общежития. Поэтому когда мы говорим «разумная природа», мы тем самым говорим «общежительная природа». Отсюда верховное начало естественного закона: *«Делай то, что необходимым образом согласуется с общежитием, и не делай того, что ему противоречит»*. Из этого начала вытекают все обязанности человека относительно других. Что касается до обязанностей к Богу и к самому себе, то первые заключаются не в верховном начале естественного закона, а в верховном начале всего божественного закона, как естественного, так и положительного: *повинуйся Богу*. Обязанностей же к себе в собственном смысле нет, ибо никто не может быть обязан сам себе. В сущности, то, что называется этим именем, не что иное, как последствие обязанностей к Богу или к ближним\*.

Таковы главные основания, на которых Томазий думал непоколебимо утвердить учение Пуфендорфа. Очевидно, что эта аргументация не только не достигает цели, но приводит к совершенно иным заключениям. Начало общежития занимает здесь уже второстепенное место. Оно выводится как следствие из требований разумной природы человека, которые не исчерпываются общежитием. В сущности, здесь, так же как и у Кокцеи, основным началом правовередения является воля Божия, но и тут это начало оказывается столь же несостоятельным в приложении к естественному закону. Как все писатели, которые держатся этой точки зрения, Томазий впадает в логический круг, который он сам видел и которого он тщетно старался избежать. С одной стороны, закон как внешнее повеление признается высшею нормою человеческих действий, с другой стороны, сам закон определяется природою человека, которая, таким образом, в свою очередь является его нормою\*\*. Но из этого прямо вытекает, что высшее начало права есть не извне данный закон, а внутреннее определение природы. Следовательно, человек должен сообразовать свои действия не с внешнею, а с внутреннею нормою, он должен руководиться не предписанием повелевающего, а требованиями разумного своего естества. Это и есть чисто нравственная точка зрения, которая, таким образом, является необходимым последствием развития самой теории общежития.

Все эти недостатки выяснились для самого Томазия в той полемике, которую он, по примеру Пуфендорфа, вел с богословами. На него, так же как и на его учителя, ополчились приверженцы старой школы. В нем видели безбожника и революционера, его заставили даже удалиться из Лейпцига и искать убежища в Галле.

\* Ibid. Cap. 4. § 52—76.

\*\* Ibid. § 30—34.

Однако и богословы принуждены были со своей стороны несколько видоизменить свое прежнее учение. Поддерживать гипотезу Альберти после ударов, нанесенных ей Пуфендорфом, было невозможно. Надобно было искать иного способа применить христианские начала к правоведению. Из писателей, которые пытались идти этим путем, замечательнейший был Прасхий, который изложил свою систему в двух главных сочинениях: в «Комментарии на закон любви» (*De Jege caritatis commentatio etc.*, 1688) и в «Изложении естественного права на основании христианского учения» (*Designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum*, 1688).

Прасхий не выводил уже естественного права из первобытного состояния человека. Это окончательно устраненное начало он хотел заменить другим, однако близко к нему подходящим. Подобно своим предшественникам он утверждал, что из состояния падения можно вывести только правила самолюбия, между тем как высший закон человеческой природы, из которого вытекает все естественное право, есть закон любви, открытый человеку Христом. Поэтому Прасхий выводил естественное право из природы человека, восстановленной Христом. В этой точке зрения, так же как и в предыдущих богословских системах, было то существенного, что в противоположность внешним понятиям о законе, которые господствовали в школе Пуфендорфа, богословы становились на чисто нравственную почву и искали нравственного идеала. Начало любви, из которого они хотели вывести естественное право, было то само, к которому Лейбниц пришел путем философским. Лейбниц намекал на Прасхия, когда он с одобрением говорил об ученых мужах, которые стараются основать естественный закон на христианской религии. Но недостаток Прасхия, так же как и всех его предшественников, состоял в смешении богословских начал с философскими. Это не только вело к произвольному сочетанию разнородных путей познания, но отражалось и на самом содержании учения. Евангелие указывает людям высший нравственный идеал, но не касается юридических отношений, следовательно, из него никак нельзя вывести всех правил, определяющих человеческую деятельность. Одностороннее развитие начал нравственности в ущерб праву, вообще, составляет отличительную черту писателей нравственной школы. Мы видели это и у Лейбница. Но Лейбниц, по крайней мере, идя философским путем, понимал потребность личного удовлетворения для разумного существа и указывал на личное счастье как на последствие исполнения общего закона. Он не устранял права, но видел в нем низшую ступень нравственности. Прасхий, напротив, первым требованием закона любви выставляет отречение человека от самого себя. Этим отрицается целая половина человеческого естества, и для юридических начал не остается уже места. Поэтому и вывод естественного закона оказывается крайне недостаточным.

Эти слабые стороны учения были обличены Томазией в критике на Прасхия \*. Он утверждал, что естественный разум не требует безусловного отрицания личных прав во имя закона любви. Если вера предписывает человеку отдавать себя добровольно на жертву истязаниям, то правоведение допускает правомерность самозащиты. В своей полемике Томазий указывал и на то, что смешение философии с религией ведет к полной путанице понятий и к отсутствию всякой твердой методы. Христианская философия, изобретенная схоластиками, говорил он, так же несостоятельна, как христианская физика. Это не что иное, как ветер. Пользы церкви она не приносит, но ведет к опасному смешению границ разнородных наук. Философия имеет свои начала и свои пути, указанные разумом. Естественное право, написанное в сердцах человеческих, одно для всех людей, без различия язычников и христиан. Это тот закон, который открывается нам естественным разумом, а разум один во всех. Хотя откровенный закон стоит выше, но его не следует смешивать с первым.

В том же духе Томазий вел в это время и другой, довольно щекотливый спор с богословами насчет происхождения власти от Бога. В «Установлениях божественной юриспруденции» он подробно разбирал этот вопрос, указывая на три различных мнения, которые высказывались учеными: 1) мнение Гроция, который полагал, что в обыкновенном порядке народ добровольно переносит власть на князя, а затем Бог освящает это человеческое учреждение; 2) мнение, вызванное борьбой с монархонами, в противоположность которым некоторые утверждали, что Бог не только первоначальный источник власти, но и непосредственная ей причина; 3) среднее между предыдущими мнение Пуфендорфа, состоящее в том, что повеление Божие заключается вообще в требовании государственного порядка, без которого не может сохраниться мир между людьми, непосредственное же установление властей предоставляется народу. Этим последним мнением объясняется и различие между текстами апостола Павла, который говорит, что всякая власть происходит от Бога (Рим. 13: 1), и апостола Петра, который называет власть человеческим установлением (1 Петр. 2: 13). Томазий считает этот взгляд наиболее разумным и восстает против другого, изобретенного богословами. На каких доводах, спрашивает он, основываются его защитники? Решительно ни на каких. Для прикрытия недостатка доказательств они, правда, приводят тексты Св. Писания, но эти тексты говорят только вообще о происхождении власти от Бога, а вовсе не об непосредственном ее установлении. Важнейший из них — указанное выше изречение апостола Павла. Если принять его

\* В изданном им журнале «*Monatliche Gedanken*». См. также: «*Institutiones jurisprudentiae divinae. Dissert. prooemiolis*» и «*Introductio in philosophiam aulicam*».

в том смысле, как толкуют богословы, то надобно признать, что Богом непосредственно устанавливается не только верховная власть, но и все подчиненные, например власть всякого полицейского чиновника или бургомистра, что нелепо. Подобное толкование служит только в пользу монархомахов, которые могут вывести отсюда, что Богом непосредственно устанавливается власть царей и похитителей престола, наконец, и власть народа, низвергнувшего своего царя\*.

Богословы не замедлили ответом. Они тем с большим ожесточением напали на Томазия, что они надеялись на поддержку правительств. Мазий, придворный проповедник датского короля, утверждал, что отрицание божественного происхождения власти есть мнение возмутительное и антирелигиозное, он упрекал Томазия в стремлении унижить власть и отвергнуть истины христианской веры. Завязалась сильная полемика, в которой Томазий выказал весь свой талант и доказал, что можно быть защитником светского происхождения власти, не будучи врагом ни правительства, ни религии\*\*.

Между тем эти споры с богословами поколебали самого Томазия в его философских убеждениях. Несостоятельность начал, заимствованных у Пуфендорфа, сделалась для него очевидною. Он понял необходимость заменить внешнюю норму внутреннею и дать естественному закону более широкое значение, не ограничивая его чисто внешними правилами общежития, но включив в него все те нравственные требования, которых источник лежит в разумной природе человека. Плодом этого нового поворота мыслей было «Введение в нравственную философию»\*\*\*. Это сочинение характеризует второй период ученой деятельности Томазия, период, в который является у него склонность к пиетизму.

В предисловии к «Введению в нравственную философию» Томазий говорит, что в человеке есть четыре главные страсти, составляющие источник всех остальных. Первая, которая ведет нас к высшему блаженству, есть разумная любовь к другим людям. Она не столь совершенна, как христианская любовь, но это ступень, через которую достигается последняя. Другие страсти суть: стремление к чувственным наслаждениям, к пустой чести и к деньгам. В этих склонностях проявляется неразумная любовь, которая под видом блаженства ведет человека к постоянному беспокойству.

Собразно с этим можно и в людях различать три главные категории: первую составляют скоты (Bestien), которые повинуют

\* *Thomasius*. Institutiones Jurisprudentiae Divinae. Lib. III. Cap. 2. § 66—68.

\*\* См.: *Freimüthige, jedoch vernunft und gesetzmässige Gedanken von Christ. Thomasius*, 1689.

\*\*\* *Von der Kunst vernünfftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel in einem glückseligen, galanten und vergnugten lieben zu gelangen, oder Einleitung zur Sittenlehre*. Halle, 1692.

ся низшим страстям; вторую — люди в истинном смысле, т. е. мудрые и добродетельные; наконец, третью — благочестивые христиане. Большая часть человеческого рода принадлежит к первому разряду, цель нравственной философии — сделать из скотов людей. Что же касается до христианской добродетели, то достижение ее составляет высшую задачу, которая выходит за пределы философии, хотя то, что преподается последнею, совершенно согласно с истинами христианства.

Чему же учит нравственная философия? Предмет ее — познание добра и зла, поэтому прежде всего надобно определить: что такое добро? Добро, так же как истина, означает не сущность вещей, а известное их отношение. Истина есть согласие вещей с человеческим разумом, под именем же добра разумеется согласие вещей вообще, а под именем зла — их противоречие. Согласие значит, что одна вещь сохраняет бытие другой и умножает ее существо и свойства, противоречием же называется противоположное действие. Таким образом, отличие истины от добра заключается в том, что последнее означает согласие вещей вообще, а первая — согласие их с человеческим разумом. Для человека в особенности добро состоит в согласии вещей с целым его существом, со всеми его силами и свойствами, а не с одним только рассудком.

Предметы, составляющие для человека добро, находятся или в нем самом, или вне его. Первые сами по себе хороши, ибо по своей природе согласны с существом человека, но вследствие внешних влияний они могут искажаться и делаться дурными. Вторые же сами по себе ни хороши, ни дурны, но могут делаться тем или другим вследствие различного приложения к существу человека. Следовательно, для познания добра и зла первое требование заключается в том, чтобы человек познавал свое собственное существо и свойства, через это только он может узнать, как должно употреблять вещи. Затем нужно познание самих вещей. Есть предметы, которые, по-видимому, умножают силы человека, но, в сущности, сокращают его жизнь, другие наоборот. Люди, погрязшие в предрассудках, считают первые хорошими, тогда как в действительности они дурны. Но разум дает нам правила, с помощью которых мы можем распознать истинное их значение. Эти правила следующие: 1) вообще, надобно считать предметы хорошими или дурными, смотря по тому, увеличивают они или умаляют существо и силы человека. 2) Краткое добро, сопровождаемое продолжительным злом, должно быть сочтено за зло, и наоборот. 3) То, что увеличивает одну силу, сокращая еще в большей мере другую, также должно быть признано злом. Отсюда ясно различие между мудрыми людьми и глупыми. Последние руководствуются непосредственным чувством, а не разумом, и потому ошибаются, точно так же как и в области истины те, которые следуют

внешним чувствам, впадают в грубые заблуждения, тогда как мудрые держатся положений, выведенных из неоспоримых истин\*.

Таким образом, исходною точкою нравственной философии является познание человеческой природы. Что же узнаем мы об этой природе?

Человек рождается существом несовершенным, но как все вещи находятся в постоянном движении, которому положены мера, цель и способы действия, так и человек от несовершенства движется к совершенству. Свойства этого движения следующие: 1) оно непременно увеличивается или уменьшается, так что если оно не может более увеличиваться, то оно должно уменьшаться. 2) Оно следует известной пропорции, состоящей из множества незаметных степеней, и если человек преступает эту пропорцию, то ему причиняется вред. Поэтому излишнее ускорение движения составляет такое же зло, как и замедление. 3) Так как человек состоит из разнообразных сил и частей, то движение этих частей должно быть гармоническое, так чтобы одна не развивалась в ущерб другой. Одним словом, сущность природы человека заключается в постепенном и гармоническом развитии его сил и способностей.

Отсюда ясно, что человек должен считать для себя добром. Так как он состоит из тела и души, то из внутренних предметов первым благом будет для него сама жизнь, затем развитие телесных сил, наконец, развитие сил душевных, разума и воли. Все, что содействует сохранению, укреплению и умножению этих сил, должно считаться добром, противоположное — злом. Это начало приложимо и к внешним предметам, но так как действие последних на увеличение или уменьшение сил человека бывает весьма отдаленно, то один мудрый в состоянии судить, что хорошо и что дурно. Общее правило то, что добром должно считаться все, что поддерживает естественное, покойное движение в человеке, а злом все, что возбуждает движение слишком быстрое или продолжительное. Это правило относится как к телесным, так и к душевным силам. Внешние предметы, которые могут действовать на человека, тройкого рода: они или ниже человека, или равны ему, или, наконец, выше его. Из первых многие ему необходимы, но без многих он может обойтись; большая же часть такого рода, что может нанести ему существенный вред. Вторые, т. е. подобные ему, люди, принадлежат к самым полезным для человека предметам. Человек ни в чем так не нуждается, как в себе подобных. Сам разум, проявляясь в слове, не может развиваться вне общества. Но, с другой стороны, люди могут наносить друг другу и величайший вред; из человеческих отношений рождаются дурные страсти. Поэтому и здесь необходимы указания разума. Наконец, выше человека стоит Бог, он составляет для нас высшее благо, ибо от

\* *Thomasius*. Einleitung zur Sittenlehre. Ch. I.



него произошли все другие блага. Руководимый светом разума, человек убеждается, что Творец заботится о нем, награждает его за добрые действия и наказывает за злые. Поэтому он должен считать добром устройство своей жизни сообразно с волею Божьей, открываемую ему в естественном законе. Такая жизнь называется добродетельною, но достигнуть ее можно только посредством мудрости, ибо мудрость одна дает человеку познание высшего блага. Отсюда ясно, что мудрость есть добро, а незнание и заблуждение — зло.

Из познания различных благ можно вывести, каким образом человек может достигнуть высшего блаженства, т. е. обладания всеми теми благами, которые ему доступны\*. Это и есть настоящая цель практической философии. Так как человек состоит из тела и души, то высшее блаженство заключается в соединении телесных и душевных благ. Заблуждались те древние философы, которые полагали существо человека в одной душе, вследствие того утверждали, что мудрый и в огне может быть так же спокоен, как и в саду роз. Нет сомнения однако, что различные блага имеют неодинаковое достоинство. Что касается до телесных благ, которых совокупность может быть названа телесным здоровьем, то они, бесспорно, дают полноту высшему блаженству, но сами они не составляют истинного блаженства, 1) потому что они не зависят от воли человека; 2) потому что они сами по себе не дают счастья. При душевном беспокойстве все телесные блага не в состоянии удовлетворить человека. Напротив, мудрый, даже страдающий болезнями, но обладающий душевным спокойствием, может быть счастливым, хотя не вполне. Следовательно, высшее блаженство, будучи душевным чувством, заключается главным образом в душевных благах. Оно дается не одною деятельностью разума, который указывает на добро, <но> не в состоянии сам его достигнуть, и не одною деятельностью воли, которая хотя достигает добра, но не составляет еще высшего блага, а в соединении того и другого, т. е. в тех мыслях, которые рождаются из согласной деятельности разума и воли, ибо без мыслей нет и чувства блаженства. А так как благо всех вещей состоит в спокойном и умеренном движении, то высшее блаженство человека будет состоять в спокойном и умеренном движении мыслей, т. е., как говорили древние философы, в безмятежности духа.

Но такое состояние невозможно в одиночестве. Человек без общества себе подобных не мог бы даже быть человеком. Он не мог бы ни употреблять свой разум, ни испытывать удовольствие, даже если бы он обладал целым миром. Человек создан существом общежительным, его назначение — жить в мирном обществе с другими, мир же есть согласие душ. Поэтому человек, достигший безмятежности духа, естественно стремится к соединению

---

\* Ibid. Ch. 2.

с другими существами, находящимися в том же состоянии. В этом заключается разумная любовь, т. е. соединение душ, обладающих высшим благом. Следовательно, высшее блаженство человека состоит в разумной любви, которая одна дает и душевное спокойствие. Мудрый ищет своего счастья в счастье любимых им людей. Самолюбие же не может быть для него источником блаженства, ибо, в сущности, человек не может даже быть для себя настоящим предметом любви. Всякая любовь есть известное отношение к другим предметам, сами страсти и пороки состоят в привязанности к известным вещам. Вся разница в том, что неразумные люди прилепляются к предметам низшего разряда, который не доставляют настоящего счастья, мудрый же ищет блаженства в соединении с предметами высшего свойства, с разумными существами, обладающими верховным благом.

Разумная любовь может относиться к Богу, к ближним, наконец, в некотором смысле, к самому себе.

Относительно Бога разум показывает нам, что необходима первая, разумная причина всех изменяющихся вещей, а так как переменчивое бытие, будучи ничтожно, само не в состоянии ничего произвести, то Творец вещей есть вместе и их хранитель. Отсюда понятие о Провидении, которое руководит человеком. Если против этого возражают, что в мире добрые нередко страдают, а злые бывают счастливы, то подобное заключение слишком поспешно; 1) потому что не все те добродетельны, которые считаются такими; 2) потому что мы часто ложно понимаем счастье. Таким образом, хотя естественный разум не дает нам никакого понятия о загробной жизни, мы все-таки можем быть уверены, что есть Провидение, которое награждает добрых и наказывает злых. Имея такое понятие о Боге и зная, что он Богу одолжен своим бытием и своим счастьем, человек убеждается, что он обязан повиноваться Творцу и любит его. Любовь есть постоянное желание и стремление соединиться с Богом. А так как сам человек не в состоянии этого достигнуть, то любовь к Богу выражается в искреннем доверии и смиренном уважении к его воле. В этом истинный философ ищет своего душевного спокойствия\*.

Затем следует любовь к ближним, которая состоит в разумном соединении волей. От нее обличается любовь неразумная, которая бывает, 1) когда любовь превращается в страсть, покоряющую себе разум; 2) когда мы любим то, что нам вредно; 3) когда мы человека любим, как Бога; 4) когда вместо соединения душ имеется в виду главным образом соединение тел. Разумная любовь составляет единственное средство достигнуть душевного спокойствия, ибо в ней только можно найти тихое удовольствие, напротив, страсти вносят в душу разлад и производят страдание. Лю-

\* *Thomasius*. Einleitung zur Sittenlehre. Ch. 3.

бовь — истинное мерило всех добродетелей, в ней они находят высшую свою связь, гораздо более, нежели в правде, о которой говорили древние, ибо излишняя правда может быть неразумна, а любовь никогда\*.

Любовь к ближним бывает двоякого рода: общая — ко всем людям вообще и особенная — к некоторым. Первая основана на равенстве всех людей. Это равенство лежит в самой природе человека и не может быть уничтожено никаким человеческим установлением. Оно связывает могущественнейшего царя и беднейшего нищего, величайшего святого и самого проклятого грешника, ученейшего мужа и невежественнейшего крестьянина. Основания его следующие: все люди рождаются одинаковым способом, одинаково нуждаются в пище, одежде и жилище для поддержания своей жизни, одинаково подвержены болезням и смерти. Если один учение и добродетельнее другого, то способность к мудрости и добродетели одинакова у всех, и как один может развратиться, так другой может исправиться. Провидение или то, что глупцы называют счастьем, одинаково управляет всеми, наконец, все равны перед Богом и одинаково должны отдать ему ответ в своих делах.

Таковы основания всеобщей любви. Но рядом с этим общим равенством есть и особенное, которое теснейшим образом соединяет людей. Таково равенство пола, возраста, состояния, имущества, занятий, народности, наклонностей, ума и прочее. Однако ни одно из этих свойств так не согласуется с природою человека, как равенство людей, которые стремятся к истинной мудрости и добродетели. Если бы в последнем отношении все были равны, то не было бы различия между общею любовью и особенною. Весь мир соединялся бы в едином сердце, и все находились бы в полном блаженстве. Но так как в этом отношении люди всего менее равны и большая часть их предана суетной мудрости, то существует различие в любви. Особенная любовь гораздо сильнее соединяет людей, нежели общая, которая состоит более в отсутствии ненависти, нежели в настоящей любви. Общая любовь ведет к тому, что люди друг другу не вредят, особенная — к тому, что они стараются один другому делать добро. Но так как особенная любовь не должна противоречить общей, то последняя может быть названа мерилom первой.

Общая любовь заключает в себе следующие добродетели: обходительность, которую можно назвать и милосердием, правдивость, или верность слову, скромность, или уважение к чужому праву, терпимость, или миролюбие, наконец, терпение, или прощение обид. Из них выше всех стоят обходительность и терпение, ибо эти добродетели не могут быть вынуждены; напротив, при опущении правдивости, скромности и терпимости может быть

---

\* Ibid. Ch. 4.

употреблено принуждение. В этом состоит отличие правды от любви. Правда есть та часть любви, которая дает человеку право принуждать другого к исполнению обязанности. Поэтому любовь может существовать без правды, но правда не может существовать без любви. Правда теряет даже имя любви, когда употребляется действительное принуждение\*.

Заметим здесь, что Томазий указывает на различие двух добродетелей, не объясняя, откуда происходит принуждение. Тут явно даже прямое противоречие: с одной стороны, правда выставляется как часть любви, с другой стороны, Томазий сам говорит, что любовь немыслима там, где есть хотя малейшее принуждение\*\*. Далее выводится, что любовь требует прощения обид, следовательно, правда и связанное с нею право — нечто совершенно другое, что не может быть выведено из любви. Усвоив себе чисто нравственную точку зрения, Томазий впал в ту самую ошибку, в которой он упрекал Праския.

Особенная любовь есть соединение двух любящих добродетель душ. Она снискивается взаимными услугами и сохраняется общением всей жизни. Так как здесь дело идет о сочетании душ, а не тел, то эта любовь может одинаково существовать между обоими полами. Из нее вытекают следующие добродетели: 1) угодливость, 2) благодетельность, имеющая различные степени, наконец, 3) общение всего имущества и всех действий, через что любовь достигает высшей своей степени. Последнее есть самое заветное святилище любви (*das allervertraulichste Cabinet der Liebe*), где прекращается всякая личная собственность, ибо собственность предполагает разъединенные лица и введена единственно по недостатку любви.

В первобытные времена, говорит Томазий, существовало общение всех имуществ, которое рушилось вследствие испорченного состояния людей. Церковная история показывает также, что первоначально у христиан все имущества были общие. Многие однако возражают против подобного установления. Говорят, что оно уничтожает различие состояний в гражданском обществе и должно водворить пагубную лень, ибо ленивые будут пользоваться плодами чужого труда, а это ведет к величайшему и самому несправедливому неравенству между людьми. Нет сомнения, что общение имуществ должно уничтожить одно из главных различий в человеческих обществах: разделение на богатых и бедных, от которого зависят и многие другие различия состояний. Но такое уравнение не было бы злом. В настоящее время одни имеют слишком много, другие — слишком мало. Богатство и бедность — главные причины раздоров между людьми. Если бы общение имуществ уничтожило все эти печальные явления и уста-

\* *Thomasius*. Einleitung zur Sittenlehre. Ch. 5.

\*\* См.: *Ibid.* С. 213.

новило такой порядок вещей, в котором каждый имел бы достаток, то это было величайшим благодеянием. Точно так же и другие состояния, возникающие из различия богатства, большею частью увеличивают только глупость и тщеславие людей, а потому уничтожение их не было бы вредно для общества. Утверждают, что само государство исчезло бы вследствие общения имуществ, ибо без собственности каждый человек пользовался бы полною свободою, и не было бы ни правительств, ни подданных. Но 1) существование правительств предполагает уже испорченность человеческой природы; если бы все любили друг друга, то не нужно бы было ни принуждения, ни власти. 2) Собственность и государство не связаны друг с другом необходимым образом: первая существовала прежде последнего, и наоборот, последнее могло бы существовать и без первой, ибо государство произошло вследствие страха внешнего насилия, которое грозит опасностью не только имуществу, но и лицам. Что же касается, наконец, до того возражения, что ленивые будут пользоваться плодами чужих трудов, то в этом отношении можно сослаться на «Историю севарамбов»\*, где автор показал возможность подобного порядка вещей, так что на этот счет не остается ни малейшего сомнения. Возражение устраняется тем, что праздность строго наказывается как один из самых постыдных и вредных пороков. Человек создан для труда: праздности предаются только глупцы. Но по этому самому общению имуществ и не свойственно праздности, оно может существовать только между разумными лицами. Следует ли из этого, однако, прибавляет Томазий, что надобно тотчас уничтожить собственность и ввести коммунизм? Нет, калека не может отложить своего костыля, прежде нежели он выздоровел. Педанты и лицемеры начинают исправление людей с конца, мудрый же ищет сначала уничтожения самого корня зла. Общение имуществ должно породить тысячу неудобств между людьми, не связанными любовью. Сперва внуши людям любовь, а там общение имуществ установится само собою. В этом состоит высшее совершенство\*\*.

Наконец, в некотором смысле можно говорить и о любви к себе. Хотя собственно любовь всегда относится к другим предметам, но так как разумная любовь к другим требует, чтобы мы заботились и о себе, то эту заботу можно назвать разумною любовью к себе. Она состоит в старании соблюдать положенную Богом жизненную цель по правилам здравого разума на пользу других. Любовь к другим есть, таким образом, мерило любви к себе. Поэтому последняя должна уступать первой. Однако тут есть степени. Особенная любовь обязывает нас жертвовать жизнью за другого, но

\* «Histoire des Sévarambes», сочинение Верасса (Vairasse), политический роман наподобие «Утопии», вышедший в 1677 г.

\*\* *Thomasius*. Einleitung zur Sittenlehre. Ch. 6.

общая любовь не простирается так далеко. Относительно последней возникает вопрос: должны ли мы все терпеть от своих врагов и даже жертвовать за них жизнью, или же мы можем силу отражать силою? Так как мы с врагами не связаны особенною любовью, ибо они не добродетельны, но обязаны только не питать к ним ненависти, а с другой стороны, на основании общей и особенной любви мы должны защищать собственную жизнь, то из этого следует, что мы можем без ущерба любви отражать силу силою. Возражают, что убить другого не может быть делом любви, но в общей любви требуется только, чтобы не было ненависти\*.

Недостаточность начал, принятых Томазием, оказывается здесь самым очевидным образом. Чтобы дать место праву, он принужден умалить значение общей любви до того, что она становится чисто отрицательным качеством, которое неспособно установить какую бы то ни было связь между людьми. Столь же несостоятелен и сам вывод любви к себе из любви к другим, здесь софистический оборот слишком ясен. Все это проистекает из того, что начала права никак не могут быть выведены из начал нравственности.

На начале любви Томазий строит и все человеческое общежитие\*\*. Он признает четыре естественных общества: первое между мужем и женою, второе между родителями и детьми, третье между господином и рабами, наконец, четвертое между правительством и подданными.

С первого взгляда может представиться, что в этих обществах нет любви, ибо в них одно лицо имеет власть над другим, а где есть повеление, там есть принуждение, где есть принуждение, там нет любви. Поэтому кажется, что все эти союзы могут держаться только правдою, а не любовью. Но, с другой стороны, так как всякое человеческое общество состоит в соединении душ для известной цели, то все общества основаны на любви. Никакое общество не может существовать без любви, но оно может существовать без власти и принуждения. Последние вводятся только случайно, потому что есть люди, которые не хотят делать добровольно то, что необходимо для общественной цели. Во всяком обществе должна господствовать любовь, поведение же и принуждение должны ей содействовать не для возбуждения ее, что невозможно, а для ограждения ее от ненависти и оскорблений. Поэтому принуждение прекращается, как скоро любовь занимает его место. Однако принуждение не одинаково вводится во все общества: в некоторых оно составляет случайное явление, в других же оно принадлежит к самому их существу. Из четырех означенных обществ два существовали бы даже и при совершенном со-

\* *Thomasius*. Einleitung zur Sittenlehre. Ch. 8.

\*\* *Ibid.* Ch. 9.

стоянии людей; напротив, два других установлены единственно по недостатку любви или из опасения злобы. А именно союз супружеский и союз родителей и детей составляют всегда необходимое условие человеческой природы. В них любовь является главным основанием связи, а где есть любовь, там власть не должна слишком выказываться, ибо каждый добровольно исполняет свои обязанности. Напротив, союз господина и рабов не существовал бы, если бы не было различия богатых и бедных; гражданское же общество установлено единственно вследствие страха. Однако в первом должна быть соблюдаема по крайней мере общая любовь, а может существовать и особенная, и тогда принуждение должно прекратиться. Что касается до гражданского общества, то оно не может существовать без принуждения, ибо оно все основано на недоверии. К тому же так как оно состоит из слишком значительного количества людей, то здесь немислима особенная любовь между правителем и подданными. Однако и здесь необходимо заботиться о возбуждении любви, ибо это главная скрепляющая связь общества; если в нем нет даже и общей любви, то это вина тех, которые должны быть умнее, т. е. правителей. Таковы же должны быть и отношения между сословиями, на которые обыкновенно разделяется государство, т. е. благородными, горожанами и крестьянами. Они не должны оскорблять и уничтожать друг друга, а, напротив, обязаны друг друга поддерживать.

Таким образом, в этом новом учении Томазия нравственное начало, как он и сам говорит, составляет основание политики. Все человеческие отношения выводятся здесь из закона любви. Это было значительное отступление от первоначальной точки зрения. Мы видим, что Томазий от внешней связи перешел к внутренней, от предписания, исходящего из воли Божьей, к чувству, соединяющему души разумных существ. Это было то самое начало, которое признавали и Лейбниц, и Прасхий. От последнего Томазий отличается тем, что у него построение чисто научное, без всякой примеси богословского элемента. Для нравственной философии это было значительное приобретение. Существенное же отличие от Лейбница состоит в том, что у Томазия основание нравственного закона — чисто индивидуальное, вытекающее из природы отдельного лица: любовь между разумными существами требуется как высшее благо разумного существа. Лейбниц признавал и это начало, и он видел в мудрости науку блаженства, но он возводил это требование к мировому, вечному закону разума, устанавливаемому и охраняемому Богом. Поэтому Лейбниц возражал Томазию, что истину и добро следует искать в сообразности с божественным разумом, а не с человеческим, который не более как луч божественного света. Поэтому он не одобрял и ограничения действия нравственного закона пределами настоящей жизни, утверждая, что естественный разум необходимо указывает нам

и на будущую \*. Но основные начала у обоих одинаковы: это стоическое учение с христианским оттенком. Поэтому и недостатки одни и те же. У Томазия, так же как у Лейбница, юридическое начало плохо клеится с нравственным. Принуждение объявляется несовместным с любовью, а между тем оно признается необходимым для ограждения любви от внешних оскорблений, — понятие очевидно не только недостаточное, но и неверное: в действительности, принуждением ограждается не любовь, а право, которое охраняется, даже когда в нем вовсе нет любви. Томазий доводит свое начало до того, что у него не только принуждение, но и само право является последствием человеческого несовершенства. Поэтому он общение имуществ считает высшим нравственным идеалом, полным осуществлением идеи любви, отвергая таким образом особенную сферу личных целей человека как принадлежность одних безрассудных. Мудрый ищет личного удовлетворения в полном соединении с другими. Но и здесь является коренное противоречие между принудительным началом и нравственным. Томазий отнюдь не хотел насильственного установления коммунизма, он предоставлял осуществление этого идеала свободному действию любви, а между тем он сам сознавал, что подобное устройство немислимо иначе, как при наказании ленивых. А это выводило принудительное начало далеко за пределы того, что он сам допускал.

Томазий на этом не остановился. Та нравственная точка зрения, на которую он стал во «Введении к нравственной философии», была для него только переходною ступенью для дальнейшей разработки этих начал в смысле индивидуализма. По самым свойствам своей натуры он был неспособен возвыситься к широкому пониманию мировых законов. С своим ясным, практическим, но не глубоким умом он всегда был более склонен к теориям сенсуализма, хотя сильно развитое нравственное чувство не позволяло ему далеко идти по этому направлению. Уже в «Установлениях божественной юриспруденции» он выступает врагом схоластических тонкостей и отвлеченной метафизики; у него и здесь уже в виде безусловной аксиомы является положение: «Нет ничего в мысли, что бы не было прежде в чувстве» \*\*. Чтение Локка совершенно утвердило его в этих убеждениях и заставило его сделать новый шаг в развитии своей нравственной теории. Плодом этого нового направления, которое представляет собою окончательный результат всей деятельности Томазия, были «Основания права естественного и общенародного» (*Fundamenta Juris Naturae et Gentium*), вышедшие в 1705 г.

\* Guhrauer. II. 44; Dutens. IV. C. 265; *Kortholt*. Epistol. Leibn. III. Ep. 12 ad Kestner. § 2. C. 253; IV. Ep. 14 Loefflerum. § 2. C. 271.

\*\* *Thomasius*. Institutiones Jurisprudentiae Divinae. Lib. I. Cap. 1. § 51.



Нельзя сказать, чтобы этот новый шаг отличался последовательностью. Томазий старался отстоять индивидуализм и согласить его с нравственными требованиями, но в сущности это было не более как смешение двух разнородных точек зрения, плохо соединяющихся между собою. Мы находим здесь сочетание воззрений Локка с взглядами Лейбница, но без внутренней, логической связи. Индивидуализм является точкою исхода и конечною целью всей системы, нравственные же начала, по-видимому, служат только средством для удовлетворения личных требований. А между тем на поверку оказывается, что это средство во имя высшего идеала отрицает все разнообразие индивидуальных стремлений, и человеческое счастье полагается единственно в нравственном достоинстве.

Во введении к своему новому сочинению Томазий прямо отрекается от прежних своих заблуждений: от смешения естественного закона с положительным и внутренней обязанности с внешнею, вследствие чего, как он сам говорит, является невозможность отличить право от нравственности и рождаются совершенно нелепые понятия о законе. Томазий отвергает и установленное Пуфендорфом противоположение нравственных предметов естественным, утверждая, что те и другие находятся в тесной связи и что нравственные начала могут быть совершенно достоверно доказаны из естественных. Это прямой шаг на почву индивидуализма, но мы увидим, что Томазий самые естественные начала понимает не в материальном смысле. Главное же свое заблуждение, в котором кроется корень всех остальных, Томазий полагает в том, что он вместе со схоластиками, с Пуфендорфом и со всеми прежними учителями естественного права считал разум основанием человеческой природы и думал, что он властвует над волею, между тем как истина заключается в обратном положении. Отсюда неверный вывод, что так как разум у всех один, то все люди имеют одинаковую природу, что несправедливо\*.

В этом учении о владычестве воли, т. е. влечений, над разумом заключается главная сущность новых воззрений Томазия. Теория эта, очевидно, чисто индивидуалистическая. Он старается подробно доказать свою мысль, устраняя, как он сам говорит, всякие метафизические тонкости, но исследуя естество человека сообразно с общим смыслом всего человеческого рода и указывая на ближайшую его связь с природою всех других тел\*\*.

Томазий отправляется от различия вещей видимых и невидимых. Первые называются телами, вторые — силами, или способностями. Это монады Лейбница, но в соединении с материею, которая понимается как нечто от них отличное. Томазий признает, что есть силы, не имеющие видимого тела, но нет тела, которое

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Caput Prooem. § 6—14.

\*\* *Ibid.* § 23.

бы не было одарено невидимыми силами, связанными с видимым предметом и действующими на другие. То, что в теле видимо или осязаемо, называется *материею*, невидимое — *природою*, или *естеством* \*. Материальные частицы, из которых составляются тела, могут разделяться, вследствие чего тело уничтожается; силы же отлетают, но не уничтожаются. Таким образом тела смертны, силы же бессмертны \*\*.

Человек принадлежит к разряду тел и имеет многие способности, общие с другими телами, особенно с бессловесными животными. Но есть силы, которыми он отличается от других, именно разум и воля, которые в совокупности называются человеческою душою. Человек отличается от других тел и многими внешними признаками, но все они сводятся к внутреннему различию, ибо тела или сами производятся силами, которые известным образом располагают частицы материи или по крайней мере служат знаками внутренних сил \*\*\*.

Разум и воля действуют через известные органы: разум через мозг, воля через сердце. Действие первого есть мышление, действие второго — вождление (*concupiscentia*), или любовь \*\*\*\*.

Мысли имеют предметом либо тела, либо силы. В первом случае они называются чувствованиями (*sensiones*), или, точнее, представлениями, во втором — мышлением в собственном смысле (*intellectus stricte dictus aut purus*), или понятиями. Чувствования, или представления, не должно однако смешивать с внешними, или животными, чувствами, которые происходят от смутного впечатления предметов. Представление есть действие разума, который дает свое утверждение познаваемому им предмету, тогда как внешнее чувство есть нечто совершенно отличное и от разума, и от воли, хотя оно служит общим побуждением обоих: ибо как в чистом разуме нет ничего, что бы не было прежде в представлении, так и в представлении нет ничего, что бы не было прежде во внешнем чувстве; наконец, и воля не может действовать без предварительного познания желанного предмета (*ignoti nulla est cupido*) \*\*\*\*\*.

Общий смысл, или способность представлений, и связанные с ним память и воображение имеют предметом тела, а так как все тела единичны, то и все мысли о телах единичны. Тела, как сказано, состоят из материи и сил, материя же без сил существовать не может, поэтому она не может быть и предметом мысли отдельно от сил. Напротив, силы могут рассматриваться или в связи с материею, или как отдельные от нее. Первое и есть представление, второе же есть мышление общих понятий (*cogitatio universalium*).

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Lib. I. Cap. I. § 1—3.

\*\* *Ibid.* § 5—11.

\*\*\* *Ibid.* § 5—11.

\*\*\*\* *Ibid.* § 15—16.

\*\*\*\*\* *Ibid.* § 18—23.

Следовательно, одни силы могут рассматриваться отвлеченно. Сила не есть нечто единичное (*unum*), но нечто связывающее, или единое (*unicum quid aut unitas*); единое же есть общее. Математика рассматривает силу, общую всем телам, — количество, астрономия — силы небесных тел, физика — земных, логика — силу человеческого разума, нравственная философия — воли, наконец, метафизика, или естественное богословие, первую из всех сил — Бога\*.

Воля, как сказано, есть вождение сердца; всякое вождение есть любовь; всякая любовь есть желание соединиться с любимым предметом; желание же есть стремление к действию. Такое стремление сердца чувствуют и животные, которые однако не имеют воли. Различие состоит в том, что стремления животных проявляются в телесных движениях, но без мысли; стремление же воли не только движет тело, но побуждает и разум к рассмотрению любимого предмета и к изысканию средств им наслаждаться. Таким образом, воля есть вождение сердца, соединенное с мышлением. Но воля не есть мышление, точно так же как мысль, движимая волею, не есть воля, ибо движущее и движимое — две разные вещи\*\*.

Отсюда можно понять отношение разума и воли. Разум может быть движим как внешними предметами, так и волею; но сам он не способен двигать волю, так же как он не управляет и телесными движениями. Последние зависят не от разума, а от воли, хотя не всегда, ибо они имеют и независимое свое действие. Разум же является независимым от воли, когда он мыслит о предметах, не касающихся воли: тут он находится совершенно под влиянием внешних чувств. Но в познании добра и зла, а также и в изыскании средств для практических целей разум всегда подчиняется воле, а не наоборот. Ибо воля не потому стремится к предмету, что разум признает его добром, но разум считает предмет добром, потому что воля его желает. То, что приятно воле, то разум не иначе может понимать, как под образом приятного, а то, что приятно, то понимается как благо\*\*\*. Противоположное мнение, приписывающее разуму владычество над волею, идет от схоластиков, которые из частных видов ставили разум выше всего. Разум, собственно говоря, есть способность чисто страдательная, а потому он не может быть первоначальным двигателем в человеке\*\*\*\*.

Этот первоначальный двигатель есть воля. Она движет и разумом, и телом. Тогда как действия разума внутри пребывающие (*immanentes*), действия воли — переходящие на другое (*trauseuntes*). Проистекающие из воли действия называются добро-

\* Ibid. § 26—29.

\*\* Ibid. § 34—36.

\*\*\* Ibid. § 37—46.

\*\*\*\* Ibid. § 47, 51, также Cap. II. § 111.

вольными (*voluntariae*), или произвольными (*spontaneae*), а также нравственными (*morales*), потому что многие однородные и добровольные действия именуются нравом. Но само хотение не есть действие добровольное, или нравственное, иначе была бы воля воли (*voluntas voluntatis*), что нелепо\*. Нравственную силу воля называется только как источник всех нравственных действий. Свобода же принадлежит ей единственно по отношению к внешним предметам. Внутри себя воля не свободна и не связана, это естественная сила, действующая по своим законам и всегда следующая сильнейшему побуждению. Та свобода выбора, которую приписывали ей схоластики, не что иное, как заблуждение. Воля, так же как разум, необходимым образом движется внешними предметами. Конечно, было бы нелепо говорить о принуждении невидимого предмета видимым; но действием невидимых сил желания могут воздерживаться или возбуждаться посредством страха или надежды, и проистекающие отсюда поступки, хотя и вынуждены внешним влиянием, должны считаться добровольными, чего не признавали схоластики, которые вследствие того не знали, куда отнести поступки, совершенные под влиянием страха. Добровольному действию противопоставляется не вынужденное, а невольное, которое производится внешнею силою помимо воли. Поэтому все добровольные действия вменяются человеку, даже те, которые совершаются по неведению обстоятельств; невольные же не вменяются. Не вменяется и первое движение воли, ибо сама воля не есть нечто произвольное\*\*.

Из этого ясно, что нравственная природа человека неправильно противопоставляется природе физической. Собственно говоря, само слово «*физическая природа*» нелепо, это то же, что естественная природа. Нравственная природа составляет часть общей природы, и нравственная философия есть часть физики. Поэтому нравственные начала не могут быть поняты без физических, из которых они составляют последний вывод\*\*\*.

Человеческая воля имеет однако и свои особенности, которыми она отличается от других естественных сил. Общее свойство соединяющихся в теле сил состоит в том, что они стремятся помогать друг другу и таким образом сохранить свою связь или жизнь, и удалять все, что может ее разрушить. К этому же стремится и инстинкт животных. Человеческая воля имеет то общее с животным инстинктом, что она смутным стремлением ищет жизни и избегает смерти, а потому ненавидит то, что непосредственно причиняет смерть. Но она отличается тем, что желает многого, что постепенно разрушает жизнь, и избегает того, что ведет к ее сохранению. Таким образом, у человека мы встречаем ту особен-

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Lib. I. Cap. I. § 51—56.

\*\* *Ibid.* § 56, 67—72, 99; Cap. II. §§ 96—108.

\*\*\* *Ibid.* Cap. I. § 58—60.

ность, что в нем частное благо воли нередко противоречит общему благу тела, между тем как общее благо всегда выше частного, ибо с уничтожением целого уничтожается и часть. Следовательно, благо целого есть истинное благо, благо же части, разрушающее целое, есть мнимое благо и истинное зло\*.

Это свойство объясняется тем, что у человека в сущности не одна воля, а несколько. Одна сила должна иметь и одинаковые действия. Это мы видим, например, у животных одной породы, которые все имеют одинаковые нравы. У людей же воли в немногом сходны, и во многом друг другу противоречат. Даже один и тот же человек не всегда хочет одного и того же. Не только в разные времена он чувствует противоположные влечения, но в один и тот же момент он испытывает в себе борьбу различных желаний. Ясно, следовательно, что человек имеет не одну волю, а несколько, друг другу противоположных, с чем вместе уничтожается обыкновенное учение о природе воли и о ее свободе\*\*.

С первого взгляда эти различия кажутся бесконечными, однако они могут быть подведены под некоторые общие рубрики. Главные из них суть три первоначальные страсти, владычествующие в человеке: сластолюбие, корысть и честолюбие. Они находятся у всех людей, но не в одинаковой мере: одни более стремятся к материальным наслаждениям, другие — к собственности, третьи — к власти. Между тем эти три влечения, очевидно, не могут происходить из одного источника. Они не проистекают из разума, ибо разум один во всех, следовательно, не может производить противоположных действий. Они не могут проистекать и из общей воли, ибо враждебные друг другу движения имеют и враждебные начала. Наконец, источником их не может быть и общее желание долгой и счастливой жизни, ибо они часто сокращают жизнь и ускоряют смерть. Следовательно, их надобно признать за отдельные силы. Эти три влечения постоянно борются между собою; но как скоро происходит борьба противоположных стремлений, так сильнейшее естественно должно победить. Тут нет места для свободы выбора, все здесь совершается под влиянием необходимости\*\*\*.

Такова природа человека, как изображает ее Томазий. Казалось бы, этим устраняется не только всякое нравственное учение, но и возможность какой бы то ни было разумной деятельности. Мало того, что человек в своих поступках всегда следует законам неизбежной необходимости, но он один из всех тварей имеет такую природу, которая сама стремится к своему разрушению. Он, собственно, не составляет даже единого существа, но представляет сочетание противоположных сил, которые находятся в посто-

---

\* Ibid. § 80—87.

\*\* Ibid. § 119.

\*\*\* Ibid. § 120—144.

янной борьбе между собою. Такое состояние, очевидно, немислимо. Непонятно, что же, наконец, связывает эти враждебные силы и делает из них человека? И каким образом может существовать подобное создание? Сам Томазий не думает на этом останавливаться: он ищет исхода и находит его, но путем такого коренного противоречия, которое явно обличает всю несостоятельность его системы.

Мы видели, что он разум выдает за чисто страдательную способность, которая поэтому не может быть двигателем воли; разум, по его учению, всегда подчиняется воле в суждениях о добре и зле. Но рядом с этим мы встречаем положения совершенно противоположные. Томазий признает, что разум может судить о добре и зле и независимо от воли \*. Притом только в этом случае, т. е. когда разум не движется волею, он усматривает различие между истинным добром и мнимым, и тогда он называется правым, когда же он под влиянием воли принимает мнимое благо за истинное, он называется искаженным \*\*. Поэтому и воля называется разумною, когда она действует согласно с разумом свободным, неразумною, когда она противоречит последнему, хотя бы она была согласна с разумом, ей подчиняющимся \*\*\*. Отсюда Томазий выводит необходимость нравственного учения, которое бы определяло признаки, отличающие разум правый от искаженного, и указывало на способы прилагать эти выводы к жизни \*\*\*\*. Правда, он при этом предостерегает от двоякого заблуждения: что разум будто бы может давать норму воле и что воля по своей свободе может следовать предписаниям разума \*\*\*\*\*; но спрашивается: как согласить эти оговорки с предыдущим? Томазий сам указывает на необходимость нормы, без которой была бы война всех против всех, и установление этой нормы приписывает мудрому <sup>6\*</sup>. Что же такое мудрый, если не представитель разума? И какая возможность давать норму человеку, если случайные влечения воли всегда властвуют над разумом?

Очевидно, что последние положения Томазия совершенно уничтожают все предыдущее его учение. Чисто индивидуалистическое изображение природы человека, в котором отрицается всякое общее, руководящее начало, вело единственно к тому, чтобы непоследовательно стать на совершенно иную почву. В результате оказывается, что не воля дает закон разуму, а, наоборот, разум — воле. Отсюда главное различие, о котором распространяется Томазий и на котором он строит все свое нравственное здание, различие между мудрыми и глупцами.

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Lib. I. Cap. I. § 64.

\*\* *Ibid.* § 90.

\*\*\* *Ibid.* § 62.

\*\*\*\* *Ibid.* § 94, 95.

\*\*\*\*\* *Ibid.* § 96.

<sup>6\*</sup> *Ibid.* Cap. IV. § 1—4.

По мнению Томазия, люди глупы по самой своей природе. Мудрее всех тот, кто ежедневно более и более познает человеческую глупость, и прежде всего свою. Глупость проявляется в превратном понимании вещей и в предпочтении мнимого добра истинному. Томазий приписывает глупцам вообще все те мнения, которые противоречат его системе, именно, что существо человека состоит в разуме, что разум направляет волю и предписывает ей норму действий, что воля у людей одна и т. д. Добром они считают то, что непосредственно действует на их чувства, вследствие чего они всегда стараются удовлетворить преобладающей в данную минуту страсти. Отсюда вместо счастья постоянное беспокойство и непрерывные столкновения между людьми. Однако так как семена мира и добра, хотя редкие, находятся во всех людях, и всякая страсть, хорошо направленная, может содействовать добру, то нет такого глупого человека, которого бы мудрый не мог приспособить к общей пользе людей\*.

Здесь однако возникает затруднение. Если люди по природе глупы, то откуда взять мудрого? Все считают себя мудрыми и всего более те, которые всех глупее, как же мы распознаем мудрого? Глупцы ли на него укажут или он сам себя назовет? На эти вопросы, поставленные им самим, Томазий не дает прямого ответа, он говорит только, что мудрость приобретается опытом и размышлением, вследствие чего мудрее всех бывают старики, и то не всегда\*\*. Далее выставляется и другой признак, столь же неопределенный, как и первый. Норма мудрого двоякая: совет и повеление. Но и глупые дают советы и повеления, как же отличить одни от других? Глупые советы и повеления, говорит Томазий, те, которых глупость признается самими глупцами, когда их разум свободен от влечений, мудрые же те, которых мудрость познается тем же путем, ибо и у глупых бывают ясные промежутки\*\*\*. Таким образом, судьей и мерилom человеческих действий становится разум глупцов, когда он случайно свободен от страстей. Очевидно, что тут исчезает всякая точка опоры. Сам Томазий понимал, что этого недостаточно. Глупцы могущественные и ученые, говорит он, глупее всех других, а между тем они всех чаще дают советы и повеления, поэтому необходимо в виде примеров точнее определить, чем мудрые советы отличаются от глупых. Он сознается однако, что на практике мы почти везде видим, что эти правила не соблюдаются\*\*\*\*. И точно, затруднение неразрешимо: если люди по природе глупы, то кто растолкует им отличие мудрости от глупости?

Совет и повеление, в которых выражается норма мудрого, сходны в том, что оба возбуждают надежду или страх, указывая

---

\* Ibid. Cap. III.

\*\* Ibid. Cap. IV. § 3—14.

\*\*\* Ibid. § 43, 44.

\*\*\*\* Ibid. § 45.

на хорошие или дурные последствия действий; но повеление отличается от совета тем, что указанные им последствия не связаны непосредственно с действием, а зависят от воли повелевающего. Совет убеждает, а повеление принуждает, хотя, собственно говоря, относительно воли оба имеют одинаковую принудительную силу, ибо и совет внушает страх, а страх есть принуждение воли. Поэтому несправедливо, что совет не имеет обязательной силы. Обязательство, вообще, есть склонение воли посредством страха, но только со стороны мудрого, ибо страх, внушенный глупцами, есть простая сила, а не обязательство. Обязательство бывает двоякого рода: внутреннее, которое рождается из сознания хороших или дурных последствий, необходимо, по самой природе вещей проистекающих из известных действий, и внешнее, возникающее из страха или надежды добра или зла, зависящего от человеческого произвола, а потому могущего быть избегнутым. Повеление производит обязательство внешнее, совет — только внутреннее. Поэтому часто и говорят, что последний не имеет обязательной силы; глупцы внутреннее обязательство почти не считают обязательством, потому что не знают необходимого отношения вещей и более боятся зла произвольного. Мудрый, напротив, считает внутреннее обязательство высшим, потому что более боится зла необходимого и надеется на добро необходимое. Поэтому мудрые более управляются советом, глупые — повелением\*.

Эти правила прилагаются к различным видам или степеням установленной мудрым нормы. Она приводится к трем главным предписаниям: 1) сохранять внутренний мир умерением трех первоначальных влечений; 2) соблюдать внешний мир посредством миролюбивых действий относительно других; 3) не нарушать внешнего мира, избегая всякого действия, могущего его нарушить\*\*. В применении всех этих правил мудрый не одинаково употребляет совет и повеление, но смотря по степени неразумия. Всех безрассуднее те, которые не хотят, чтобы нарушали их внешний мир, а сами нарушают чужой. Против них можно действовать только повелением. Середину занимают те, которые не нарушают внешнего мира, но и не снискивают чужого расположения, почему в других не возбуждается желание им помогать. Здесь надобно действовать более советом, но не устраняется и внешний страх, ибо люди, у которых недостает любви, легко побуждаются вредить другим. Наконец, наименее неразумны те, которые не нарушают внешнего мира и снискивают чужое расположение, но часто покоряются своим страстям, хотя потом сами в этом раскаиваются. Здесь нужен один совет, так же как и для мудрых. Последняя степень неразумия есть первая степень мудрости. Но так как во вся-

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Cap. IV. § 53—65.

\*\* *Ibid.* § 73.



ком обществе есть люди всех трех разрядов, то для управления ими нужны и совет, и повеление. Последнее без первого становится тираническим, первый без последнего недостаточен для управления. Для обоих нужны и разные способности, вследствие чего ониверяются разным лицам. Учитель дает совет, князь повелевает. Поэтому учитель должен подчиняться власти князя, а князь должен призывать учителей к совету. Если мудрые сами впадают в неразумие, то князь приводит их к порядку своею властью; но учитель может действовать на князя только советом, ибо иначе возбудилась бы война. Напротив, если бы князь захотел действовать одним советом, то он потерял бы свою власть\*.

В этих положениях Томазия выражается та нравственная точка зрения, на которую окончательно он стал. Очевидно, что совет и повеление не отличаются у него самым существом своим. Последнее составляет только низшую степень первого; и то и другое употребляется произвольно, смотря по степени неразумия. Тут нет речи об источнике, откуда может проистекать право принуждения. Наложение внешней обязанности, так же как и внутренней, одинаково принадлежит к норме мудрого. Непонятно только, почему эти две формы нравственного предписания должны исходить от разных лиц? С какой стати повелевать должен князь, а не учитель, который стоит на высшей степени мудрости, следовательно, лучше знает людей и умеет ими управлять? Всего менее понятно, каким образом князь, представитель низшей нормы, может властвовать над учителем, который дает высшую. Эта непоследовательность объясняется только желанием избежать тех нелепых выводов, которые вытекают из основной точки зрения. В сущности, у Томазия, так же как и у других писателей той же школы, юридическое начало сливается с нравственным, хотя он и пытается разграничить их точнее, нежели другие его современники.

Означенные три правила приводятся Томазией к трем категориям *гестного, достойного и правомерного* (*honestum, decorum, justum*)\*\*. Последнее составляет собственно юридическое начало, два первые суть начала нравственные. Правомерное, а вместе с тем и право в субъективном смысле, т. е. как принадлежность лица, приводится в соотношение с внешнею обязанностью, а потому и с принуждением; честное же и достойное относятся к обязанности внутренней. Но, в сущности, из основных начал системы не вытекает подобное разделение. Право в субъективном смысле Томазий не в состоянии иначе объяснить, как из учения о соответствующих терминах (*doctrina correlatorum*). Как обязанность связывает волю и ее внешнюю свободу, говорит он, так право означает, напротив, расширение воли и ее свободы\*\*\*. Обязан-

\* Ibid. § 74—83.

\*\* Ibid. § 89.

\*\*\* Ibid. Cap. V. § 8, 9.

ность вытекает из нормы как прямое ее действие, право — только косвенно, как второстепенное действие, насколько оно соответствует обязанности\*. Из этого можно бы заключить, что право соответствует как внешней, так и внутренней обязанности, ибо нет причины, почему бы одна имела соответствующий термин, а другая нет. Между тем Томазий утверждает, что из внутренней обязанности не вытекает право\*\*. Поэтому он отвергает принуждение не только в приложении к правилам честного, но и в приложении к правилам достойного на том основании, что вынужденное действие перестает быть достойным\*\*\*. Это прямо противоречит сказанному выше, что в приложении среднего правила может по усмотрению употребляться как совет, так и повеление\*\*\*\*. Последнее положение более согласно с общим учением Томазия, по которому совет и повеление различаются только степенью, а не существом своим. Таким образом, то различие юридического начала и нравственного, которое ставится ему в заслугу, на деле вводится им только с помощью непоследовательного проведения своей системы.

Нетрудно видеть, что означенные начала честного, достойного и правомерного, в сущности, совпадают с теми ступенями нравственности, которые мы видели у Лейбница. Различие заключается в том, что у Томазия честная жизнь касается исключительно внутреннего строения человека, а не отношения его к Божеству. У Томазия, как и у Лейбница, нет речи об удовлетворении человеческих влечений; напротив, честность заключается именно в борьбе с страстями\*\*\*\*\*. Одни глупые думают, что удовлетворение страстей утоляет их, тогда как оно, напротив, их увеличивает6\*. Поэтому норма мудрого состоит отнюдь не в выборе наслаждений, как у чистых индивидуалистов, а в нравственных правилах относительно себя и других. Правило честного следующее: «Что ты хочешь, чтобы другие тебе делали, то ты сам себе делай». Правило достойного: «Что ты хочешь, чтобы другие тебе делали, то и ты им делай». Наконец, правило правомерного: «Чего ты не хочешь, чтобы другие тебе делали, того и ты им не делай»7\*. Из первого вытекает предписание раскаиваться в своей глупости, бороться со страстями и направлять свои действия к цели, которой страсти напрасно стараются достигнуть; из второго вытекает отречение от своих прав в пользу других, прощение обид, старание делать все приятное другим; наконец, из третьего — предписание

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Cap. IV. § 10.

\*\* *Ibid.* § 17–21.

\*\*\* *Ibid.* § 21.

\*\*\*\* *Ibid.* Cap. IV. § 75.

\*\*\*\*\* *Ibid.* Cap. VI. § 43–55.

6\* *Ibid.* Cap. III. 39.

7\* *Ibid.* Cap. VI. § 40–42.

не нарушать чужих прав, ибо все одинаково люди \*. Эти три разряда правил Томазий то представляет в виде ступеней, идущих от низшего совершенства к высшему \*\*, то, напротив, он ставит их параллельно, утверждая, что одно не подчиняется другому, ибо если бы правила правомерного всегда должны были уступать правилам достойного, то не было бы наказания преступников, если наоборот, то не было бы помилования. Поэтому здесь необходима мудрость, которая одна указывает на ограничения и дополнения правил. Один мудрый в состоянии оценить и взвесить все обстоятельства \*\*\*. Очевидно, что тут опять является противоречие между юридическим началом и нравственным, противоречие, которое нравственная теория никак не в состоянии разрешить. Поэтому Томазий принужден окончательно положиться на суждение мудрого, что, в сущности, означает только отсутствие твердых принципов.

Из сказанного можно убедиться, что Томазий в преподаваемых им правилах жизни держится чисто нравственной точки зрения. Мудрый руководит глупыми посредством нравственных начал, употребляя то совет, то повеление. Удовлетворение страстей отвергается как плод безрассудства. Но в конце своего исследования Томазий снова неожиданным образом становится на совершенно индивидуалистическую почву. Норма, говорит он, дается глупцам, следовательно, она должна быть приспособлена к их понятиям. Нет нужды проповедовать унижение, страдание и бедность, ибо это значит обманывать людей и отталкивать их от добродетели. Напротив, надобно показать им, что только соблюдением нравственного закона достигается то, чего все желают \*\*\*\*. На этом основании Томазий приводит весь естественный закон к одному высшему началу, понятному для всех, из которого, как он утверждает, вытекают все остальные, а именно: «Делай то, что имеет последствием долгую и счастливую жизнь, и избегай того, что делает жизнь несчастною и ускоряет смерть» \*\*\*\*\*. Задача мудрого — доказать, что только установленная им норма в состоянии вести людей к этой цели. Аргументация употребляется следующая: счастливейшею жизнью, говорит Томазий, называется та, которая заслуживает высшую хвалу, проводится самым приятным образом и имеет во всем достаток. Этим удовлетворяются все вкусы как честолюбцев, так и людей сластолюбивых и корыстолюбивых. Но кто станет отрицать, что жизнь мудрых наиболее достойна хвалы, самая приятная и сама себе достаточна? Довод, можно заметить, убедительный только для любящих

---

\* Ibid. § 43—63.

\*\* Ibid. § 78—79.

\*\*\* Ibid. § 66—69.

\*\*\*\* Ibid. § 28, 30.

\*\*\*\*\* Ibid. § 21.

мудрость, а никак не для остальных. Затем мудрый покажет, что все эти свойства соединяются в жизни покойной, тогда как беспокойные стремления глупцов лишают их истинного удовольствия, хвалы и достатка. Наконец, соединяя разделенное, мудрый докажет, что человек не может жить покойно, т. е. похвально, приятно и достаточно, если он не живет честно, достойно и правомерно. Он научит, что вне честности нет истинной приятности жизни, что только достойная жизнь заслуживает хвалу, что настоящий достаток может быть только в жизни правомерной. Таким образом, под этим покровом, припороженным к понятиям глупцов, мудрый дает лекарства против всех пороков. Честная жизнь своею сладостью противодействует мнимым удовольствиям сластолюбия, жизнь, достойная служить противовесом непохвальным стремлениям честолюбия, наконец, жизнь правомерная утоляет ненасытную алчность к приобретению. И как три порочные страсти нарушают и внешний, и внутренний мир человека, так норма мудрого производит обратное действие: честною жизнью устанавливается внутренний мир, достойная жизнь способствует миру внешнему, правомерная жизнь воздерживает от нарушения внешнего мира. И эти начала не следует разделять, ибо они связаны между собою по самой своей природе\*.

Таков результат, к которому пришел Томазий в своих исследованиях. Он старался сочетать нравственные начала с требованиями личности, а между тем его учение не удовлетворяет ни тем ни другим. Люди, находящиеся под влиянием исключительной страсти, едва ли убедятся, что высшее счастье состоит в воздержании страстей; те же, которые дорожат высшими началами, поставляют себе целью отнюдь не возможно долгую и приятную жизнь, а удовлетворение тех нравственных требований, которые одни дают цену самой жизни. Для них важно не столько счастье, сколько нравственное достоинство человека. Учение Томазия не может также удовлетворить ни философов, ни юристов: философов, потому что мысль слишком неглубока, и система исполнена противоречий; юристов, потому что отделение юридических начал от нравственных исходит от ложных оснований и оказывается слишком шатким в приложении\*\*. Одним словом, вся эта теория не что иное, как неудачная попытка развить нравственные начала в чисто индивидуалистической форме.

Тем не менее эта попытка имела и свои хорошие стороны. Не говоря о том, что старание отделить юридическую область от нравственной, хотя и не совсем удачное, принесло свои плоды, но само внимание к личности человека пробудило известные либе-

\* *Thomasius*. *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*. Cap. VI. § 29–36.

\*\* См. в приложении к «Основаниям права естественного и общенародного» те поправки, которые Томазий делает к «Установлениям божественной юриспруденции» на основании различия начал честного, достойного и правомерного.

ральные требования, которые до того времени были малоизвестны в Германии. Томазий крепко стоял за свободу вообще и за свободу мысли и совести в особенности. В небольшой статье, посвященной Фридриху, маркграфу Бранденбургскому \*, он разбирает вопрос, почему немцы в науке отстали от других народов, и отвечает: «Сказать ли это одним словом? Неограниченная свобода, да, свобода одна дает духу истинную жизнь, без нее человеческий разум, как бы он ни был высок, кажется мертвым и бездушным. Человеческая воля, или, лучше сказать, зависящая от воли сила телесных движений, в гражданском обществе подчиняется другим людям; разум же не знает иного владыки, кроме Бога, а потому, когда на него налагается человеческий авторитет в виде руководителя, то либо это иго становится ему невыносимым, либо он сам делается неспособным ко всякой доброй науке, если он принужден покориться ярму или же добровольно ему подчиняется, побуждаемый пустою честью, страхом или жаждою денег». Томазий утверждает, что голландцы, англичане и даже французы свободе обязаны своими успехами в науке, тогда как, напротив, недостаток свободы подавил блестящие способности итальянцев и испанцев. Он выражает надежду, что священный огонь пробудится наконец и в Германии, «с тех пор, как высокие особы начинают более и более чествовать подавленную с сих пор свободу и давать ей надлежащий блеск, хотя ее враг, рабская лжемудрость, всеми силами старается этому противодействовать».

В молодости своей Томазий, как большинство его современников, как и сам учитель его Пуфендорф, был защитником религиозной нетерпимости. Еще в «Установлениях божественной юриспруденции» он доказывал, что князь, который терпит в своем государстве ложную религию, грешит, если не против естественного закона, то против христианских обязанностей. Но скоро он выступил решительным противником всякого стеснения совести. В 1697 г. под его председательством защищалась диссертация на вопрос «Ересь есть ли преступление?» \*\*. Сочинение изложено в форме разговора между христианином и православным протестантом, т. е. лютеранином. Христианин говорит, что хотя протестанты и уверяют, будто их учение об ереси отличается от теории папистов, но, в сущности, они следуют тем же началам. Они не определяют ясно, что такое ересь, а между тем считают ее преступлением. Отвергая одною рукою насилие в делах веры, они другою рукою поддерживают то же самое, ибо наказывают еретиков отлучением от церкви и изгнанием. Они учение о возмутителях и богохульниках так затемняют, что по произволу могут

\* Erfindung der Wissenschaft das menschliche Gemüth zu erkennen: Kleine deutsche Schriften. 3-te Auflage. Halle, 1791.

\*\* Problema juridicum, an heresis sit crimen? Praeside Thomasio examini subijcit Rube. Halae, 1697.

поражать всех еретиков, так же как и паписты. Наконец, они слишком неосторожно вносят явно папистские учения в свои юридические комментарии и в свои богословские системы.

В противоположность всему этому доказывается, что ересь не есть преступление, потому что это — заблуждение ума. Для преступления требуется злой умысел, который есть качество воли, а не разума. Возражают, что заблуждение имеет источником превратную волю; но не всякое превратное действие воли есть преступление. Многие пороки не наказываются, а тем менее помыслы. Протестанты, которые на еретиков налагают мягкие наказания, в сущности, не что иное, как лицемеры. Само отлучение от церкви не должно быть допускаемо, 1) потому что в Св. Писании ничего не говорится о церковном наказании: Бог предоставил его себе; 2) потому что отлучение от церкви имеет и внешние последствия: бесчестие, страх оскорблений и смерти и т. п. Не должно запрещать и распространение ересей, ибо противно человеческой природе всегда умалчивать о том, что считаешь за истину. Если пороки не наказываются, то тем менее стремление к истине. Возражение, что этим может быть нарушено общественное спокойствие, лишено основания, ибо спокойствие в этом случае нарушают не еретики, а те, которые на них нападают. Можно запрещать публичные прения и распри, но не мирное исповедание веры или частные разговоры. Иначе запрещение распространять ереси может сделаться орудием тирании, ибо под этим предлогом можно вызывать разговоры и потом наказывать тех, которые поддаются на эту ловушку. Точно так же орудием тирании становятся законы о возмутителях и богохульниках. Вообще, преступлением следует считать не ересь, а объявление других еретиками (*Ket zermacherei*), т. е. насилие совести.

За год до этой диссертации Томазий сам издал брошюру «О праве евангелических князей в богословских спорах» (*Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, 1696). Он представляет здесь ряд положений, которых сущность заключается в следующем: для внешнего мира не нужно единства религии, ибо люди разных мнений могут жить в мире между собою. Лучшее средство в религиозных распрях — терпимость. Обязанность же князя заключается единственно в охранении внешнего мира, ибо такова исключительная цель государства. Хотя человек — существо общежительное, но из этого не следует, что он по природе стремится к общежитию, ограничивающему его свободу подчинением высшему. Государство возникло, собственно, для защиты от внешних нападений. Поэтому и власть князя не простирается на то, чтобы подданных делать добродетельными. На это у него и средства недостаточны: он может действовать только силою, а насильно нельзя внушить людям добродетель. Князь может запрещать лишь поступки, нарушающие внешний мир; большего от него невозможно требовать. Еще менее обязан князь заботиться о

будущем блаженстве подданных. Поэтому в круг его ведомства не входит и обучение юношества религии. Вообще, все составные части христианства, как дела, так и вера, таковы, что они не терпят насилия. Ибо вера касается разума, который внешней силе не подчиняется, дела же истекают из любви к Богу и к человеку, а любовь принадлежит также к добродетелям, не терпящим насилия. Следовательно, князь не обязан подданных, приверженных к ложной религии, обращать в истинную. Он не вправе также решать богословские споры. Вообще, решение богословских истин юридическим приговором не может быть присвоено никакому человеку, даже не собору и не богослову. Каждый взрослый должен сам искать истины. Князь имеет только право требовать, чтобы богословские споры не мешали внешнему миру. Поэтому он должен ограждать веротерпимость от насилия. Если возникают споры, он старается их примирить. Но если каждая сторона остается при своем убеждении, он должен охранять свободу мнений. Впрочем, для предупреждения нарушений внешнего мира можно запретить публичное обсуждение известных вопросов; но и это следует делать с крайнею осторожностью, ибо под этим предлогом можно наложить запрет на всякое учение. Томазий допускает и право князя удалять еретика из государства, если он считает присутствие его вредным, так же как хозяин дома может отказать слуге, который не приходится ему по нраву, — сравнение более чем неверное. Подобную меру, говорит Томазий, не следует считать наказанием, ибо удаление не должно смешивать с изгнанием. Но такая оговорка, очевидно, весьма слаба. В этой уступке господствующему мнению отразились следы первоначального образа мыслей знаменитого юриста.

Еще далее идет Томазий в «Кратких положениях о правах христианского князя в религиозных делах» (*Kurze Lehrensätze vom Recht eines christlichen Fürsten in Religionssachen*). Здесь он утверждает, что действия подданных, не нарушающие внешнего мира, вовсе не подлежат суду князя. Вообще, говорит он, всякое действие, которое не подчиняется воле какого бы то ни было человека, не подчиняется и князю, а сюда принадлежат все действия разума, которые свободно составляет себе понятия о вещах. С другой стороны, каждый имеет право исповедовать то, что он считает за истину, ибо никто не должен говорить о том что знает, иначе, нежели он думает. Следовательно, и здесь никто не вправе наложить запрет на уста. Поэтому если князь хочет распространить свою власть на не принадлежащую ему область, то подданные не обязаны повиноваться. Однако они не вправе и оказывать сопротивление, но в видах сохранения мира должны терпеливо выносить учиненное им насилие.

Не всегда, впрочем, Томазий оставался верен этим убеждениям. Полемика против властолюбия духовенства увлекала его иногда в другую сторону и побуждала его расширять права государ-

ства в противоречие с собственной теорией. Так, в диссертации «О подсудности и о подчинении духовенства гражданской власти», которая защищалась в 1720 г. под его председательством и с его одобрения \*, верховной власти приписывается забота не только о светских, но и о духовных делах, на том основании, что ее ведению подлежит все, что нужно для достижения государственной цели, т. е. счастья и спокойствия граждан, а поклонение Богу есть источник всякой честности и добродетели. Этот довод идет далеко за пределы охранения внешнего мира, само осуществление нравственных начал становится здесь целью государства. Мы увидим далее это учение у Вольфа; оно последовательнее с точки зрения нравственной теории, но оно выходит уже из круга воззрений Томазия и объясняется только увлечениями полемики и изменчивостью его образа мыслей, который не останавливался на одной точке, но развивался постоянно, по мере того как ему представлялись новые взгляды и возражения.

Восставая против всего, что носило на себе отпечаток религиозных предрассудков, Томазий вооружился и против господствовавших в то время процессов о колдовстве. Он доказывал, что колдовство есть воображаемое преступление, и содействовал очищению немецких судов от этого варварства \*\*. Наконец, он восстал и против употребления пытки \*\*\*. Таким образом, либеральный и гуманный его образ мыслей отразился благотворно на всех отраслях юриспруденции.

Что касается до политических его взглядов в приложении к современной ему Германии, то как индивидуалист он, естественно, являлся защитником местного права против общего. В диссертации «О законодательной власти чинов империи в противоречие общему праву» \*\*\*\* разбирается вопрос, насколько имперские чины в своих законоположениях могут отступать от законов империи. Доказывается, что это право принадлежит им безусловно. Возражение, что законы империи обязательны как договоры, опровергается тем, что для договоров нужно единогласие, которое не требуется для имперского законодательства. Если даже и допустить, что это обязательные договоры, то все же они имеют силу только относительно общих дел империи, а никак не в делах, касающихся отдельных областей, ибо последние вовсе не подлежат ведомству других чинов. Хотя большая часть писателей призна-

\* *Dissertatio inauguralis De foro competente et subjectione clericorum sub potestate civili, quam praeside Thomasio examini submittit. I. Starke, 1720.* Тут же письменное одобрение Томазия.

\*\* *Theses inaugurales de crimine magiae, 1722.* По-немецки: *Disputation vom Verbrechen der Zauberei.*

\*\*\* *De tortura a loris Christianorum prohibenda. Halae, 1705.*

\*\*\*\* *Dissertatio Iuris Publici de Statuum Imperii Potestate legislativa contra jus commune, quam praeside Dn. Christ. Thomasio publice defendit. S. I. Holszchuerus, 1703.*



ют, что местные законоположения не могут идти наперекор таким имперским законам, при которых есть оговорка, отменяющая все, что им противоречит (*clausula derogatoria*), но это несправедливо, ибо такая оговорка, будучи лишена юридического основания, не имеет никакой обязательной силы. Местное право всегда сохраняет преимущество перед общим.

В другой диссертации, «О неправильном противоположении поземельной верховности и императорских резерватов»<sup>\*</sup>, доказывалось, что поземельная верховность чинов империи есть настоящая верховная власть. Автор выводит исторически, что императорская власть со времен Карла Великого постоянно склонялась к упадку, тогда как сила князей, напротив, росла. В настоящее время чины стараются однако сохранить согласие с главою, они не устраняют совершенно уважения к императору. Но знаки уважения могут быть только добровольные, а не вынужденные, иначе это не будет уважением. Учение же о резерватах<sup>7</sup> должно быть совершенно отвергнуто. Оно темно и ни на чем не основано. Вся ошибка произошла от приложения древнего римского права к новому порядку, который совершенно иной.

На том же основании в третьей диссертации «О праве чинов империи давать привилегии городам»<sup>\*\*</sup> доказывалось, что это право принадлежит князьям, а отнюдь не заключается в резерватах, которые вообще не имеют силы против прав отдельных членов союза.

Таким образом, либералы того времени старались отстоять местное право, которое при содействии провинциальных чинов давало более гарантий свободе, нежели имперское законодательство. В новое время с развитием представительных учреждений роли изменились. Настоящие немецкие либералы с большим сочувствием относятся к стараниям Пуфендорфа усилить центральную власть, нежели к политической деятельности Томазия, хотя другие заслуги последнего на разных поприщах правоправедения ценятся по достоинству. Каждое время носит в себе свою задачу. Во всяком случае, в ряду германских публицистов той эпохи Томазий занимает видное место, хотя как мыслителя его нельзя поставить высоко. Его частые перемены убеждений и различные извороты, к которым он прибегал, чтобы согласить разнообразные свои стремления, доказывают только, как мало начала индивидуализма согласуются с нравственными требованиями. Это делается еще яснее, когда мы будем разбирать собственно индивидуалистическую школу.

<sup>\*</sup> *Dissertatio Iuris Publici de injusta oppositione Iurium Majestaticorum Superioritatis Territorialis et reservatorum Imperatoriorum, quam praeside Dn. Chr. Thomasio publico eruditorum examini submittit P. H. Muck. Halae, 1696.*

<sup>\*\*</sup> *Dissertatio Iuris Publici De jure dandae civitatis Statibus Imperii competente Duam, praeside Thomasio publico examini subjicit C. A. Clusius.*

## 5. Вольф<sup>8</sup>

Философская система, основанная Лейбницем, получила дальнейшую обработку у его ученика, Христиана Вольфа, который завершает собою развитие нравственной философии в Германии. Вольф не был великим мыслителем, как Лейбниц; у него не было и такой живой и сильной натуры, как у Томазия. Но он с неутомимым трудолюбием и с педантической добросовестностью сводил к общему итогу различные направления нравственной философии, стараясь все привести в систематический порядок и все связать непрерывною цепью умозаключений. Этими качествами его учение приобрело почти неограниченное господство над умами в Германии в течение второй половины XVIII столетия.

Нравственную и политическую свою теорию Вольф изложил в нескольких сочинениях. В 1720 г. он издал «Разумные мысли о человеческих действиях и воздержании» (*Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*). Вслед за тем, в 1721 г., вышли его «Разумные мысли об общественной жизни людей и в особенности о государстве» (*Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, und insonderheit dem gemeinen Wesen*). Позднее, с 1742 до 1750 г., он печатал многотомное сочинение под заглавием: «Естественное право, обработанное научным путем» (*Ius naturae methodo scientifico pertractatum*). Наконец, в 1750 г. он издал сокращение этой книги под заглавием «Установления права естественного и общенародного, в которых из самой природы человека, непрерывною цепью, выводятся все обязанности, то есть права» (*Institutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura, continuo nexu, omnes obligationes et jura omnia deducuntur*). В первых двух сочинениях излагается преимущественно учение об обязанностях, здесь Вольф ближе держится системы Лейбница. В последних двух он присоединяет сюда учение о правах, стараясь таким образом сочетать Лейбница с Томазием. Взглянем сперва на первоначальную форму его учения и затем рассмотрим последующую обработку, которая представляет окончательные выводы нравственной школы в XVIII столетии.

У Вольфа, так же как у Томазия, политика является отраслью нравственной философии; последняя же, как частная наука, заимствует свои начала из метафизики\*. Таким образом, в основание всего нравственного учения полагается метафизическое понятие о совершенстве, которое, по определению Вольфа, есть согласие разнообразного (*die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen*). В приложении к человеку, совершенство означает согласие настоящего состояния с предыдущими и последующими, и всех вместе с сущностью и природою человека. В этом и заключается мерило сво-

\* *Wolff*. *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, Vorrede zu der andern Auflage; *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Vorrede.

бодных человеческих действий, составляющих предмет нравственности. Те свободные действия, которые ведут к совершенству, называются добрыми, те, которые ведут к несовершенству, дурными. Отсюда ясно, что действия сами по себе могут быть хороши или дурны, а не становятся таковыми единственно вследствие предписания высшего. Они в себе самих заключают и побуждение для воли, ибо воля движется представлениями добра или зла. А так как одно и то же не может вместе быть и не быть побудительной причиной действия, то невозможно, чтобы воля, имея представление добра, не хотела бы его получить. Если мы иногда не желаем добра, то это происходит единственно от недостаточного его познания. То же самое относится и к злу, которое в себе самом заключает побудительную причину удалиться от него. Соединение с действием известной побудительной причины называется обязательством. Следовательно, так как сама природа вещей соединяет с добрыми или злыми действиями побудительные причины хотения и нехотения, то сама природа обязывает нас делать добро, избегать зла и предпочитать лучшее худшему. Призраки же добра или зла, которыми мы иногда увлекаемся, происходят не от природы, а от нашего невежества и заблуждения\*.

Правило, с которым мы обязываемся сообразовать свои действия, называется законом. Естественным законом в особенности называется тот, которого обязательная сила проистекает от природы вещей. Этим он отличается от закона Божьего и человеческого. На основании сказанного выше коренной закон природы, из которого проистекают все остальные, будет следующий: «Делай то, что совершенствует тебя и твое состояние, и избегай того, что ведет тебя и твое состояние к несовершенству». Этот закон познается разумом, который усматривает связь вещей; разум есть, следовательно, учитель естественного закона. Поэтому тот, кто устраивает свою жизнь сообразно с разумом, живет по закону природы. Разумный человек не нуждается в ином законе, посредством разума он сам себе служит законом.

Заключая в себе обязательную силу, проистекающую от природы, естественный закон не нуждается и в предписании высшего. Он существовал бы, даже если предположить, что нет Бога. Поэтому ошибаются те, которые утверждают, что безбожие влечет за собою дурную жизнь. К порокам ведет человека не безбожие, а невежество относительно добра и зла, которое бывает и у людей верующих. Однако, так как божественный разум — источник всякой возможности, а божественная воля — всякой действительности, то и естественный закон проистекает от изволения Божьего. Следовательно, воля Божья и закон природы в сущности совпадают, и те, которые хотят сделать первую источником по-

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. I. Ch. 1. § 1–13.

следнего, не могут вывести никакого другого закона, кроме закона совершенства. Высшее совершенство есть побудительная причина самой воли Божьей. Творец не мог дать человеку иного закона, ибо не может требовать от человека иных действий, кроме тех, которые ведут к совершенству\*.

Таким образом, совершенство составляет конечную цель всей нашей жизни, мы обязаны направлять к нему все свои действия. Но полное совершенство свойственно только Божеству, никакое сотворенное существо по своей ограниченности не может достигнуть этого состояния. Следовательно, естественный закон обязывает человека только непрерывно стремиться к большему и большему совершенству. В этом состоит для человека высшее благо, которое доставляет ему и высшее возможное для него счастье, ибо счастье состоит в постоянном удовольствии, а такое удовольствие возбуждается созерцанием совершенства. Напротив, всякое призрачное удовольствие, так как оно не только не ведет к большему совершенству, а, напротив, производит несовершенство, не может быть продолжительным; оно непременно сменяется печалью. Следовательно, соблюдение естественного закона есть вместе и средство для достижения счастья\*\*.

Из этого видно, что кроме обязательной силы, проистекающей из самой природы действий, с законом соединяется еще другая, основанная на том, что добро влечет за собою счастье, а зло — несчастье для человека. А так как эти побудительные причины связаны с нашими действиями волею Божиею, то из этого также ясно, что естественный закон есть закон божественный, за исполнение или неисполнение которого положены награды и наказания. Против этого возражают, что не всегда за добром следует счастье, а за злом несчастье человека; но это возражение недостаточно, 1) потому что мы часто ошибаемся насчет людей, считая достойными счастья тех, которые в действительности его не заслуживают, и наоборот. 2) Счастье и для злых служит побуждением любить Бога, ибо они своим благоденствием обязаны ему, а не себе. 3) Счастье бывает иногда путем к большему несчастью, и это учит нас не превозноситься от избытка благ. 4) Несчастье точно так же нередко становится средством к достижению счастья или побуждением воздержаться от зла. Поэтому во всяком случае желание получить счастье и отвратить от себя несчастье может служить для нас побудительною причиною делать добро и избегать зла. Однако эти соображения нужны только для безрассудных, которые побуждаются к действиям надеждою награды или страхом наказания. Мудрый же не нуждается в иных побуждениях, кроме естественной обязанности, он делает добро, пото-

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. § 17–24, 29, 34, 35.

\*\* Ibid. § 40, 44–57.

му что это добро, и воздерживается от зла, потому что это зло, уподобляясь этим Богу, который не имеет над собою высшего и не подлежит наградам и наказаниям \*.

Привычка направлять свои действия сообразно с естественным законом называется *добродетелью*, противоположное тому — *пороком*. Суждение о доброте или порочности действий получает название совести. Такое суждение возможно только через посредство разума, который, усматривая связь вещей, может судить о том, что ведет к совершенству или к несовершенству. Следовательно, совесть проистекает от разума, человек потому имеет совесть, что он разумное существо. Удовольствие же и неудовольствие, которыми сопровождается совершение добра или зла, не составляют собственно совести, хотя часто смешиваются с нею. Это не более как последствия совести, ибо мы ощущаем удовольствие, когда усматриваем согласие, и неудовольствие, когда видим несогласие в своих суждениях и действиях. Из этого ясно, что спокойная совесть, проистекающая из правильных суждений, одна может устранить многие поводы к неудовольствию и тем самым доставить человеку истинное счастье. Следовательно, для достижения блаженства необходимо, чтобы человек все свои поступки возводил к правильным суждениям. Он должен при каждом своем действии сознавать ту цель, которую он имеет в виду, и все эти цели связывать между собою, так чтобы все они составляли средства для достижения главной цели жизни, т. е. совершенства. Наука, указывающая человеку правильное устройство жизни, называется мудростью. Лейбниц верно определил ее как науку блаженства, однако, замечает Вольф, я предпочитаю свое определение, ибо оно яснее и дает лучшие основания для дальнейших выводов \*\*.

Стремясь к мудрости, человек должен в особенности стараться приобрести господство над своими внешними чувствами, над воображением и страстями, которые нередко затмевают разум, представляя нам призрачное добро вместо истинного и отвлекая наше внимание от естественного закона. Владычество чувств, воображения и страстей составляет рабство человека, величайшее препятствие к исполнению естественного закона, а потому и к достижению счастья. Напротив, господство разума составляет свободу человека, ибо тогда он властен над собою \*\*\*.

Со своею педантической манерой Вольф дает подробные наставления о том, как следует достигать мудрости. Во-первых, говорит он, когда утром просыпаешься, надобно обдумать, что будешь делать в течение дня и что может с нами случиться. 2) Надобно рассмотреть, чем каждое из этих действий и обстоятельств может

\* Ibid. § 30, 31, 36—39.

\*\* Ibid. § 90, 106, 108, 134, 135, 140, 141, 315.

\*\*\* Ibid. § 180—185.

способствовать нашему совершенству. 3) Когда ложишься спать, надобно перебрать все, что сделал в течение дня, и 4) надобно рассмотреть, насколько все это содействовало достижению конечной нашей цели. Все суждения непременно должны быть приведены в умозаключения, которых правильность должна быть исследована как со стороны содержания, так и со стороны формы. В этом Вольф видит единственное средство приобрести прямую совесть\*.

Содержание естественного закона составляют обязанности человека. Обязанностью называется, вообще, действие, сообразное с законом. Первые обязанности относятся к самому себе. Они заключаются в совершенствовании души, тела и своего внешнего состояния. Для этого необходимо прежде всего самопознание, а так как оно невозможно без познания других, то человек обязан познавать и других. В этом состоит совершенство разума, а через посредство разума совершенствуется и воля, когда истинное познание добра и зла становится для нее побудительною причиною деятельности. Относительно тела наши обязанности заключаются в сохранении жизни и здоровья, в развитии телесных способностей и в пользовании такими удовольствиями, которые не влекут за собою страданий. И здесь в силу закона совершенства все телесные движения и все, что принадлежит к телу, должно быть вполне согласно одно с другим, а также и с общею целью жизни. Наконец, человеку нужно известное имущество как для удовлетворения своих нужд и желаний, так и для своего совершенствования. Отсюда обязанности труда, бережливости и довольства своею судьбою, которое одно дает человеку душевное спокойствие. К внешним преимуществам принадлежит и честь, т. е. доброе мнение других. И об ней человек обязан заботиться, стараясь быть достойным истинного уважения. Но, вообще, так как внешние преимущества не зависят от человека и по существу своему изменчивы, то человек обязан не превозноситься в счастье и терпеливо переносить несчастье\*\*.

За обязанностями к себе следуют обязанности к Богу как источнику всякого совершенства. Будучи обязан стремиться к возможно полному познанию вещей, человек должен познавать Бога как существо совершеннейшее. Живое же познание Бога, т. е. такое, которое действует и на волю, ведет к тому, что мы божественные совершенства делаем побудительными причинами своих поступков. В этом состоит почтение к Богу, которое, следовательно, составляет также обязанность человека. Устройство всей жизни сообразно с богопочтением есть благочестие, которое возвышает все добродетели, ибо мы через это относим все свои действия к

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. I. Ch. 1. § 94, 173.

\*\* Ibid. P. II.

верховному совершенству. Поэтому хотя атеист может жить по естественному закону, однако добродетель его всегда остается на низшей ступени. С почтением к Богу соединяется и любовь к нему, ибо живое познание совершенства влечет за собою любовь. Поэтому человек обязан любить Бога. Наконец, из тех же начал вытекают страх Божий, надежда, благодарность и т. д. Исполнение всех этих обязанностей составляет внутреннее богослужение, которое, выражаясь во внешних действиях, служит основанием богослужения внешнего. Последнее поэтому принадлежит также к обязанностям человека \*.

Наконец, третий разряд обязанностей составляют обязанности к ближним. Они вытекают из общего закона совершенства, который требует, чтобы добро вообще, где бы оно ни встречалось, потому только, что оно добро, было побудительною причиною действий человека. Поэтому мы должны стремиться к совершенствованию других, так же как и самих себя. А так как совершенство ближних состоит в том же самом, в чем и наше, то те и другие обязанности одинаковы. Поэтому человек должен по мере сил помогать другим в достижении совершенства \*\*.

До сих пор все в изложении Вольфа идет совершенно последовательно, но здесь он полагает ограничение, которое существенно видоизменяет само начало его теории. Он утверждает, что мы не обязаны помогать другому в том, что он может сделать собственными силами. Это выводится из того, что наибольшее совершенство достигается там, где каждый делает все, что он в состоянии исполнить, требуя помощи других только в случае невозможности получить что-нибудь собственными средствами. Иначе, говорит Вольф, некоторые силы будут теряться, а другие отвлекаться от настоящего своего назначения, следовательно, совершенство будет меньше. Точно так же мы не обязаны помогать другому в деле, которое не состоит в нашей власти. Поэтому, например, слабосильный человек не обязан помогать другому, попавшему в руки разбойников, ибо он подверг бы только опасности собственную жизнь, не избавив другого от беды \*\*\*.

Эти ограничения служат Вольфу средством спасти самостоятельность личных целей человека, которые иначе должны исчезнуть в подчинении общему закону. Мы можем видеть здесь коренной недостаток, свойственный всему этому направлению. Нравственное начало, вытекающее из требований разума, познающего закон или связь вещей, выводит человека из личной сферы и полагает ему общие цели и стремления. Но вместе с тем человек не перестает быть отдельным, самостоятельным лицом, это другая, личная сторона его жизни, на которой основано право и ко-

---

\* Ibid. P. III.

\*\* Ibid. P. IV. Ch. I. § 767, 768.

\*\*\* Ibid. § 769—772.

торая составляет существенную часть его естества. Между тем эта сторона теряет настоящее свое значение у тех философов, которые отправляются исключительно от нравственного элемента, чисто личные требования и стремления не объясняются из их системы. Поэтому когда они стараются из своих начал вывести противоположные, они постоянно принуждены прибегать к оговоркам, то ссылаясь на испорченность человеческой природы, которая делает совершенство невозможным, то вводя ограничения, которые не согласуются с их собственными основаниями. Последнее мы видим в настоящем случае у Вольфа. С нравственной точки зрения эти оговорки отнюдь не оправдываются. Нет сомнения, что при взаимной помощи достигается высшее совершенство, нежели при одинокой деятельности человека; а так как мы должны всегда выбирать наилучшее, то обязанность оказывать другим пособие не ограничивается случаями необходимой нужды. Нет сомнения также, что самопожертвование слабосильного человека, старающегося освободить другого из рук разбойников, стоит нравственно выше, нежели боязливое уклонение от подачи помощи. Еще менее можно согласиться с Вольфом, когда он утверждает, что человек, очень полезный обществу, обязан не подвергать своей жизни опасности, подавая помощь другому\*. Практический, ограниченный педантизм Вольфа наивным образом высказывается в этих положениях, которые не мешают ему, однако же, продолжать свои рассуждения в совершенно ином строе.

С обязанностью помощи соединяется обязанность любви, которая состоит в радости чужому счастью. Поставляя себе целью общее добро и совершенство, мы должны радоваться чужому счастью, так же как и своему. Поэтому мы обязаны любить ближних, как самих себя; любовь же побуждает нас всеми силами содействовать чужому счастью. Таким образом, она представляет главный путь к общему благоденствию. Если бы все люди любили друг друга, то никто не имел бы ни в чем недостатка. Отсюда ясно, что высшее блаженство, какого человек способен достигнуть на земле, может быть только плодом любви\*\*.

Действие, противное обязанностям к другим, есть *обида* (*Beleidigung*). Следовательно, обидою или оскорблением называется всякий поступок, от которого состояние другого делается более несовершенным, — определение, можно заметить, слишком широкое. И здесь оказывается у Вольфа смешение разнородных начал, юридических с нравственными и утилитарными. В действительности, не всякое действие, противное любви или наносящее другому вред, есть обида, а единственно то, которым нарушаются

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. IV. Ch. 1. § 773.

\*\* Ibid. § 774—777.



права личности. Нельзя, например, назвать обидою, когда мы побуждаем другого предаваться излишней еде и этим расстраиваем его желудок. Между тем Вольф подобное действие причисляет также к обидам\*.

Так как мы должны исполнять свои обязанности, то мы никого не должны оскорблять. Иначе, если бы мы имели подобное право относительно другого, то и другой имел бы такое же право в отношении к нам. Если же по нашей вине произошел для ближнего вред, то мы обязаны вознаградить убыток. Следовательно, мы можем и от другого требовать вознаграждения причиненного нам вреда. Однако если подобное требование противоречит другим нашим обязанностям в отношении к ближним, то мы должны простить обиду; например, когда нам случайно нанесен убыток бедным человеком, которому мы по закону любви обязаны помочь. Вольф замечает при этом, что прощение есть благодеяние, а не долг, но из положенных им начал нельзя вывести такого различия\*\*.

От общей обязанности любви отличается особенная, которая связывает нас с друзьями, т. е. с теми, которые взаимно нас любят. Здесь обязанность становится теснее вследствие благодарности за оказанные благодеяния или за желание делать нам добро\*\*\*. Друзьям противоположны враги, т. е. люди, которые нас ненавидят. Из общей обязанности любви следует, что мы ни в ком не должны возбуждать к себе вражды, а если у нас есть враг, то мы не должны увеличивать его вражду своими поступками. Поэтому в отношении к врагам мы обязаны воздерживаться от всякого враждебного действия. Отсюда рождается польза для нас самих, ибо, чем более враг нас ненавидит, тем более он старается нам вредить. Из этого ясно, что мы не должны ненавидеть врагов и платить им злом за зло, а, напротив, мы обязаны прощать обиды. Но кто прощает обиды, тот относится к врагу, как будто бы он его не оскорблял, т. е. как к ближнему вообще, а так как мы ближних должны любить как самих себя, то мы и врагов обязаны любить точно так же. Подобное требование кажется тяжелым для людей, привыкших следовать своим влечениям. Но мудрый, который видит общую связь истин, понимает, что высшее совершенство добродетели состоит в таком воздержании своих влечений, при котором мы самим врагам оказываем добро. Любить тех, которые нас любят, немудрено, гораздо выше любить тех, кто нас ненавидит. А так как созерцание совершенства составляет высшее счастье, то любовь к врагам имеет особенную сладость для разумного человека\*\*\*\*.

---

\* Ibid. § 817, 818.

\*\* Ibid. § 820, 824—829.

\*\*\* Ibid. § 834.

\*\*\*\* Ibid. § 845—857.

Однако из любви к врагам не следует, что мы должны позволять им оскорблять себя. Это было бы противно обязанностям к себе, в силу которых мы должны устранять от себя всякий вред. При таком столкновении обязанностей надобно соблюдать возможно большее согласие с общими правилами нравственности, а так как эти правила запрещают обиды вообще, то мы удовлетворяем нравственности, защищаясь от обид. Притом по естественному закону никто не должен пренебрегать обязанностями к себе, чтоб отвратить от другого зло, которому он хочет добровольно себя подвергнуть. А здесь обидчик сам виноват в том несчастии, которое может произойти для него от нашего действия\*. Вольф простирает это правило так далеко, что дает каждому право употреблять все возможные средства для предупреждения нападений от врагов; мы можем даже лишить их жизни, если того требует наша собственная безопасность, которую мы обязаны охранять. Единственное ограничение, которое он полагает, состоит в том, что мы не должны употреблять сильные средства, когда достаточны слабейшие\*\*. Смещение прав и обязанностей опять ведет здесь к искажению нравственности, то, что составляет последнее права, выдается за предписание нравственного закона.

Из права защиты и предупреждения оскорблений Вольф выводит право войны, которое таким образом совмещается у него с общею обязанностью соблюдать мир и воздерживаться от обид. И здесь те правила осторожности, которыми он постоянно ограничивает нравственные требования, ведут к тому, что он неизвестных людей советует скорее считать врагами, нежели друзьями, объясняя только, что подобное правило не заключает в себе ничего дурного, так как разумный человек должен любить своих врагов\*\*\*.

В связи с обязанностями к другим находятся и обязанности, касающиеся собственности\*\*\*\*. Вольф, так же как Томазий, считает общение имуществ нравственным идеалом для человечества. Если бы все любили друг друга как самих себя, то никто не брал бы себе более того, что ему нужно, и всякий безвозмездно помогал бы другим. Таким образом, у разумных людей имущество могло бы быть общее. Но так как в действительности не все добродетельны, а напротив, многие увлекаются пороками, то общение имуществ невозможно, оно повело бы только к беспорядкам и к взаимным обидам. Если же состояние человечества не позволяет общения, то необходимо установить собственность, а как скоро собственность установлена, так ее следует уважать, и тот, кто ее нарушает, наносит другому обиду\*\*\*\*\*.

\* *Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. IV. Ch. 1. § 866, 867.*

\*\* *Ibid. § 873.*

\*\*\* *Ibid. § 884, 885.*

\*\*\*\* *Ibid. P. IV. Ch. 3.*

\*\*\*\*\* *Ibid. § 887—892.*

Таким образом, основание собственности выводится из испорченности человеческой природы. Во имя нравственных начал Вольф устанавливает здесь, однако, некоторые ограничения. Собственность, по его теории, вводится для того, чтобы никто не имел недостатка в предметах, необходимых для удовлетворения нужд и для жизненных удобств; следовательно, никто не должен получать более того, что потребно для этой цели, и если один имеет излишек, в то время как другой терпит недостаток, то подобное распределение несогласно со справедливостью. На этом основании Вольф утверждает, что вещи, никому не принадлежащие, могут быть усвоены только нуждающимися\*. Затем само употребление усвоенных предметов определяется обязанностями человека к себе и к другим. Всякое употребление вещи, не основанное на обязанностях, например трата денег на неумеренную жизнь, есть злоупотребление, на которое нам не дано права ни природою, ни Богом. А так как мы своим можем считать только то, что служит нам для исполнения обязанностей, то весь излишек мы должны признавать общим достоянием, принадлежащим не только нам, но и нуждающимся\*\*.

Очевидно, что для вывода собственности нравственные начала оказываются совершенно недостаточными. По своему обыкновению, Вольф, установив правила, отрицающие право собственности, немедленно ограничивает их оговоркою, что никто не обязан отдавать свое имущество другому иначе, как в случае нужды\*\*\*. Но подобное ограничение не придает собственности более твердых оснований, ибо огромное большинство человеческого рода не в состоянии собственными силами приобрести всех жизненных удобств.

Из потребности взаимных услуг Вольф выводит обмен имуществ, а вследствие того необходимость определения их цены. Отсюда возникают различные обязательства между людьми. Так как здесь опять является юридическое начало, то Вольф в изложении теории обязательств постоянно прибегает к правилам осторожности, которые он выводит из обязанности соблюдать собственную выгоду. Так, например, он утверждает, что мы не должны давать займы иначе, как будучи уверены, что деньги будут нам возвращены с процентами, а если имущество должника нам неизвестно, то мы должны брать залог. Точно так же не следует поручаться за другого, когда мы не уверены, что он в состоянии заплатить, ибо мы этим можем нанести себе вред, а мы обязаны отстранять от себя всякий вред. Поэтому не должно и дарить другому более, нежели мы можем уделять без ущерба собственному благосостоянию\*\*\*\*.

---

\* Ibid. § 898—900.

\*\* Ibid. § 902, 903.

\*\*\* Ibid. § 907.

\*\*\*\* Ibid. § 947, 953, 966.

С такими же ограничениями излагается, наконец, и обязанность говорить правду, которая сопровождает человеческие обязательства. Ложь, по уверению Вольфа, запрещается только потому, что обманом наносится вред другому; если же утаение правды никому не причиняет вреда, а нам приносит пользу, то это не ложь, а позволительное притворство. Говорить неправду может даже иногда быть обязанностью человека, если этим устраняется зло\*. Поэтому и обещания свои мы должны держать только тогда, когда они согласны с естественным законом, т. е. с добром. При этом однако может возникнуть затруднение: что делать, когда от исполнения обещания может причиниться вред нам самим, а от неисполнения другому? Здесь, говорит Вольф, мы должны основательно разобрать, какое действие более согласно с естественным законом, и поступать сообразно с полученным результатом. Отсюда Вольф выводит, что при заключении договоров надобно соблюдать величайшую осторожность, замечая при этом, что хотя доброжелательство вообще есть добродетель, однако излишнее доброжелательство может быть пороком, ибо мы этим наносим себе вред и тем нарушаем естественный закон\*\*.

Из всего этого разбора человеческих обязанностей Вольф выводит общее правило, что хотя мы должны делать другим как можно более добра, но благодать, проистекающая из любви, должна руководствоваться мудростью, которая научает нас связывать все свои поступки законом достаточного основания, воздавая каждому то, что следует, и не забывая ни себя для других, ни других для себя. Благодать, направляемая мудростью, и есть *правда*, которая воздает каждому свое. Это высшая из всех добродетелей. Там, где господствует одна любовь, многое совершается не так, как следует: с одной стороны, нередко дается лишнее, с другой стороны, опускается то, что нужно. Но где к любви присоединяется мудрость, там каждый поступок имеет достаточное основание, и все идет к высшему совершенству\*\*\*.

Это определение правды — то самое, которое мы видели у Лейбница; но у Вольфа оно получает особенное значение, которым характеризуется отличие его точки зрения от той, на которой стоял его предшественник. Поставив себе задачу свести в общую систему всю совокупность нравственных отношений человека, Вольф хотел уравновесить обязанности к другим обязанностями к себе, это он и выразил в начале правды. Но эта попытка, как мы видим, повела только к довольно безобразному сочетанию высших требований любви с правилами самой обыкновенной житейской мудрости. В основании лежала верная мысль, что высшее совершенство жизни состоит в сочетании двух разных элементов:

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. IV. Ch. 4. § 985, 987.

\*\* Ibid. § 1004, 1006, 1014, 1015.

\*\*\* Ibid. § 1022—1024.

личного с общим, права с обязанностью; но стоя исключительно на точке зрения нравственности, Вольф переводил все, что относится к праву, в разряд обязанностей. Отсюда у него самые странные столкновения человеческих обязанностей, отсюда непрерывные скачки от высокого к смешному, от философской мысли к самой ограниченной житейской пошлости. Наивность, с которою все это высказывалось, конечно, коренилась в самых свойствах его ума, но источник противоречащих воззрений заключался в односторонности системы.

На нравственных обязанностях человека Вольф строит и свое учение об обществе. Так как деятельность на пользу других и совершенствование своего собственного состояния невозможны без общежития, то человек обязан соединяться с другими для взаимной пользы. Такое соединение называется обществом, которое поэтому не что иное, как договор нескольких лиц о достижении своей пользы совокупными силами. Общая польза или общественное благо составляет, следовательно, цель всякого общежития; она заключается в беспрепятственном стремлении всех к большему и большему совершенству. Соединенные таким образом лица, имея общий интерес, образуют как бы одно лицо. Поэтому члены общества обязаны не вредить друг другу, и тот, кто преступает это правило, должен быть принужден другими к исполнению своих обязанностей. В противном случае лицо, которому нанесен вред, имеет право выйти из общества, ибо этим нарушается та цель, для которой он соединился с другими. Точно так же никто не обязан оставаться в обществе, которое по самому существу своему неправомерно, ибо никто не обязан соблюдать договоры, противные естественному закону. Наконец, всякий имеет право выступить из общества, когда он может сделать это без ущерба своим сочленам. Но пока он остается в союзе с другими, человек обязан во всех своих действиях иметь в виду общественное благо. Таким образом, основное правило всякого общежития будет следующее: *делай то, что содействует общественному благу, и не делай того, что ему противоречит*. Поэтому в случае столкновения общего блага с частным первому должно быть дано предпочтение\*.

Общества могут быть простые и сложные. Первые состояются из отдельных лиц, вторые из меньших обществ. К первому разряду принадлежит прежде всего союз супружеский. Человек обязан заботиться о продолжении своего рода. Сама природа вложила в него естественное к тому стремление. Поэтому человек обязан вступать в брак ввиду приобретения потомства. А так как рождение детей влечет за собою их воспитание, то союз родителей должен быть самый тесный и долговечный. Между ними устанавливается общение всей жизни до окончательного воспита-

\* Ibid. P. I. Ch. 1.

ния детей. Таким образом, разум требует, чтобы супружеский союз не расторгался до самой смерти. Притом, так как для подобного сожительства нужно постоянное согласие, то здесь уместно только сочетание единого мужа с единою женою. Обязанности супругов заключаются во взаимной помощи и любви, относительно воспитания детей они составляют как бы одно лицо. Но так как во всяком обществе необходимо господство единой воли, то и здесь по естественному закону указывать должен тот, у кого более разума, а другой обязан повиноваться. В действительности, однако, подобное правило легко может породить столкновения, ибо часто невозможно определить, кто умнее. А так как большею частью мужчина бывает разумнее женщины, то разум требует, чтобы власть дана была мужу, который обязан однако слушать умного совета жены. Со своей стороны жена должна повиноваться, пока муж не требует ничего несправедливого. Этим путем в супружеском союзе устанавливаются мир и согласие, первые условия взаимного счастья\*.

Из отношения родителей к детям образуется второе естественное общество — отеческое. Так как дети не в состоянии сами о себе заботиться и управлять собою, то они вправе ожидать от других помощи и руководства. Эта обязанность ни на ком не лежит ближе, как на родителях, которые поэтому должны доставлять детям все средства к совершенствованию и направлять все их действия к этой цели. В этом состоит забота и управление. Возникающее отсюда право называется *отеческою властью*. Оно принадлежит обоим родителям и продолжается до тех пор, пока дети становятся взрослыми. Со своей стороны дети обязаны родителям повиновением во всем, что справедливо или что не противоречит естественному закону. Кроме того, за оказанные им благодеяния они должны платить родителям благодарностью и любовью и стараться делать все, что требуется для их пользы. Любовь и благодарность, будучи постоянными обязанностями человека в отношении к другим, должны продолжаться в течение всей жизни, повиновение же прекращается с совершеннолетием\*\*.

Третье простое общество есть общество господское. Оно образуется вследствие того, что человек, живущий своим трудом, вступает в услужение к другому. Отсюда взаимные отношения, из которых возникают обязанности обеих сторон. Слуга должен усердно исполнять все то, к чему он обязался, и слушаться в этих пределах приказами господина, а последний со своей стороны обязан не удерживать мзды и не требовать от слуги большего, нежели следует. Сверх того как последствия общих нравственных обязанностей человека здесь рождаются ближайшая обязанность господина заботиться о благе слуги и обязанность слуги радеть о пользе господина.

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. I. Ch. 2.

\*\* Ibid. Ch. 3.

Кроме свободных слуг существуют и рабы, которые составляют собственность господина. Рабство дает последнему большую власть над подчиненными, но не уничтожает нравственных его обязанностей, которые остаются те же, что и в отношении к свободным слугам. Можно ли, однако, считать рабство правомерным? Так как всякий обязан по мере сил содействовать счастью другого, а рабство мешает счастью, то ясно, что не должно человека делать рабом. Однако так как есть люди, которые по своему характеру требуют строгого обхождения, а между тем, оставаясь на свободе, они не подчиняются власти, то нельзя назвать несправедливым временное обращение их в рабство для собственной их пользы. Вольф замечает при этом, что о рабстве нечего распространяться, так как оно не существует у европейских народов\*.

Из трех означенных обществ различными путями образуется сложный союз, который называется домом. Здесь владевает домохозяин, жена же в качестве хозяйки господствует над домочадцами, но права ее ограничиваются властью мужа, которому она подчинена. Она является здесь преимущественно советницей. Обязанность хозяина заключается в том, чтобы его дом достигал возможно большего совершенства, т. е. чтобы все в нем шло согласно и одно другому бы не препятствовало. Поэтому он должен завести в доме строгий порядок и блюсти, чтобы все держалось этого порядка. И здесь общим правилом должно быть благо всего дома, которому должна подчиняться польза членов\*\*.

Домашний союз не в состоянии однако удовлетворить всем требованиям общежития. Совершенство жизни влечет за собою многообразные занятия, которые должны распределяться между гораздо более значительным количеством людей, нежели сколько может вмещать в себе отдельный дом. Кроме того, необходимо и ограждение от внешних нападений, а отдельный дом сам себя защищать не в состоянии. Поэтому дома соединяются в более обширный союз, который называется государством. Итак, государство есть общество, состоящее из стольких домов, сколько нужно для общего благосостояния и безопасности. Отсюда общий закон, который служит мерилем всего, что касается до политического союза: «Делай то, что способствует общему благосостоянию и охраняет общественную безопасность, и избегай того, что противоречит тому и другому». Государство, как и всякое другое общество, имеет право употреблять все нужные средства, чтобы каждый его член исполнял свои обязанности и никто не ставил бы своей частной пользы выше общественной. Такой союз образует единое лицо, которое относительно других государств имеет те же обязанности, как отдельные лица относительно друг друга.

\* Ibid. P. I. Ch. 4.

\*\* Ibid. Ch. 5.

Целью государства определяется его устройство. Совершеннейшим устройством будет то, которым лучше всего охраняются общественное благосостояние и безопасность, т. е. то, в котором люди могут жить счастливейшим образом. А так как совершенство состоит в согласии разнообразного, то все государственные учреждения должны быть направлены к этой цели.

Против этого могут возразить, что совершенство есть невозможный идеал, к которому стремиться напрасно. Но 1) совершенство тогда только может быть названо невозможным, когда оно заключает в себе противоречащие или невозможные условия; совершенство же сообразное с человеческой природою не представляет ничего недостижимого. 2) Если мы даже не в состоянии достигнуть высшего идеала, то мы все-таки должны иметь о нем понятие, чтобы знать, что именно желательно и к чему мы должны стремиться. Отсюда ясно, что основанием политики должно быть познание естественного закона и требований нравственности\*.

Таким образом, по учению Вольфа, вся деятельность государства определяется нравственными целями человека. Очевидно, что подобное воззрение должно было вести к полному смешению юридических и нравственных начал. Все, что может служить человеческому совершенству, становится целью политики. Государство должно, с одной стороны, всеми средствами заставлять каждого гражданина исполнять свои нравственные обязанности, а с другой стороны, оно должно устранять всякое нарушение этих обязанностей. Поэтому, говорит Вольф, чтобы знать, каковы должны быть государственные установления, необходимо пересмотреть все обязанности человека. Из них можно видеть, в чем заключается общественное благосостояние и какими действиями оно может быть нарушено.

Первое условие благосостояния состоит в достаточном количестве народонаселения. Оно может быть слишком велико, если не всем достает пропитания, слишком мало, если земля может прокормить большее количество людей или если государство слишком слабо для защиты. Этим определяются задачи политики в этом вопросе. Там, где нужно увеличить население, надобно заботиться о том, чтобы подданные рано вступали в брак и тщательно воспитывали своих детей. Надобно привлекать чужестранцев и не позволять подданным выселяться из государства; а так как люди привлекаются и удерживаются удобствами жизни, то нужно заботиться о том, чтобы всем было хорошо жить. С другой стороны, так как народонаселение не должно превышать средств пропитания, то следует печься о том, чтобы не было недостатка в вещах необходимых для жизни. Поэтому государство должно каждому доставлять работу и определять величину зара-

\* Wolff. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. P. II. Ch. 1.



ботной платы, так чтобы всякий мог содержать себя своим трудом. Но все не могут иметь достаточно работы, если в известном состоянии, например в каком-нибудь ремесле, более людей, нежели нужно. Поэтому необходимо определить, смотря по обстоятельствам, количество людей в каждом состоянии. А так как, с другой стороны, всякий обязан работать по мере сил, то надобно устранять все поводы к праздности и к бесполезному расточению имущества.

Затем, человек обязан стремиться к познанию того, что ему нужно в жизни, и особенно к познанию добра и зла. Отсюда обязанность государства устраивать школы и академии, назначать в них хороших учителей, доставлять последним приличное содержание и положение в обществе, заботиться об успешном ходе занятий и устранять от школ тех, которые не имеют средств, охоты или способности учиться. Далее, так как человек обязан стремиться к добру, то государство должно иметь попечение о том, чтобы подданные были добродетельны. Для этого необходимы прежде всего хорошее нравственное преподавание и полезные книги. Надобно по возможности искоренить пороки учением, примером, устранением поводов к соблазну. Так как познание Бога и поклонение ему служат самыми надежными побуждениями в добродетели, то надобно заботиться о религиозном воспитании народа, строить церкви и устанавливать праздничные дни, свободные от житейских забот. Наконец, нравственному совершенствованию народа содействуют театральные представления, которые производят на душу более сильное действие, нежели книги, поэтому забота правительства должна быть обращена и на этот предмет.

К числу важнейших обязанностей государства относится предупреждение и устранение всяких взаимных обид между членами союза. Государство должно наблюдать, чтобы обязательства исполнялись как следует. Для предупреждения обмана в купле и продаже надобно установить исследование качества всех товаров и определять цену каждого. С тою же целью должна быть определена и величина роста, а с другой стороны, надобно смотреть, чтобы не было в государстве людей, которые жили бы одними процентами с своих капиталов без всякой работы. Если, несмотря на естественные и гражданские законы, происходит нарушение права, то государство должно оказывать помощь или прибегать к наказанию. Помощь нужна там, где один член союза отказывается исполнять свои обязательства в отношении к другому, наказание же прилагается там, где обида уже нанесена. Наконец, государство может действовать и наградами, которые служат побуждением в тех случаях, когда принудительные средства были бы неуместны.

Наказания должны быть соразмерны с величиною обиды или вреда. Они служат не только средством для исправления преступ-

ников, но и примером для остальных. Этим общественные наказания отличаются от домашних, которые имеют в виду только первую цель. Наказание не может, впрочем, сделать человека добродетельным, оно способно только удержать его от зла. Поэтому здесь дело идет лишь о внешней дисциплине. Это единственное, что может иметь в виду гражданский закон, в отличие от естественного, который простирается и на внутренний мир человека. Оттого говорят, что мысли не подлежат наказанию. Поэтому не подлежат наказанию и простые заблуждения. Вообще, наказывать следует только то, что противоречит государственной цели, т. е. общественному благосостоянию и безопасности. Но из этого ясно, что можно наказывать если не сами мнения, то распространение заблуждений вредных для общества. Не должно поэтому терпеть в обществе атеистов, когда они явно высказывают свой образ мыслей. Ибо хотя безбожие сами по себе не ведет к дурной жизни, однако это справедливо только относительно разумных людей. Большинство же людей неразумно, они сдерживаются преимущественно страхом Бога и наказаний в будущей жизни, а потому для них атеизм представляет опасный соблазн.

Говоря о наказаниях, Вольф оправдывает и употребление пытки, когда общественное благо непременно требует наказания известного преступления, а нет другого средства открыть виновного. Он советует только прилагать ее с большою осторожностью и лишь в крайних случаях. Далее, входя в подробности насчет образа жизни подданных, он возлагает на государство обязанность заботиться не только о том, чтобы каждый имел за сходную цену то, что ему нужно для пищи и одежды, но и о том, чтобы каждый в пище и одежде сообразовался со своим состоянием и с общественным своим положением. Вольф приписывает государству даже попечение об удовольствии всех пяти чувств, ибо все это необходимо для совершенства человека. Одним словом, во имя нравственного совершенства рука правительства простирается на все, для личной свободы не остается почти места\*.

Все эти постановления гражданского закона служат, впрочем, только подкреплением требований закона естественного, который охраняется государством, потому что сам по себе он недостаточен для неразумных людей. Если иногда и допускаются отступления от естественного закона, то это бывает лишь в тех случаях, когда точное исполнение последнего могло бы повести к спорам и замешательствам. Тут необходимо примириться с некоторым злом для избежания зла еще большего. Кроме того, гражданскими постановлениями иногда упрощаются предписания естественного закона. Но эти отступления всегда должны иметь характер дозволения, а никогда предписания: гражданский закон может остав-

\* О государственном устройстве см., вообще: *Wolff. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*. P. II. Ch. 3.

лять безнаказанными нарушения естественного закона, но никогда не может предписать подобного нарушения, ибо в таком случае закон был бы несправедлив, следовательно, не должен бы был исполняться. Отсюда ясно, что гражданские законы имеют менее полноты и совершенства, нежели законы естественные\*.

Этими началами определяются и границы власти правительства, стоящего во главе государства. Оно устанавливается собственно для исполнения естественного закона, а потому не может предписать ничего, что бы ему противоречило. Если бы оно дало подобное приказание, то подданные не обязаны повиноваться, разве когда неповиновение может принести им более вреда, нежели повиновение. Например, говорит Вольф, если бы правительство взимало небольшую подать на содержание комедиантов, производящих соблазн, то это, конечно, было бы безнравственно; но так как неповиновение навлекло бы на подданных еще большее зло, а вина лежит здесь на правительстве, которое действует помимо воли граждан, то лучше повиноваться. Напротив, подданные обязаны не повиноваться, когда правительство предписывает им самим сделать что-либо противное совести и религии\*\*.

Установление правительств Вольф, так же как и его предшественники, основывает на договоре, в силу которого правители обязываются всеми средствами содействовать общественному благосостоянию и безопасности, а подданные со своей стороны обязываются повиноваться. Такой договор правомерен, ибо он имеет в виду исполнение естественного закона и предупреждение всякого его нарушения\*\*\*.

Что касается до самого устройства власти, то оно может быть различно. Вольф принимает аристотелево разделение образов правления на монархию, аристократию и политию, которые извращаются в тиранию, олигархию и демократию. Кроме того, могут быть и смешанные формы, образующиеся из сочетания простых. Преимущества и недостатки каждого из этих видов определяются способностью его к достижению государственной цели, ибо само правительство не что иное, как средство для осуществления этой цели. А потому для разрешения этого вопроса надобно прежде всего знать: что требуется в этом отношении от правителей?

Необходимые в правительстве качества суть разум и добродетель, которые непременно должны быть связаны друг с другом. К этому должна присоединяться искренняя любовь к подданным, ибо правительство обязано заботиться об их счастье, которое неразлучно с совершенством. Отсюда ясно, что там, где эти качества

---

\* *Wolff. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen.* P. II. Ch. 4.

\*\* *Ibid.* Ch. 5. § 433–434.

\*\*\* *Ibid.* Ch. 2. §§ 230, 231.

соединяются в князе, возможна монархия и что, напротив, при отсутствии их монархия превращается в тиранию. При этом Вольф замечает, что не всякое отклонение от нравственных требований дает право считать монархию за тиранию: полное совершенство не принадлежит человеку, а потому здесь следует иметь в виду только большинство случаев. Еще в большей мере возможно соединение разума, добродетели и любви к подданным в аристократии, составленной из лучших людей, ибо здесь эти качества, распределяясь между многими, восполняются одно другим. Но если они распределены так, что они друг друга не восполняют и не уравнивают, то аристократия превращается в олигархию. Наконец, возможен и выбор лучших людей из всех состояний, этим способом образуется полития. Когда же вся чернь призывается к правлению, то устанавливается демократия, ибо простолудин не имеет довольно разума, чтобы судить о государственных делах, и не довольно тверд в добродетели, чтобы предпочитать общую пользу частной. Что касается до смешанных форм, то к ним прилагаются те же начала. Главное правило то, чтобы часть, которая преимущественно держит власть, не могла злоупотреблять своими правами.

Обсуждая свойства различных образов правления, Вольф замечает, что полития приходится народам образованным, у которых процветают мудрость и добродетель. Этого намека, говорит он, достаточно для того, чтобы каждый мог судить, какая политическая форма пригодна тому или другому народу. Эта осторожная уклончивость не мешает ему однако разбирать выгоды и недостатки различных образов правления. Преимуществом монархии он признает то, что в ней возможны быстрое решение и тайное ведение дел. Поэтому ей должно быть дано предпочтение в случае войны и в других обстоятельствах, где промедление вредно и требуется тайна. Недостаток же ее состоит в том, что отдельное лицо более подвержено страстям и заблуждениям, нежели целое собрание. Со своей стороны аристократия имеет то преимущество, что здесь легче воздерживаются вредные для общества стремления, но зато в ней возникают партии, которые могут противодействовать друг другу и в благих начинаниях. Раздоры их порождают в государстве смуты и беспокойства, чего нельзя опасаться в монархии. Когда же вельможи сохраняют между собою согласие, то и это бывает в ущерб народу, если они имеют в виду свою собственную, а не общественную пользу. Этого последнего недостатка, общего монархии и аристократии, не имеет полития: там где все участвуют в правлении, частная польза не может противоречить общественной. Но, с другой стороны, так как большинство людей неразумно, то тут, скорее всего, могут быть приняты вредные для государства решения. Нередко даже вследствие неразлучного с неразумием упорства трудно бывает прийти к какому-нибудь соглашению. Наконец, здесь еще более, нежели в

аристократии, может возгореться гибельная вражда партий, внутренние беспокойства нигде не возникают так легко, как в политике\*.

Выше всех чистых форм Вольф ставит правления смешанные или ограниченные законами. Он подробно распространяется об их устройстве. Существенный характер их заключается в том, что в них устанавливаются известные правила, от которых правители не могут отступать. Эти правила определяются первоначальным договором, по которому правительство получает власть от народа. А так как по естественному закону правители обязаны соблюдать договоры, то эти правила составляют для них закон. Поэтому они называются *основными законами* государства.

Однако одного данного правителями обещания недостаточно, чтобы заставить их соблюдать основные законы, нужно более крепкое ручательство. Нередко договор утверждается присягою, но и этого мало. Правители не всегда достаточно разумны, чтобы по одному внутреннему побуждению исполнять свои обязательства. Поэтому единственное надежное ручательство в соблюдении договора заключается в возможности принуждения, а для этого необходимо ограничение власти правителей собранием чинов. Основные законы должны определить случаи, когда правительство не может действовать по усмотрению, а требуется согласие чинов государства. Главным образом оно нужно для взимания податей, от чего зависит все государственное управление. Кроме того, войско должно быть подчинено начальнику, обязанному повиноваться единственно приказаниям согласным с основными законами, ибо если бы правитель мог самовластно распоряжаться войском, то он всегда имел бы возможность безнаказанно нарушать основные законы. Когда же правитель не может получить денег без согласия чинов и не имеет армии в своем полном распоряжении, то этим самым ограничивается и право его начинать войну и заключать мир. Наконец, чтобы должности не замещались неспособными лицами, по протекции, надобно дать коллегиям право предоставлять кандидатов к различным вакансиям.

Все эти ограничения, говорит Вольф, несколько не умаляют значения власти, ибо разумный человек сам ограничивает себя так, чтобы от его действий не могло произойти вреда для общества. Даже всемогущий Бог ограничивает себя своею мудростью. В самодержавном правлении хотя монарх не имеет над собою высшего, кроме Бога, однако и он должен руководиться требованиями общего благосостояния и безопасности, иначе он становится тираном. Поэтому устройство, в котором власть принуждена всегда действовать сообразно с мудростью, может служить только к большей славе правительства. Вольф замечает, впрочем, что он

---

\* *Wolff*. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen. P. II. Ch. 2.

хотел только указать на различие неограниченного правления и ограниченного, не имея в виду разбирать преимущества того или другого, и еще менее утверждать, что означенные ограничения должны быть установлены везде\*.

Несмотря, однако, на эту оговорку, очевидно, что Вольф из всех политических форм давал предпочтение правлению, ограниченному основными законами. Это вытекало из самого существа нравственного учения, которое выше всего ставит начало закона и подчиняет ему личную волю человека. Но один закон не в силах сдерживать власть, последняя может быть ограничена только призыванием самих граждан к участию в правлении, т. е. политической свободой. Оказывается, следовательно, необходимость прибегнуть к началу свободы и связать его с нравственными обязанностями человека. В изложенном выше учении Вольфа это начало является только в государственном устройстве, в основных же положениях, на которых строится вся система, о нем нет речи. Естественная свобода человека упоминается здесь только в виде намеков, которые остаются без дальнейших последствий. На этом, очевидно, нельзя было остановиться. Чтобы связать все элементы нравственного порядка в одно систематическое целое на основании закона совершенства, надобно было ввести в эту систему начала свободы и права, без которых совершенство недостижимо. Это именно Вольф и старался сделать в двух позднейших своих сочинениях, в «Естественном праве» и в «Установлениях права естественного и общенародного». Последнее содержит в себе всю сущность его взглядов, а потому может служить достаточным указанием на ход его мысли\*\*.

И здесь Вольф отправляется от понятия о совершенстве как согласии в разнообразии, но оно определяется ближайшим образом отношением к конечной цели. Согласием называется стремление всех частей к единой цели. Так, например, совершенство часов состоит в способности их точно показывать время. Разногласие, напротив, есть противоречие в стремлении к общей цели. Так, например, глаз несовершенен, если в устройстве его есть что-либо мешающее ясному зрению. Совершенство называется существенным, если оно состоит в согласии существенных определений предмета, которыми он постигается как бытие известного рода; случайным, если согласуются случайные определения с существенными. А так как действия, вытекающие из свободы, принадлежат к случайным определениям человека, а, напротив, те,

\* Ibid. Ch. 5.

\*\* В «Естественном праве» Вольф прямо говорит, что к учению об обязанностях надобно присоединить учение о правах: «Quoniam in jure naturae non modo obligationes, verum etiam jura doceri debent... officia unam tantummodum partem Juris Naturae constituunt, nec cum jurebus confundenda sunt, cum dispar sit officiorum et jurium ratio» (*Wolff. Jus naturae methodo scientifico pertractatum*. P. I. Cap. 1. § 58).

которые вытекают из самой его природы, относятся к определениям существенным, то ясно, что те свободные действия, которые определяются одинаковыми конечными целями с действиями естественными, ведут к совершенству человека, а потому называются добрыми, и наоборот. Поэтому правым действием называется то, в котором усматривается согласное употребление всех сил и способностей, составляющих существо человека, именно разума, воли и движущей силы \*.

Нельзя здесь не заметить, что понятие о совершенстве выводит нравственное учение из пределов чисто нравственных начал, ибо если нужно согласие всех сил и способностей, то необходимо и удовлетворение физической природы как самостоятельного элемента жизни. Вольф делает тут, впрочем, оговорку: доказывая, что человек должен сообразовать свои действия со своею природою, он прибавляет «*как разумного существа*». Поэтому нравственно невозможным называется то, что противоречит разумной природе человека, нравственно возможным то, что с нею согласно, наконец, нравственно необходимым то, что противоположно нравственно невозможному. Последнее и есть *обязанность* \*\*.

Из присущего совершенству начала конечной цели непосредственно вытекает сочетание обязанностей к себе с обязанностями к другим. Люди по ограниченности своей природы не могут совершенствовать себя и свое состояние иначе, как совокупными силами, следовательно, они обязаны содействовать чужому совершенству, насколько это совместно с обязанностями к себе \*\*\*.

С другой стороны, с обязанностью соединяется и право. Каждый должен иметь свободу делать все, что необходимо для исполнения обязанности. Следовательно, законная свобода человека простирается настолько, насколько требуется его обязанностями. Эта нравственная способность или свобода действовать называется правом. Таким образом, право вытекает из обязанности, и если бы не было обязанности, то не было бы и права. Обязывая нас к цели, естественный закон тем самым дает нам право на средства. Отсюда разделение закона на предписывающий, запрещающий и дозволяющий. Из первого проистекает обязанность, или долг, из второго — недозволенное, из третьего — дозволенное, или то, на что мы имеем только право. Последнего рода закон, замечает Вольф, есть закон в истинном смысле слова, ибо, давая нам известное право, он тем самым запрещает другим препятствовать действию нашей свободы, а отсюда у нас рождается право не терпеть препятствия, т. е. сопротивляться, когда кто хочет нам мешать \*\*\*\*.

\* Wolff. Institutiones juris naturae et gentium. P. I. Cap. 1. § 9—12, 16, 17.

\*\* Ibid. Cap. 2. § 37.

\*\*\* Ibid. § 44.

\*\*\*\* Ibid. § 45—50.

Эти выводы Вольфа составляют окончательный результат всей нравственной теории. Право, по этому воззрению, вытекает из обязанности, оно дается человеку единственно для исполнения последней. Поэтому правильным признается только то употребление права, которое согласно с обязанностью; остальное есть злоупотребление, которое воспрещается естественным законом\*. В этих положениях высказывается вся односторонность этого учения. 1) Остается непонятным, каким образом может существовать закон <только> дозволяющий. Всякое действие, необходимое для исполнения обязанности, не дозволяется только, а предписывается нравственным законом, который обязывает человека всегда выбирать наилучшее, или то, что ведет к большему совершенству (§ 48). Следовательно, действий только дозволенных быть не может. Те действия, на которые мы имеем только право, не нужны для исполнения обязанности, а потому, по этой теории, вовсе не составляют права. 2) Этим определением понятие о праве суживается в противоречии с самою сущностью этого начала до такой степени, что оно перестает быть правом. Так, например, право собственности по существу своему состоит в свободе располагать известным имуществом по своему усмотрению; но если право дано только для исполнения обязанности, то я могу делать со своим имуществом единственно то, что требуется моими обязанностями, все остальное выходит из пределов моего права. С другой стороны, если я имею излишек, а постороннее лицо нуждается в моем имуществе для исполнения какой-нибудь обязанности, то оно имеет полное право им овладеть, а я не имею права ему мешать. Таким образом, очевидно, понятие о праве собственности уничтожается. 3) По этой теории непонятно, почему принуждение ограничивается одним сопротивлением препятствию. Право дается мне для исполнения обязанности, а потому я могу требовать от других все, что нужно для достижения этой цели. Другие же с своей стороны не только обязаны мне не мешать, но должны содействовать мне всеми средствами. Следовательно, если я имею право силою сопротивляться помехе, то я имею также право заставлять других исполнять свои обязанности относительно меня. Через это границы между правом и нравственностью исчезают. Чтобы избегнуть этого вывода, Вольф и здесь, как и в прежнем своем учении, старается ввести обязанности к ближним в более тесные рамки, признавая за человеком право отказать другому в содействии, когда от этого может произойти ущерб себе или когда тот может восполнить недостаток собственными силами\*\*. Но из последнего прямо следует, что я не имею права

\* *Wolff. Institutiones juris naturae et gentium. P. I. Cap. 2. § 66; Wolff. Jus naturae methodo scientifico pertractatum. P. I. Cap. 1. § 60, 62.*

\*\* *Wolff. Institutiones juris naturae et gentium. P. I. Cap. 2. § 44, 59, 61; Wolff. Jus naturae methodo scientifico pertractatum. P. I. Cap. 3. § 608—610.*



отказать в помощи истинно нуждающемуся, а он, напротив, имеет право взять у меня все, что ему нужно. Кроме того, ограничение обязанности взаимной помощи случаями непобедимой нужды противоречит закону совершенства. Чем более люди помогают друг другу, тем высшее достигается совершенство, а так как я всегда обязан выбирать наилучшее, то я, в сущности, никогда не вправе отказать другому в помощи, разве когда он в ней вовсе не нуждается. Иначе мое право будет противоречить моей обязанности, что немыслимо, если право дается только для исполнения обязанности. Еще более противоречит закону совершенства абсолютное предпочтение, данное обязанностям к себе в случае столкновения их с обязанностями к другим. Пожертвовать личным благом, чтобы оказать помощь ближнему, есть, напротив, признак высшего нравственного совершенства; следовательно, в этом заключается и высшая обязанность относительно самого себя, а потому невозможно на этом основании дать человеку право отказать другому в пособии.

Сам Вольф чувствовал недостаточность своих доводов, поэтому при обсуждении этого вопроса он окончательно ссылается на естественную свободу человека, которой противоречит право принуждать другого к исполнению обязанностей\*. Но естественная свобода плохо клеится с его системой. Вольф выводит ее только с помощью весьма искусственной аргументации. Признавая прирожденные человеку обязанности, он, разумеется, признает и прирожденные права, которых никто отнять не может. А так как эти обязанности и права вытекают из самой природы человека, которая у всех одна, то в нравственном отношении все люди равны: никто не имеет преимущества перед другим. Отсюда правило: то, что ты на основании своего права не хочешь, чтобы другой тебе делал, того и ты не делай другому. И наоборот: что ты на основании своего права хочешь, чтобы другой тебе делал, то и ты делай другому. Следовательно, если бы у тебя было право на чужие действия, так чтобы другой должен был сообразовать свои действия с твоею волею, то и другому принадлежало бы такое же право на твои действия. Но, говорит Вольф, *это нелепо*, особенно если распространить это правило на всех людей. В природе человека нет основания, почему бы тому или другому принадлежало право на действия того или другого стороннего лица. Поэтому мы должны заключить, что по природе никому не принадлежит право на действия другого; каждый, следовательно, в своих поступках зависит единственно от себя. Эта независимость называется *свободой*. Следовательно, по природе все люди свободны.

Как же сочетается это начало с законом совершенства, который требует достижения общей цели совокупными силами людей?

\* Wolff. Philos. Pract. Univ. P. I. Cap. 2. § 234. На это место Вольф ссылается в «Jus naturae methodo scientifico pertractatum». P. I. Cap. 3.

Свобода, говорит Вольф, не уничтожает естественных обязанностей человека, но исполнение их предоставляется собственному суждению каждого. Я имею право просить чужой помощи, но не принудить другого в подаче этой помощи. Со своей стороны другой может по своему усмотрению оказать или не оказать мне содействие, но он не вправе препятствовать мне в употреблении моего права, ибо последнее дано мне для исполнения обязанности, и он сам обязан его уважать. Если же он хочет препятствовать мне силою, то и я со своей стороны имею право употреблять против него силу. Отсюда различие между правами и обязанностями *совершенными* и *несовершенными*. Первые соединены с принуждением, вторые нет. Всякое прирожденное право, будучи дано человеку для исполнения обязанности, возложенной на него неизменным законом природы, само по себе совершенно, а потому может быть защищено силою. Но право на чужие действия само по себе несовершенно, ибо оно простирается на чужие обязанности, которых исполнение зависит от чужой свободы. А если несовершенно право, то несовершенно и соответствующие ему обязанности. Таковы обязанности человеколюбия, которые не могут быть вынуждены силою. Однако так как человек нередко нуждается в чужой помощи, и ему бывает необходима уверенность, что он ее получит, то он может несовершенною обязанность превратить в совершенную, испросив чужое согласие. Это происходит посредством договора, когда один обязывается к известному действию в отношении к другому. Проистекающее отсюда право в отличие от прирожденного называется *приобретенным*, а тот, кто его нарушает, может быть принуждаем силою к исполнению своей обязанности\*.

Таким путем Вольф приходит к сочетанию права и свободы с нравственными обязанностями человека. Но этот вывод мог быть добыт только непоследовательным проведением положенных в основание начал. Если право дано мне для исполнения обязанности, то отсюда следует, что я имею право на все, что нужно для исполнения этой обязанности. Кто обязан достигать цели, тому дано право на средства (§ 46). Цель же может быть достигнута только совокупными силами людей, вследствие чего сам естественный закон обязывает их помогать друг другу. Следовательно, я имею право требовать от другого все, что нужно для исполнения моей обязанности. Другого права, кроме совершенного, по этой теории, даже быть не может, ибо все права одинаково даются для исполнения обязанностей, возлагаемых на человека неизменным законом природы. Сам Вольф признает прирожденные права совершенными; но право требовать чужой помощи прирождено человеку, ибо оно составляет необходимое последствие

\* Wolff. Institutiones juris naturae et gentium. P. I. Cap. 3. De oblig. et jur. homin. universali in genere.

самой его природы. Несовершенное право по существу своему вовсе даже не есть право. Точно так же с нравственной точки зрения немыслима и несовершенная обязанность. Если природенное право, которое дано человеку для достижения совершенства, само по себе совершенно, то и всякая соответствующая ему обязанность совершенна. Если человеку принадлежит совершенное право просить чужой помощи (§ 82), то на другом лежит совершенная обязанность исполнить эту просьбу. Вольф говорит, что такое взаимное право на чужие действия было бы нелепо; но эта нелепость прямо вытекает из положенных им начал, из того, что право, а вместе с ним и принуждение, выводится из нравственной обязанности. Устранить нелепость можно было только непоследовательностью.

Несоответствие прав и обязанностей еще яснее выказывается при разборе отдельных обязанностей человека. По общепринятому учению, Вольф делит их на обязанности к себе, к ближним и к Богу. Первые заключаются в совершенствовании души, тела и внешнего состояния. Отсюда право на все, что нужно для достижения этой цели: на пищу, лекарства, одежду, жилище, украшения и т. д. \* Между тем все это права, которым не соответствуют никакие совершенные обязанности со стороны других, следовательно, на основании которых ничего нельзя требовать. Очевидно, что понятие о праве здесь неприменимо. Невозможно утверждать, что человек имеет право на жизненные удобства, когда никто не обязан удовлетворять этому праву. Таким образом, мы имеем здесь права без обязанностей. С другой стороны, при исчислении обязанностей к ближним Вольф для исполнения их дает человеку одно только отрицательное право защищать других от обид, выводя притом это право весьма искусственным образом из обязанности. Аргументация его следующая: из того, что я не должен обижать другого, вытекает в силу взаимности, что я имею право защищать себя от чужих обид, а так как я в отношении к другому имею те же обязанности, как и относительно себя, а право дается для исполнения обязанности, то я имею право и другого защищать от обид \*\*. Но принимая даже подобное умозаключение, можно спросить, где же права нужные для исполнения остальных обязанностей к ближним? О них умалчивается, потому что здесь опять присвоение человеку подобных прав было бы слишком нелепо. Надобно было бы, например, признать за человеком право брать все, что ему нужно для исполнения обязанностей человеколюбия, благодарности и т. п., что немыслимо. Наконец, из обязанностей к Богу Вольф выводит право людей определять и устраивать все, что потребно для религиозных собраний, но это право, очевидно, принадлежит не отдельному человеку, а целому

\* *Wolff*. *Institutiones juris naturae et gentium*. P. I. Cap. 4.

\*\* *Ibid*. Cap. 5. § 143, 151.

обществу. О свободе вероисповедания здесь нет и речи. Напротив, так как естественным законом запрещается поклонение, соединенное с идолопоклонством и предрассудками, то из этого выводится, что никто не имеет права устраивать поклонение Богу по своему усмотрению\*.

Из всего этого очевидно, что из нравственных обязанностей невозможно вывести права. Поэтому когда Вольф переходит к учению о собственности, он принужден оставить в стороне начало обязанности и искать оснований в прирожденной человеку свободе. Но и здесь происходит смешение разнородных понятий, ибо нравственные требования со своей стороны вносят сюда положения, совершенно несогласные с юридическими началами.

Сообразно с прежним своим учением Вольф из равенства человеческих прав выводит первобытное общение имуществ. Но так как оно предполагает со стороны людей совершенное исполнение всех обязанностей, а этого нельзя ожидать от человека, то во имя самого естественного закона, который требует, чтобы мы всегда выбирали наилучшее, это первобытное общение уничтожается и взамен его устанавливается собственность, т. е. вещи подчиняются личному праву. Между тем в силу прирожденной свободы каждый в своих действиях руководится только собственным своим суждением, следовательно, как скоро вещь подчинена личному праву, так собственник получает свободу располагать ею по своему усмотрению с исключением всякого другого. Поэтому хотя по естественному закону злоупотребление правом не дозволено, однако оно должно быть допущено другими, пока не нарушаются их права\*\*. С другой стороны, прирожденная свобода, из которой вытекает право произвольного распоряжения имуществом, не уничтожает естественного закона, ограничивающего эту свободу. Поэтому хозяин должен пользоваться своею вещью сообразно с естественным законом, а так как последний не допускает произвольного истребления или порчи вещей, то право собственности не заключает в себе подобного права\*\*\*. Вольф полагает и некоторые другие ограничения, которые вводятся в силу того же естественного закона. Установление собственности, говорит он, не могло уничтожить принадлежащего всем людям права употреблять вещи, которые им необходимы, ибо это было бы противно естественному закону. Следовательно, собственность введена с тайною оговоркою, что в случае крайней нужды каждый может пользоваться чужими вещами даже против воли хозяина. Кроме того, вообще, введение собственности уничтожает первоначальное общение лишь настолько, насколько это необходимо; поэтому здесь подразумевается и другая оговорка, именно,

\* *Wolff*. *Institutiones juris naturae et gentium*. P. I. Cap. 5. § 182.

\*\* *Ibid*. § 194, 195, 202.

\*\*\* *Ibid*. § 255.

что должно быть допущено безвредное употребление вещей посторонним лицом. Однако в силу естественной свободы суждение о том, что вредно или безвредно, предоставляется самому хозяину\*. Таким образом, в последнем случае противоположные начала общего и личного права прямо приходят в столкновение, и оказывается, что одно совершенно независимо от другого.

Те же противоречия усматриваются и в учении о человеческих обществах. В основание полагается понятие о естественной свободе человека, и отсюда выводятся чисто демократические начала; но, с другой стороны, во имя вытекающей из обязанности общественной цели снова воспроизводится вся прежняя теория, далеко не благоприятствующая свободе.

Точка отправления Вольфа состоит в том, что так как по природе все люди равны и свободны, то по естественному закону никто не имеет власти над другим, и никто не может быть подчинен другому против своей воли. Но, с другой стороны, так как люди обязаны совокупными силами достигать общей цели, то они добровольно соединяются в общества. Из этого ясно, что общество не что иное, как договор о достижении известной цели совокупными силами людей. Ясно также, что общества различаются своими целями. Каждый член обязывается делать все, что требуется для достижения этой цели, чем определяются его права и обязанности; обществу же как целому принадлежит право устанавливать то, что нужно для достижения цели, и принуждать своих членов к исполнению принятых ими на себя обязанностей.

Это право всех над каждым есть *власть*. Следовательно, общественная власть возникает из договора. Для установления правил, необходимых для достижения общественной цели, нужно согласие всех, ибо сама цель достигается совокупными силами всех. Поэтому когда составляется общество, надобно определить общим приговором, что именно должно делаться всегда одинаковым образом и как следует поступать в случае нужды. Решение постановляется подачею голосов, а так как нельзя тут дать перевеса лучшим людям, ибо каждый считает себя лучшим, то надобно довольствоваться большинством. Поэтому всякий вступающий в общество должен согласиться, чтобы решение большинства считалось решением всех, а меньшинство подчинялось бы этому приговору. Договоры общества о том, что должно всегда происходить одинаковым образом, называются законами. Каждое общество должно иметь свои законы. Поэтому ему присваивается законодательная власть, а также право наказывать нарушения изданных им правил\*\*.

Эти начала Вольф прилагает к различным видам общества. В отличие от прежнего учения, он не признает власти мужа над

\* Ibid. Cap. 5. § 304, 305, 310.

\*\* Ibid. P. III. Cap. 2. § 833—853.

женою, иначе как в силу добровольного соглашения. Точно так и родительскую власть он выводит из подобия договора (*quasi pactum*). С возрастанием детей эта власть вводится в более и более тесные границы, с окончанием же воспитания она прекращается совершенно. Наконец, на договоре он основывает и господскую власть. По теории Вольфа, каждый в силу естественной свободы волен продать себя в рабство, если он не может иначе снискать себе пропитание; всякий может продать и своих детей, если он не в состоянии их прокормить. Но возникающий отсюда договор дает господину только право на работу подчиненного и власть наказывать его за нерадение, а отнюдь не право на жизнь и тело раба. Таким образом, естественная свобода ведет к установлению рабства, хотя и неполного. Нельзя не сказать, что в этом есть значительная непоследовательность: если прирожденное право дано нам только для исполнения обязанностей, налагаемых естественным законом, то оно так же неизменно, как последний, следовательно, неотчуждаемо. Начало права опять выходит здесь за пределы обязанности. За исключением, впрочем, этих отступлений, учение Вольфа о домашних отношениях весьма сходно с прежним. И здесь главное основание у него все-таки составляет начало обязанности.

Такой же отпечаток носит на себе и учение о государстве. Недостаточность дома для приобретения необходимых вещей ведет к соединению людей в более обширные общества, имеющие целью довольство жизни, или счастье, внутреннее спокойствие и внешнюю безопасность\*. Так же, как и другие союзы, государство основано на договоре. Власть в нем первоначально принадлежит народу. Но она простирается не далее того, что нужно для общего блага, в остальном естественная свобода человека остается неприкосновенною. Народу принадлежит право устроить государство по своему усмотрению и установить тот или другой образ правления. Власть правительства измеряется первоначально волею народа, выраженною при перенесении ее на известные лица. Законы, которыми определяются права верховной власти называются основными, и так как они устанавливаются волею народа, то они ею же могут быть изменяемы и отменяемы, однако без нарушения приобретенных прав правителя. Но законы, изданные самим правителем, не ограничивают его власти. Точно так же власть

---

\* На этом основании Вольф в «Естественном праве» определяет государство следующим образом: союз многих домов, установленный с той целью, чтобы совокупными силами уготовить все, что нужно для потребностей, удобств и приятности жизни, т. е. для счастья, и заботиться о том, чтобы каждый спокойно и безопасно пользовался своим правом и мог бы защищать себя и свое добро от внешнего насилия, называется *государством*. «Мы хотели ясно высказать цель государства в самом определении, — говорит он в примечании, — потому что отсюда вытекает все остальное» (*Wolff. Jus naturae methodo scientifico pertractatum. P. VIII. Cap. 1. § 4*).

остается неограниченной и в том случае, когда народ при первоначальном ее перенесении не сохраняет за собою никаких прав и не устанавливает совета, которого согласие требуется для решения известных дел. Наконец, власть не может быть перенесена с тем условием, что народ обязывается повиноваться хорошему правителю и оставляет за собою право сопротивляться дурному; ибо суждения о том, что хорошо и что дурно, бывают разнообразны, следовательно, подобное условие не может служить признаком для разграничения взаимных прав правителя и народа\*.

Эти положения, в силу которых власть, первоначально принадлежащая народу, может быть произвольно отчуждаема, ведут Вольфа к принятию установленного Гуго Гроцием различия между государствами вотчинными и состоящими на праве пользования. Во-первых, власть переносится на правителя всецело, во-вторых, с ограничениями. По примеру Гроция, смешивая начала гражданского права с государственным, Вольф признает, что власть может быть отдана в лен и на праве фидеикоммисса<sup>9</sup>, и хотя господская власть, при которой подданные обращаются в рабство, противоречит основному договору и не согласна с целью государства, однако так как от народа зависит установить у себя то правление, какое ему угодно, то и подобная власть имеет законное основание\*\*. Очевидно, что здесь опять приписанное народу право идет гораздо далее обязанности. По теории Вольфа, оно должно простирается единственно на то, что требуется государственною целью.

При таком взгляде учение об образах правления сводится на положительное право, ибо оно определяется не требованиями разума, а первоначальною волею народа. Поэтому Вольф ограничивается указаниями на те установления, которые соответствуют тому или другому образу правления. В основных чертах это учение сходно с тем, которое он излагал в первых своих сочинениях. Точно так же и в учении о государственном устройстве он воспроизводит прежние свои выводы, несмотря на положение, что прирожденная человеку свобода ограничивается лишь настолько, насколько этого требует общее благо. Так как последнее начало весьма упруго, то из него можно вывести полнейшее стеснение свободы. Так, во имя общего блага Вольф признает, что правители не должны дозволять праздности, что они обязаны доставлять всем работу, заботиться обо всех удобствах жизни, помогать исполняющим естественный закон и силою принуждать других сообразовать с законом по крайней мере свои внешние действия\*\*\*. Последнее относится и к обязанностям человека к Богу. Вольф не допускает только вмешательства власти во внутреннее поклоне-

\* *Wolff*. *Institutiones juris naturae et gentium*. P. 3. Cap. 2. § 972—985.

\*\* *Ibid.* § 986—988, 997.

\*\*\* *Ibid.* § 1021—1024.

ние, так как нельзя заставить человека считать истинною то, в чем он не убежден; но все, что касается до внешнего поклонения, а также и все действия, имеющие какое-нибудь отношение к государству, вполне подлежат определениям власти \*. В «Естественном праве» он идет еще далее: здесь он возлагает на правителя обязанность заботиться о том, чтобы подданные были добродетельны и отвращались от пороков, ибо цель государства есть счастье, а без добродетели никто не может быть счастлив. Отсюда следует, что правители должны смотреть, чтобы подданные были набожны и почитали Бога. Хотя в естественном состоянии никто не имеет права наказывать чужие порочные действия, которыми не наносится вред другому, но в государстве всякие пороки могут быть наказаны, ибо правительство должно заботиться о том, чтобы подданные были добродетельны \*\*. Повторяется и прежнее учение о соответствии гражданского закона естественному с весьма значительным прибавлением, что волею власти несовершенная обязанность может быть превращена в совершенную, если этого требует государственная цель, ибо, говорит Вольф, к чему могут обязаться отдельные лица в силу естественной своей свободы, то может предписать и правитель, которому эта свобода подчинена. Таким образом, обязанности человеколюбия в силу предписания власти могут превратиться в обязанности юридические \*\*\*. Ясно, что при таком воззрении от естественной свободы не остается и следа: смешение начал права и нравственности проявляется здесь вполне. Но, с другой стороны, естественный закон полагает и границы власти правителя. Подданный не обязан повиноваться повелению, противному естественной обязанности. Однако так как власть не может быть перенесена под тем условием, что народ будет повиноваться доброму правителю, а не дурному, то следует терпеливо переносить наказание за неповиновение. Но если правитель преступает основные законы государства, на которых зиждется его право, то позволительно сопротивляться и употреблять принуждение, ибо в этом случае он выступает из пределов своей власти \*\*\*\*.

Наконец, Вольф излагает начала международных отношений. Нравственное учение ведет к установлению общей связи между всеми людьми. Народы, так же как и отдельные лица, обязаны совершенствоваться совокупными силами. Отсюда учрежденный самую природою союз народов, основанный как бы на договоре (*quasi contractum*). Этот союз называется *величайшим*, или *общенародным, государством* (*civitas maxima sive gentium*). Из него, как из всякого общества, рождается некоторое право, принадле-

\* Wolff. *Institutiones juris naturae et gentium*. P. III. Cap. 2. § 1064.

\*\* Wolff. *Jus naturae methodo scientifico pertractatum*. P. VIII. Cap. 3. § 456–458, 652, 655.

\*\*\* Wolff. *Institutiones juris naturae et gentium*. P. III. § 1064.

\*\*\*\* Ibid. § 1079.



жащее всем над каждым, право, которое можно назвать *всемирною властью* (*imperium universale*). Она состоит в свободе определять действия отдельных народов сообразно с общим благом человечества и принуждать неповинующих к исполнению их обязанностей. А так как всякое общество должно управляться законами, то и общенародное государство должно иметь их. И здесь, так же как в отдельных государствах, естественные законы превращаются в гражданские. Это называется *положительным международным правом* (*jus gentium voluntarium*). Но кроме того, отдельные народы, так же как и члены меньших обществ, могут заключать между собою взаимные обязательства. Отсюда рождается *международное договорное право* (*jus gentium pactitium*), которое всегда бывает частное, а не общее\*.

Эти положения Вольфа доказывают, что и к области международных отношений нравственная теория неприложима во всем своем объеме. Если система общежития в том виде, как она излагалась у Гоббса и у Спинозы, вела к уничтожению международного права и к господству одной силы, то система, основанная исключительно на нравственных началах, со своей стороны, смешивая право с нравственной обязанностью, ведет к уничтожению самостоятельности народов, к невозможному расширению человеческого союза и к уподоблению международных отношений государственным.

Из всего этого ясно, что из нравственных начал невозможно вывести начал юридических. Право рождается не из обязанности, а из свободы. Всякая попытка вывести юридические отношения из нравственных ведет к смешению обеих областей и к поглощению одного начала другим. С одной стороны, нравственные обязанности переносятся в юридическую область и получают принудительный характер, чем уничтожается свобода человека. С другой стороны, право, являясь только средством для исполнения обязанности, лишается всякого самостоятельного значения и, в сущности, перестает быть правом. Восполнить этот недостаток, дать праву некоторую самостоятельность в этой системе возможно только с помощью непоследовательности, и к подобной непоследовательности ведет само внутреннее развитие нравственной теории. Высшее ее начало, совершенство, которое составляет конечную цель всей нравственной деятельности человека, требует гармонии всей жизни, всех ее отправлений, а жизнь слагается из противоположных элементов, из личного и общего, из свободы и закона. Между тем с точки зрения нравственной теории, исходящей из одностороннего начала, невозможно произвести сочетания противоположностей. Поэтому когда очевидность указывает на необходимость иного начала, остается сделать скачок или употребить уловку. Вольф делал это самым добросовестным и наи-

\* Ibid. § 1090, 1091.

вным образом. У него с известною логическою последовательностью, вытекавшею более из трудолюбия, нежели из высшего полета мысли, соединялся столь же ограниченный практический смысл, который не позволял ему вести свое начало до крайних пределов. Как скоро он в конце своего вывода видел нелепость, он приискивал другое умозаключение, посредством которого можно было бы сочетать стремящиеся врозь начала и произвести деланное равновесие стремлений. Таким образом, в учении об обязанностях он старался посредством обязанностей к себе ограничить излишнее расширение обязанностей к другим. Здесь затруднение было меньше, ибо обязанности были однородные; но и тут камнем преткновения являлось смешение прав с обязанностями и отнесение к разряду последних того, что принадлежит собственно к первому, например удовлетворение стремления к личному удовольствию. Еще более произвола и непоследовательности должно было проявляться там, где дело шло именно о правах. Ложное воззрение на право как на нравственную способность, данную человеку для исполнения обязанности, влекло за собою бесчисленные недоразумения, противоречия и оговорки. Чем подробнее развивалось учение, тем более в нем представлялось затруднений. Выпутываться из них можно было только посредством практических соображений, не имеющих связи с общим ходом мысли. Поэтому если учение Вольфа о нравственном законе и об обязанностях представляет много верного, как общий вывод предыдущих исследований по нравственной философии, то учение его о правах не соответствует самым простым требованиям науки.

Эта непоследовательность не составляет, впрочем, особенности Вольфа. Она проявляется еще в большей степени у тех немецких писателей второй половины XVIII столетия, которые уклонялись от его теории. Хотя философия Вольфа сделалась господствующею в Германии до самых времен Канта, однако учение его о естественном законе не могло удовлетворить юристов, которые искали более точного разграничения начал права и нравственности. Они старались найти по крайней мере внешние признаки, по которым можно бы было разделить обе сферы. Но так как и они отправлялись от односторонне-нравственных начал, то они точно так же не могли прийти к удовлетворительным результатам. В итоге выходило только эклектическое смешение различных нравственных теорий.

Такой именно характер носит на себе учение двух знаменитых юристов второй половины XVIII века, Ахенвалля и Пюттера, которые общими силами разрабатывали теорию естественного права. С одной стороны, во имя юридических начал, они усвоили себе воззрение обоих Кокцеи, которое давало им точку опоры для внешнего разграничения двух областей, с другой стороны, во имя нравственных требований они держались начал, положенных Лейбницем и Вольфом. Отсюда выходило смешанное учение, ли-

шенное всякой глубины и последовательности. Беглый взгляд на главные основания их теории подтвердит это суждение.

Ахенвалль и Пюттер в 1750 г. издали вместе сочинение под заглавием «Естественное право» (*Ius Naturae*), в котором общая часть и изложение гражданских отношений принадлежали Ахенваллю, а учение об обществе Пюттеру. Впоследствии Ахенвалль переработал эту книгу и напечатал ее под собственным именем. Кроме того, он издал отдельное «Введение в естественное право» (*Prolegomena Iuris Naturalis*), где он изложил философские основания своей теории. В последнем сочинении заключается главное, на что мы должны обратить внимание.

В основание своего учения Ахенвалль полагает понятие о законе, от которого производится обязанность. Вместе с Лейбницем и Вольфом он определяет обязанность как нравственную необходимость, истекающую из разумного побуждения, т. е. из известной разумной цели \*. Это побуждение есть представление добра. Человек по самой своей природе стремится к добру и избегает зла; поэтому представления добра и зла служат побуждениями воли. Истинное добро, которое указывается разумом, есть совершенство. Верховный закон, обязательный для человека, состоит в совершенствовании самого себя. Это центр и фокус всех других законов \*\*.

Все это прямо заимствовано у Вольфа, на которого ссылается Ахенвалль. Но затем он дает этим началам совершенно другой оборот. Добро и зло, говорит он, которые следуют за действиями человека, являются *заслуженными*, т. е. они представляются как награды и наказания. Следовательно, человек побуждается к действию желанием награды или страхом наказания. Без этого уничтожается обязательная сила закона, ибо исчезает само побуждение к действию \*\*\*. Исходя отсюда, Ахенвалль разделяет закон на божественный и человеческий, один, охраняемый наградами и наказаниями божественными, другой — человеческими. Нравственная обязанность в тесном смысле, т. е. та, которая связывает совесть, определяется прямо как обязанность действовать согласно с волею Божьею \*\*\*\*. В этом состоит нравственный закон, который, насколько он познается одним разумом без помощи Откровения, называется законом естественным. Поэтому верховное начало естественного закона может быть выражено так: «Действуй согласно с волею Божьею». И это начало Ахенвалль называет центром и фокусом всех других законов \*\*\*\*\*. Сам закон совершенствования и обязанность определять свои свободные действия

\* *Prolegomena Iuris Naturalis*. § 12, 13.

\*\* *Ibid.* § 23.

\*\*\* *Ibid.* § 20, 27, 55.

\*\*\*\* *Ibid.* § 43.

\*\*\*\*\* *Ibid.* § 58.

одинаковыми конечными целями с действиями естественными, выводятся как последствия этого общего правила \*. Таким образом, начало совершенствования, которое сперва было положено в основание, становится выводом и превращается в начало подчиненное \*\*. Ахенвалль, по-видимому, даже и не замечает скрывающегося тут противоречия. У него две совершенно противоположные нити мысли идут рядом без всякой попытки связать их между собою. Он прямо от одного положения делает скачок к другому, объясняя только, что естественный закон есть не простой совет, а настоящий закон *в юридическом смысле*, ибо он устанавливается высшим и сопровождается наградами и наказаниями \*\*\*. Такое понятие, замечает при этом Ахенвалль, весьма приходится тем, которые изучают положительное право; оно обильно последствиями, ибо из сходства естественного закона с гражданским можно вывести самые полезные заключения \*\*\*\*. Нельзя сказать, что это понятие удовлетворительно и в философском отношении. Сами юристы едва ли могли одобрить приложение эпитета «*юридический*» к закону, не имеющему принудительного характера. Это опять другим путем вело к смешению начал права и нравственности. Поэтому для более точного разграничения обеих областей Ахенвалль принужден делать новые различия.

Прежде всего нужно установить само понятие о праве в субъективном смысле. Так же как Лейбниц и Вольф, Ахенвалль выводит это начало из нравственного закона. Обязанность есть нравственная необходимость, право — нравственная возможность. Физическая способность, насколько она не противоречит никакому нравственному закону, становится способностью нравственною и называется правом. Отсюда следует, 1) что право вытекает из обязанности, ибо что нравственно необходимо, то нравственно возможно, и тот, кто обязывается к известной цели, тем самым получает право на средства, нужные для достижения этой цели \*\*\*\*\*. 2) Право простирается на все, что не противоречит нравственному закону, т. е. на всякое употребление физических способностей, не воспрещенное законом 6\*.

Этим способом праву дается то обширное значение, которое требуется правоведением. Но спрашивается: точно ли это понятие связано с началом нравственного закона? Почему способность к действиям, не воспрещенным законом, т. е. нравственно безразличным, может называться нравственною, тогда как, с другой стороны, то только действие называется нравственным, которое

---

\* Prolegomena Iuris Naturalis. § 60.

\*\* Ibid. § 87.

\*\*\* Ibid. § 63.

\*\*\*\* Ibid. § 63, примеч.

\*\*\*\*\* Ibid. § 44, 45.

6\* Ibid. § 88.

нравственно не безразлично? \* И каким образом из нравственно безразличных действий может вытекать для других нравственная необходимость или обязанность не мешать им? \*\* Обязанность вытекает из закона, следовательно, не из того, что для закона безразлично, что может быть и не быть. Сам Ахенвалль, развивая далее понятие о праве внешнем, которое сопровождается принуждением, говорит, что часто это вовсе даже не нравственная способность, ибо оно нередко заключает в себе нравственную невозможность или грех \*\*\*. В последнем случае противоречие становится очевидным: общее понятие о праве оказывается неприложимым к самой существенной его форме.

Итак, в отличие от обязанности, которое есть требование нравственного закона, правом считается то, что не запрещено законом, т. е. нечто исходящее из другого, неизвестного источника. Этим однако не разрешается еще вопрос о различии юридических начал и нравственных, для этого нужны еще новые понятия и разделения. Чтобы точнее разграничить принудительные обязанности и непринудительные, Ахенвалль прибегает к началу самосохранения. Умозаключение его следующее: на мне лежит естественная обязанность самосохранения, следовательно, я имею право употреблять все нужные для того средства. А потому если другой этому препятствует и я не могу устранить препятствие иначе, как силою, то я имею право употребить силу как средство для самосохранения. Отсюда следует, что обязанность другого не препятствовать моему самосохранению есть обязанность совершенная, и соответствующее ей право есть совершенное право \*\*\*\*.

Здесь Ахенвалль, стараясь вывести совершенное право из совершенной обязанности, впадает в логический круг, ибо очевидно, что тут, наоборот, совершенная обязанность вытекает из совершенного права. Притом, даже приняв это умозаключение, остается все-таки непонятным, почему оно относится единственно к самосохранению, которое вовсе не есть первая обязанность человека, а, напротив, подчинено другим, высшим обязанностям \*\*\*\*\*. Ахенвалль объясняет это тем, что для вынуждения других обязанностей необходимо было бы употреблять насилие, т. е. совершать действия противные сохранению другого, а подобное средство само по себе запрещено законом, который налагает на меня совершенную обязанность не делать ничего, что противоречит сохранению другого. Поэтому обязанности к Богу и к себе, а также и обязанности человеколюбия несовершенны. Они не подлежат принуждению, обязательство здесь только внутрен-

---

\* Ibid. § 47.

\*\* Ibid. § 89.

\*\*\* Ibid. § 132.

\*\*\*\* Ibid. § 102, 103.

\*\*\*\*\* Ibid. § 83.

нее, связывающее совесть. Напротив, обязанность не мешать чужому самосохранению есть обязанность внешняя, принудительная, совершенная\*.

Несостоятельность этого объяснения кидается в глаза. 1) Вынуждение обязанности вовсе не противоречит сохранению другого, иначе всякие принудительные меры при исполнении договоров были бы наперед запрещены естественным законом. 2) Если насилие во всяком случае запрещено, то почему же я могу употреблять его для самосохранения, а не для вынуждения других, высших обязанностей? Если же оно дозволено как средство для исполнения обязанностей, то оно приложимо к высшим, так же как и к низшим. Нельзя произвольно сделать одну обязанность принудительною и затем отвергнуть то же начало относительно всех других на том основании, что это противоречит первой.

Однако и начало самосохранения оказывается недостаточным как основание права. Из него следовало бы, что совершенное право простирается единственно на личную защиту, а ни на что другое. Поэтому Ахенвалль принужден прибегнуть к новому извороту, причем он впадает в новый логический круг. Совершенная или внешняя обязанность, говорит он, заключается в том, чтобы не мешать чужому самосохранению, это именно требуется внешним законом. Но правом называется все то, что не противоречит закону; следовательно, внешнее, т. е. принудительное, право простирается на все, что не противоречит внешнему закону, т. е. обязанности не мешать чужому самосохранению. Отсюда со своей стороны рождается совершенная обязанность не мешать чужому праву, каково бы оно ни было. Таким образом, совершенное право простирается даже на владение вещами, насколько это не мешает чужому самосохранению, и вообще на защиту всех своих естественных прав, которые этим способом из несовершеннолетних внезапно превращаются в совершенные. Ахенвалль выводит даже отсюда, что при столкновении обязанностей юридические имеют преимущество перед нравственными, так как они сопровождаются более сильными побуждениями\*\*. Здесь уже забыто, что божественные награды и наказания, которыми ограждается нравственный закон, были поставлены гораздо выше прочих, а потому нравственным обязанностям дано было преимущество при столкновении со всеми другими\*\*\*.

Таким рядом несвязанных между собою положений Ахенвалль доходит до понятия о естественной свободе, которая вследствие того получает у него гораздо более обширное значение, нежели у Вольфа. Естественная свобода, по его определению, есть свобода полная, принадлежащая человеку как прирожденное право, не

\* Prolegomena Iuris Naturalis. § 106, 107.

\*\* Ibid. § 114–119, 132, 142.

\*\*\* Ibid. § 56, 57.

подлежащее нарушению\*. Она полагается в основание всех человеческих прав и отношений. Отсюда иное начало собственности, нежели у Вольфа. Ахенвалль не признает первобытного общения имуществ. По его учению, всякому принадлежит природное право употреблять вещи, насколько этим не нарушается чужое право. Поэтому завладение есть законное основание собственности, начало, без сомнения, верное, хотя и не вытекающее из нравственной теории\*\*. Естественная свобода не уничтожается, далее, и в гражданском состоянии, она только ограничивается обязанностями, которые принимает на себя гражданин. Свобода гражданская есть остаток естественной свободы. Она прилагается ко всем действиям, в гражданском отношении безразличным. Поэтому правитель не имеет права произвольно располагать жизнью и имуществом подданных. Власть не простирается и на то, что физически или нравственно невозможно, она касается единственно свободных внешних действий человека. Поэтому религиозные верования должны оставаться неприкосновенными; не только внутреннее поклонение и дела совести, но и внешние действия, существенные для религии, не подлежат определениям государственного закона. Однако правитель может исключить из общества людей, исповедующих религию, вредную для государства. Вообще, границы власти определяются государственною целью, которая заключается в заботе о внешнем счастье людей\*\*\*. Права правителя вытекают из его обязанностей. Власть свою он держит не от Бога непосредственно, а от народа в силу договора, которым устанавливаются основные законы государства\*\*\*\*.

При всем том государственная цель, которою ограничиваются права граждан, есть начало весьма неопределенное. Что же делать в случае сомнения, точно ли известное действие ей противоречит? Так как по самому существу власти, говорит Ахенвалль, правителю принадлежит право определять по своему усмотрению все, что нужно для государственной цели, то подданные вообще обязаны повиноваться, а если вопрос представляется сомнительным, то бремя доказательств лежит на них\*\*\*\*\*. Отдельному лицу во всяком случае не присваивается право употреблять силу, ибо это противоречит основному договору, заключенному с другими; он может отыскивать свое право только просьбами, а в случае неуспеха должен скорее выйти из общества, нежели прибегать к принуждению. Если же нарушаются права всех или значительной части народа, то и здесь граждане в силу первоначального

---

\* Ius Naturae. Pars Prior. § 75.

\*\* Ibid. § 106, 113.

\*\*\* Ibid. § 107, 135, 137, 139.

\*\*\*\* Ibid. § 98, 101, 109.

\*\*\*\*\* Ibid. § 180.

договора обязаны исчерпать прежде все мирные средства, и только когда злоупотребления доходят до такой степени, что они представляют для государства более опасности, нежели само восстание, дозволено прибегать к силе. Правитель, который злоупотребляет своею властью в пагубу государства, называется тираном. Народ имеет, следовательно, право сопротивляться тирану и употреблять против него принуждение, а в случае крайности может лишить его престола. Это правило противоречит, с одной стороны, макиавеллизму, который проповедует страдательное повиновение, с другой стороны, теории монархомахов, которые утверждают, что народ всегда имеет право наказывать князя. Оба эти учения заключают в себе заблуждение\*.

Последний вывод Ахенвалля, в сущности, не противоречит воззрениям Вольфа. Средневековые писатели, которые держались нравственных начал в политике, все стояли за сопротивление тирании. Вольф старался избежать этих последствий только оговоркою, что слишком трудно судить о том, что составляет злоупотребление и что нет, между тем как относительно предписаний и власти, противных естественному закону, он вполне допускал право отказывать им в повиновении. Осторожность Вольфа объясняется тем, что он жил в Пруссии, под неограниченным правлением, тогда как Ахенвалль преподавал в Геттингене, где со времени соединения Ганновера с Англией допускалась большая свобода мыслей. Впрочем, как можно видеть, учение Ахенвалля вообще либеральнее, нежели система Вольфа, но этот либерализм давался только путем большей непоследовательности. Теория Ахенвалля служит явным доказательством, что нравственная точка зрения совершенно неспособна к выводу юридических начал. Поэтому друзья свободы охотно покидали нравственную почву и обращались к индивидуальным учениям, распространившимся в то время из Франции. Это мы видим, например, в Шлёцере, которого «Общее государственное право» (*Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, 1793), очевидно, писано под влиянием английских и французских философов, хотя он и старался смягчить слишком смелые их выводы. В соединении с немецкою ученостью этот способ разработки политических наук имел некоторые полезные результаты. Так, например, у Шлёцера мы в первый раз встречаем плодотворное различие между гражданским обществом и государством, из которых первое основывается на свободных отношениях граждан между собою, второе на подчинении их единой власти. Но в общем итоге, и это направление не могло выработать ничего, кроме эклектизма, лишённого всяких философских оснований. Колебание между философиею Вольфа и французским влиянием продолжалось в Германии до тех пор, пока Кант не вывел мысль на новую дорогу, указав ей на сочета-

\* *Ius Naturae. Pars Prior.* § 201–206.



ние противоположных начал как на высшее требование разума. Здесь найдена была твердая точка опоры, которая одна в состоянии была победить односторонние и эклектические системы.

Несмотря однако на свои недостатки, нравственная школа имела в развитии мысли существенное и важное значение. Прежде всего она окончательно освободила нравственную философию от богословского авторитета и сделала из нее самостоятельную отрасль науки, утвержденную на крепких основаниях. Мы видели, какие споры выдерживали Пуфендорф и Томазий с представителями богословского направления. Не менее трудную борьбу должен был вынести и Вольф. Он принужден был даже покинуть Галльский университет, где он состоял профессором, и уже при Фридрихе Великом<sup>10</sup>, который ценил его искреннюю любовь к истине, он снова с торжеством возвратился на свою кафедру. Вольф, как и его предшественники, не думал отвергать истин христианской религии, напротив, он, как и те, ставил их выше естественного познания. Но ученые строго различали пути знания и веры, они требовали для науки самостоятельности. В исследовании нравственных свойств человека они искали начал, общих всем людям, язычникам, так же как и христианам, — начал, вечно присутствующих человеческому естеству и раскрытых еще древними философами. Эти начала они выводили путем умозрения из самого существа разумной природы человека. Как из логического понятия о треугольнике вытекают известные, необходимые его свойства, так и из понятия о разумном существе вытекают известные начала деятельности, которые в приложении к свободной воле становятся требованиями разума, или обязанностями. Разум есть общее начало мироздания, которое проявляется в человеке как познание связи вещей. Поэтому разумное существо как таковое не только должно собственную жизнь устроить сообразно с указаниями разума, подчинив все свои частные действия общему началу, но оно должно вместе с тем стремиться к союзу с другими разумными существами. Это вытекает 1) из внутренней потребности разумной природы, которая не может развиваться иначе, как в общении с другими, и в другом узнает и уважает самое себя; 2) из сознания общего закона, связывающего разумные существа со всем окружающим миром и в особенности с себе подобными существами: познаваемый разумом как верховное, мировое начало этот закон становится источником разумной деятельности человека; 3) из общей разумной цели человека, которая состоит в совершенстве жизни или в согласии всех стремлений: эта цель достигается не иначе, как совокупными силами разумных существ; 4) из того, что в этом единении разумное существо находит высшее, разумное свое удовлетворение, т. е. истинное свое счастье. Одним словом, разум как сознание общих начал выводит человека из личной сферы и полагает ему общие стремления, законы и цели, чем вместе удовлетворяются и высшие, разумные его по-

требности. Как разумное существо, человек есть существо нравственное, действующее по общим началам и стремящееся к единению с другими, т. е. имеющее сознание своих обязанностей и любовь к своим ближним.

Таковы нравственные требования, выведенные философским путем мыслителями XVIII века, требования общие всем людям, вечно присущие человеку как разумному существу. Заслуга нравственной школы состоит в том, что она в новом мире развила и упрочила сознание этих начал, составляющих необходимый элемент всех человеческих отношений. Либеральные писатели, устремляющие все свое внимание на развитие свободы, слишком часто упускают это из виду, а между тем без этого звена невозможно понять все дальнейшее движение философской и политической мысли.

Это направление не могло не отразиться и на практической политике. Государственные люди Германии в XVIII столетии находились под сильным влиянием господствовавшей философии. Это можно видеть из сочинений величайшего из них, Фридриха Великого. Не признавая за произведениями его пера того значения, которое пытаются придать им некоторые новейшие немецкие ученые \*, можно указать на них как на признак времени. Фридрих, как известно, был поклонником французских идей, но он соединял их с выводами нравственной школы, распространенной в его отечестве. Этим объясняется значительная часть его деятельности.

Замечательнейшее из его сочинений, «Антимакиавелли», было издано в 1740 г., в самый год вступления его на престол. Молодой принц хотел опровергнуть как безнравственное учение Макиавелли, изложенное в трактате «Князь». По силе мысли, по глубине взглядов, по знанию человеческих характеров и отношений Фридрих, конечно, не может сравниться со своим соперником. Возражения его представляют не более как повторение самых необходимых нравственных правил \*\*. Но любопытны те воззрения на княжескую власть, которые встречаются в этой книге; они указывают на мысли, которые распространялись в то время среди пра-

---

\* Блунчли (Geschichte der allgemeinen Staatsrechts und der Politik. С. 224 и след.) видят в Фридрихе Великом даже основателя нового направления в науке, первого провозвестника государственной идеи Нового времени. С этим невозможно согласиться. Идеи, которые проповедовал Фридрих, были в полном ходу у всех немецких ученых той эпохи. В них нет не только ничего существенно нового, но даже ничего самостоятельного. Фридрих велик как практик, а отнюдь не как теоретик.

\*\* Моль (Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. Т. III. Die Macchiavelli Literatur. С. 553) называет эту книгу ученической работой о ложно понятом предмете. Блунчли, который считает «Антимакиавелли» замечательнейшим произведением Фридриха Великого, сознается, однако, что Фридрих мало знал Макиавелли и плохо его понимал.

вителей Германии. «Макиавелли, — говорит Фридрих, — должен был бы рассмотреть происхождение княжеской власти и обсудить причины, которые могли заставить свободных людей избрать себе владыку. Народам нужны были судьи для решения распрей, покровители для защиты от врагов, государи для соединения разнородных интересов в единый общий интерес. Поэтому первоначально выбирались те, которые считались наиболее мудрыми, справедливыми, беспристрастными, человеколюбивыми и храбрыми. Следовательно, правосудие должно быть первою заботою князя, благо управляемого им народа должно быть поставлено им выше всего. Государь не только не абсолютный владетель подчиненных ему народов, но он не более как первый его слуга» \*.

Высоко ставя свободу, которую он называет чувством, неразрывно связанным с самым нашим существованием, Фридрих не одобряет, однако, республиканского правления, которое, как он утверждает, по самому своему свойству неизбежно ведет к деспотизму. Оно не в состоянии противостоять ни внутренним, ни внешним опасностям, ибо в людях всегда владычествует личный интерес, который подрывает сами основы этого образа правления \*\*. Еще с большею силою Фридрих нападает на мелких князей, которые хотят корчить государей, заводят крепости и войско и разоряются на поддержание воображаемой знатности своего рода \*\*\*. Идеал его — большое государство с умеренным правлением. В этом отношении он указывает на Англию. «Мне кажется, — говорит он, — что если в наше время есть правление, которого мудрость можно выставить образцом, так это Англия. Там парламент является посредником между королем и народом, и король имеет всю силу нужную, чтобы делать добро, но не имеет власти делать зло» \*\*\*\*. Впрочем, при каком бы то ни было образе правления князь должен прежде всего заботиться о том, чтобы приобрести любовь подданных, в которой он находит лучшую свою опору, а для этого необходима добродетель. Князя своим примером должны искоренить ложное понятие, которое обыкновенно имеют о политике: ее считают синонимом коварства, тогда как она, напротив, должна быть системою мудрости. Подобно Вольфу Фридрих говорит даже, что правитель должен составить себе план действий, столь же обдуманый и связный, как геометрическое доказательство. Это лучшее средство действовать последовательно, никогда не уклоняясь от цели, и приводить все события к исполнению своих намерений \*\*\*\*\*.

\* Anti Macchiavelli. Ch. I. В первом издании было сказано: «n'en eat lui meme que le premier domestique».

\*\* Ibid. Ch. IX.

\*\*\* Ibid. Ch. X.

\*\*\*\* Ibid. Ch. XIX.

\*\*\*\*\* Ibid. Ch. XXIV, XXV.

На практике великий король далеко не следовал той добродетельной политике, которую он проповедовал в своих сочинениях. Нередко у него являлась чисто Макиавеллиева неразборчивость средств. Он не показал и той любви к свободе, которую он, по видимому, был одушевлен в своей молодости. Но он всегда сохранял самое строгое сознание своих обязанностей, и на деле, как и в теории, он являлся первым слугою государства. С него начались и те преобразовательные стремления, которые охватили всю Германию во вторую половину XVIII столетия. Во имя нравственных целей и гуманных идей, выработанных философией, немецкие государи принялись искоренять устаревшие учреждения и вводить новые порядки жизни. В конце XVIII века даже такой либеральный человек, как Шлёцер, мог сказать, что в целом своем составе германское устройство вполне приурочено к народному благу, и если бы еще кое-что прибавить, то империя, более нежели Блаженный остров<sup>11</sup>, осуществила бы романтические идеалы учреждений, способных осчастливить человечество\*.

Однако и в практической жизни обнаружилась та же односторонность начал, как и в теории. Это кое-что, чего желал Шлёцер, было не что иное, как политическая свобода, без которой все произведенные реформы не в состоянии были возвести государство на такую степень развития, что оно могло бы соперничать с соседями. И когда преобразованная Германия столкнулась с революционной Францией, где свобода вызвала все народные силы, она потерпела поражение за поражением, так что наконец все вековое здание Германской империи рушилось на своих основах. Таким образом, на практике, как и в теории, одностороннее направление оказалось несостоятельным, хотя, как увидим, оно и впоследствии сохранило свое значение.

## 6. Вико<sup>12</sup>

Нравственная теория права развивалась в XVIII веке не в одной Германии. Современник Лейбница неополитанец Вико пришел самостоятельным путем к однородным философским результатам. И он выступил противником господствовавшего в то время картезианства, оставаясь, впрочем, верным некоторым началам, принятым в этой школе, особенно в том виде, в каком они явились у последнего ее представителя, Мальбранша<sup>13</sup>. Вико придерживался еще картезианского учения о раздвоении души и тела и системы окказионализма, хотя, с другой стороны, вместе с Лейбницем он приписывал усилие единственно духовной субстанции и определял тело как расширяющуюся метафизическую точку, т. е. как монаду. В учении о естественном праве у Вико встречается и заимствованное у Гроция начало общежития. Он не вполне отде-

\* Allgem. Staatsrecht. 1797. Aphor. IX.

лял еще богословские начала от философских и старался умозрением доказать первобытное состояние невинности и грехопадение первого человека. Но эта теория занимает совершенно второстепенное место в его системе, сущность его взгляда заключается в философском развитии начал нравственной школы. Вико во многом напоминает своего соотечественника Кампанеллу, но у него нет ни мечтаний о всемирной папской монархии, ни утопического изображения коммунистических порядков. Рука Провидения во всемирной истории представляется ему как вечный идеальный закон, управляющий развитием человеческих обществ. Вико был настоящим родоначальником философии истории.

Правоведение было одним из главных предметов, которым Вико посвящал свою ученую деятельность. В 1720 г. он издал сочинение под заглавием «О едином начале и едином конце всего права» (*De universi juris uno principio et fine uno*). Здесь он изложил свои взгляды на естественный закон. Те же начала в приложении к истории он развил впоследствии в знаменитом своем сочинении «Новая наука» (*La scienza nuova*), которое в окончательной своей форме появилось в 1731 г.

Во введении к сочинению «О едином начале и едином конце всего права» Вико определяет свою точку зрения. Вся юриспруденция, говорит он, основывается на разуме и авторитете. Первый раскрывает нам естественную необходимость, второй — волю повелевающего. Первый принадлежит к области философии, второй — к области истории, которая есть свидетельница воли. Философские начала права и государства имеют своим основанием нравственное учение, которое говорит о возмущениях души и о лекарствах против этого зла, о добродетелях и о проистекающих из них обязанностях жизни. Нравственные же начала, в свою очередь, коренятся в божественной философии, которая излагает учение о Боге, о человеческой душе, о разуме, об идеях — одним словом, о вечных истинах. В познании божественного и человеческого заключается мудрость, которая совершенствует обе стороны внутреннего человека: разум — истинною, душу — добродетелью. Первый действует на последнюю, чем и достигается мудрость\*.

С этой точки зрения Вико утверждает, что начала, положенные Гуго Гроцием, более правдоподобны, нежели достоверны, вследствие чего многие и после него полагают, вместе с Карнеадом, Эпикуром, Гоббсом, Спинозой и Бейлем, что право определяется пользою и сообразуется с местом и временем, что человеческие общества управляются лишь силою и что законы суть предписания власти для господства над невежественною толпою. Между тем право есть вечная истина, существующая всегда и везде. Естественное право есть формула, или идея, истины, ведущая нас к по-

\* *Vico. De universi juris uno principio et fine uno. Prolegom. § 2, 3.*

знанию истинного Бога, от которого оно, так же как и религия, получает свое начало, ибо естественное право выводится из природы человека, а последняя имеет своим источником Бога. Поэтому истинная юриспруденция есть познание божественных и человеческих вещей, т. е. часть метафизики, от которой она заимствует свое верховное начало.

Метафизика доказывает, что существуют три элемента всякого божественного и человеческого ведения: знание, хотение, мощь. У них один источник — разум (*mens*), получающий свет от Бога, который сам есть верховный Разум. От разума происходит разумение (*ratio*), которое есть сообразность разума с порядком вещей, в этом состоит истина. Поэтому если порядок вещей вечен, то вечно и разумение, вечна и истина. Если же порядок вещей изменчив, то и разумение достигает только правдоподобия. Таким образом, этот свет дает нам истинное познание вещей посредством ясного о них представления. И это прилагается одинаково к созерцанию и к практической деятельности. И то и другое основано на ясных доказательствах. Кто не хочет исполнять обязанностей, тот не имеет ясного понятия о вещах вследствие возмущения души; когда же возмущение улеглось, в человеке рождается раскаяние о дурном деле. Все различие между геометрическими доказательствами и нравственными заключается в том, что в геометрии ясность мысли не затмевается страстями\*.

С такими воззрениями Вико приступает к изложению своей системы. Начало всякой науки, говорит он, следовательно и права, идет от Бога. Это доказывается самым существом разума. Человек состоит из тела и разума. Телом он ограничен, а потому отделяется от других людей, вследствие этого насчет чувственных предметов сколько людей, столько мнений. От разума же он имеет некоторые понятия о вечных истинах, посредством которых он общается с другими людьми и вступает с ними в союз. Этих общих всем людям понятий человек не мог бы иметь, если бы у него не было и общей всем *идеи порядка*, посредством которой он сравнивает различные понятия: бытие с небытием, целое с частями, одно благо с другими. Из такого сопоставления понятий выводятся основные аксиомы всякого познания: что несущее не имеет никаких свойств, или атрибутов, что целое больше части, что все стремятся к счастью. А так как истина вечна, то и идея порядка вечна. Поэтому эта идея не может быть представлением, исходящим от тела: последнее есть нечто изменчивое, следовательно, не может произвести что-либо вечное; притом тела разъединяют людей, а идея вечного порядка их связывает. Если же эта идея не происходит от тела, то она проистекает от разума. Однако не от конечного разума, ибо она связывает не только всех людей, но и все разумы вообще; следовательно, от разума бесконечного.

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. Prolegom. § 2—5.

А это и есть Бог. Таким образом, присущая разуму идея вечного порядка, без которой невозможно никакое познание, доказывает, 1) что есть Бог; 2) что он есть единый, вечный разум; 3) что он источник познаваемых нами вечных истин, а потому начало всякой науки \*.

Насчет Бога философия доказывает и религия исповедует, что он — бесконечная Мощь, Знание и Хотение. Бесконечная его мудрость есть именно вечный порядок вещей, сообразно с которым он управляет миром простейшими, а вместе легчайшими и наилучшими путями. Они простейшие, потому что все управляется единым законом, легчайшие, потому что все зависит от всемогущества Божьего, наконец, наилучшие, потому что в силу божественной благодати они ведут к высочайшему добру \*\*.

От Бога происходит и человек, который также есть знание, хотение и мощь. Последняя заключает в себе силы как телесные, так и душевные, ибо человек состоит из тела и души. Телом он ограничен, душою же он выступает из положенных ему пределов. Следовательно, это существо ограниченное, которое стремится к бесконечному. А так как бесконечное бытие есть Бог, то человек стремится к единению с Богом, чем доказывается происхождение человеческой природы от Бога \*\*\*.

Человек стоит выше всех животных. Но он не превосходит их мощью, ибо многие животные сильнее его, также и не желаниями, ибо животные имеют сильнейшие влечения. Следовательно, он превосходит их *знанием*, т. е. *разумом*. А так как вечный порядок требует, чтобы высшее повелевало низшему, то в человеке разум, который составляет высшее его свойство, должен повелевать воле. В этом состоит естественная честность, т. е. сообразность воли с вечным порядком вещей. Следовательно, честность подчиняется истине, как воля подчиняется разуму \*\*\*\*.

Такова цельная, неиспорченная природа человека, в том виде как он был первоначально создан Творцом. Но человеческою неправдою эта природа испорчена так, что воля повелевает разуму и противодействует последнему. Воля, владычествующая над разумом, есть страсть, которая происходит от самолюбия, от того, что мы для себя самих ищем наслаждения; разум же, подчиненный страсти, есть заблуждение. Страсти возбуждаются в нас ограниченными, телесными предметами, которые действуют на нас через посредство телесных чувств; разум же, следуя обманчивому суждению чувств, впадает в заблуждение. Это рабство разума и владычество воли есть безобразие испорченной души. Мудрость чувств есть человеческое безумие. В незнании истины кроется вместе с тем источник всякого человеческого несчастья, вслед-

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. § 1.

\*\* *Ibid.* § 2, 6, 7.

\*\*\* *Ibid.* § 10, 11.

\*\*\*\* *Ibid.* § 12, 13, 18.

ствии чего безумный сам себе величайший враг. Эти начала, которые доказываются разумом, лежат также в основании всего откровенного богословия\*.

Но и в павшем человеке сохраняются семена вечной истины, в силу которых он противодействует испорченности своей природы. Эта сила истины заключается в разуме павшего человека. Она называется добродетелью, ибо она исправляет заблуждения и воздерживает страсти. В первом отношении это добродетель умственная, во втором — нравственная. Между стоической добродетелью и христианскою та разница, что первая воздерживает страсти, не искореняя самого их источника, поэтому она несовершенна. Вторая же уничтожает сам источник зла — самолюбие, которое она заменяет смирением\*\*.

Разум, движимый добродетелью к познанию истины, есть мудрость (*prudencia*); дух (*animus*), воздержанный добродетелью от увлечения страстей, есть умеренность, дух же, укрепленный добродетелью и способный противостоять страху, есть храбрость. Все эти три качества составляют вместе единую добродетель\*\*\*.

Та же самая сила истины, которая называется добродетелью, когда она борется со страстями, получает название *правды*, когда она управляет человеческими пользами, и это составляет начало и конец всего права\*\*\*\*. Действие правды состоит в приложении общего закона к человеческим поступкам. Пользы, возбуждающие страсти, заключаются в телесных предметах, общее же мерило или правило тел есть *соразмерность* или *пропорция*, которую математики разделяют на *арифметическую* и *геометрическую*. То, что называется *равным* при измерении, называется *правым* при выборе. Как в познании равенство предметов может быть ясно доказано при верной методе, точно так же может быть доказано и правое в действиях, если дух не смущается движениями страстей. И это равенство изменяющихся польз существует вечно между всеми предметами; поэтому право, присущее природе вещей, есть *полезное, уравненное вечною соразмерностью*, что и составляет источник всего естественного права\*\*\*\*\*. Отсюда ясно, что польза, которая есть нечто принадлежащее телу, не может быть основанием права, как думали Эпикур, Макиавелли, Гоббс, Спиноза, Бейль, ибо изменчивое не может породить вечное. Полезное само по себе ни честно, ни постыдно; честно вечное отношение равенства, а бесчестно неравенство. Польза является, следовательно, только поводом к возбуждению в человеке сознания вечного закона и вытекающего отсюда стремления к общежитию<sup>6\*</sup>.

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. § 21—32.

\*\* *Ibid.* § 34—38.

\*\*\* *Ibid.* § 39—40.

\*\*\*\* *Ibid.* § 43.

\*\*\*\*\* *Ibid.* § 44.

<sup>6\*</sup> *Ibid.* § 46.



Таким образом, право вечно и неизменно. Как нелепые мнения толпы о светилах нисколько не изменяют выводов астрономии, так и движения человеческих страстей и безобразные нравы варварских народов ничего не изменяют в естественном праве, которое основано на вечных истинах, присущих разуму\*.

Нельзя не заметить, что в своем учении о правде Вико отправляется от совершенно неточного определения. Очевидно, он заимствовал свое разделение добродетелей из перешедшей к схоластикам теории древних. Но в определении правды он отступает от схоластиков и отнюдь не в пользу большей точности понятий. Фома Аквинский определял правду как устройство человека в отношении к другому. Это определение грешит только излишнею шириною, ибо отношения человека к другому определяются не одною правдою, но и любовью и другими чувствами. Тут явно полное смешение юридических начал с нравственными, вследствие чего правда принимается в самом обширном значении. Вико же определяет правду как уравнение пользы, а это совершенно неверно. Правда уравнивает вещи только в отношении к людям, а не в отношении к ним самим. Математическое равенство предметов не дает еще никакого нравственного начала и никакого разумного побуждения к выбору. Это, по-видимому, чувствовал и сам Вико, который вследствие того в учение о правде непосредственно вставил учение об обществе.

Основанием всякого человеческого общежития Вико полагает естественное сродство людей (*cognatio naturae*), которое признавали и древние философы, например Цицерон. Он побуждает нас не только не вредить другим ложью, но и помогать им истинною. Следовательно, раскрываемое метафизикою познание человеческой природы составляет основание всей юриспруденции. Из него видно, что проистекающее из разумной природы общение людей бывает двоякое: общество истины и общество правды. Закон первого гласит: действуй добросовестно (*bona fide agito*), т. е. *живи сообразно с истинною*. Отсюда верность обещаниям, которую Цицерон считал основанием всего правоповедения. Закон второго общества двоякий. Первый состоит в воздержании от чужого: *не обижай никого*. Отсюда обязанность уважать собственность, т. е. отдавать то, что принадлежит другому. Второй закон, более совершенный, заключается в любви к ближним. Таким образом, мы имеем три предписания права: жить честно (*honeste vivere*), правило, имеющее силу и в одиночестве, не обижать никого (*nemi-nem lædere*) и, наконец, воздавать каждому свое (*suum cuique tribuere*); последние два суть правила человеческого общежития. *Свое* означает всякое благо, принадлежащее человеку. Отсюда определение правды, основанное на вечном порядке вещей: правда есть постоянная и неизменная, т. е. вечная, воля воздавать каждо-

---

\* Ibid. § 48.

му свое. Начало же ее есть истина, почему первое правило требует жизни сообразной с истиной. Все это совершенно согласно и с христианским учением. Отсюда ясно, что начала христианского правоверия и христианской нравственности одни и те же \*. Нетрудно видеть значительное сходство этого учения с воззрениями Лейбница, хотя степени правды понимаются здесь несколько иначе.

Мы видели, что Лейбниц приводил различные виды правды в соотношении с этими степенями. Вико принимает те же три вида, но он опять дает им несколько иное значение. Общество, говорит он, может быть между равными и неравными лицами. Отношения первых определяются правдою уравнивающей, отношения вторых — правдою распределяющей, или правящей (*rectrix*). Таким образом, первая властвует в частной сфере, вторая в общественной, но та и другая связаны между собою неразрывно. Выше же обеих стоит правда всеобщая (*justitia universa*), которая направляет все другие добродетели, мудрость, умеренность и храбрость, в отношении к пользам \*\*.

Отсюда возникают три начала права: собственность (*dominium*), свобода и защита (*tutela*). Мудрое назначение польз рождает собственность, умеренное их употребление — свободу, сила, направляемая храбростью, — законную защиту\*\*\*. Все это находится в связи с основными элементами человеческого естества: знание, которым человек возвышается над остальным творением, дает ему владычество над природою, что и составляет основание собственности; из хотения истекает свобода, ибо животные, не имеющие свободной воли, обречены на служение человеку; наконец, из мощи превосходного существа рождается право защиты против всякой твари. Мощь есть первый закон для людей, но этот закон тогда только имеет истинное значение, когда он основан на превосходстве природы\*\*\*\*. Все эти начала в совокупности образуют естественную власть человека (*auctoritas naturae*), которая, истекая из разума, составляет принадлежность самой человеческой природы. В силу ее человек есть верховное существо во всем смертном творении. Эта власть — божественного происхождения, никто не может ее похитить. Можно убить человека или заключить его в оковы, но нельзя отнять у него знание, хотение и мощь\*\*\*\*\*.

Таким образом, собственность, свобода и защита прирождены человеку, хотя все это проявляется не вдруг, а постепенно по поводу тех или других обстоятельств. Сначала, в младенчестве, по инстинктивному чувству из мощи рождается защита, затем, в юно-

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. § 49—58.

\*\* *Ibid.* § 60—64.

\*\*\* *Ibid.* § 71.

\*\*\*\* *Ibid.* § 94, 95.

\*\*\*\*\* *Ibid.* § 90, 92, 93.

сти, стремление воли производить свободу, наконец, в зрелых годах утверждается в человеке разум, который покоряет себе чувственную силу и стремления свободы. Первые два начала (т. е. материальная защита и свобода влечений) составляют то, что стоики называли первыми основами природы (*prima naturae*); третье же начало, господство разума, из которого проистекают уравнение влечений и разумная защита, составляет последствие природы (*consequentia naturae*). Отсюда разделение права на первоначальное и последующее (*j. n. prius et secundarium*). Первое основано на стремлении, общем всем животным, сохранять свое бытие. Вследствие этого побуждения человек отвращает силу силою, ищет того, что ему полезно, и стремится к продолжению своего рода. Но истинная жизнь человека, собственно ему свойственная, состоит не в том, что он хочет сохранения своего бытия, как другие животные, а в том, что он хочет знания. Отсюда последующее естественное право, которое составляет особенность человека и которое в силу превосходства его природы должно владычествовать над первым. О человеке можно сказать, что для него нет необходимости жить, но есть необходимость действовать праведно. И как для защиты животной жизни нам дана телесная сила, так для защиты жизни разумной нам дана сила истины. Первоначальное естественное право предписывает правое более в отрицательном, нежели в положительном, значении: разум не осуждает, а дозволяет. Последующее же естественное право не дозволяет, а предписывает и запрещает, так что дозволенное первым может быть запрещено вторым, а иногда даже может быть предписано совершенно противоположное, т. е. честное. Первое составляет материю, второе форму всякого положительного права\*.

В этих мыслях Вико есть много верного, но много и произвольного. Он справедливо указывает на закон внутреннего развития, в силу которого последующее определение как высшее должно подчинять себе первоначальное и разумное должно владычествовать над естественным. В этом он находит и начало для разделения юридических законов и нравственных: естественное только дозволяется, разумное предписывается или запрещается. Это лучше, нежели то, что мы видели у других философов нравственной школы, хотя этим далеко не определяется истинный характер юридических отношений, одним дозволением права объяснить нельзя. При этом остается непонятным, каким образом дозволенное разумом в одном случае может быть запрещено в другом. С чисто нравственной точки зрения, на которой стоял Вико, этого противоречие разрешить невозможно. И в выводе защиты, свободы и собственности из мощи, хотения и разума есть мысли оригинальные и меткие. Справедливо, что из мощи рождается самозащитение, которое однако получает высшее значение и становится пра-

---

\* Ibid. § 74–77.

вом только в силу превосходства разумной природы. Менее удовлетворительно определение свободы, как уравнительного, т. е. сообразного с разумом, употребления вещей (*quae in aequabili usu rerum consistit*): этим далеко не исчерпывается ее существо. Сам Вико дает рядом другое определение, несогласное с первым, именно, что свобода есть право жить как хочешь (*libertas est jus vivendi ut velis*, § 72). В другом месте, как мы видели выше, то, что обыкновенно разумеется под именем свободы, Вико называет естественною властью человека над собою, состоящею из всех трех начал или из совокупности всех прав. Далее, свобода выдается за принадлежность юности, в которой господствует необузданность влечений, что противоречит приписанному ей началу умеренности. Наконец, всего менее удовлетворителен вывод собственности из разума. Здесь является уже совершенная неопределенность понятий: слово «*dominium*» то понимается как собственность и определяется как право располагать вещь по своей воле (*dominium est jus disponendi de re ut velis*, § 72), то как господство, а потому приписывается разуму над чувствами и волею (§ 74). При том если свобода состоит в умеренном употреблении вещей, то в ней заключается уже источник собственности. Правда, Вико говорит, что все эти три начала неразрывно связаны друг с другом, но тут вовсе не видать, чем разум отличается от воли и собственность от свободы. Вико мог бы сказать, как и относительно защиты, что разумное начало дает высшее освящение собственности, коренящейся в свободе, но неясность мысли мешает здесь точному разграничению понятий. Этому способствует и другой существенный недостаток, который встречается впрочем у многих философов: стремление строить искусственные схемы и подводить конкретные явления под слишком отвлеченные рубрики. Отсюда путаница и произвол, которые затемняют мысль и приводят к неверным заключениям.

Из собственности, свободы и защиты Вико выводит и государство. Происхождение политического союза излагается исторически. Первоначальный его корень лежит в вытекающей из означенных трех начал власти человека, которая составляет источник положительного права, так же как разум является источником права естественного\*. В этой прирожденной человеку власти кроется первый способ приобретения всех положительных прав. Она принадлежит человеку и в одиночестве, и здесь он является верховным существом на земле (*summus est*). Он защищается от нападающих, и так как в этом случае правда на его стороне, то в силу превосходства своей природы он может убить оскорбителя. Таково первоначальное право человечества, право народов, которое не что иное, как право силы, истекающее из самозащиты превосходной природы. Оно явилось в первобытные времена как

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. § 87, 88.

право старейших родов (*majorum gentium*), т. е. людей, живших до образования государств и до издания законов \*.

Скоро, однако, люди, устроив постоянные браки, распространили свое владычество на детей, в которых они видели часть самих себя. Отсюда произошла семейная власть, которая простерлась и на принадлежащее семейству имущество. Правом народов были установлены границы полей, это был второй способ приобретения положительных прав. Семейства были первыми зачатками государств, но к семейному началу присоединилось впоследствии еще другое, именно клиентела. Сильные мужи или герои, основав свои семейства, успешно защищали свое достояние против нападений хищников, но другие, более слабые, не в состоянии были себя оборонять. Это заставило их прибегнуть к покровительству сильных, искать у них убежища (*asylum*) и согласиться взамен получаемой защиты на обработку принадлежавших героям полей. Так произошли клиенты, начало плебеев \*\*.

Однако с течением времени эта зависимость надоела клиентам. Они стали восставать на своих патронов. Тогда последние соединились для взаимной обороны и образовали особое сословие (*ordo*). Отсюда первое начало государств. Политическое тело произошло вследствие совокупления разрозненных прав как бы в едином лице. Из частной собственности отдельных владельцев образовалась собственность верховная, из естественной свободы лиц — свобода гражданская, из власти отцов семейств — верховная власть государства. Все эти три права в совокупности образуют единую государственную власть (*civilis auctoritas*). Она является образом божества на земле, ибо как Бог — верховный правитель мира, так и эта власть — верховная в государстве. Как Бог при полной свободе неизменно следует вечному своему разуму, так и государственная власть, оставаясь верховною, подчиняется собственному своему разуму, т. е. изданному ею самому закону. Как от Бога все происходит, так от верховной власти получают свое бытие все другие, подчиненные власти, которые от нее имеют законное свое основание. Наконец, как Бог своим разумом устанавливает естественное право, так и верховная власть своим повелением устанавливает право гражданское \*\*\*.

Таким образом, вследствие возникновения государств первобытное, насильственное право народов превратилось в мирное право гражданское. Это право младших родов (*minorum gentium*), третий общий всем народам способ приобретения прав \*\*\*\*.

Государство требует известного устройства. Из защиты, собственности и свободы вытекают три образа правления: аристокра-

\* Ibid. § 99, 100.

\*\* Ibid. § 101–104.

\*\*\* Ibid. § 105–114.

\*\*\*\* Ibid. § 118, 119.

тическое, царское и народное. Первое основано на защите прав сословия, здесь одни патриции имеют авспиции<sup>14</sup>, поля, род, браки, должности, власть и священство. Вторая отличается господством единого лица, в третьем, наконец, является равенство голосов, свобода мнений и одинаковый для всех доступ к должностям. Эти три способа управления устанавливаются основными законами различных государств. Каждый из них имеет и свои особенные свойства. Аристократия держится преимущественно нравами, которыми охраняется старинное право, в монархии воля верховного владыки также умеряется обычаями народа, в демократии же водворяется позднейшая форма права, закон, который хотя, вообще, лучше обычая, но менее тверд, нежели последний. Поэтому первые два образа правления более мирны и труднее извращаются, нежели свободные республики, которые подвержены смутам и кратковременны\*.

Кроме чистых форм бывают и смешанные. Они происходят вследствие взаимных договоров между различными властями. Когда одна власть ищет опоры у другой, она уступает последней часть своих прав, сохраняя за собою остальную. Отсюда смешение двух властей в едином государстве. Но независимо от этого чистые образы правления смешиваются друг с другом и естественным путем, так же как и вообще все элементы человеческой жизни, которые подобно божественной сущности неразрывно связаны между собою: три способности, три добродетели, три правды, три первоначальных вида права. Поэтому в каждом государственном устройстве находятся элементы двух других\*\*.

Означенные образы правления следуют друг за другом в преемственном порядке. Как в отдельном человеке сперва появляется защита чувств, затем свобода влечений, наконец, господство разума, так и в истории человеческого рода прежде всего возникает аристократическое правление, которое преобладало во времена героические, в эпоху первоначального образования государств, затем царство, где владычествует личный произвол одного человека, наконец, республика разума и законов, позднейшая из всех форм. Кроме того, эти различия имеют отношение и к характеру народов: храбрейшие племена живут под аристократическим правлением, ибо храбрость требуется для защиты, напротив, народы изнеженные легко подчиняются монарху, наконец, храбрые и вместе проницательные изобрели законы и свободу\*\*\*.

Отсюда ясно, что установление того или другого образа правления не есть дело произвола. Всякое государственное устройство должно соответствовать естественному порядку, который есть душа государства. Этот естественный, вечный порядок, в силу ко-

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. § 138—143.

\*\* *Ibid.* § 57, 51.

\*\*\* *Ibid.* § 144, 145.

того политический быт берет свое начало от Бога, источника истины, состоит в том, что владычествуют мудрые, умеренные и храбрые, а безрассудные, неумеренные и слабые повинуются. На этом была основана первоначальная аристократия, или владычество лучших людей. Но когда лучшие стали такими только по имени, а не по существу дела, тогда естественный порядок превратился в гражданский. Здесь власть дается уже не добродетелью, а внешними преимуществами: в аристократии знатностью, в демократии цензом, в монархии происхождением от царского рода. Однако и гражданский порядок долго удерживает в себе черты естественного, вследствие чего и он бывал способен сохранить государство. Можно сказать, что всякий прочный политический быт представляет смесь естественного и гражданского начала. Эта смесь устанавливается главным образом порядком прохождения должностей, который дает лучшим людям постепенный доступ к высшим почестям. Как законы охраняются наказаниями, так этот порядок охраняется наградами, вследствие чего он тверже самих законов. Законы его устанавливают, а он в свою очередь поддерживает законы, ибо он более, нежели сам закон, может быть назван разумом, изъятым от страстей. При таком устройстве государство управляется не словами и не положительными только правилами, а на основании вечного порядка вещей, т. е. самой истины. От этого зависит и прочность учреждений. Если же смешанный порядок не соблюдается, то государственное устройство быстро склоняется к упадку: аристократия ведет к крамолам и насилиям, почему легко получают преобладание те, которые поддерживают свободу; демократия, в свою очередь, сама собою влечется к своей пагубе и окончательно прибегает к владычеству единого лица; наконец, царская власть превращается в тиранию, и если не заменяется скоро другим образом правления, то единственно потому, что народы, привыкшие к власти, иногда меняют князя, но редко самую форму правления. Общая причина всех этих перемен заключается в том, что там, где исчезает естественный порядок и должности даются уже не по достоинству, там все становится продажным; власть приобретает торговлею почестей, а вследствие того в видах приобретения власти возбуждается в гражданах корыстолюбие. Вместе с тем уничтожается всякое равенство, и угнетенная толпа, ненавидя настоящее и стремясь к новому, готова броситься в руки самому отчаянному честолюбцу, который обещает ей лучшую долю. Таким образом, если Бог, от которого исходит всякий естественный порядок, не охраняет государства, оно быстро извращается и падает. Рабство юридическое следует за рабством естественным, ибо те по природе рабы, которые сбрасывают с себя служение закону. Однако извращенные государства могут снова подняться, если существующие учреждения возвращаются к своему началу,

что могут сделать или мудрый князь своею властью, или лучшие люди своим примером\*.

Есть, кроме того, и общее историческое возвращение государств к своему началу, закон, доселе никем не замеченный. Это бывает, когда многие свободные государства соединяются в одно общее тело, образуя таким образом аристократическую республику. Такой пример представляют в древности ахейцы, в новое время — швейцарцы и голландцы. Этим оправдывается общее положение, что вещи опять приходят к тем началам, от которых они произошли. Тот же закон подтверждается и отношениями самостоятельных государств. Вступая друг с другом в борьбу, они признают себя равными, а так как равенство не может стоять без правления и правда уравнивающая без правды управляющей, то они тем самым признают себя подданными Бога, управляющего миром. Войны научают верховные власти, что они подчинены вечному Разуму и Правде; они показывают, что все земные державы образуют вечное государство, управляемое единым Богом. Так совершается божественный круговорот, и человеческое право, истекшее из Божества, снова возвращается к Богу\*\*. Этим доказывается, что все право имеет единое начало и единый конец, именно вечную Правду, или Бога\*\*\*.

Нельзя отрицать оригинальности, а отчасти и меткости этих мыслей Вико. Соответствие гражданского порядка естественному, в силу которого должны править лучшие люди, составляет существенную задачу всякой политики. Нравственное начало здесь вполне приложимо. У Вико рассеяны и многие верные указания насчет свойств различных образцов правления; но сам вывод политических форм из трех основных прав человека, защиты, свободы и собственности, совершенно произволен. Это опять пример того искусственного схематизма, в который постоянно впадает знаменитый философ. Точно так же произволен и порядок исторического их развития. Нельзя не заметить, что он вовсе не соответствует самой системе Вико. По смыслу его учения монархическая власть, истекая из собственности, представляет собою высшее начало, разум, а между тем она стоит на втором месте, соответствуя необузданному развитию свободы. Это кидаящееся в глаза противоречие, которого не мог не заметить сам Вико. Поэтому в другом важнейшем своем сочинении, в «Новой науке», он иначе построил свою систему исторического развития государств. Мы должны бросить взгляд на этот окончательный результат его учения, который служит дополнением к предыдущему.

В «Новой науке» следует различать две стороны: филологическую и философскую. Первая потеряла для нас всякое значе-

\* *Vico*. De universi juris uno principio et fine uno. § 150—153.

\*\* *Ibid.* § 155, 156.

\*\*\* *Ibid.* § 220.



ние. С громадным аппаратом учености, но на основании весьма произвольных филологических толкований, Вико пытается дать фактическое подтверждение своим философским выводам. Эта сторона свидетельствует только о низкой степени развития, на которой стояла историческая и филологическая критика в начале XVIII века. Философская же сторона сочинения гораздо существеннее. Здесь встречаются мысли, которые впоследствии сделались общим достоянием науки, но тогда были высказаны в первый раз. Вико первый внес начало внутреннего развития в истории человечества. Его «Новая наука» должна была представить вечные законы, данные Богом великому государству человеческого рода, законы, посредством которых Провидение вывело людей из варварского быта и привело их к гражданскому состоянию \*. Эти законы основаны на общей природе всех народов, отсюда сходство первобытных нравов, верований и законодательств \*\*. Отправляясь от этой мысли, Вико отвергает все случайные объяснения исторических явлений посредством обманов, изобретений, заимствований, личных целей, приписываемых историческим деятелям. Он старается все привести к внутренним потребностям человечества на известной степени развития. Таким образом, первобытная религия не является у него произведением хитрости жрецов, по его воззрению, она вытекла из естественного чувства первобытного человечества, которое, сообразно со своим состоянием, создавало себе идею божества. Совпадение верований различных народов указывает не на заимствования, а на единый источник, на общий смысл человеческого рода \*\*\*. С той же точки зрения Вико объясняет поэтические басни. Он видит в них истины, облеченные в форму поэтических рассказов, форму, необходимую при господстве внешних чувств и неспособности первобытного человечества к отвлеченным идеям. Поэты были первыми мудрецами среди народов \*\*\*\*. Источников вдохновения он ищет также не в личном таланте, а в поэтическом строе целого народа, вследствие чего он первый пришел к мысли, что Гомер — не действительное лицо, а общий тип греков, воспевавших свои подвиги. То же воззрение он переносит на происхождение языка и, наконец, на право. И здесь общие обычаи народов свидетельствуют об общем, внутреннем источнике права. Поэтому Вико отвергает, например, заимствование законов XII таблиц из афинского законодательства. Он утверждает, что народы не перенимают своих законов у соседей, а развивают их из внутренних своих потребностей. Это историческое воззрение служит ему и точкою отправления для

\* *Vico*. La scienza nuova. Liv. I. Des éléments. VIII; De la méthode. Пользуясь французским переводом.

\*\* *Ibid.* Des éléments. XIII.

\*\*\* *Ibid.* 40—43.

\*\*\*\* *Ibid.* 47.

вывода начал правоведения. Его предшественники и современники производили государство из первобытного договора, основанного на началах естественного права. Вико утверждает, напротив, что все эти системы должны пасть, вследствие того что они отправляются от совершенно произвольного предположения. Сознание естественного закона может быть только плодом позднейшего развития, когда окрепший разум способен уже делать отвлечения; в первобытном же состоянии люди руководствовались не отвлеченными идеями, а непосредственным чувством и ближайшими потребностями. Поэтому для объяснения позднейших явлений нельзя прибегать к первобытному состоянию, как делали учителя естественного права. «Они думали, — говорит Вико, — что народы с самого начала могли понять естественное равенство в обширнейшем его значении. Они не рассудили, что языческим народам нужно было две тысячи лет, чтобы произвести философов» \*. Таким образом, в первый раз договорному происхождению обществ был противопоставлен исторический закон развития от низшего к высшему.

Этот закон, по мнению Вико, представляет идеальную историю человечества, сообразно с которою совершается всякое человеческое развитие, как общественное, так и личное. Он вечен и неизменен, ибо он вытекает из самой природы человека. Поэтому историческое движение народов не могло быть иным, как оно было в действительности, и если бы снова были созданы бесчисленные миры, то и там история была бы та же самая, что и на земле \*\*.

Первый толчок человечеству дала религия. Она одна в состоянии была обуздать дикие нравы людей, одиноко бродивших после потопа. Первый раздавшийся удар грома возбудил в них чувство невольного страха, а вместе с тем и понятие о высшем существе, которое они представляли себе как живое небо, низвергающее свои громаы. Это было первое божество, Юпитер, встречающийся у всех языческих народов. Таким образом, страх был первым источником религиозного чувства \*\*\*. Он же заставил первобытных людей из благоговения к высшему существу удалиться в пещеры, взять себе постоянных жен и основать первые семейства. Отсюда и начало права, которое, будучи отнесено к божеству, имело характер теократический. Это первый период истории человеческого рода, период богов. Здесь под влиянием религиозных начал старейшие роды основывают семейства, погребают мертвых, устанавливают границы полей и собирают около себя клиентов. Здесь же развивается поэзия, которая порождает мифологию \*\*\*\*.

\* *Vico*. La scienza nuova. Liv. I. Des éléments. 114; Liv. V. Coroll. VI.

\*\* *Vico*. La scienza nuova. Liv. I. De la méthode.

\*\*\* *Ibid*. Liv. II. De la métaphysique poétique.

\*\*\*\* *Ibid*. Coroll.

Второй период, героический, начинается с того времени, когда восстания клиентов заставили отцов семейств соединиться в государства. Возникают аристократические республики, где владывают сильные люди, герои или патриции, с исключением плебеев из почестей и прав. Это порядок суровый, истекающий из права защиты, но вместе с тем порядок гражданский, которого главные черты суть охранение внутреннего строя и защита границ.

Но наконец плебеи, тяготясь подчинением, восстают и малопомалу перетягивают к себе права. Аристократические республики через смешанные переходят в демократические. Здесь водворяется право более мягкое, со свободой и равенством всех, хотя и тут необходимость порядка ведет к установлению ценза, определяющего доступ к должностям. В демократии властвует уже закон, вместе с тем здесь развиваются более отвлеченные понятия, а поэзия и религия заменяются философией\*.

Однако и свободные правления извращаются. В демократических республиках каждый думает только о личной своей выгоде, жертвуя ей общим благом; философия склоняется к скептицизму; красноречие служит корыстным целям. Вследствие этого свобода превращается в анархию, худшее из всех зол. Но и здесь Провидение не оставляет человечества. Для общей пользы необходимо, чтобы возвысилось одно лицо, которое, сосредоточив всю власть в своих руках, возвращает обществу спокойствие и порядок. Народное правление превращается в монархию. Последняя не есть, однако, господство произвола. Для того чтобы единый властитель мог водвориться в свободной стране, нужны известные условия, благоприятные для народа. Необходимо прежде всего, чтобы монарх был любим подданными, а это может быть только там, где ищущий власти провозглашает равенство всех перед законом, где он защищает народ от притеснений, удовлетворяет житейским его потребностям и естественному чувству свободы, наконец, где он возвышает достойнейших. Одним словом, монархия, если она хочет быть прочна, должна следовать народному строю, а так как означенные требования наиболее сообразны с естественною справедливостью, то из всех образов правления монархия всего более соответствует человеческой природе и разумному праву. Отсюда естественный и царский закон, в силу которого народы окончательно ищут успокоения в монархии\*\*.

Случается, однако, что в павшем народе нет человека способного его поднять. Тогда Провидение отдает его на жертву более сильным соседям. Народ, который своими нравами сделался уже рабом, становится действительно рабом других по естественному праву. Государство превращается в провинцию. Но иногда нет и довольно сильных соседей, чтобы покорить ослабевшее племя.

\* Ibid. Liv. IV. De la marche des nations.

\*\* Ibid.

В таком случае Провидение прилагает к нему крайнее лекарство: он предоставляется собственным своим страстям. Тогда граждане, разбиваясь на партии и раздираясь внутренними распрями, сами уничтожают все плоды просвещения и возвращаются в варварское состояние, гораздо худшее, нежели прежнее. Несколько веков такого сурового лекарства снова восстанавливают их дух, они теряют свою изнеженность и обретают первобытную простоту, а вместе с тем благочестие и правду\*.

Таков общий закон развития народов. Он представляет круговращение, в котором человечество движется от монархии семейной к монархии гражданской. Этот закон повторяется всякий раз, как новые народы являются на историческом поприще. Таким образом, после сверхъестественного утверждения христианской религии Провидение дозволило установление в человечестве нового порядка вещей. Опять возвратились сначала времена божественные, когда христианские государи защищали веру и посвящали себя Богу, потом времена героические, которые характеризуются господством феодализма; затем явились свободные республики; наконец, в настоящее время, с распространением цивилизации по земле, народы управляются немногими великими монархами. Если некоторые страны, как Польша и Англия, сохраняют еще аристократическое правление, то сила вещей неизбежно должна привести их к монархической форме. Однако и это не есть еще тот идеал совершенства, к которому может прийти человечество. Высшую степень гражданского развития представляют союзы самостоятельных государей, которые образуют род аристократии, так же как первые патриархальные монархи или главы семейств, когда они соединялись между собою. И здесь мы видим, что конец развития совпадает с началом\*\*.

Из этого сравнения нового мира с древним, заключает Вико, ясно, что везде усматривается повторение одной и той же идеальной истории, основанной на вечных законах, истекающих из общей природы народов. Таково изображение великого государства, обнимающего все человечество, государства, основанного и управляемого самим Богом\*\*\*.

В этом новом изложении хода всемирной истории Вико, как можно видеть, исправил прежнюю свою ошибку и дал монархии то место, которое подобает ей в его системе. Само развитие учреждений совпадает с тем, что мы видим в древности, у греков и римлян. Но понимание существа различных образов правления через это не улучшилось, ибо осталось произвольное их построение на основании трех первоначальных прав. Притом искусственная система, исправленная с одной стороны, привела к ложным выводам

---

\* *Vico*. La scienza nuova. Conclus.

\*\* *Ibid.* Liv. V.

\*\*\* *Ibid.* Conclus.

с другой. В «Новой науке» Вико принимает тройственность времен: божественных, героических и человеческих. Отсюда тройственность природы, нравов, естественных прав, образов правления, языков, письмен, властей \*. Между тем тройственность времен не совпадает с тройственностью образов правления. Первое правление — теократическое, второе — аристократическое, наконец, в третье, человеческое, Вико принужден был включить и демократию, и монархию, придавая обеим одинаковый характер. Так отвлеченный схематизм, прилагаемый к конкретным явлениям, нередко ведет к превратному пониманию последних вследствие чисто произвольного построения действительности.

Вообще, фактическая разработка предмета составляет самую слабую сторону творения Вико. Притом он устремил свое внимание преимущественно на классическую древность, новой истории он коснулся самым поверхностным образом. Поэтому он гораздо более осветил начало истории, нежели дальнейший ее ход. О мифических и героических временах, несмотря на скудость критических средств, у него рассеяно множество блистательных мыслей; все, что он говорит о временах позднейших, не имеет цены. Сам закон развития, им выведенный, далеко не удовлетворяет требованиям науки. Принятый им круговорот опять представляет более отвлеченную схему, нежели живое понимание действительности. Очевидно, Вико видел в этом круговращении неперемнное требование разума, но он не умел приложить это начало к явлениям. Он хватался за всякий повод свести конец с началом, а из этого выходили разнородные заключения; завершением развития является то монархия, то аристократия, то союз государств, то, наконец, Божество, хотя вовсе не в виде теократического правления. Притом это совпадение конца с началом, которое должно составить из истории нечто цельное, прилагается у него только к отдельным народам или цивилизациям, а отнюдь не ко всему человечеству. В средние века в силу непонятого закона весь процесс начинается сызнова, без всякой связи с предыдущим.

Несмотря, однако, на эти весьма существенные недостатки, заслуга Вико остается огромною. Мы можем оценить ее, сравнив его труд с другими, предшествовавшими и современными ему попытками построить философию истории. Боссюэ первый из писателей Нового времени старался изобразить общий исторический ход человечества. Он выводил исторические события не из случайного сцепления обстоятельств, а из коренных свойств народов, из их характеров, нравов, учреждений. Это был бесспорно значительный шаг вперед. Но общего закона развития он даже не пытался вывести, а довольствовался тем, что возводил частные причины явлений к общему плану Провидения, указывая на руку Божию в событиях истории. Само понятие о развитии не суще-

---

\* Ibid. Liv. IV.

ствовало для Боссюэ, оно явилось только у писателей XVIII века. Французская индивидуальная школа положила его в основание своих исторических воззрений, но она понимала развитие только как внешнее совершенствование и выдавала все старое за произведение произвола, насилия и обмана. Вико, напротив, первый высказал мысль, что народы развиваются из самих себя, на основании внутренних законов, истекающих из человеческой природы. Этот закон внутреннего развития, выведенный нравственною школою, был указан и Лейбницем. Он составлял самую сущность миросозерцания великого германского философа. Поэтому у немецких мыслителей второй половины XVIII века мы встречаем продолжение мыслей, высказанных Вико. Но между тем как последний смотрел более на начало и видел у всех народов повторение одного и того же закона, немцы обращали свои взоры на конец и старались постигнуть общую связь, соединяющую все народы в историческом их движении. Перед ними открывалась бесконечная перспектива совершенствования человеческого рода во имя нравственных начал. Лессинг<sup>15</sup> писал о нравственном воспитании человечества, которое должно завершиться будущим евангелием, Гердер<sup>16</sup> ставил целью человеческому роду развитие собственной нравственной природы, или человечности. В первый раз история была понята как движение единого духа, для которого отдельные народы составляют только различные ступени развития. Со всем тем и это направление было недостаточно. Нравственная школа стояла на односторонней почве, а потому могла вывести только односторонний закон развития, по которому человечество в своем нравственном совершенствовании движется прямою нитью от низшего состояния к высшему с неопределенною целью, отстоящею от него в бесконечной дали окончательно даже в будущей жизни. Вследствие того в этой системе многие явления должны были оставаться непонятными. Чтобы восполнить этот недостаток, надобно было к закону внутреннего развития присоединить закон сочетания противоположностей. Тогда история должна была представлять уже не прямолинейное движение одного элемента, а отношение различных элементов между собою с возвращением их к точке исхода вследствие совпадения высшего единства с первоначальным. Это тот круговорот, который Вико прозревал в смутных чертах, но который окончательно мог быть выяснен только идеальною школою.

## КОММЕНТАРИИ

«История политических учений» была издана Чичериным в 5 томах; первые четыре тома выходили в течении 1869–1877 гг., последний пятый том вышел после большого перерыва, в 1902 г., незадолго до смерти автора. При переиздании орфография и пунктуация оригинала были приведены к современным нормам; исправлены очевидные опечатки и ошибки. Имена западных мыслителей приводятся в основном в современной транскрипции.

**1** *Соловьев Сергей Михайлович* (1820–1879) — российский историк, академик Петербургской АН (1872). Ректор Московского университета (1871–1877). Автор многочисленных трудов по истории Новгорода, эпох Петра I и Александра I, внешней политики России, историографии. Главное сочинение — «История России с древнейших времен» (1851–1879; т. 1–29).

*Бабст Иван Кондратьевич* (1824–1881) — экономист и историк. В большинстве своих трудов выступает не столько ученым-теоретиком, сколько публицистом, популяризатором политико-экономических идей Рау, Рошера, Сэя и Сисмонди. С 1864 по 1868 г. был директором Лазаревского института восточных языков.

*Капустин Михаил Николаевич* (1828–1899) — русский юрист, с 1870 г. директор Демидовского лицея в Ярославле, с 1883 г. попечитель Дерптского (Рижского), а с 1891 г. — Петербургского учебного округа. Как юрист Капустин являлся защитником исторического, чуждого всякой философии изучения права.

*Рагинский Сергей Александрович* (1833–1902) — общественный деятель, член-корреспондент Петербургской Академии наук, профессор Московского университета, ботаник, математик, писатель, журналист, педагог-просветитель, о котором В. В. Розанов сказал, что Рагинский — «одна из самых светлых, безупречных личностей нашего времени». Рагинский был в дружеских отношениях со многими знаменитыми людьми своего времени, в том числе с П. И. Чайковским.

*Дмитриев Федор Михайлович* (1830–1882) — первый русский директор прядильно-ткацкой фабрики (Раменской фабрики Малютина); до этого директорами всех фабрик были англичане. В 1882 г. на Всероссийской художественно-промышленной выставке Раменская мануфактура была удостоена высшей награды — права употреблять на этикетках

и изделиях изображения государственного герба. Дмитриев также был профессором высшего императорского технического училищ (ныне Московский государственный технический университет).

### <От автора>

<sup>1</sup> В 1868 г. Чичерин был вынужден уйти из Московского университета, где преподавал на юридическом факультете в течение 7 лет, из-за принципиальных разногласий с руководством университета.

### Введение

<sup>1</sup> Имеется в виду *Geme (Goethe) Иоганн Вольфганг* (1749–1832) — немецкий писатель, основоположник немецкой литературы Нового времени, мыслитель и естествоиспытатель. Творчество Гете отразило важнейшие тенденции и противоречия эпохи. В итоговом философском сочинении — трагедии «*Фауст*» (1808–1832), насыщенной научной мыслью своего времени, Гете воплотил поиски смысла жизни, находя его в деятельности. Автор трудов «*Опыт о метаморфозе растений*» (1790), «*Учение о цвете*» (1810). Подобно Гете-художнику, Гете-натуралист понимал природу и все живое (включая человека) как единое целое.

<sup>2</sup> Истина была найдена уже давно,  
Объединила благородную духовность,  
Постигни старую истину!

## ДРЕВНОСТЬ

### Первый период

#### Древнейшие греческие философы

<sup>1</sup> *Целлер Эдуард* (1814–1908) — немецкий историк античной философии. Главный труд «*Философия греков в ее историческом развитии*».

<sup>2</sup> *Пифагореизм* — религиозно-философское учение в Древней Греции VI—IV вв. до н. э., основанное Пифагором и исходившее из представления о числе как основе всего существующего. Числовые соотношения — источник гармонии космоса, структура которого мыслилась в пифагореизме как физическое, геометрическое и акустическое единство. Пифагореизм внес значительный вклад в развитие математики, астрономии (утверждение о шарообразности Земли) и акустики. Вместе с орфиками пифагорейцы учили о переселении душ и разработали сложную систему культовых запретов («пифагорейский образ жизни»).

*Ионийские философы (ионийцы)* — древнегреческие философы VI—IV вв. до н. э., жившие в ионийских колониях Греции: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен (милетская школа), Гераклит Эфесский, Диоген Аполлонийский. Одна из основных идей — мысль о единстве сущего, происхождение всех вещей из некоторого первоначала (воды, воздуха, огня). Для натурфилософии ионийских философов характерен гилозоизм, одушевление всего сущего.

*Элейская школа* (элеаты) — школа древнегреческой философии (VI—V вв. до н. э.). Главные представители: Парменид и Зенон из Элеи



(отсюда название), Мелисс Самосский. Отводя главную роль в познании мышлению, элейская школа противопоставила его чувственному восприятию как текучему и неустойчивому; впервые в истории философии выдвинула идею единого бытия, понимая его как непрерывное, неизменное, присутствующее в любом мельчайшем элементе действительности, исключаящее множественность вещей и их движение.

*Атомизм* — течение в древнегреческой и древнеримской философии, представители: Левкипп, Демокрит (V в. до н. э.), Эпикур (IV в. до н. э.), Лукреций Кар (I в. до н. э.). Согласно атомизму все тела состоят из огромного количества атомов — неизменных, неделимых частиц, различающихся размером и формой.

<sup>3</sup> *Великая Греция* — историческая область с древнегреческими колониями (основаны начиная с VIII в. до н. э.), занимавшая часть территории современной Южной Италии (Капуя, Элея, Тарент, Неаполь, Сибакус, Кротон и др.).

*Кротон* (грец. Kroton) — древнегреческий город в Южной Италии. Основан в конце VIII в. до н. э. В последней трети VI в. до н. э. в Кротоне жил Пифагор, основавший здесь свою школу. В 510 г. до н. э. жители Кротона разрушили соседний богатый город Сибарис. Во время 2-й Пунической войны 218—201 гг. Кротон был занят Ганнибалом, затем захвачен Римом и превращен в римскую колонию (194 г. до н. э.).

<sup>4</sup> *Дорийцы* (*доряне*) — одно из основных древнегреческих племен. В начале XII в. до н. э. переместились из Северной и Средней Греции в юго-западные районы Пелопоннеса, затем заселили о-ва Родос, Крит и др.

<sup>5</sup> *Сисситии* (грец. *syssitia*) — в Спарте и областях Древней Греции общественные обеды, проходившие за столом под открытым небом с одинаково скромной пищей для всех.

<sup>6</sup> В этом абзаце Чичерин своими словами перелагает известные высказывания Гераклита.

<sup>7</sup> Еще несколько свободно изложенных высказываний Гераклита.

<sup>8</sup> *Солон* (между 640 и 635 — ок. 559 до н. э.) — афинский архонт 594 г., провел политические и экономические реформы. Среди проведенных им реформ экономического характера на первом месте стоит так называемое «снятие бремени» — снятие с оказавшихся в закладе земельных участков камней, которые символизировали права кредиторов-заимодавцев (как своего рода вексели). Произведена была полная кассация долгов, долговое рабство объявлено вне закона. Все ставшие рабами из-за неуплаты в срок долга получили свободу, а тех из них, кто был продан за пределы Аттики, выкупили за государственный счет. Было разрешено свободно завещать любое имущество без всяких ограничений, при этом земельные владения дозволялось делить на любые доли, как и всякую другую частную собственность. Все граждане были разделены на 4 разряда в соответствии с имущественным цензом. Античные предания причисляли Солона к 7 греческим мудрецам.

<sup>9</sup> *Демокрит* (ок. 470 или 460 до н. э. — ?) — древнегреческий философ из г. Абдера (Фракия), один из основателей античной атомистики. По Демокриту, существуют только атомы и пустота. Атомы — неделимые материальные элементы (геометрические тела, «фигуры»), вечные, неразрушимые, непроницаемые, различаются формой, положением в пустоте, величиной; движутся в различных направлениях, из их «вихрей» образуются как отдельные тела, так и все бесчисленные миры; ато-

мы невидимы для человека; истечения из них, действуя на органы чувств, вызывают ощущения. В этике развил учение об атараксии.

<sup>10</sup> *Диоген Аполлонийский* (2-я пол. V в. до н. э.) — древнегреческий естествоиспытатель и натурфилософ. Жил и учил в Афинах. Соединил тезис Анаксимена о воздухе-праматерии с учением Анаксагора о космическом «разуме» и концепцией пустого пространства у Левкиппа.

<sup>11</sup> *Эмпедокл* (ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ из Агригента, поэт, врач, политический деятель. В гилозоистической натурфилософии Эмпедокла «корни» всего сущего — четыре вечных неизменных первоначала (земля, вода, воздух, огонь), а движущие силы — любовь (сила притяжения) и вражда (сила отталкивания), под действием которых космос то соединяется в единый бескачественный шар, то распадается. По Эмпедоклу, подобное познается подобным.

<sup>12</sup> *Анаксагор* (ок. 500 — 428 до н. э.) — древнегреческий философ из Клазомен в Малой Азии. Выдвинул учение о неразрушимых элементах — «семенах» вещей (позже названных гомемериями). Движущий принцип мирового порядка — ум (нус), организующий элементы.

<sup>13</sup> *Левкипп* (V в. до н. э.) — древнегреческий философ, один из создателей античной атомистики, учитель Демокрита.

## Второй период

<sup>1</sup> *Протагор* (ок. 480 — ок. 410 до н. э.) — древнегреческий философ из г. Абдера, виднейший из софистов. Утверждал субъективную обусловленность знания. В Афинах Протагор обвинялся в атеизме.

<sup>2</sup> Полностью известное высказывание Протагора выглядит так: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют».

<sup>3</sup> Имеется в виду сочинение Платона «Законы».

<sup>4</sup> *Ликофрон* (Λυκοφρων; ок. 320 до н. э. — ?) — греческий поэт и грамматик. Ему приписывают ученую поэму «Александра», содержащую предсказания о судьбе греков после разрушения Трои. Ликофрон известен как автор трагедий на мифологические темы (сохранилось 20 названий), сатирической драмы «Менедем» и историко-литературного труда «О комедии» (сохранились фрагменты).

<sup>5</sup> Имеются в виду сочинения Платона, имеющие диалогическую форму.

<sup>6</sup> *Гиппий* (V в. до н. э.) — древнегреческий софист из Элиды, вел жизнь странствующего учителя и часто выполнял посольские миссии своего родного города. Выведен (в карикатурном виде) собеседником Сократа в диалогах Платона «Гиппий Большой» и «Гиппий Маленький».

<sup>7</sup> *Сократ* (ок. 470 — 399 до н. э.) — древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов, так называемого сократического метода. Был обвинен в «поклонении новым божествам» и «развращении молодежи» и приговорен к смерти (принял яд цикуты). Излагал свое учение устно; главный источник знаний о взглядах Сократа — сочинения его учеников Ксенофонта и Платона. Согласно Сократу, цель философии — самопознание как путь к постижению истинного блага; добродетель есть знание, или мудрость. Для последующих эпох Сократ стал воплощением идеала мудреца.

<sup>8</sup> *Ксенофонт* (ок. 430 — 355 или 354 до н. э.) — древнегреческий писатель и историк; ученик Сократа. Основное историческое сочинение — «Греческая история» (в 7 книгах), содержащая изложение событий 411—362 гг. до н. э. с проспартанских и антидемократических позиций.

<sup>9</sup> *Аристофан* (ок. 445 — ок. 385 до н. э.) — древнегреческий поэт-комедиограф, «отец комедии». Взгляды Аристофана на злободневные проблемы эпохи, резко выраженные в его творчестве, отвечали интересам крестьянства того времени; он с недоверием относился к радикальной демагогии, увлекавшей городские низы (комедия «Всадники»), и к индивидуалистической философии софистов («Облака»), справедливо видя в том и другом симптомы кризиса афинской демократии. В комедиях Аристофана — отклики на актуальные события, выступления против военной политики («Лисистрата»), поношение реальных личностей (Сократа — в «Облаках»), фантастические ситуации («Ахарняне», «Птицы»).

<sup>10</sup> Реальной причиной привлечения Сократа к суду были его критические высказывания в адрес демократических правителей Афин. Однако формальным мотивом для обвинения послужило религиозное вольнодумство Сократа: отрицание святоотеческих богов и почитание нового божества.

<sup>11</sup> *Лакоманы* — в эпоху противостояния Спарты и Афин возникавшая в самих Афинах партия сторонников Спарты.

<sup>12</sup> *Кир II Великий* (?—530 до н. э.) — первый царь (с 558 г. до н. э.) государства Ахеменидов. Завоевал Мидию, Лидию, греческие города в Малой Азии, значительную часть Средней Азии. В 539 г. покорил Вавилон и Месопотамию. Погиб во время похода в Среднюю Азию.

<sup>13</sup> *Киренаики* — представители киренской школы, одной из сократических школ древнегреческой философии (IV в. до н. э.); основана Аристиппом из Кирены (отсюда название). Развила принципы Сократа в направлении последовательного гедонизма.

*Киники* (греч. kynikoi, от Kynosarges — Киносарг, холм в Афинах с гимнасием, где Антисфен занимался с учениками; лат. cynici — циники) — одна из сократических школ древнегреческой философии (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет и др.). Выдвинув идеал безграничной духовной свободы индивида, киники относились с демонстративным пренебрежением ко всяким социальным институтам, обычаям и установлениям культуры. Оказали влияние на стоицизм.

<sup>14</sup> *Аристипп* (2-я пол. V в. — нач. IV в. до н. э.) — древнегреческий философ из Кирены в Северной Африке, ученик Сократа, основатель киренской школы, один из родоначальников гедонизма.

<sup>15</sup> *Феодор* — киренейский математик, участник диалога Платона «Тетет».

<sup>16</sup> *Геgezий* (ок. 320 — 280 до н. э.) — древнегреческий философ, представитель киренской школы; получил прозвище «Учитель смерти»: в отличие от Аристиппа видел благо не столько в наслаждении, сколько в отсутствии страдания, отсюда взгляд на смерть как на благо.

<sup>17</sup> *Антисфен* (ок. 450 — ок. 360 до н. э.) — древнегреческий философ из Афин, основатель школы киников, ученик Горгия и Сократа. Вел аскетический образ жизни и проповедовал отказ от каких-либо потребностей (автаркия).

<sup>18</sup> *Диоген Синопский* (ок. 400 — ок. 325 до н. э.) — древнегреческий философ-киник, ученик Антисфена; практиковал крайний аскетизм, до-

ходящий до эксцентрического юродства; герой многочисленных анекдотов. Называл себя гражданином мира («космополитом»). По преданию, жил в бочке (пифосе).

<sup>19</sup> *Космополитизм* (от *грек.* kosmopolites — космополит, гражданин мира) — идеология мирового гражданства.

<sup>20</sup> *Мегарская школа* — одна из сократических школ древнегреческой философии IV в. до н. э., эклектически сочетавшая идеи Сократа, элейской школы и софистов. Основана Евклидом из Мегары. Представители: Евбулид из Милета и Диодор Крон, к которым восходят многие традиционные софизмы («Лжец», «Куча» и т. п.), Стилпон из Мегары и др.

### Третий период

<sup>1</sup> Описание соотношения категорий единого, многого, иного, сходства, различия и т. д., данное в платоновском «Пармениде», вплоть до наших дней остается образцом диалектического мышления, понимаемого именно в современном (как мышление через противоречия), а не в античном смысле (античная, сократовская диалектика — это просто диалогическое рассуждение, ведущее к однозначному, непротиворечивому определению вещи через общие понятия).

<sup>2</sup> Более правильное обозначение этих полярных начал, особенно популярных у пифагорейцев, — предел и беспредельное.

<sup>3</sup> Современный перевод названия этого самого известного диалога Платона — «Государство».

<sup>4</sup> Имеется в виду поздний незаконченный диалог Платона «Критий», содержащий легендарную историю о стране Атлантиде, погибшей в результате страшного землетрясения.

<sup>5</sup> *Филы* (*грек.* phylai) — в Древней Греции родоплеменные объединения, преобразованные затем в территориальные округа.

<sup>6</sup> Сам Чичерин дал уничтожающую критику теорий, требующих обобществления собственности, в книге «Собственность и государство».

<sup>7</sup> Утверждение Чичерина не является преувеличением: великий труд Аристотеля до наших дней остается удивительно актуальной книгой; в качестве примера достаточно вспомнить, как часто в современных контекстах мы используем аристотелевский термин «средний класс».

<sup>8</sup> Софисты противопоставляли естественное состояние людей, живущих по законам природы, их общественному состоянию, в котором происходит искажение, «порча» их естества.

<sup>9</sup> *Гизо* (*Guizot*) *Франсуа* (1787–1874) — французский историк, с 1847 г. глава правительства, свергнутого революцией 1848 г. Фактически с 1840 г. руководил всей политикой Июльской монархии. Писал труды преимущественно по истории Франции.

<sup>10</sup> *Метойки*, или *метеки*, — так назывались в Аттике чужеземцы, поселившиеся там на продолжительное время или навсегда. Кроме того, в класс метойков поступали отпущенные на волю рабы. Метойки были лично свободны, но не были гражданами и не пользовались их правами.

<sup>11</sup> *Макиавелли* (*Макьявелли*) (*Machiavelli*) *Никколо* (1469–1527) — итальянский политический мыслитель, историк («История Флоренции», 1520–1525 гг., издана в 1532 г.), писатель (комедия «Мандрагора», 1518, поставлена и издана в 1524 г.). Видел главную причину бедствий Италии в ее политической раздробленности, преодолеть которую

способна лишь сильная государственная власть («Государь», 1513, издан в 1532 г., и др.). Ради упрочения государства считал допустимыми любые средства. Отсюда термин «макиавеллизм» для определения политики, пренебрегающей нормами морали.

<sup>12</sup> *Феопомп* — легендарный спартанский царь из рода Эврипонтидов, правивший в VIII в. до н. э. Сын Никандра. Он сделал важное и последнее дополнение к государственному устройству Ликурга — ввел коллегию эфоров.

<sup>13</sup> *Стоицизм* [от *greg. stoa* — портик (галерея с колоннами в Афинах, где учил философ Зенон; основатель стоицизма)] — направление античной философии. Древняя Стоя (III—II вв. до н. э.) — Зенон из Китиона, Клеанф, Хрисипп; Средняя Стоя (II—I вв. до н. э.) — Панеций и Посидоний (стоический платонизм); Поздняя Стоя (I—II вв.); римский стоицизм — Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Стоицизм возродил учение Гераклита об огне-логосе; мир, согласно стоикам, — живой организм, пронизанный творческим первоогнем, пневмой, создающей космическую «симпатию» всех вещей; все существующее телесно и различается степенью грубости или тонкости материи; вещи и события повторяются после каждого периодического воспламенения и очищения космоса. В этике стоики близки киникам, не разделяя их презрительного отношения к культуре; мудрец должен следовать бесстрастию природы (апатия) и любить свой рок. Все люди — граждане космоса как мирового государства; стоический космополитизм уравнивал (в теории) перед лицом мирового закона всех людей — свободных и рабов, греков и варваров, мужчин и женщин. Этика стоицизма пользовалась большим влиянием в средние века и эпоху Возрождения.

*Эпикуреизм* — учения, исходившие из идей древнегреческого философа Эпикура (341—270 до н. э.). Свою философскую школу Эпикур основал в 306 г. в Афинах. Философию делил на физику (учение о природе), канонику (учение о познании, в котором Эпикур придерживался сенсуализма) и этику. В физике Эпикур следовал атомистике Демокрита. Признавал бытие блаженно-безразличных богов в пространствах между бесчисленными мирами, но отрицал их вмешательство в жизнь космоса и людей. Девиз Эпикура — живи уединенно. Цель жизни — отсутствие страданий, здоровье тела и состояние безмятежности духа (атараксия); познание природы освобождает от страха смерти, суеверий и религии вообще.

<sup>14</sup> *Академия платоновская* — древнегреческая философская школа, основана Платоном ок. 387 до н. э. в Афинах; существовала до I в. до н. э. Традиция Платоновской академии возобновилась в афинской школе среднего платонизма (середина I — II вв.) и неоплатонизма (IV — середина VI в.). В эпоху Возрождения Платоновская академия учреждена во Флоренции (1459—1521) во главе с М. Фичино.

*Перипатетическая школа* (от *greg. peripatos* — крытая галерея), или Ликей (по названию гимназия на окраине Афин) — философская школа, основанная Аристотелем. После Аристотеля около 34 лет возглавлялась Теофрастом. Представители перипатетической школы занимались также конкретными науками (теоретик музыки Аристоксен, историк и теоретик государства Дикеарх, физик Стратон из Лампсакса, географ и астроном Аристарх Самосский и др.).

<sup>15</sup> *Зенон из Китиона* (на о. Кипр) (между 336 и 332 — между 264 и 262 до н. э.), древнегреческий философ. Около 300 г. в Афинах основал школу стоиков.

*Клеанф (Kleanthes)* (331—232 до н. э.) — греческий философ из Асс в Троаде. В зрелом возрасте прибыл в Афины, где сделался учеником Зенона Кифеонского. В 262—232 гг. был руководителем Стои. В учении Зенона развивал в основном религиозное направление. Считал мир единством, душой и разумом которого является Бог, традиционно называемый Зевсом, а сердцем — Солнце. Из сочинений наиболее известен сохранившийся целиком гекзаметрический Гимн Зевсу.

*Хрисипп* (ок. 280 — 208/205 до н. э.) — древнегреческий философ, главный систематизатор раннего стоицизма; разрабатывал логику высказываний, ввел двузначности принцип.

*Дион Хризостом (Златоуст) (Dion Chrysostomos, Dio Cocceianus)* (ок. 40 — 115) — греческий оратор и философ из Прусы в Вифинии. Представитель второй софистики, ученик стоика Музония. Переехав в Рим, завязал дружеские отношения с императором Титом. В 82 г., будучи втянутым в заговор против Домициана, был изгнан. Из софиста он сделался философом-киником. Вызванный из изгнания императором Нервой, вновь начал карьеру в качестве политика, ритора и философа. Ее вершины он достиг при Траяне, который стал для него воплощением идеала правителя. Из творческого наследия Диона сохранилось 80 речей.

*Панеций (Панетий) Родосский* (ок. 185 — 110/109 до н. э.) — древнегреческий философ, возглавлял школу стоиков в Афинах (так называемая Средняя Стоя). Предпринял реформу стоицизма, включив в него элементы платонизма и аристотелизма, что определило характер римского стоицизма.

<sup>16</sup> *Теодицея* (фр. theodicée — оправдание Бога, от греч. theos — Бог и dike — справедливость) — общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею благого и всемогущего Бога с наличием мирового зла, «оправдать» Бога как творца и правителя мира вопреки существованию темных сторон бытия. Термин введен Г. В. Лейбницем (1710).

<sup>17</sup> *Эпиктет (Epictetus)* (ок. 50 — ок. 140) — римский философ-стоик; раб, позднее вольноотпущенник. «Беседы» Эпиктета содержат моральную проповедь (центральная тема — внутренняя свобода человека), записаны его учеником Аррианом.

<sup>18</sup> *Диоген Лаэртский (Лаэртий)* (1-я пол. III в.) — древнегреческий писатель, автор компилятивного сочинения по истории греческой философии

<sup>19</sup> *Посидоний* (ок. 135 — 51 до н. э.) — древнегреческий философ-стоик, крупнейший представитель Средней Стои, глава школы на о. Родос; учитель Цицерона. Соединил стоицизм с платонизмом. Сочинения охватывали все области знания и дали завершающую форму античной натурфилософии, оказав всеобъемлющее воздействие на позднеантичную философию.

<sup>20</sup> *Сенека (Seneca) Луций Анней* (ок. IV до н. э. — 65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель, представитель стоицизма. Воспитатель Нерона; обвиненный в заговоре, по его приказу покончил жизнь самоубийством. Презрение к смерти, проповедь свободы от стра-

тей отличают его философско-этическое сочинение «Письма к Луцилию», трактаты («О благоденствиях», «О снисходительности», «О спокойствии духа») и полные риторического пафоса трагедии: «Эдип», «Медея» и др. В духе «менипповой сатиры» сатирическое описание кончины императора Клавдия.

<sup>21</sup> *Лукреций (Тит Лукреций Кар; Titus Lucretius Carus)* (I в. до н. э.) — римский поэт и философ. Дидактическая поэма «О природе вещей» — единственное полностью сохранившееся систематическое изложение материалистической философии древности; популяризирует учение Эпикура.

<sup>22</sup> *Локк (Locke) Джон* (1632—1704) — английский философ, основатель либерализма. В «Опыте о человеческом разумении» (1689) разработал эмпирическую теорию познания. Отвергая существование врожденных идей, утверждал: все человеческое знание проистекает из опыта. Развил учение о первичных и вторичных качествах и теорию образования общих идей (абстракций). Социально-политическая концепция Локка опирается на естественное право и теорию общественного договора. В педагогике исходил из решающего влияния среды на воспитание. Основоположник ассоциативной психологии.

*Сенсуализм* (от лат. *sensus* — восприятие, чувство) — направление в теории познания, согласно которому ощущения, восприятия — основа и главная форма достоверного познания. Противостоит рационализму. Основным принцип сенсуализма — «Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах» — разделяли в XVIII в. П. Гассенди, Т. Гоббс, Дж. Локк, К. Гельвеций, Д. Дидро, П. Гольбах, а также Дж. Беркли, Д. Юм.

<sup>23</sup> *Монтескье (Montesquieu) Шарль Луи* (1689—1755) — французский просветитель, правовед, философ. Выступал против абсолютизма. Стремился вскрыть причины возникновения того или иного государственного строя, анализировал различные формы государства и формы правления. Средством обеспечения законности считал принцип разделения властей. Основные сочинения: «Персидские письма» (1721), «О Духе законов» (1748).

<sup>24</sup> *Цицерон (Cicero) Марк Туллий* (106—43 до н. э.) — римский политический деятель, оратор и писатель. Стронник республиканского строя. Из сочинений сохранились 58 судебных и политических речей, 19 трактатов по риторике, политике, философии и более 800 писем. Сочинения Цицерона — источник сведений об эпохе гражданских войн в Риме.

<sup>25</sup> *Скептицизм* (от греч. *skeptikos* — разглядывающий, расследующий) — философская позиция, характеризующаяся сомнением в существовании какого-либо надежного критерия истины. Крайняя форма скептицизма — агностицизм. Охватывает несколько направлений древнегреческой философии: ранний скептицизм (Пиррон), скептицизм Платоновской академии (Аркесилай, Карнеад), поздний скептицизм (Энесидем, Секст Эмпирик и др.). В Новое время (XVI—XVIII вв.) синоним свободомыслия, критики религиозных и философских догм (М. Монтень, П. Бейль и др.).

*Эклектизм (эклeктика)* (от греч. *eklektikos* — выбирающий) — механическое соединение разнородных, часто противоположных принципов, взглядов, теорий.

<sup>26</sup> *Карнеад из Кирены* (214–129 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель так называемой новой (3-й) Платоновской академии, развивший принципы академического скептицизма Аркесилая.

<sup>27</sup> *Катон Младший* (или *Утигеский*) (95–46 до н. э.) — в Древнем Риме республиканец, противник Цезаря, сторонник Гнея Помпея. После победы Цезаря в 46 г. при Тапсе над приверженцами Помпея покончил с собой.

<sup>28</sup> *Августин Блаженный* (*Augustinus Sanctus*) *Аврелий* (354–430) — христианский теолог и церковный деятель, главный представитель западной патристики. Епископ г. Гиппон (Северная Африка); родоначальник христианской философии истории (сочинения «О граде Божием»); «земному граду» — государству, противопоставлял мистически понимаемый «Божий град» — церковь. Развил учение о благодати и предопределении, отстаивал его против Пелагия. Глубиной психологического анализа отличается автобиографическая «Исповедь», изображающая становление личности. Христианский неоплатонизм Августина господствовал в западноевропейской философии и католической теологии вплоть до XIII в.

<sup>29</sup> *Пелопоннесская война* (431–404 до н. э.) — крупнейшая в истории Древней Греции война между союзами греческих полисов: Делосским (во главе с Афинами) и Пелопоннесским (во главе со Спартой); охватила Грецию и греческие города Южной Италии и Сицилии. В 404 г. Афины, осажденные с суши и моря, капитулировали. По условиям мира Делосский союз распускался, Афины передавали Спарте флот (кроме 12 сторожевых кораблей); укрепления Афин и Пирея ликвидировались, признавалась гегемония Спарты в греческом мире. В Афинах устанавливался олигархический режим «тридцати тиранов».

<sup>30</sup> *Александр Македонский* (*Александр III Великий*) (356–323 до н. э.) — царь Македонии с 336 г. Сын царя Филиппа II, воспитывался Аристотелем. Победив персов при Гранике (334), Иссе (333), Гавгамелах (331), подчинил царство Ахеменидов, вторгся в Среднюю Азию (329), завоевал земли до реки Инд, создав крупнейшую мировую монархию древности. Александр готовился к покорению Аравии и Северной Африки, но этому помешала его внезапная смерть от малярии. После смерти Александра новыми царями огромной державы были провозглашены новорожденный сын Александра и его сводный брат Арридей. Фактически империей стали управлять военачальники Александра — диадохи, вскоре начавшие войну за раздел государства между собой.

<sup>31</sup> *Ахейский союз* — антимакедонская федерация древнегреческих родов в Пелопоннесе ок. 280–146 гг. до н. э. Распушен после завоевания Римом Греции.

*Этолийский союз* — федерация древнегреческих городов Этолии в III в. — 189 г. до н. э.

<sup>32</sup> Имеется в виду возвышение и гегемония в IV в. до н. э. Македонии, относительно более отсталой в культурном и политическом смысле по отношению к другим греческим государствам.

*Македония Древняя* — государство V–II вв. до н. э. на Балканском полуострове. Царь Филипп II к середине IV в. завершил объединение территории собственно Македонии, с 359 по 338 г. присоединил Фокиду, Фессалию, Халкидику, Фракию и др., в зависимость от Македонии попала Греция. Сын Филиппа II Александр Македонский, завоевав террито-



рию персидской державы, образовал огромную монархию, которая распалась после его смерти (323). В самой Македонии в результате борьбы за власть между диадохами утвердилась династия Антигонидов. В результате Македонских войн (215–205, 200–197, 171–168) с Римом Македония потерпела поражение и в 148 г. до н. э. превращена в римскую провинцию.

<sup>33</sup> *Антонины (Antonini)* — династия римских императоров в 96–192 гг. Название по имени Антонина Пия. Наиболее значительные представители: Траян, Адриан, Марк Аврелий. При Антонинах оформились монархическая власть и бюрократический аппарат. Проводилась завоевательная внешняя политика (особенно Траяном).

<sup>34</sup> *Аврелий (Aurelius) Марк* (121–180) — римский император с 161 г. из династии Антонинов. Опирался на сенаторское сословие. Восстановил римский протекторат над Арменией и захватил Месопотамию в войне 162–166 гг. с парфянами; в 166–180 гг. вел так называемую Маркоманскую войну. Представитель позднего стоицизма (философское сочинение «Размышления»).

<sup>35</sup> *Диоклетиан (Diocletianus)* (243 — между 313 и 316), римский император в 284–305 гг. Провел реформы, стабилизировавшие положение империи (назначив себе 3 соправителей, разделил империю на 4 части, а их — на 12 диоцезов; усилил армию, доведя ее численность до 450 тыс. человек; упорядочил налогообложение и др.). С Диоклетианом связано установление домината. В 303–304 гг. предпринял гонение на христиан.

<sup>36</sup> *Неоплатонизм* — направление античной философии III–VI вв., систематизировавшее учение Платона в соединении с идеями Аристотеля, неопифагореизма и др. В центре неоплатонизма — учение о сверхсущем едином и иерархическом строении бытия, разработанное Плотинином и завершенное Проклом. Основные школы: гимская (III в., Плотин, Порфирий), сирийская (IV в., Ямвлих), пергамская (IV в., император Юлиан), афинская (V–VI вв., Прокл), александрийская (V — начало VII вв.). Латинские неоплатоники — Марий Викторин, Марциан Капелла, Бозций. Оказал широкое влияние на европейскую и восточную философию

<sup>37</sup> *Гроций (Гуго де Гроот) (Grotius, Hugo de Groot)* (1583–1645) — нидерландский юрист, социолог и государственный деятель, один из основоположников теории естественного права и современной науки международного права. Основные труды — «Свободное море» (1609) и «О праве войны и мира» (1625).

## СРЕДНИЕ ВЕКА

### Первый период Патристика

<sup>1</sup> В этом утверждении сказывается влияние на Чичерина Гегеля.

<sup>2</sup> *Иоанн Златоуст* (между 344 и 354 — 407) — один из главных отцов церкви, византийский церковный деятель, епископ Константинополя (с 398 г.), представитель греческого церковного красноречия. Проповеди, панегирики, псалмы; с именем Иоанна Златоуста связана наиболее распространенная литургия. Борьба за осуществление аскетического идеала и критика общественной несправедливости сделали Иоанна Златоуста популярным, но восстановили против него влиятельные круги

двора и высшего клира; в 403 г. был отправлен в ссылку, из страха перед народом возвращен, но снова в 404 г. низложен и сослан. Способствовал изгнанию готов из Константинополя в 400 г. В Византии и на Руси был идеалом проповедника и неустрашимого обличителя (в том числе для Аввакума); канонизирован Русской православной церковью.

*Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis)* (ок. 340 – 397) – епископ Милана с 374 г., проповедник, богослов, отец церкви.

<sup>3</sup> *Апостольские Постановления и Правила* – сборники церковных правил и установлений в форме апостольских предписаний. Они касаются взаимоотношений между разными званиями, прав и обязанностей духовных лиц, церковных праздников, постов, молитв, порядка и содержания богослужения; здесь изложены также правила и обряды крещения и евхаристии, постановления о катехуменате, вдовах, сиротах и мучениках, о домашней жизни мужчин, женщин и девственниц. Известный под именем «*Constitutiones apostolicae*» сборник приписывается Клименту Римскому и состоит из восьми книг. Окончательную его редакцию относят к V в. Нечто подобное произошло и с апостольскими правилами («*Canones apostolicae*»), содержанием которых служат краткие указания церковных порядков. Основа их имеет очень древнее происхождение, но многие частности добавлены были впоследствии. В конце V или в начале VI в. они были переведены Дионисием Малым с греческого на латинский язык и дополнены африканскими канонами и распоряжениями римских епископов. Сборник этот положен в основу действующего канонического права Римской церкви. Греческая церковь к 50 правилам, принятым Римскою церковью, присоединила еще 36, они были утверждены на Трулльском соборе (692).

<sup>4</sup> *Дафан* – один из сыновей (потомков) Елиава, вождь из колена Рувимова, восставший против Моисея и Аарона вместе со своим братом Авироном и Кореем, сыном (потомком) Ицгара (Аминадава) из рода Каафа, а также вместе с другими 250 именитыми мужами, претендовавшими на высшую власть среди израильтян. Бог поразил их всех, кроме сыновей Корея, не принимавших участия в мятеже.

<sup>5</sup> Имеется в виду один из двух следующих святых. *Вавила Антиохийский* (ум. 251) – епископ, священномученик, пострадавший в гонение императора Деция. Память в Православной церкви 4 (17) сентября, в Католической 24 января. *Вавила Никомидийский* (ум. между 305–311) – христианский мученик, учитель, убитый вместе с детьми в гонение императора Максимиана. Память в Православной церкви 4 (17) сентября.

<sup>6</sup> *Осия* (букв. спасение, избавление) – сын (потомок) Илы, последний царь израильский, царствовавший в Самарии девять лет после умерщвления Факея. В гордыне Осия вошел в храм и хотел сам покадить над алтарем. Первосвященник Азария и восемьдесят присутствовавших священников старались удержать его, однако Осия упорствовал в своем преступном предприятии. Тотчас отвратительная проказа покрыла все его тело. Он бежал от священников и смирился перед поразившим его небесным правосудием. Сын его Иоафам управлял народом вместо него. Озия умер в Иерусалиме и был погребен на поле царских фобов, но не в гробах предков, потому что был прокажен (4 Цар. 15–18).

<sup>7</sup> «Когда Феодосий отправился в сем <384> году против тирана Евгения и, пришедши с войском в Фессалонику, расположился в городе, то

горожане возмутились по причине устройства стана у них, равно как из-за возницы и префектова сына. Жители поносили царя и убили префекта. Царь несколько времени терпел, уговаривал народ, но потом приказал быть ристалищу на ипподроме. Когда народ собрался смотреть ристалище, царь велел воинам стрелять в толпу, от него пало тут пятнадцать тысяч. По прибытии его в Медиолан епископ Амвросий воспретил ему вход во храм. Это случилось в праздник Рождества Христова, а магистра Руфина, пришедшего просить его за царя, епископ жестоко разбил. Когда же по совету Амвросия Феодосий издал постановление, определявшее промежуток в 30 дней между осуждением на смерть или лишением имущества и исполнением приговора для пересмотра сего последнего, то Амвросий принял царя в церковь, но только вне алтаря, а не внутри его, как прежде водилось. С того времени этот прекрасный обычай совершенно утвердился, т. е. чтобы царям стоять вне алтаря, вместе с народом» (Летопись византийца Феофана. От Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. М., 1884. Л. м. 5884, Р. X. 384).

<sup>8</sup> Имеется в виду император Валентиниан I (371–392), который был приведен к власти солдатами в возрасте 4 лет после смерти своего отца Валентиниана II (в 375 г.).

<sup>9</sup> Юный император долгое время находился под влиянием своей матери Юстины (арианки), поддерживаемой франком-главнокомандующим Флавием Баутоном. Это вызвало конфликт с Амвросием, который настаивал, что император должен «делать то, что, как он считает, будет полезным для спасения в глазах Бога». Тем не менее в 386 г. Валентинианом был издан эдикт терпимости по отношению к арианам, против которого Амвросий активно протестовал.

<sup>10</sup> *Донат* (ум. 360) — преемник епископа Майорина, был избран на Карфагенскую епископскую кафедру в 312 г. поборниками чистоты христианства в обход законного епископа Цецилиана.

Поводом к донатистскому расколу послужил эдикт императора Деоклетиана от 303 г., в котором, в частности, христианам предписывалось отдавать священные книги, которые затем должны были сжигаться. Некоторые христиане в Нумидии заявили, что пресвитеры и епископы, совершившие это отступничество, отныне не вправе совершать таинства. Феликс, епископ Аптунги, был обвинен как один из подобных «предателей» (*traditores*), вследствие чего осуществленное им посвящение Цецилиана в карфагенские епископы было объявлено не имеющим силы. Христиане, избравшие вместо Цецилиана другого епископа — Майорина, назвали себя «церковью мучеников» и провозгласили отлучение от церкви всех, кто находится в евхаристическом общении с такими отступниками, как Феликс и Цецилиан. В результате во многих городах оказалось по два епископа, один из которых подчинялся Цецилиану, а другой — Майорину. По просьбе раскольников император Константин представил этот спор на рассмотрение папе Мильтиаду. Папа созвал собор в Риме, на который Цецилиану было приказано явиться вместе с десятью епископами, поддерживавшими его, и десятью епископами, не признававшими его. Делегацию противников Цецилиана возглавлял Донат. Папа Мильтиад принял решение в пользу епископа Цецилиана, но Донат отказался подчиниться этому решению и потребовал созвать новый собор, который состоялся в Арле в 314 г. Решения этого собора также не удовлетворили Доната, и он обратился к императору. На протяже-

нии нескольких лет император Константин пытался подавить схизму, но затем ослабил гонения и призвал христиан, состоящих в общецерковном общении, к терпимости по отношению к донатистам.

<sup>11</sup> *Оптат Милевский* (IV в.) — епископ в Нумидии, прославился борьбой своей с донатистами, другие обстоятельства его жизни неизвестны. Известно только, что он получил образование в языческой школе. В ответ на сочинение донатиста Пармениана, Оптат написал сочинение «Против донатистов» (согласно Иерониму, это сочинение писалось при императорах Валериане и Валенте, т. е. в 364—375 гг.).

<sup>12</sup> *Евсевий Кесарийский* (*Евсевий Памфил*) (ок. 263—339) — римский церковный писатель, епископ Кесарии (Палестина) с 311 г. До нас дошли его сочинения: «Церковная история» (история христианства до 324 г.), «Житие императора Константина» (панегирик императору).

<sup>13</sup> *Константин I Великий* (*Constantinus*) (ок. 285 — 337) — римский император с 306 г. Последовательно проводил централизацию государственного аппарата, поддерживал христианскую церковь, сохраняя также языческие культы. В 324—330 гг. основал новую столицу Константинополь на месте г. Византий.

<sup>14</sup> В IV и V вв. состоялись самые известные Вселенские соборы христианской Церкви: I Вселенский собор в Никее (325), II Вселенский собор в Константинополе (381), III Вселенский собор в Ефесе (431), IV Вселенский собор в Халкидоне (451). На них были сформулированы все основные догматы христианства, в том числе догмат, окончательно принятый на Никейском соборе (325), утверждающий единство трех ипостасей Бога — Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа.

<sup>15</sup> *Пелагианство* — христианская ересь, получившая свое название от имени монаха кельтского происхождения *Пелагия* (*Pelagius*) (ок. 360 — после 418). В конце IV в. Пелагий прибыл в Рим; после его взятия Аларихом в 410 г. отправился в Африку и затем в Палестину. Считал спасение человека всецело результатом его собственного нравственно-аскетического усилия, отрицая наследственную силу первородного греха. Учение Пелагия противостояло концепции Августина о непреодолимой благодати и о предопределении. Пелагианство, получившее распространение в странах Средиземноморья в начале V в., осуждено как ересь на III Вселенском соборе (431), проходившем в Ефесе.

<sup>16</sup> *Гностицизм* (от *грек.* *gnostikos* — знающий) — религиозное дуалистическое учение поздней античности (II—V вв.), воспринявшее некоторые моменты христианского вероучения (так называемый иудеохристианский гностицизм), греческой философии и восточных религий. Гностицизм строго эзотеричен; притязал на «истинное» знание о Боге и конечных тайнах мироздания. Оказал влияние на средневековые ереси и неортодоксальную мистику Нового времени.

*Манихейство* — религиозное учение, основано в III в. пророком *Мани*, который, по преданию, проповедовал в Персии, Средней Азии, Индии. Большое влияние на складывание манихейства оказал гностицизм. В основе манихейства — дуалистическое учение о борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия. Распространилось в I тыс. н. э. от Китая до Испании, подвергаясь гонениям со стороны зороастризма, римского язычества, христианства, ислама и др.; в VIII в. — господствующая религия в Уйгурском царстве. Оказало влияние на средневековые дуалистические ереси.

<sup>17</sup> Имеется в виду *зороастризм* — религия, распространенная в древности и раннем средневековье в Средней Азии, Иране, Афганистане, Азербайджане и ряде стран Ближнего и Среднего Востока, сохранилась у парсов в Индии и гебров в Иране. Названа по имени пророка Зороастра (*иран.* Заратуштра). Священный канон — «Авеста». Основные принципы зороастризма: противопоставление двух «вечных начал» — добра и зла, борьба между которыми составляет содержание мирового процесса; вера в конечную победу добра, олицетворяемого в образе верховного божества Ахурамазды. Главную роль в ритуале зороастризма играет огонь.

<sup>18</sup> *Традуцианцы* — сторонники учения о том, что человеческие души существуют от вечности и в момент рождения человека только соединяются с творимыми Богом телами. Противостояли *креатинцам*, сторонникам представления о том, что человеческие души в момент физического создания тела также непосредственно создаются Богом. Именно принятие последнего учения помогало пелагианам умахать значение первородного греха.

<sup>19</sup> *Фабриций (Fabricius), Гай Фабриций Лусцин* (III в. до н. э.) — римский полководец, прославился своею строгой справедливостью и благородством; после поражения римлян при Гераклее в 280 г. Пирру, царю Эпира, был послан к последнему и не поддался его обещаниям и угрозам. Фабриций был примером добродетелей умеренности и воздержания у древних римлян.

*Регул (Regulus)* (? — ок. 248 до н. э.) — римский полководец. Одержал победу над карфагенянами при мысе Экном и около Клуpei (256), но был разбит при Тунесе (255).

*Фабий Максим Кунктатор (Fabius Maximus Cunctator, букв. медлитель)* (275—203 до н. э.) — римский полководец, 5 раз избирался консулом, дважды диктатором. Во время 2-й Пунической войны применял в 217 г. тактику постепенного истощения армии Ганнибала, уклоняясь от решительного сражения.

*Сципион Африканский Младший (Scipio Africanus Junior)* (ок. 185 — 129 до н. э.) — римский полководец. В 146 г. захватил и разрушил Карфаген, завершив 3-ю Пуническую войну. Римское предание изображает Сципиона Африканского ревностным поклонником эллинской культуры, приверженцем староримских нравов.

*Камилл Марк Фурий* (ок. 447 — 365 гг. до н. э.) — замечательный полководец, прославившийся в ранней истории Древнего Рима.

<sup>20</sup> Сейчас название главного труда Августина принято переводить «О граде Божьем».

<sup>21</sup> *Каин* и его брат *Авель* были сыновьями Адама, рожденными после изгнания Адама и Евы из рая (позже был рожден *Сиф*, потомки которого и стали избранным Богом народом). В одно время оба брата принесли жертву Господу; Каин принес плоды от своих трудов, а Авель то, что было лучшего в его стадах. Бог принял жертву Авеля и отверг жертву Каина; это вызвало ненависть Каина в отношении брата оттого, как говорят древние комментаторы, что вместе с неприятием Богом жертвы Каин терял права первородства, т. е. преимущества, по которому из его колена должен был произойти Спаситель. Подчиняясь губительной страсти, Каин убил Авеля. Каин имел много сыновей, но в Библии упоминается только одно имя — Енох. Спустя несколько лет убийца Авеля, же-

лая соединить вокруг себя свое многочисленное потомство, построил город, которому дал имя своего первородного сына (Быт. 4: 1–17).

<sup>22</sup> По Библии, во время всемирного потопа, который стал «божьей карой», ниспосланной за грехи на человечество и на все живое на земле, спаслись в ковчеге праведник Ной с семьей и по паре «от всякой плоти» (Быт. 7: 21–23).

<sup>23</sup> *Немврод (Нимрод)* — сын Хуша, сына Хама, основатель Вавилона и других городов в земле Сennaар. Был искусным звероловом и создателем первого царства на земле, а также, в соответствии с еврейской традицией, основателем идолопоклонства (Быт. 10: 8–9; 1 Пар. 1: 10; Мих. 5: 6).

<sup>24</sup> *Авраам (Абрам)* — в Библии родоначальник евреев, отец Исаака. По велению Яхве Авраам должен был принести сына в жертву, но в момент жертвоприношения был остановлен ангелом.

<sup>25</sup> *Ассирийское царство (Ассирия)* — древнее государство в Северном Двуречье (на территории современного Ирака). В XIV–IX вв. до н. э. неоднократно подчиняла всю Северную Месопотамию и прилегающие районы. Период наивысшего могущества Ассирии — 2-я половина VIII — 1-я половина VII вв. до н. э. В 605 г. до н. э. уничтожена Мидией и Вавилонией.

Согласно преданию, город Рим основан братьями Ромулом и Ремом ок. 754/753 г. до н. э. В преданиях упоминаются 7 правивших в VIII–VI вв. царей. После изгнания последнего царя Тарквиния Гордого была установлена республика (510/509 г. до н. э.). К середине III в. до н. э., подчинив всю территорию Италии, Рим превратился в крупное государство, добившееся гегемонии во всем Средиземноморье. Со времени правления Августа (I в. до н. э.) Рим стал империей.

<sup>26</sup> 1 Пет. 2: 18.

<sup>27</sup> Согласно определению Цицерона, «государство есть устройство народа... собрание, связанное согласием права и общением пользы» (см.: наст. изд., с. 98).

<sup>28</sup> *Семипелагианский* — полупелагианский. В отличие от пелагианства, где предполагается полная свобода человека в каждом своем поступке, в выборе между добром и злом, движением к Богу и от Бога, в полупелагианстве такая свобода признается только в отношении акта принятия веры, дальнейшие поступки человека в этом случае полагаются целиком определяемыми божественной благодатью.

<sup>29</sup> *Несторианство* — течение в христианстве, основано в Византии Несторием, Константинопольским патриархом в 428–431 гг. Несторий утверждал, что Иисус Христос, будучи рожден человеком, лишь впоследствии воспринял божественную природу; осуждено как ересь на Эфесском соборе 431 г. Окончательное осуждение несторианства содержится в знаменитом Халкидонском постановлении, вероопределении Никейского вселенского собора, открывшегося 8 октября 451 г. в Халкидоне (отсюда это название), в котором был сформулирован догмат о двух природах Христа. Несторианство пользовалось значительным влиянием вплоть до XIII в. в Иране и от Средней Азии до Китая. Несториане ныне имеются в Иране, Ираке, Сирии.

*Монофизиты* (от моно... и *грез. physis* — природа, естество) — сторонники христианского учения, возникшего в Византии в V в. как реак-

ция на несторианство; трактовали соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным. Учение монофизитов распространилось в восточных провинциях Византии (Египте, Сирии, Армении) и стало знаменем политического сепаратизма; в 451 г. осуждено Халкидонским собором. Господствует в армянской, эфиопской, коптской (египетской) и «яковитской» сирийской церкви.

<sup>30</sup> Гелазий (Геласий) I занимал папский престол в 492—496 гг.

*Анастасий Диоррахит* — византийский император с 491 по 518 г. Хотя при венчании на царство он дал патриарху Евфимию письменное согласие с Халкидонским догматом, но скоро перешел к сохранению status quo: предписал признавать решения Халкидонского собора там, где они признавались, и позволил отвергать их там, где ранее они не признавались (в среде монофизитов). Историк Евагрий характеризует Анастасия как человека миролюбивого и не желавшего никаких нововведений. Его религиозная политика удовлетворяла среднее нейтральное большинство.

<sup>31</sup> Имеется в виду юридическое положение из Кодификации Юстиниана. Кодификация Юстиниана, «Корпус гражданского права» (Corpus juris civilis), — собрание римских законов и сочинений юристов, составленное в VI в. по распоряжению византийского императора Юстиниана I. На протяжении многих веков служило главным источником права большинства европейских стран (в России на нем были основаны «Кормчие книги» XII в.); вплоть до настоящего времени остается основой европейского, так называемого романо-германского, права. Уже после смерти Юстиниана к трем основным частям корпуса были добавлены «Новеллы», написанные профессором Юлианом из Константинополя в 529 г., — собрание императорских постановлений, вышедших в 529—534 гг., после издания кодекса. Сам Юстиниан назвал свое творение «храмом римской юстиции», средневековые юристы присвоили ему наименование «Корпус гражданского права».

<sup>32</sup> *Василий I Македонянин* (ок. 836—886) — византийский император с 867 г. Из крестьян фемы Македония. Основатель Македонской династии. Вел борьбу против арабов на востоке империи и в Италии. Подавил движение павликиан. На основе кодификации Юстиниана в 879 г. издал Прохирон (от *грек.* *procheiros* — находящийся под рукой), практическое руководство для судей (нормы гражданского, уголовного и отчасти судебного и церковного права), ставшее одним из источников православного церковного права. Занимался подготовкой Эпанагоги (*грек.* *epanagoge*, *букв.* — возведение, возвращение), еще одного руководства для судей на основе Прохирона.

<sup>33</sup> *Лев III* (ок. 675 — 741) — византийский император с 717 г., основатель Исаврийской династии. Отразил натиск арабов в 718 г. у Константинополя, в 740 г. — близ Акроиноса. Издал в 726 г. Эклогу (законодательный свод, представляющий собой компиляцию Кодекса Юстиниана и позднейшего законодательства). Положил начало иконоборчеству.

<sup>34</sup> *Григорий II (Gregorius)* (669—731) — святой, папа Римский с 715 г. Стремился сохранить церковную и политическую связь с Византией, но противодействовал иконоборческой политике Льва III Исавра. Посвятил в епископы святого Бонифация (722) и послал его с христианской миссией в Германию. Память в Католической церкви 11 февраля.

<sup>35</sup> *Иоанн Дамаскин* (ок. 675 — ок. 749) — византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики; ведущий идейный противник иконоборчества; автор философско-теологического компендиума «Источник знания».

<sup>36</sup> *Феодор Студит* (759—826) — византийский церковный деятель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря (в Константинополе); возглавил борьбу с иконоборчеством; оставил в основном богословские сочинения и письма.

<sup>37</sup> Лк. 10: 38—42; Ин. 11; 12: 2—3.

<sup>38</sup> *Константин VII Багрянородный* (905—959) — византийский император с 913 г., из Македонской династии. Автор сочинений, содержащих важные сведения о русско-византийских отношениях X в.

<sup>39</sup> *Лев VI Мудрый (Философ)* (866—912) — византийский император с 886 г., из Македонской династии. Издал указы (новеллы), пересмотрившие старые законодательные нормы, и Василики. Вел войны с арабами, потерпел поражение в войне 894—896 гг. с Болгарией.

<sup>40</sup> *Игнатий* (798—877) — патриарх Константинопольский в 847—857; 867—877 гг., в миру Никита, происходил из царского рода. Когда его отец, император Михаил I (811—813), был свергнут с императорского престола Львом Армянином (813—820), 15-летнего Игнатия заключили в монастырь. Вскоре он стал игуменом обители, а позже избран патриархом Константинопольским.

*Фотий* (ок. 810 или ок. 820 — 890-е гг.) — патриарх Константинополя в 858—867, 877—886 гг. Способствовал распространению влияния Византийской церкви в славянских землях (в Болгарии, Моравии), что привело к конфликту с папством. Знаток античной литературы, составитель «Мириобиблиона», автор богословских сочинений, писем.

В 857 г. малолетний император Михаил III и его соправитель Варда удалили с Константинопольской кафедры патриарха Игнатия за то, что он отказался насильно постричь в монашество мать и сестер императора, чтобы лишить их возможности претендовать на трон. Игнатий был отправлен в ссылку на остров Теревинф. Господствующая партия на место патриарха поставила светское лицо, государственного секретаря Фотия. Последний высказал обещание почитать Игнатия как своего отца, однако в дальнейшем разгорелась острая борьба между сторонниками старого и нового патриарха; в эту борьбу оказался вовлечен и папа Римский Николай I, который принял сторону Игнатия. Все эти события привели к фактическому разрыву отношений между Восточной и Западной церковью. Фотий был смещен в 867 г. после прихода к власти императора Василия I; снова стал патриархом только после смерти Игнатия в 877 г. При преемнике Василия императоре Льве IV Фотий вновь был смещен, обвиненный в заговоре против императора, окончил дни свои в Армонийском монастыре.

<sup>41</sup> *Николай I* (ум. 867) — папа Римский с 858 г.; при нем произошел разрыв с Восточной церковью.

*Михаил III* (842—867) — византийский император с 855 г.; стал императором, лишив регентской власти свою мать Феодору. Был убит своим соправителем Василием I, основателем Македонской династии.

<sup>42</sup> *Опресноки* — пресный хлеб, употребляемый в Римско-католической церкви при совершении евхаристии. Обычай заменять квасной хлеб, который используется в православном обряде, на опресноки впервые



появился в VII в. в некоторых испанских церквях, в XI в. — повсеместно на Западе.

<sup>43</sup> *Дионисий Ареопагит* (I в.?) — полуполюгендарный автор религиозно-философских сочинений, известных под названием «Ареопагитики». Согласно современным исследованиям, они созданы не ранее 2-й пол. V в., обнаруживают зависимость от неоплатонизма, особенно от Прокла. Учение «Ареопагитик» о Боге как сверхразумном тождестве бытия и небытия и об иерархическом устройстве универсума и церкви оказало большое влияние на философскую мысль Византии и Западной Европы (Эриугена, Николай Кузанский).

<sup>44</sup> Имеется в виду римский император Константин I Великий.

<sup>45</sup> *Сеннахири́м* (букв. бог луны Син подарил многих братьев) — ассирийский царь, сын Саргона и его наследник. Его царствование (705—681 гг. до н. э.) было весьма успешным: он захватил земли на побережье Средиземного моря, построил в Ниневии огромный дворец, вторгся в Иудею. Но пораженный Ангелом, вернулся домой и погиб от рук сыновей (4 Цар. 18—19).

<sup>46</sup> *Мельхиседек* (букв. царь правды) — таинственная фигура, неожиданно появившаяся перед Авраамом, возвращавшимся с освобожденным Лотом. Он был царем одного из ханаанских городов, но одновременно широко известен как священник истинного Бога (Быт. 14: 18; Пс. 109: 4; Евр. 5).

<sup>47</sup> *Лжеисидоры* (*псевдоисидоры*) *декреталии* — сборник церковных документов (посланий, декреталий различных пап), составленных неким Исидором Меркатором и наполовину подложных, в которых обосновывалась независимость епископов от королевской власти и необходимость поставить епископат под опеку Римского папы; в декреталиях также проводится идея непогрешимости папы. Появились во Франции в середине IX в. с целью обоснования верховной власти пап. В Средние века лжеисидоры декреталии были положены в основу канонического права и использовались папством в борьбе за превосходство над светскими государями.

<sup>48</sup> Папа Лев IX был понтификом в 1049—1054 гг.

<sup>49</sup> *Михаил Керуларий* (ок. 1000 — 1058) — константинопольский патриарх с 1043 г. Отстаивал независимость Византийской церкви от императорской власти и от папства. Конфликт в 1054 г. между Михаилом Керуларием и папством (когда он и римский легат кардинал Гумберт предали друг друга анафеме) — важнейший этап разделения церквей. Из-за столкновения с византийским императором Исааком I, конфисковавшим часть монастырских земель, Михаил Керуларий был в конце 1058 г. смещен и сослан.

<sup>50</sup> Сильвестр I занимал папский престол в 314—335 гг. Согласно «Константинову дару», в IV в. римский император Константин I Великий передал папе Сильвестру I верховную власть над западной частью Римской империи, в том числе над Италией. Сам «Константинов дар» — это подложная грамота, составленная в папской канцелярии, по-видимому, в середине VIII в. (при папах Стефане III и Павле I) для обоснования притязаний пап на светскую власть; она стала обоснованием законности созданного в 756 г. Папского государства. Подложность «Константинова дара» доказал в XV в. Лоренцо Валла.

## Второй период

### Борьба светской власти с духовною

<sup>1</sup> *Григорий VII (Gregorius) Гильдебранд* (между 1015 и 1020 – 1085) – Римский папа с 1073 г. Фактически направлял папскую политику уже при папе Николае II в 1059–1061 гг. Деятель Ключийской реформы, направленной на укрепление Католической церкви. Запретил симонию (продажу церковных должностей), ввел целибат (обет безбрачия для священников). Добивался верховенства пап над светскими государями, боролся с императором Генрихом IV за инвеституру (право утверждения епископов и аббатов).

<sup>2</sup> *Романисты* – знатоки романского права. *Болонская школа* – одна из древнейших и известнейших школ римского права в Европе. Ее начало относится к XI в.; в конце XII в. на ее основе был образован Болонский университет.

*Канонисты* – знатоки канонического права, свода решений церковных соборов и постановлений Римских пап. Нормы канонического права регулировали вопросы внутрицерковной организации, некоторые семейно-брачные и имущественные отношения. Наиболее известная кодификация канонического права – Свод канонического права 1582 г. (*Corpus juris canonici*).

<sup>3</sup> См. примеч. 50 к предыдущему разделу.

<sup>4</sup> *Генрих IV (1050–1106)* – германский король и император Священной Римской империи с 1056 г., из Франконской династии. Вел с римскими папами (Григорием VII и др.) борьбу за инвеституру.

<sup>5</sup> *Инвеститура* (от лат. *investio* – облачаю) – в Средние века в Западной Европе юридический акт введения вассала во владение феодом. Инвеститура духовных лиц кроме этой светской инвеституры включала также утверждение епископа, аббата в духовном сане (духовная инвеститура). В XI–XII вв. за право инвеституры происходила борьба между императорами Священной Римской империи (осуществлявшими с Оттона I инвеституру епископов и аббатов) и Римскими папами, претендовавшими на это право, конец которой положил Вормсский конкордат 1122 г. Центральную роль в этой борьбе сыграла реформаторская деятельность папы Григория VII.

<sup>6</sup> Понтификат Захария приходится на 741–752 гг.

<sup>7</sup> *Хильдерик III* – «ленивый король», во время царствования которого (743–755) государством управляли майордом Пипин и Карломан – сыновья Карла Мартелла, которые с целью укрепления собственной власти возвели его на королевский трон, предварительно извлекши из монастыря.

Хильдерик III, последний представитель находившейся в упадке династии Меровингов, был смещен по решению папы Захария (741–752), осуществившего выбор между королем и майордомом Пипином. Именно к папе Пипин отправил послов, задавших ему вопрос, как тот относится к «королям, которые во Франкии не имеют власти». Захарий ответил: «Лучше всего называть королем того, кто имеет власть, нежели того, кто ее не имеет», приказав провозгласить королем Пипина. Получив поддержку папы, Пипин в ноябре 751 г. на ассамблее всех франков в Суассоне был провозглашен королем. Стефан III (752–757), сменивший в 752 г. папу Захария, в 754 г. еще больше укрепил законность королев-

ского сана Пипина и его сыновей помазанием на престол. Хильдерик был отправлен в тот же самый монастырь Сен-Бертен, из которого он был ненадолго извлечен Пипином и Карломаном. В 755 г. Хильдерик умер.

<sup>8</sup> *Григорий I Великий (Gregorius Magnus)*, в православной традиции Григорий Двоеслов (ок. 540 – 604) – папа Римский с 590 г.; святой. Способствовал становлению церковного государства («патримоний Петра») и упрочению церковной и мирской власти папства, был инициатором христианской миссии в Британии, осуществил реформу литургии и церковного пения (григорианское пение). Его «Моральные толкования на книгу Иова» (35 книг) стали для средневековой мысли главным авторитетом в области религиозной этики. Память в Православной церкви 12 (25) марта, в Католической – 3 сентября.

<sup>9</sup> *Феодосий I, или Великий (Theodosius)* (ок. 346–395) – сын Валентиниана I, император восточной части Римской империи с 379 г., в его правление последний раз на некоторое время произошло объединение двух частей империи. В 380 г. утвердил господство ортодоксального христианства, преследовал ариан и приверженцев язычества. При нем в 394 г. отменены Олимпийские игры (как языческие), сожжены Александрийская библиотека и многие языческие храмы. В 383 и 393 гг. соответственно Феодосий назначил августами своих сыновей Аркадия и Гонория.

В данном месте Чичерин, вероятно, имеет в виду тот случай, когда император Феодосий был выдворен Амвросием, как мирянин, из алтаря во время литургии. Этот эпизод стал прецедентом для определения места императорской особе среди причастников за литургией, а не рядом с престолом, на котором освящаются Св. Дары (см. также примеч. 7 к предыдущему разделу).

<sup>10</sup> Цитата неточна; в Библии слова Христа звучат так: «возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут».

<sup>11</sup> *Пипин Короткий (Pippinus Brevis)* (714–768) – франкский король с 751 г. Будучи майордомом, сверг в 751 г. последнего короля из династии Меровингов и основал династию Каролингов. В его правление произошло сближение королевской власти и духовной власти папы. Папа Стефан III (752–757) торжественно венчал Пипина короной и запретил франкам под страхом отлучения от церкви выбирать королей из другой семьи (см. примеч. 7). За это в 756 г. Пипин положил начало Папской области, подарив папе территорию, отвоеванную у лангобардов: Равеннский экзархат (включая Венецию и Истрию), Пентаполис с пятью приморскими городами (ныне Анкона, Римини, Пезаро, Фано и Сенегалья), Парма, Реджио, Мантуя, герцогства Сполето и Беневент, остров Корсика. В «Пипинов дар» был включен также Рим, который и стал столицей папского государства.

<sup>12</sup> *Карл Великий (Carolus Magnus)* (742–814) – франкский король с 768 г., с 800 г. император; из династии Каролингов. Его завоевания (в 773–774 гг. Лангобардского королевства в Италии, в 772–804 гг. области саксов и др.) привели к образованию обширной империи. Политика Карла Великого (покровительство церкви, судебские и военные реформы и др.) содействовала формированию феодальных отношений в Западной Европе. Империя Карла Великого распалась вскоре после его смерти. Согласно Верденскому договору 843 г. империя была разделена

между его внуками — Лотарем (получил территорию Италии и земли вдоль Рейна и Роны — впоследствии Лотарингия), Карлом Лысым (земли на запад от Рейна) и Людовиком Немецким (земли на восток от Рейна).

<sup>13</sup> *Бернар Клервоский (Бернард; Bernar de Clairvaux)* (1090—1153) — французский теолог-мистик, аббат монастыря в Клерво, оказывал влияние на церковно-политическую жизнь Западной Европы, был вдохновителем 2-го крестового похода. Выступал против теологического рационализма П. Абеляра. Канонизирован в 1174 г.

<sup>14</sup> *Евгений III (Eugenius)* (монашеское имя *Бернардо из Пизы*) (ум. в 1153) — папа Римский с 1145 г. Ученик святого Бернара Клервоского, аббат цистерцианского монастыря св. Анастасия близ Рима. Избранный папой, был вынужден бежать из Рима, захваченного римским сенатом и управляемого Арнольдом Брешианским, во Францию, где начал подготовку 2-го крестового похода. На соборах в Париже (1147) и Реймсе (1148) осудил учение Жильбера Порретанского; на Кремонском соборе (1148) отлучил от Церкви Арнольда Брешианского. Беатифицирован в 1872 г., память 8 июля.

<sup>15</sup> *Аарон* — в Библии первый ветхозаветный первосвященник, брат пророка Моисея, получивший от последнего свои священнические полномочия. Об Аароне рассказывается в книгах Исход, Левит и Числа.

*Моисей* — в Библии предводитель израильских племен, призванный богом Яхве вывести израильтян из фараоновского рабства сквозь расступившиеся воды «Черного» (Красного) моря; на горе Синай Бог дал Моисею скрижали с десятью заповедями.

*Самуил* (1092 г. до н. э.) — в Библии последний судья израильский, пророк. Самуил помазал на царство юного Давида, который через некоторое время, после смерти Саула, стал царем.

<sup>16</sup> *Гуго Сен-Викторский (Hugo de Sancto Victore)* (ок. 1096 — 1141) — христианский богослов и философ августинианского направления, мистик, глава сен-викторской школы. Родом, вероятно, из Саксонии, ок. 1115 г. переехал в Париж, жил и с 1125 г. преподавал в Сен-Викторском аббатстве. Главное сочинение — «О таинствах христианской веры».

<sup>17</sup> *Иоанн Солсберийский (Joannes Salesberiensis)* (ок. 1120 — 1180) — средневековый философ, представитель шартрской школы. Учился во Франции у Абеляра, Гильома из Конша (в Шартре) и Жильбера Порретанского. Вернувшись в Англию (1153—1154), был секретарем архиепископов кентерберийских Теобальда и Томаса Беккета вплоть до убийства последнего (1170). С 1176 г. епископ Шартрский.

<sup>18</sup> *Фома (Томас) Беккет* (1119—1170) — архиепископ Кентерберийский. Став архиепископом, бывший придворный написал королю Генриху II письмо, в котором были слова: «Ты мой господин, ты мой король, ты мой духовный сын». Это третье утверждение привело к размолвке. Генрих ожидал подчинения от верного подданного; Беккет же настаивал на том, что есть сферы, в которых он стоит выше Генриха, в которых он должен подчиняться только папе. 29 декабря 1170 г. Беккет был убит людьми короля прямо в Кентерберийском соборе.

<sup>19</sup> *Кальвинизм* — направление протестантизма, основано Ж. Кальвином. Из Женевы распространился на Францию (гугеноты), Нидерланды, Шотландию и Англию (пуритане). Под влиянием кальвинизма проходили нидерландские (XVI в.) и английские (XVII в.) революции. Для каль-

винизма особенно характерны: признание только Священного Писания, исключительное значение доктрины предопределения (исходящая от Божьей воли предудстановленность жизни человека, его спасения или осуждения; успех в профессиональной деятельности служит подтверждением его избранности), отрицание необходимости помощи духовенства в спасении людей, упрощение церковной обрядности (во время богослужения не звучит протяжная духовная музыка, не возжигаются свечи, в церквах отсутствуют настенные изображения).

*Иезуиты* — члены католического монашеского ордена («Общество Иисуса», лат. «Societas Jesu»), основанного в 1534 г. в Париже И. Лойолой. Орден стал главным орудием Контрреформации. Иезуиты утвердились не только в европейских государствах, но проникли в Индию, Японию, Китай, на Филиппины. В России иезуиты появились в начале XVIII в.; в 1719 г. по указу Петра I были изгнаны. В 1801 г. официально признано их существование, однако в 1820 г. Александр I запретил их деятельность. В 1610—1768 гг. существовало «Иезуитское государство» в Парагвае. Основные принципы организации ордена: строгая централизация, абсолютный авторитет главы ордена.

<sup>20</sup> См. рус. пер.: *Иоанн Сольсберийский*. Поликратик // Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. М., 1972.

<sup>21</sup> Перед войной с филистимлянами Самуил запретил царю Саулу приносить жертву, которая должна предшествовать сражению, прежде его пришествия. Но Саул, видя, что 7 дней, определенных судьей, прошли, а он не являлся, решил сам принести жертву всеожжения. В это время вдруг явился разгневанный Самуил и отступил от царя, когда последний подошел к нему, чтобы приветствовать. «Что ты сделал?» — сказал он грозным голосом Саулу, который напрасно старался оправдаться тем, что воины его начали расходиться и он боялся, что враги могли явиться и застать его неготовым к сражению. «Худо поступил ты, — сказал Самуил царю, — что не исполнил повеления Господа, Бога твоего, которое дано было тебе; ибо ныне упрочил бы Господь царствование твое над Израилем навсегда. Но теперь не устоять царствованию твоему; Господь найдет Себе мужа по сердцу Своему, и повелит ему Господь быть вождем народа Своего, так как ты не исполнил того, что было повелено тебе Господом» (1 Цар. 13: 13—14). После этого Самуил помазал на царство юного Давида, который через некоторое время, после смерти Саула, и стал царем.

<sup>22</sup> *Плутарх* (ок. 45 — ок. 127) — древнегреческий писатель и историк. Главное сочинение — «Сравнительные жизнеописания» выдающихся греков и римлян (50 биографий). Остальные дошедшие до нас многочисленные сочинения объединяются под условным названием «Моралии».

<sup>23</sup> *Цезарь (Caesar) Гай Юлий* (100 или 44 до н. э.) — римский диктатор в 49, 48—46, 45 гг., с 44 г. — пожизненно; полководец. Начал политическую деятельность как сторонник республиканской группировки, занимая должности военного трибуна в 73 г., эдила в 65 г., претора в 62 г. Добиваясь консулата, в 60 г. вступил в союз с Г. Помпеем и Крассом (1-й триумвират). Консул в 59 г., затем наместник Галлии; в 58—51 гг. подчинил Риму всю Заальпийскую Галлию. В 49 г., опираясь на армию, начал борьбу за единовластие. Разгромив Помпея и его сторонников в 49—45 гг. (Красс умер в 53 г.), оказался во главе государства. Сосредото-

чив в своих руках ряд важнейших республиканских должностей (диктатора, консула и т. п.), стал фактически монархом. Убит в результате заговора республиканцев. Автор «Записок о галльской войне» и «Записок о гражданских войнах»; провел реформу календаря (Юлианский календарь).

<sup>24</sup> Кульминацией этой борьбы стало отлучение Генриха IV от церкви и низложение по повелению Григория VII немецкими князьями; Генрих был вынужден искать примирения с папой. Зимой 1077 г. с небольшой свитой он перешел через Альпы и 3 дня босой, в одежде кающегося грешника, простоял под стенами замка Каносса графини Матильды Тосканской, где в это время находились папа, хозяйка замка и ближайший соратник папы Гуго Ключинийский. Король получил прощение, отлучение было снято. Однако, вернувшись в Германию, Генрих IV возобновил борьбу с Григорием VII.

<sup>25</sup> См. примеч. 7 и 11.

<sup>26</sup> Рим. 13: 1.

<sup>27</sup> «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо *нагальник* есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из *страха* наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13: 1–7).

<sup>28</sup> Мф. 22: 21.

<sup>29</sup> *Непон* (*Nero*) (37–68) — римский император с 54 г., из династии Юлиев-Клавдиев. Отличался невероятной жестокостью, самовлюбленностью, развратностью. В 59 г. повелел умертвить свою мать, в 62 г. — жену. В 64 г. сжег большую часть Рима и, чтобы отвести от себя подозрения, начал преследовать христиан Рима. В дальнейшем способствовал восстановлению города. Репрессиями и конфискациями восстановил против себя разные слои римского общества. Опасаясь восстаний, убежал из Рима и покончил жизнь самоубийством.

<sup>30</sup> Имеется в виду покровительство Валентиниана II арианам.

<sup>31</sup> Пасхалий II был понтификом в 1099–1118 гг.

<sup>32</sup> *Арнольд Брешианский* (*Arnaudo da Brescia*) (ок. 1100 — ок. 1155) — религиозный реформатор и политический деятель, каноник. На Кременском соборе (1148) был отлучен от Церкви.

<sup>33</sup> *Конрад III* (1093–1152) — немецкий король и император Священной Римской империи из рода Гогенштауфенов, правил с 1138 г. В 1146 г. стал инициатором 2-го крестового похода, который закончился разгромом немецких войск.

*Фридрих I Барбаросса* (*Friedrich Barbarossa*, букв. краснорылый) (ок. 1125 — 1190) — германский король с 1152 г., император Священной Римской империи с 1155 г., из династии Штауфенов. Пытался подчинить североитальянские города, но потерпел поражение от войск Ломбардской лиги в битве при Леньяно (1176).

<sup>34</sup> «Саксонское Зерцало» — сборник германского права, составленный в 1221—1225 гг. немецким юристом Эйке фон Репков.

<sup>35</sup> *Генрих II Плантагенет (Генрих Анжуйский)* (1133—1189) — английский король с 1154 г., первый из династии Плантагенетов. Ему принадлежали также обширные владения во Франции. Провел реформы, укрепившие королевскую власть. По поводу спора Генриха II с Беккетом см. примеч. 18.

<sup>36</sup> См. примеч. 27.

<sup>37</sup> Имеется в виду *Вормский конкордат* — соглашение 23 сентября 1122 г. в Вормсе между императором Священной Римской империи Генрихом V и папой Каликстом II (отсюда второе название — *Каликстинский конкордат*), окончившее борьбу за инвеституру. Император Священной Римской империи отказывался в пользу Римского папы от духовной инвеституры; в Германии (но не в Италии и Бургундии) императору обеспечивалось право участия в избрании епископов и аббатов.

<sup>38</sup> Земельные владения Католической церкви превращали епископов в светских феодальных властителей. Неизбежно они должны были включиться в феодальную лестницу. Императоры, короли или иные светские сеньоры наделяли их епископствами и связанными с этим земельными владениями. При наделении епископством германский император вручал духовному лицу кольцо и посох, которые являлись символами светской власти в землевладениях последнего. После отказа императоров от духовной инвеституры эти символы епископам вручал архиепископ от лица папы Римского.

<sup>39</sup> *Адриан IV (Hadrianus)* (в миру Николас Брейксpear; Nicholas Breakspear) (ок. 1100 — 1159) — папа Римский с 1154 г., единственный папа-англичанин. Монах, затем аббат августинского монастыря святого Руфа близ Авиньона, кардинал (1150), папский легат в Скандинавии (1152), где он реорганизовал церковь на принципах григорианской реформы. Вел борьбу с республиканским движением в Риме, возглавляемым Арнольдом Брешианским. В 1155 г. короновал императора Фридриха I Барбароссу.

<sup>40</sup> *Александр III (?—1181)* — Римский папа с 1159 г. Стремился к верховной власти папства над светскими государями. В борьбе с Фридрихом I Барбароссой поддерживал Ломбардскую лигу.

<sup>41</sup> *Иннокентий III (Innocentius)* (1160 или 1161 — 1216) — римский папа с 1198 г. Боролся за верховенство пап над светской властью; заставил английского короля и некоторых других монархов признать себя его вассалами. Инициатор 4-го крестового похода и похода против альбигойцев.

<sup>42</sup> *Генрих VI (1165—1197)* — германский король и император Священной Римской империи с 1190 г., из династии Штауфенов. Женитьбой на наследнице сицилийского престола (1186) присоединил к владениям Штауфенов Сицилийское королевство.

<sup>43</sup> *Левиты* — служители религиозного культа у древних евреев.

<sup>44</sup> Имеется в виду война между французским королем Филиппом II (1165—1223) и его сыном Людовиком VIII (1187—1226) и английским королем Иоанном Безземельным (1167—1216).

<sup>45</sup> «И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя

в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер. 1: 9–10).

<sup>46</sup> Цитата неточна; какое место в Библии имеется в виду, неясно.

<sup>47</sup> Имеются в виду *вальденсы* (*позднелат.* Valdenses, Pauperes de Lugduno — лионские бедняки) — приверженцы ереси, зародившейся в последней четверти XII в. в Лионе. Родоначальником этого движения был лионский купец Пьер Вальдо (Valdo или Valdés), который, согласно преданию, роздал свое имущество и провозгласил бедность и аскетизм жизненным идеалом. Члены организованной им секты давали обет не владеть собственностью, не иметь семьи. Ересь вальденсов распространилась в Южной Франции, Испании, Северной Италии, Германии, Чехии, Швейцарии, в основном — среди ремесленников и крестьян. Резко критикуя Католическую церковь, вальденсы требовали от нее полного отказа от собственности и доходов, в частности от десятины. Выступали против воинской службы, феодального суда и особенно против смертной казни. Отвергали монопольное право католического духовенства на проповедь и совершение таинств (из которых признавали лишь крещение и причастие), отрицали догмат о Христе, веру в чистилище, в святых, поклонение иконам. Ересь вальденсов неоднократно осуждалась Католической церковью (1179–1215). В начале XIII в. часть вальденсов под давлением папства отошла от движения на условиях признания Католической церковью некоторых особенностей их культа и права на проповедь «евангельской бедности». Крайнее крыло вальденсов слилось с катарами. Часть вальденсов обосновалась в Италии (так называемые ломбардские бедняки, с центром в Милане).

<sup>48</sup> *Фома Аквинский* (*Thoma Aquinas*) (1225 или 1226 — 1274) — философ и теолог, систематизатор схоластики на базе христианского аристотелизма (учение об акте и потенции, форме и материи, субстанции и акциденции и т. д.). Доминиканец. Сформулировал 5 доказательств бытия Бога, описываемого как первопричина, конечная цель сущего и т. п. Признавая относительную самостоятельность естественного бытия и человеческого разума (концепция естественного права и др.), утверждал, что природа завершается в благодати, разум — в вере, философское познание и естественная теология, основанная на аналогии сущего, — в сверхъестественном откровении. Основные сочинения: «Сумма теологии», «Сумма против язычников». Учение Фомы Аквинского лежит в основе томизма и неотомизма.

<sup>49</sup> *Ансельм* (*Anselm*) *Кентерберийский* (1033–1109) — теолог и философ, представитель ранней схоластики августиновского направления, церковный деятель, вел борьбу за независимость церкви против королей Англии. Развил онтологическое доказательство бытия Бога. Видел в вере предпосылку рационального знания: «Верую, чтобы понимать».

<sup>50</sup> *Амальрик* (*Amalric*) *Бенский* (ум. ок. 1207) — средневековый мистик, основатель религиозной секты амальрикан. Преподавал в Парижском университете. Его пантеистическое учение было осуждено на Парижском (1210) и Латеранском (1215) соборах в Риме.

*Давид Динантский* (XIII в.) — средневековый французский философ-материалист. Рассматривал материю как первоначальную субстанцию всех вещей. Пантеистически отождествляя материю с Богом и разумом, он приходил к идее абсолютного единства мира. Учение Давида было объявлено ересью, а его сочинение «О частях» запрещено и сожжено.



<sup>51</sup> *Альберт Великий (Albertus Magnus), Альберт фон Большетедт* (ок. 1193 – 1280) – немецкий философ и теолог, представитель схоластики, доминиканец. Начал перестройку и энциклопедическую систематизацию католического богословия на базе аристотелизма, завершённую его учеником Фомой Аквинским. Преподавал в Кельне и Париже. Трататы о минералах, растениях, животных и др.

<sup>52</sup> Современный вариант русского перевода этого самого известного произведения Фомы Аквинского – «Сумма теологии».

<sup>53</sup> См. примеч. 27.

<sup>54</sup> *Петр Ломбардский (Petrus Lombardus)* (ок. 1100 – 1160) – философ и теолог, представитель схоластики, епископ. Преподавал в Париже. Главное сочинение «Сентенции» – первая и наиболее авторитетная вплоть до начала XVI в. «сумма» (свод) католического богословия.

<sup>55</sup> *Беллармин (Беллармино) Роберто Франческо Ромоло* (1542–1621) – католический богослов, иезуит, кардинал (с 1599 г.); деятель Контрреформации. Основное сочинение – «Рассуждение о спорных вопросах христианской веры против еретиков нашего времени» (1581–1593). Память в Католической церкви 17 сентября.

<sup>56</sup> *Иероним (Hieronimus) Стридонский* (ок. 342 – 420) – христианский писатель и богослов, один из великих учителей Западной церкви. Друг и секретарь (382–384) папы Дамаса, после смерти которого отправился на Восток и с 386 г. жил в Вифлееме. Ему принадлежит латинский перевод Библии (так называемая Вульгата), догматико-полемические и нравоучительные сочинения, книга «О знаменитых мужах» (о жизни и сочинениях Отцов церкви и церковных писателей первых четырех веков). Память в Православной церкви 15 (28) июня, в Католической – 30 сентября.

<sup>57</sup> *Юлиан Отступник (Julianus Apostata)* (331–363) – римский император с 361 г. Получил христианское воспитание; став императором, объявил себя сторонником языческой религии, реформировал ее на базе неоплатонизма; издал эдикты против христиан. От христианской церкви получил прозвище Отступник.

<sup>58</sup> *Бонавентура (Bonaventura) (собств. Джованни Фиданца, Fidanza)* (1221–1274) – философ-мистик, представитель августиновского платонизма; глава францисканского ордена, кардинал. Был причислен к лику святых (1482), к числу 10 величайших учителей христианской церкви (1587). Преподавал в Парижском университете. Основное сочинение: «Путеводитель души к Богу».

<sup>59</sup> *Бонифаций VIII (Bonifacius VIII)* (ок. 1235 – 1303) – папа Римский с 1294 г. Притязал на верховенство над светскими государями. Потерпел поражение в борьбе с французским королем Филиппом IV. Ввел в 1300 г. празднование юбилейных годов.

*Филипп IV Красивый* (1268–1314) – французский король с 1285 г., из династии Капетингов. Расширил территорию королевского домена. Захватил в 1300 г. Фландрию, но потерял ее в 1302 г. в результате восстания фландрских городов. Поставил папство в зависимость от французских королей. Созвал первые Генеральные штаты (1302). Добился от папы упразднения в 1312 г. ордена тамплиеров.

<sup>60</sup> *Эгидий Римский* (ок. 1243/47 – 1316) – философ-схоласт и теолог; с 1295 г. – архиепископ в Бурже. Его учение в 1287 г. было объявлено официальной доктриной августинцев (настоятелем ордена кото-

рых он был в 1292 г.). В трактате «De ecclesiastica sive de sumi pontificis potestate» находит односторонним развитие учения Фомы Аквинского о власти папы.

<sup>61</sup> *Гольдаст (Goldast) Мельхиор фон Геймингсфельд (Heimingsfeld)* (1578–1635) – немецкий историк. Наиболее известные сочинения – «Scriptores rerum suevicarum» (новое изд. 1727); «Alemannicarum rorum scriptores vetusti» (новое изд. 1730); «Constitutionum imperialium collectio» (новое изд. 1674).

<sup>62</sup> *Иоанн XXII* – папа Римский с 1316 по 1334 г.; француз, из семьи сапожника. Ввел в официальную практику прямую продажу полных индульгенций за деньги.

*Людвиг IV Баварский (Ludwig IV der Bayer)* (1287–1347) – германский король с 1314 г., император Священной Римской империи с 1328 г., из рода Виттельсбахов. Вел борьбу с римскими папами, вмешивался в дела итальянских государств.

<sup>63</sup> См. примеч. 50 к предыдущему разделу.

<sup>64</sup> *Иоанн Парижский (Jean Quidort, Жан Кидор)* (ум. 1306) – автор трактата «О королевской и папской власти», последователь Фомы Аквинского.

<sup>65</sup> *Генеральные штаты* – во Франции высшее сословно-представительское учреждение в 1302–1789 гг., состоявшее из депутатов духовенства, дворянства и 3-го сословия. Созывались королями главным образом для получения от них согласия на сбор налогов. В 1302–1303 гг. Филипп IV созвал Генеральные штаты для организации кампании против папы Бонифация VIII в связи с поддержкой последним ордена тамплиеров. 24–29 марта 1308 г. он вновь разослал письменные приглашения представителям духовенства, дворянства и городов на собрание Генеральных штатов. В его посланиях содержалась настоятельная просьба к представителям духовенства помочь защитить истинную веру от святотатства тамплиеров. В итоге император добился от следующего папы Климента V запрета ордена, сам папа был вынужден в 1309 г. перенести свою резиденцию в Авиньон.

<sup>66</sup> *Два светила* – это Солнце и Луна; папа, как Солнце, порождает свет (власть), а император, подобно Луне, заимствует свой свет (власть) от папы.

<sup>67</sup> Указанная концепция имеет исток в сочинении Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии».

<sup>68</sup> «И было ко мне слово Господне: прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя... И вот, Я поставил тебя ныне укрепленным городом и железным столбом и медною стеною на всей этой земле, против царей Иуды, против князей его, против священников его и против народа земли сей. Они будут ратовать против тебя, но не превозмогут тебя; ибо Я с тобою, говорит Господь, чтобы избавлять тебя» (Иер. 1: 4–5; 1: 18–19).

<sup>69</sup> «И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин. 12: 47).

<sup>70</sup> Ин. 18, 36.

<sup>71</sup> *Исидор (Isidorus) Севильский* (570–636) – испанский богослов, ученый-энциклопедист архиепископ. Собрал в своих книгах множество исторических, естественнонаучных и др. сведений, сохранившихся от

римской культуры. Кроме «Истории готских царей», «Летописи» и энциклопедического труда «Этимология», Исидор написал ряд сочинений на библейские темы: «О жизни и смерти отцов», «Некоторые аллегории Священного Писания», «Вопросы на Ветхий Завет», «О евангельских именах» и др. Все они были компилятивными, но роль свою выполнили: донесли до «варваров» основы святоотеческого понимания Библии. Был канонизирован Католической церковью в XVI в., а в XVIII в. признан учителем Церкви.

<sup>72</sup> «Некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 12: 13–14).

<sup>73</sup> «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19: 21).

<sup>74</sup> По давней традиции кардинал-дуайан — старейшина коллегии кардиналов — носит титул кардинала Остийского, и именно он посвящает новоизбранного папу.

<sup>75</sup> *Доминиканцы* — члены нищенствующего ордена, основанного в 1215 г. испанским монахом Домиником. В 1232 г. папство передало в ведение доминиканцев инквизицию. После основания ордена иезуитов (XVI в.) значение доминиканцев уменьшилось.

<sup>76</sup> Ин. 21: 15.

<sup>77</sup> «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Ефес. 4: 11–12).

<sup>78</sup> Ин. 18: 36; Лк. 12: 13–14; Мф. 22: 21.

<sup>79</sup> *Данте Алигьери (Dante Alighieri)* (1265–1321) — итальянский поэт, создатель итальянского литературного языка. В юности примкнул к школе «дольче стиль нуово» (сонеты, воспевающие Беатриче, автобиографическая повесть «Новая жизнь», 1292–1293, издание 1576). Писал философские и политические трактаты («Пир», не закончен; «О народной речи», 1304–1307, издание 1529), «Послания» (1304–1316). В трактате «Монархия» (1312–1313) отстаивал идею светской всемирной империи, призванной положить конец политическим распрям, алчности и насилию; папе в ней отводилась роль духовного руководителя. Вершина творчества Данте — поэма «Божественная комедия» (1307–1321, издание 1472) в 3 частях («Ад», «Чистилище», «Рай») и 100 песнях, поэтическая энциклопедия Средних веков. Оказал большое влияние на развитие европейской культуры.

<sup>80</sup> Имеется в виду *авиньонское пленение пап*, вынужденное (под давлением французских королей) пребывание римских пап в Авиньоне в 1309–1377 гг. (с перерывом в 1367–1370 гг.).

<sup>81</sup> *Климент V (Clemens)* (?–1314) — Римский папа с 1305 г. Под давлением французского короля Филиппа IV перенес свою резиденцию в 1309 г. в Авиньон, положив начало авиньонскому пленению пап. В 1312 г. распустил орден тамплиеров.

*Генрих VII* (ок. 1275 — 1313) — германский король и император Священной Римской империи с 1308 г., из династии Люксембургов. Добился избрания своего сына чешским королем (Ян Люксембургский). Вторгся в 1310 г. в Италию, пытаясь вновь подчинить ее империи.

<sup>82</sup> *Левий* (букв. привязанность) — третий сын Иакова (Израиля) от Лии (Быт. 29: 34), родоначальник левитов, колена священников.

*Иуда* (букв. прославляемый) — четвертый сын Иакова от Лии, родившийся в Месопотамии (Быт. 29: 35), глава самого многочисленного и могущественного колена Иудина (Быт. 49: 8–12).

<sup>83</sup> *Марсилиус Падуанский* (*Marsilius Paduanis*) (между 1275 и 1280 — ок. 1343) — итальянский политический мыслитель. В трактате «Защитник мира» отстаивал идею общественного договора. Наилучшей формой государства считал сословную монархию. Выступал против притязаний папства на светскую власть. В 1327 г. отлучен от церкви.

<sup>84</sup> Император Германии Людовик Баварский присвоил титул силою оружия и вопреки воле папы Иоанна XXII, пытавшегося возвести на германский престол своего ставленника Фридриха Австрийского. Людовик использовал критику еретиками (апостольскими братьями) папского престола в своих интересах. Он обвинил авиньонских пап в том, что они погрязли в мирской скверне, предали апостольские традиции благочестия и бедности, ведут разнузданный образ жизни и т. п. 12 ноября 1323 г. Иоанн XXII издал буллу «Cum inter nonnullis», в которой объявлялось ложным и еретическим утверждение одного из течений апостольских братьев — фратичелли, что Христос и апостолы не владели никаким имуществом. Вскоре после этого папа отлучил Людовика от церкви за неповиновение. В ответ на это последний обнародовал так называемый Саксенгаузенский протест, в котором опровергал положения вышеупомянутой буллы Иоанна XXII и, ссылаясь на мнение его предшественников, признававших нищету Христа, в свою очередь обвинил папу римского в ереси. Людовик нашел опытных теологов, которые доказали его правоту. Марсилиус Падуанский отрицал за папой право судить, прощать и осуждать, утверждая, что таким правом пользуется только Бог. Уильям Оккам также поддержал Людовика в его борьбе с папой. Он отрицал непогрешимость пап и соборов, а в одном из своих сочинений обвинил Иоанна XXII в 70 еретических ошибках. Людовик короновался в Милане в 1326 г. и оттуда во главе своих войск направился в Рим, взял город и объявил о низложении Иоанна XXII, находившегося в Авиньоне. По его приказу римское духовенство избрало спиритуала Петра ди Корбариио новым папой, принявшим имя Николая V. После смерти Людовика Иоанну XXII удалось пленить Николая V, который, спасая жизнь, публично покаялся и отрекся от своих «заблуждений». После всяческих унижений его заточили в одном из покоев папского дворца в Авиньоне, где он вскоре скончался.

<sup>85</sup> *Руссо* (*Rousseau*) *Жан Жак* (1712–1778) — французский писатель и философ, представитель сентиментализма, осуждавший с позиций деизма официальную церковь и религиозную нетерпимость. Идеи Руссо (культ природы и естественности, критика городской культуры и цивилизации, искажающих изначально непорочного человека, предпочтение сердца разуму) оказали влияние на общественную мысль и литературу многих стран.

<sup>86</sup> «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не

послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18: 15–17).

<sup>87</sup> «Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20: 21–23). Слов «сие творите в мое воспоминание» в этом фрагменте нет; видимо, они взяты из 1 Кор. 11: 24–25.

<sup>88</sup> *Оккам (Ockham, Oссат) Уильям* (ок. 1285 – 1349) – английский философ-схоласт, логик и церковно-политический писатель, главный представитель номинализма XIV в., францисканец. Согласно принципу «бритвы Оккама», понятия, несводимые к интуитивному и опытному знанию, должны удаляться из науки. С 1328 г. жил в Мюнхене, выступал как идеолог императорской власти против притязаний папы на светскую власть.

<sup>89</sup> *Иоанн Дунс Скот (Joannes Duns Scotus)* (ок. 1266–1308) – философ, ведущий представитель францисканской схоластики; его учение (скотизм) противостояло доминиканской схоластике – томизму: в противовес Фоме Аквинскому утверждал примат воли над интеллектом и примат единично-конкретного над абстрактно-всеобщим.

<sup>90</sup> *Томисты* – последователи Фомы Аквинского; *скотисты* – последователи Иоанна Дунса Скота.

<sup>91</sup> *Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм* (1646–1716) – немецкий философ, математик, физик, языковед. Реальный мир, по Лейбницу, состоит из бесчисленных психических деятельных субстанций – монад, находящихся между собой в отношении предустановленной гармонии («Монадология», 1714); существующий мир создан богом как «наилучший из всех возможных миров» («Теодицея», 1710). В духе рационализма развил учение о прирожденной способности ума к познанию высших категорий бытия и всеобщих и необходимых истин логики и математики («Новые опыты о человеческом разуме», 1704). Предвосхитил принципы современной математической логики («Об искусстве комбинаторики», 1666). Один из создателей дифференциального и интегрального исчисления.

*Коццей Генрих* (барон, von Cosseji) (1644–1719) – немецкий юрист, с 1672 г. профессор в Гейдельберге, с 1688 г. – в Утрехте, с 1690 г. нотариус юридического факультета во Франкфурте на Одере; в 1712 г. возведен в имперские бароны. Был юрисконсультom многих немецких князей. Его главный труд «Juris publici prudentia» (1695) долгое время служил общим руководством при изучении немецкого государственного права.

<sup>92</sup> *Номинализм и реализм* – направления средневековой схоластической философии, которые по-разному решали проблему существования универсалий, общих понятий. Согласно реализму, универсалии существуют до вещей, в уме Бога. Номинализм, в противоположность реализму, отрицал существование общих понятий (универсалий), считая их лишь именами (*лат.* *nomen* – имя, *nominalis* – именной, отсюда название), словесными обозначениями, относимыми ко множеству сходных единичных вещей (крайний, или строгий, номинализм – И. Росцелин и др.), или чисто мыслительными образованиями, существующими в уме человека (концепты, отсюда название этого «умеренного номинализма» – концептуализм; основан П. Абеляром). Возник в XI–XII вв., получил особое развитие в XIV–XV вв. (У. Оккам и его школа).

<sup>93</sup> *Виклеф Джон* (1324–1384) — английский богослов, выступавший за радикальную реформу Католической церкви. В 1374 г. по поручению английского правительства Виклеф ездил в Авиньон для переговоров с папой. Увиденное в Авиньоне так возмутило его, что по возвращении он заявил, что папа есть «антихрист». В своих нападках он отвергал не только папу, но и сам институт священства, доказывая, что не посвящение, а личное благочестие отдельных лиц является основанием их права на управление и священнодействие в церкви. На основании этих утверждений был обвинен в ереси; в 1378 г. папой Григорием XI был назначен суд над Виклефом. Только покровительство английского двора спасло богослова от осуждения. В 1382 г. на соборе в Лондоне учение Виклефа было осуждено как еретическое. Король Ричард II смог защитить самого Виклефа, но не его идеи. В результате Виклеф был вынужден удалиться из Оксфорда в приход Люттерворт, где вскоре и умер. Однако незадолго до смерти он написал сочинение, в котором изложил основные идеи по реформации Церкви. Впоследствии учение Виклефа было осуждено на Римском (1412) и Констанском (1415) соборах. Однако у него осталось много последователей, их стали называть лоллардами.

*Гус (Нус) Ян* (1371–1415) — национальный герой чешского народа, идеолог чешской Реформации. В 1402–1403, 1409–1410 гг. ректор Пражского (Карлова) университета. Вдохновитель народного движения в Чехии против немецкого засилья и Католической церкви (порицал торговлю индульгенциями, требовал возвращения к принципам раннего христианства, уравнивания в правах мирян с духовенством). Осужден церковным собором в Констанце и сожжен.

<sup>94</sup> *Михаил Цезенский* (ок. 1270 — 1342) — магистр ордена францисканцев, оказавшийся в центре конфликта между императором Людвигом Баварским и папой Иоанном XXII (см. примеч. 92). В 1322 г. провозгласил под влиянием проповедей «спиритуалов» (преемников еретической секты апостольских братьев) положение о бедности Христа. Был союзником императора против папы; после встречи с Иоанном XXII в Авиньоне был обвинен в ереси, бежал к императору, впоследствии смещен с должности магистра ордена францисканцев.

<sup>95</sup> Мф. 19: 21.

<sup>96</sup> *Ваканция* — опустение (от лат. *vacantia*).

<sup>97</sup> Мф. 18: 15–17.

<sup>98</sup> *Карл V* (1500–1558) — император Священной Римской империи в 1519–1556 г., испанский король (Карлос I) в 1516–1556 г., из династии Габсбургов. Пытался под знаменем католицизма осуществить план создания «мировой христианской державы». Вел войны с Францией (Итальянские войны 1494–1559 гг.), с Османской империей. Потерпел поражение в борьбе с немецкими князьями-протестантами и после заключения с ними Аугсбургского религиозного мира 1555 г. отрекся от престола.

<sup>99</sup> *Иоанн (Жан) Жерсон* (1363–1429) — ректор Парижского университета, богослов и философ, особое внимание уделял критике мистических учений (в первую очередь учения М. Экхарта). В своих построениях основывался на идеях Псевдо-Дионисия, Августина, Бернарда, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Бонавентуры.

<sup>100</sup> *Великий раскол* (1378–1417) — период в истории папства, когда папский престол одновременно занимали двое или трое борющихся

между собой пап. Такая ситуация была обусловлена противоречиями между итальянскими и французскими кардиналами, возникшими после «авиньонского пленения» пап. Конец Великому расколу положил Константицкий собор 1414–1418 гг., устранивший трех пап и избравший нового папу (Мартина V). Великий раскол нанес существенный урон авторитету папства.

**101** *Константицкий собор* (г. Констанца, 1414–1418 гг.), решал задачи консолидации Католической церкви (выборы одного папы вместо трех), борьбы с реформаторским движением (особенно с гуситами, которые подверглись осуждению) и обновления церковной организации.

**102** Вероятно, имеется в виду Мф. 19: 21.

**103** *Пий II (Pius)* (1405–1464) — Римский папа с 1458 г. Известен как гуманист, поэт (светское имя — Энеа Сильвио Пикколомини (Piccolomini)). Став папой, расширил территорию Папской области.

**104** *Торквемада (Torquemada) Иоанн* (1388–1468) — кардинал, дядя Фомы (Томаса) Торквемады (ок. 1420 — 1498), знаменитого инквизитора (с 1480-х гг. главы испанской инквизиции); активный участник Флорентийского собора 1438–1445 гг.

**105** *Евгений IV (Eugenius)* (в миру Габриэле Кондульмер; Gabriele Condulmer) (1383–1447) — папа Римский с 1431 г. Распустил Базельский собор (1431–1437) и созвал собор в Ферраре (1438), перенесенный затем во Флоренцию (1439), на котором была заключена Флорентийская уния между Западной и Восточной церквями.

*Базельский собор* — вселенский собор Католической церкви в 1431–1449 гг., сначала в Базеле, с 1448 г. в Лозанне. Пошел на уступки чашникам в области культа. Провозгласил вслед за Константицким собором 1414–1418 гг. верховенство соборов над папой; однако позже папство отстояло верховную власть над соборами (папа Евгений IV распустил собор в 1437 г.).

**106** *Фридрих III* (1415–1493) — германский король с 1440 г., император Священной Римской империи с 1452 г., австрийский эрцгерцог с 1453 г., из династии Габсбургов. В 80-х гг. в борьбе с венгерским королем Матьяшем Хуньяди потерял почти все австрийские владения.

**107** *Кодр* — по преданию, последний царь Аттики (XII–XI вв. до н. э.), добровольно отправившийся в лагерь неприятелей-дорийцев, чтобы быть убитым и таким образом спасти (в соответствии с предсказанием оракула) Аттику от дорийского завоевания.

*Леонид* (508/507–480 до н. э.) — спартанский царь с 488 г. В греко-персидских войнах в 480 г. возглавил греческое войско против персидского царя Ксеркса. Погиб в сражении у Фермопил, прикрывая с небольшим отрядом спартанцев отступление греческого войска. В античных преданиях Леонид — образец патриота и воина.

**108** *Сигизмунд (Зигмунд) Австрийский* (1427–1496) — герцог Тироля, из рода Габсбургов, был близок к гуманистам.

*Николай Кузанский (Nicolaus Cusanus)* (Николай Кребс, Krebs) (1401–1464) — философ, теолог, ученый, церковно-политический деятель. Ближайший советник папы Пия II, кардинал (1448). Исходя из идей неоплатонической диалектики и немецкой мистики (Экхарт), развил учение об абсолюте как совпадении противоположностей (тождество бесконечного «максимума» и бесконечного «минимума»). Человеческое знание есть «ученое незнание»; будучи бесконечным приближением

к истине, заключенной в абсолюте, оно осуществляется с помощью «предположений». Автор математических трактатов, один из предшественников космологии Коперника (Земля, как и любое другое тело, не может быть центром Вселенной) и опытного естествознания.

<sup>109</sup> *Бреве* (лат. *brevis* — короткий) — послание папского двора. Составлялись в апостольском секретариате, запечатывались папской печатью и подписывались кардиналом-секретарем (*Segretario de Brevi*). Различия между бреве и буллою были уничтожены Львом XIII в 1878 г.

<sup>110</sup> Имеется в виду движение под названием *Чешские братья* (Богемские братья, Моравские братья, Община чешских братьев), религиозная секта в Чехии, основана в середине XV в. последователями П. Хельчицкого. Отрицали государство, сословное и имущественное неравенство, проповедовали отказ от насильственной борьбы. После поражения Чешского восстания 1618—1620 гг. разгромлены.

### Третий период Возрождение и Реформация

<sup>1</sup> Здесь Чичерин следует представлениям своего времени, согласно которым эпоха Возрождения рассматривалась как последняя фаза средневековой истории.

<sup>2</sup> *Колумб* (лат. *Columbus*, ит. *Colombo*, исп. *Colon*) *Христофор* (1451—1506) — мореплаватель. Родился в Генуе. В 1492—1493 гг. руководил испанской экспедицией для поиска кратчайшего морского пути в Индию; на 3 каравеллах пересек Атлантический океан, открыл Саргассово море и достиг 12.10.1492 о. Самана (официальная дата открытия Америки), позже — древних Багамских островов, Кубы, Гаити. В последующих экспедициях (1493—1496, 1498—1500, 1502—1504) открыл Большие Антильские, часть Малых Антильских островов и побережья Южной и Центральной Америки и Карибское море.

*Гама* (*Gama*) *Васко да* (1469—1524) — португальский мореплаватель. В 1497—1499 гг. совершил плавание из Лиссабона в Индию, обогнув Африку, и обратно, впервые проложив морской путь из Европы в Южную Азию. В 1502—1503 и 1524 гг. совершил еще 2 плавания в Индию.

<sup>3</sup> *Коперник* (*Kopernik*, *Copernicus*) *Николай* (1473—1543) — польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира. Совершил переворот в естествознании, отказавшись от принятого в течение многих веков учения о центральном положении Земли. Объяснил видимые движения небесных светил вращением Земли вокруг оси и обращением планет вокруг Солнца. Свое учение изложил в сочинении «Об обращениях небесных сфер» (1543), запрещенном Католической церковью с 1616 по 1828 г.

<sup>4</sup> *Мор* (*More*) *Томас* (1478—1535) — английский гуманист, государственный деятель и писатель; один из основоположников утопического социализма. Друг Эразма Роттердамского. Канцлер Англии в 1529—1532 гг. Будучи католиком, отказался дать присягу королю как верховному главе Англиканской церкви, после чего обвинен в государственной измене и казнен; канонизирован Католической церковью (1935). В сочинении «Утопия» (1516), содержащем описание идеального строя фантастического острова Утопия (название дано Мором), Мор изобразил



общество, где нет частной собственности и обобществлены производство и быт; труд — обязанность всех, распределение происходит по потребности.

<sup>5</sup> *Полибий* (ок. 200 — ок. 120 до н. э.) — древнегреческий историк. Автор «Всеобщей истории», охватывающей историю Греции, Македонии, Малой Азии, Рима и других стран от 220 до 146 г. до н. э.; из 40 книг сохранились полностью первые 5, остальные — во фрагментах. Главной задачей своего произведения Полибий считал возвеличивание Рима, доказательство абсолютного превосходства римского государственного устройства над устройством других национальных образований.

<sup>6</sup> *Гракхи, братья* — Тиберий (Tiberius Gracchus) (162—133 до н. э.), римский народный трибун 133 г. и Гай (Gaius Gracchus) (153—121 до н. э.), римский народный трибун 123 и 122 гг. Происходили из знатного плебейского рода. Братья пытались проведением демократических земельных реформ приостановить разорение крестьян. Гаем был предложен также закон о предоставлении прав римского гражданства италийским союзникам. Погибли в борьбе с сенатской знатью, выступавшей против реформ.

<sup>7</sup> В Древнем Риме в период Республики (V — 2-я половина I в. до н. э.) диктатор (*лат.* dictator, от dicto — диктую, предписываю) — это чрезвычайное должностное лицо (магистрат), назначавшееся консулами по решению сената максимум на 6 месяцев при крайней опасности (внутренних неурядицах, войны и т. д.), когда признавалось необходимым передать власть в руки одного лица. На приговор диктатора нельзя было до IV в. до н. э. подать апелляцию народному собранию. Обычно диктатору повиновались все должностные лица, включая консулов.

<sup>8</sup> *Децемвиры* (*лат.* decemviri, от decem — десять и vir — муж) — в Древнем Риме коллегия из 10 человек, избиравшаяся для выполнения специальных государственных поручений (например, результатом деятельности коллегий децемвиров 451 и 450 гг. до н. э. было составление законов двенадцати таблиц).

<sup>9</sup> Более популярная ныне версия перевода названия этого труда Макиавелли — «Государь».

<sup>10</sup> *Медзуи (Medici)* — флорентийский род, игравший важную роль в средневековой Италии. Медичи основали торгово-банковскую компанию, одну из крупнейших в XV в. в Европе; в 1434—1737 гг. (с перерывами в 1494—1512, 1527—1530 гг.) правили Флоренцией. К роду Медичи принадлежала французская королева Екатерина Медичи (1519—1589). Лоренцо Великолепный Медичи (1449—1492) правил во Флоренции с 1469 г. до своей кончины; в этот период Флоренция достигла наивысшего могущества и играла активную роль в итальянских делах.

<sup>11</sup> *Ромул* — легендарный основатель г. Рима и первый царь (VIII в. до н. э.). По легенде, Ромул и его брат-близнец Рем — сыновья Реи Сильвии и бога Марса — были вскормлены волчицей и воспитаны пастухом. Покинув родной город Альбу, Ромул и Рем решили основать свой город. Во время ссоры по поводу того, где нужно начинать строить город, Ромул убил Рема и стал единоличным основателем Рима.

<sup>12</sup> «В 1505 г. папа Юлий II пошел походом на Болонью, дабы выгнать оттуда род де Бендивольи, владевший этим городом около ста лет. Ополчившись против всех тиранов, занимавших церковные земли, он решил также выкинуть Джовампаоло Бальони из Перуджи, тираном которой

тот был. Подойдя к Перудже, папа Юлий II с его хорошо всем известной смелостью и решительностью не стал дожидаться войска, которое должно было подоспеть ему на помощь, но вошел в город безоружным, несмотря на то что Джовампаоло собрал в нем довольно много людей для своей защиты. Увлекаемый тем яростным пылом, благодаря которому он подчинял себе все обстоятельства, Юлий II, сопровождаемый только свитой, отдался в руки своего врага, которого затем увел с собой, оставив в Перудже собственного губернатора, установившего в ней власть Церкви.

Людьми рассудительными, находившимися тогда подле папы, была отмечена дерзновенная отвага папы и жалкая трусость Джовампаоло; они не могли уразуметь, как получилось, что человек с репутацией Джовампаоло разом не подмял под себя врага и не завладел богатой добычей, видя, что папу сопровождают все его кардиналы со всеми их драгоценностями. Люди эти не могли поверить, что его остановила доброта или что в нем заговорила совесть; ведь в груди негодея, который сожительствовавал с сестрой и ради власти убил двоюродных братьев и племянников, не могло пробудиться какое-либо благочестивое чувство. Вот почему и приходится сделать вывод, что люди не умеют быть ни достойно преступными, ни совершенно хорошими: злодейство обладает известным величием или является в какой-то мере проявлением широты души, до которой они не в состоянии подняться.

Так вот, Джовампаоло, не ставивший ни во что ни кровосмешение, ни публичную резню родственников, не сумел, когда ему представился к тому удобный случай, или, лучше сказать, не осмелился совершить деяние, которое заставило бы всех дивиться его мужеству и оставило бы по себе вечную память, ибо он оказался бы первым, кто показал прелатам, сколь мало надо почитать всех тех, кто живет и правит подобно им, и тем самым совершил бы дело, величие которого намного превысило бы всякий позор и связанную с ним, возможно, опасность» (*Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. Гл. XXVII*).

<sup>13</sup> *Борджа, Борджиа (ит. Borgia, исп. Borja)* — знатный род испанского происхождения, игравший значительную роль в XV — начале XVI в. в Италии. Наиболее известны: Родриго Борджа (папа Александр VI) и его дети Чезаре (Цезарь) Борджа, Лукреция Борджа. Прославились невероятной распутностью и страстью к преступлениям.

<sup>14</sup> Имеется в виду объединение Италии под властью короля Витторио Эммануила II. В период между 1821 и 1848 гг. в Италии было сделано несколько неудачных попыток восстания против австрийцев; только в 1859 году при поддержке Наполеона III либерал-демократ Эмилио Кавур одержал победу над австрийцами на севере в Ломбардии, в результате которой область отошла к Савойскому королевству, включавшему в себя ранее такие области как Пьемонт, Лигурию и Сардинию. В следующем году поход Гарибальди привел к освобождению всей Южной Италии. В 1881 г. Витторио Эммануил II был коронован как король Италии. Вся Италия была объединена после присоединения в 1886 г. области Венеция и взятия Рима в 1870 г., после чего Вечный город снова стал столицей всего Итальянского государства.

<sup>15</sup> *Лютер (Luther) Мартин (1483—1546)* — деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление (1517) в Виттенберге с 95 тезисами против индульгенций, отвергавшими основные дог-

маты католицизма. Основатель лютеранства. Перевел на немецкий язык Библию, утвердив нормы общенемецкого литературного языка. Лютер признал, что божественная благодать непосредственно определяет спасение индивидуальной души помимо посредничества церкви.

<sup>16</sup> *Эразм Роттердамский (Erasmus Roterodamus), Дезидерий (Desiderius)* (1467–1536) — гуманист эпохи Возрождения (глава «северных гуманистов»), филолог, писатель. Родом из Роттердама. Автор «Похвалы Глупости» — сатиры, высмеивавшей нравы и пороки современного ему общества. Сыграл большую роль в подготовке Реформации, но не принял ее. Враг религиозного фанатизма.

<sup>17</sup> *Кальвинизм* — направление протестантизма, основано Ж. Кальвином. Из Женевы распространился на Францию (гугеноты), Нидерланды, Шотландию и Англию (пуритане). Под влиянием кальвинизма проходили нидерландские (XVI в.) и английские (XVII в.) революции. Для кальвинизма особенно характерны: признание только Священного Писания, исключительное значение доктрины предопределения (исходящая от Божьей воли предустановленность жизни человека, его спасения или осуждения; успех в профессиональной деятельности служит подтверждением его избранности), отрицание необходимости помощи духовенства в спасении людей, упрощение церковной обрядности (во время богослужения не звучит протяжная духовная музыка, не возжигаются свечи, в церквах отсутствуют настенные изображения).

<sup>18</sup> *Анабаптисты* (от *грек.* *anabaptizo* — вновь погружаю, т. е. крещу вторично) (перекрещенцы) — участники радикального сектантского движения эпохи Реформации XVI в., главным образом в Германии, Швейцарии, Нидерландах. Требовали вторичного крещения (в сознательном возрасте), отрицали церковную иерархию, осуждали богатство, призывали к введению общности имущества. Участвовали в Крестьянской войне 1524–1526 гг., образовали Мюнстерскую коммуну 1534–1535 гг.; разгромлены. Отдельные элементы учения анабаптистов перешли в догматику некоторых протестантских сект.

<sup>19</sup> *Сервет (Servet) Мигель* (1509 или 1511 — 1553) — испанский мыслитель, врач. Высказал идею о существовании малого круга кровообращения и предугадал его физиологический смысл. В 1531 г. выпустил в свет трактат «Об ошибках троичности», а через год — второй трактат «Две книги диалогов о Троице», ставший ответом на полемику в связи с его первой работой. Антитринитарные взгляды Сервета вызвали протест как в католическом, так и в протестантском мире, и он был вынужден скрываться. По указанию Ж. Кальвина обвинен в ереси и сожжен.

<sup>20</sup> *Беца (Без) (Beza, de Beze) Теодор* (1519–1605) — деятель Реформации в Швейцарии и во Франции; после смерти Кальвина — глава европейских кальвинистов.

<sup>21</sup> О необходимости наказания еретиков государственной властью, против эклектики Мартина Беллия и школы новых академиков (*лат.*).

<sup>22</sup> *Аугсбургское исповедание (вероисповедание)* — изложение основ лютеранства, составленное Ф. Меланхтоном (1530).

<sup>23</sup> Имеется в виду так называемая «Славная революция», государственный переворот 1688–1689 гг. в Англии, приведший к смещению с престола Якова II Стюарта и провозглашению королем Вильгельма III Оранского. При этом были существенно ограничены права короны.

<sup>24</sup> *Тысячелетнее царство Христа* — пророчество, содержащееся в «Откровении Иоанна Богослова» (Отк. 20: 4—6), о «первом воскресении» святых, которые будут царствовать с Иисусом Христом в течение тысячи лет, до Страшного суда, пока будет скован сатана. В еретических интерпретациях (например, у Иоанна Флорского) это пророчество воспринималось как возможность наступления блаженной жизни еще в земном бытии мира. Подробнее см.: Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 417—427.

<sup>25</sup> *Агрикола* (Agricola, собственно Schinitter) *Иоганн* (1492—1566) — деятель Реформации в Германии, сподвижник Лютера.

<sup>26</sup> *Меланхтон* (Melanchton) *Филипп* (1497—1560) — немецкий протестантский богослов и педагог, сподвижник М. Лютера, составитель Аугсбургского исповедания.

<sup>27</sup> *Флаций Маттиас* (по прозвищу Иллирик) (1520—1575) — деятель Реформации, протестантский богослов; активно выступал против примиренческой позиции Меланхтона по отношению к католикам.

<sup>28</sup> *Калигула* (Caligula) (12—41) — римский император с 37 г. из династии Юлиев-Клавдиев. Стремление Калигулы к неограниченной власти и требование почестей себе как богу вызвали недовольство сената и преторианцев; убит преторианцами.

<sup>29</sup> *Навуходоносор II* — царь Вавилонии в 605—562 гг. до н. э. В 605 г. захватил территорию Сирии и Палестины, в 598 г. совершил поход в Северную Аравию. В 597 г., затем в 587 г. (по другим данным, 586 г.) разрушил восставший Иерусалим, ликвидировал Иудейское царство и увел в плен большое число жителей Иудеи. При нем сооружены Вавилонская башня и висячие сады.

<sup>30</sup> *Дарий I* — царь государства Ахеменидов в 522—486 гг. до н. э. Провел административные, налоговые и другие реформы; осуществил значительное строительство. Время царствования Дария I — период наивысшего могущества Ахеменидов.

<sup>31</sup> *Ольдendorp* (Oldendorp) *Иоганн* (1480—1567) — выдающийся германский юрист XVI столетия, сторонник Реформации. Является прямым предшественником Гуго Гроция, хотя в своих философских воззрениях в основном следует Меланхтону.

<sup>32</sup> Рим. 2: 15.

<sup>33</sup> *Двенадцати таблиц законы* (Leges duodecim tabularum) — один из древнейших сводов римского обычного права (V в. до н. э.) на 12 досках-таблицах (отсюда название). Текст законов двенадцати таблиц не сохранился и реконструируется на основе упоминаний и ссылок, содержащихся в сочинениях римских писателей и юристов (Цицерона, Гая и др.). Законы двенадцати таблиц содержали постановления, относившиеся к судопроизводству, уголовному и гражданскому праву, некоторым полицейским правилам. Судебный процесс по имущественным спорам отличался формализмом, разнообразием форм, разделением компетенции между магистратом-претором и судьей — частным лицом, назначенным для окончательного решения спорного случая. Для имущественных отношений характерно широкое распространение частной собственности, включая земельную, а также разнообразие видов сделок, заключающихся на основе свободного договора между сторонами (купли-продажи, мены, займа и пр.). Нормы семейного права основывались на безусловном господстве главы семьи.

<sup>34</sup> *Рейхлин (Reuchlin) Иоганн* (1455–1522) — немецкий гуманист, филолог. Его произведения содействовали развитию критической мысли в изучении Библии. Полемика Рейхлина с католическими богословами в защиту свободы научного исследования (так называемый рейхлиновский спор) была поддержана многими гуманистами («Письма темных людей» и др.).

<sup>35</sup> *Арминиане* — последователи Якоба Арминия (Arminius) (1560–1609), нидерландского протестантского священника и богослова, профессора в Лейдене (с 1603 г.). Положил начало движению арминиан, или ремонстрантов, выступив с критикой кальвинистского учения о предопределении.

*Гомаристы* — последователи Франциска Гомара (Gomarus) (1563–1641), голландского реформатского богослова, профессора в Лейдене и Гронингене. Главный оппонент Арминия, защищал ортодоксальную кальвинистскую концепцию предопределения; в борьбе с арминианами (ремонстрантами) гомаристы одержали победу на Дордрехтском соборе (1618–1619).

<sup>36</sup> *Пуритане* (англ. Puritans, от *позднелат.* puritas — чистота) — последователи кальвинизма в Англии в XVI–XVII вв., выступавшие за углубление Реформации, проведенной сверху в форме англиканства, против абсолютизма. Пуританизм стал идеологическим знаменем Английской революции XVII в. Неоднородность социально-политического состава пуритан привела к выделению среди них умеренного (пресвитериане) и радикального (индепенденты) течений.

<sup>37</sup> Речь идет об убийстве Франциска Гиза, совершенном капитаном М. Польтро, якобы по приказу адмирала Колиньи, что явилось важным событием Гражданских войн во Франции (1562–1594). Начало религиозных войн положила расправа Франциска Гиза (ярого защитника католической веры) над гугенотами в 1562 г. в местечке Васси. Война на первом этапе (1562–1570) была не ожесточенной и закончилась эдиктом примирения в Сен-Жермене. Второй этап (1572–1576) начался с Варфоломеевской ночи. В 1576 г. заключили мир в Шато-Нуа, по которому гугенотам предоставлялись дополнительные крепости и разрешалось отправлять культ везде, кроме Парижа. В этом же году создается Католическая лига под руководством Генриха Гиза, принятая на Генеральных штатах в Блуа в 1576 г. Принадлежность к лиге была обязательной для всех католиков.

<sup>38</sup> *Комиции* (лат. comitia) — в Древнем Риме народное собрание, избиравшее должностных лиц, принимавшее законы, решавшее вопросы войны и мира. Было три вида комиций. Куриатные комиции — собрания по куриям, центуриатные комиции — по центуриям, трибутные комиции — собрания всех граждан по территориальным округам — трибам. К концу I в. комиции утратили значение.

<sup>39</sup> *Ланге (Languet) Гюбер* (1518–1581) — французский писатель-публицист, известный своими трудами на правовые темы.

<sup>40</sup> *Монтень (Montaigne) Мишель де* (1533–1592) — французский философ-гуманист. Книга эссе «Опыты» (1580–1588), отмеченная вольнодумством и своеобразным скептическим гуманизмом, направлена против схоластики и догматизма. Обращаясь к конкретным историческим фактам, быту и нравам людей, Монтень рассматривает человека как самую большую ценность, создает реалистический автопортрет.

*Ла Боэси (La Boetie) Этьен* (1530–1563) — французский гуманист, поэт. Политический трактат Ла Боэси «Рассуждение о добровольном рабстве», направленный против абсолютизма, был использован монархонахами.

<sup>41</sup> *Бьюкенен (Бьюканан) Джордж* (1506–1582) — шотландский политический деятель, церковный реформатор, историк, публицист. Противник королевы Марии Стюарт. В сочинениях Бьюкенена отражены тираноборческие идеи.

<sup>42</sup> См. примеч. 7 к разделу «Средние века. Второй период».

<sup>43</sup> *Христиерн II* — король Дании и Швеции, сын короля Дании Иоанна; правил с 1513 по 1523 г. Прославился как кровавый тиран; был свергнут в ходе народного восстания, которое прошло под лозунгом освобождения Швеции от датского господства; королем Швеции стал Густав I Ваза. Тиран Христиерн выведен в известной пьесе Я. Б. Княжнина «Рослав».

<sup>44</sup> *Молина (Molina) Луис* (1536–1600) — испанский католический богослов, иезуит. Его сочинение о согласии свободной воли с дарами благодати и с божественным предопределением (1588) вызвало широкую полемику в католическом богословии между молинистами-иезуитами и томистами-доминиканцами.

<sup>45</sup> *Сото Доминго де* (ум. 1560) — известный испанский богослов, доминиканец, активный участник Тридентского собора.

<sup>46</sup> *Суарес (Suarez) Франсиско* (1548–1617) — испанский теолог и философ, представитель поздней (второй) схоластики, иезуит. Родоначальник суаресизма, противостоящего томизму в истолковании соотношения свободы воли и божественного предопределения. По политическим взглядам — тиранномах.

<sup>47</sup> *Тридентский Собор (Триентский собор)* — вселенский собор Католической церкви, заседал в 1545–1547, 1551–1552, 1562–1563 гг. в г. Триенто (лат. Tridentum, нем. Trient), в 1547–1549 гг. в Болонье. Закрепил догматы католицизма, подтвердил верховенство Римских пап над церковными соборами, усилил гонения на еретиков, ввел строгую церковную цензуру. Решения Тридентского собора стали программой Контрреформации.

<sup>48</sup> *Сикст V* — папа Римский с 1585 по 1590 г. С его правлением совпал расцвет итальянского барокко. В 1587–1589 гг. архитектор Доменико Фонтана построил по заказу папы торжественный Сикстинский зал в Ватикане.

<sup>49</sup> *Кант Иммануил* (1724–1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии. В развитой с 1770 г. «критической философии» («Критика чистого разума», 1781; «Критика практического разума», 1788; «Критика способности суждения», 1790) выступил против догматизма умозрительной метафизики и скептицизма с дуалистическим учением о непознаваемых «вещах в себе» (объективном источнике ощущений) и познаваемых явлениях, образующих сферу бесконечного возможного опыта. В этике Канта центральное значение имеет различие гипотетических и категорических (безусловных) императивов (предписаний).

<sup>50</sup> *Католическая лига 1609 г.* — союз католических духовных и светских князей Германии во главе с Максимилианом Баварским. Создана в ходе борьбы протестантов (образовали Протестантскую унию 1608 г.)

и католиков. Во время 30-летней войны 1618–1648 гг. войска католической лиги (союзника Габсбургов) одержали ряд побед. Распущена в 1635 г.

<sup>51</sup> *Генрих III* (1551–1589) — французский король с 1574 г., из династии Валуа. Боролся с Генрихом Наваррским и с Гизами. В мае 1588 г. из-за восстания в Париже («День баррикад») бежал в Шартр. Восставшие парижане объявили его низложенным; Генрих III, заключив соглашение с Генрихом Наваррским, двинулся с ним на Париж. Убит монахом, приверженцем Гизов.

*Генрих IV* (1553–1610) — французский король с 1589 г. (фактически с 1594 г.), первый из династии Бурбонов. Сын Антуана Бурбона, с 1562 г. король Наварры (Генрих Наваррский). Во время Религиозных войн глава гугенотов. После перехода Генриха IV в 1593 г. в католицизм Париж в 1594 г. признал его королем. Издал Нантский эдикт 1598 г. Способствовал укреплению абсолютизма. Убит католиком-фанатиком.

<sup>52</sup> *Меровинги* (*Merovingi*) — первая королевская династия во Франкском государстве (конец V в. — 751 г.). Названа по имени полулегендарного основателя рода — Меровея. Наиболее известный представитель — Хлодвиг I.

*Каролинги* — королевская (с 751 г.) и императорская (с 800 г.) династия во Франкском государстве. Первый король Пипин Короткий. Название «Каролинги» — по имени Карла Великого. После распада его империи (843) на территории Италии правили до 905 г., Германии — до 911 г., Франции — до 987 г.

*Капетинги* (*Capetians*) — династия французских королей в 987–1328 гг. Основатель — Гуго Капет. Наиболее известные представители: Филипп II Август, Людовик IX Святой, Филипп IV Красивый.

<sup>53</sup> *Аод* (букв. объединенный) — сын (потомок) Геры, вениамитянин, освободивший Израиля от Еглона, царя моавитского, угнетавшего его в течение 18 лет (Суд. 3).

<sup>54</sup> По библейскому преданию, Юдифь (Иудифь), славившаяся своей красотой, освободила свой родной город Ветилуя в Ханаане от осады ассирийской армии под командованием Олоферна. Проникнув в ассирийский лагерь под видом перебежчицы, она ночью вошла в шатер Олоферна и отсекла ему голову его же собственным мечом.

*Давид* — царь Израильско-Иудейского государства в кон. XI в. — ок. 950 г. до н. э. Провозглашенный царем Иудеи после гибели Саула, Давид присоединил к ней территории израильских племен и создал государство. По Библии, юноша-пастух Давид победил в единоборстве великана-филистимлянина Голиафа (убил его камнем из пращи) и отсек ему голову.

<sup>55</sup> *Гугеноты* — приверженцы кальвинизма во Франции XVI–XVIII вв. Борьба гугенотов с католиками вылилась в так называемые Религиозные войны во Франции, в 1562–1594 гг. Возглавляла и тот и другой лагерь феодальная знать (стремившаяся ограничить королевскую власть): католиков — герцоги Гизы, гугенотов — Антуан Бурбон (вскоре, однако, возглавивший армию католиков), принц Луи Конде, адмирал Г. Колиньи, затем Генрих Наваррский (будущий король Генрих IV). С фактическим вступлением на французский престол в 1594 г. Генриха IV (перешедшего в католицизм) военные действия в основном закончились, окончательно завершил религиозные войны Нантский эдикт 1598 г.

<sup>56</sup> *Тарквинии (Tarquinii)* — в Древнем Риме род этрусского происхождения, к которому принадлежали цари Тарквиний Приск (правил в 616/615—578/577 до н. э.) и Тарквиний Гордый. Поводом к изгнанию Тарквиниев, согласно Титу Ливию, явилось то, что Секст Тарквиний (Тарквиний Младший) обесчестил Лукрецию, жену Тарквиния Коллатина, которая сама принадлежала к древнему царскому роду.

<sup>57</sup> *Мариана (Mariana) Хуан* (1536—1624) — испанский историк, иезуит, профессор в Толедо (с 1574 г.). Доказывал, что притесненный народ имеет право восстать и убить тирана (1599). Главный труд — «История Испании» (т. 1—2; издан на латинском языке в 1592 г., испанский перевод — в 1601 г.).

<sup>58</sup> *Филипп III* (1578—1621) — король Испании и Португалии из династии Габсбургов, правил с 1598 г. Отличался удивительным безволием.

<sup>59</sup> *Кампанелла (Campanella) Томмазо* (1568—1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель; создатель коммунистической утопии; монах-доминиканец. В «Философии, доказанной ощущениями» защищал натурфилософию Б. Телезио; неоднократно обвинялся в ереси. В 1598—1599 гг. возглавил в Калабрии заговор против испанского владычества, был схвачен, около 27 лет провел в тюрьмах, где создал десятки сочинений по философии, политике, астрономии, медицине, в том числе «Город солнца» — произведение в форме рассказа мореплавателя об идеальной общине (в рамках всемирной теократии), руководимой учено-жреческой кастой и характеризующейся отсутствием частной собственности, семьи, государственным воспитанием детей, общеобязательным трудом при 4-часовом рабочем дне, развитием науки и просвещения.

<sup>60</sup> *Флорентийский собор* — вселенский собор Католической церкви 1438—1445 гг., созванный папой Евгением IV. Главной целью собора было преодоление догматических разногласий между Восточной и Западной церквями и заключение унии между ними. Турецкая опасность вынудила византийцев заключить Флорентийскую унию (июль 1439 г.) на условиях признания верховенства папы, принятия католических догматов при сохранении лишь обрядов Православной церкви. Однако уния не вступила в силу ни в Византии, ни в Русском государстве.

<sup>61</sup> *Плифон (Плефон, Плетон) Георгий Гемист* (ок. 1355 — 1452) — византийский философ-платоник, ученый и государственный деятель. Разработал проект политических реформ, призванных вывести Византию из кризиса, и универсальную религиозную систему, противостоящую христианству и в основном совпадающую с греко-римским язычеством (религиозно-политическая утопия «Законы», сожженная в 1460 г. как безбожная).

*Виссарион Никейский* (ок. 1400 — 1472) — византийский церковно-политический и литературный деятель, ученый. Архиепископ г. Никеи. Склонился к принятию унии между греческой и латинской церквями на Ферраро-Флорентийском соборе 1438—1439 гг. После отвержения унии греками поселился в Италии, стал кардиналом. Переводил на латинский язык Аристотеля, Теофраста и Ксенофонта и способствовал знакомству Запада с греческой литературой и философией. Собранный им библиотека явилась основой знаменитой венецианской библиотеки св. Марка. Упомянутые византийские мыслители прибыли в Италию после взятия Константинополя турками в 1453 г. Плифон остановился



во Флоренции и вошел в круг Козимо Медичи, именно под его влиянием при дворе Медичи возникла Платоновская академия, ставшая одним из ярчайших школ ренессансной философии. Чичерин воспроизводит в этом фрагменте распространенное в XIX в. убеждение, что феномен итальянского Возрождения был во многом обусловлен влиянием византийских ученых и философов, переселившихся в Италию после 1453 г.

<sup>62</sup> *Фичино (Ficino) Марсилио* (1433–1499) – итальянский философ-неоплатоник, глава флорентийской платоновской академии. Перевел на латинский язык сочинения Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия, Михаила Пселла, часть «Ареопагитик», сделав их достоянием европейской философии XV–XVI вв.

*Пико делла Мирандола (Pico della Mirandola) Джованни* (1463–1494) – итальянский мыслитель эпохи Возрождения, представитель раннего гуманизма. «900 тезисов» Пико делла Мирандола (введение к ним – «Речь о достоинстве человека»), в которых он стремился к всеобщему примирению философов (все религиозные и философские школы – частные проявления единой истины), были осуждены папской курией. С 1488 г. во Флоренции, вошел в кружок Лоренцо Медичи и флорентийских неоплатоников (Фичино); испытал воздействие Савонаролы.

<sup>63</sup> *Помпонацци (Pomponazzi) Пьетро* (1462–1525) – итальянский философ, ведущий представитель аристотелизма эпохи Возрождения. В духе учения о двойственной истине отвергал возможность рационального доказательства бессмертия души как истины религиозного откровения; нравственная добродетель – сама по себе естественная награда человека. Оказал влияние на европейское свободомыслие XVI–XVII вв. Сочинение «О бессмертии души» вызвало бурные нападки со стороны ортодоксального томизма.

*Цезальпино (Cesalpino) Андреа* (1519–1603) – итальянский врач, ботаник и философ. Исследовал кровообращение. В капитальном труде «О растениях» (кн. 1–16; 1583) описал функции отдельных частей растений, предложил одну из первых систем растительного царства.

<sup>64</sup> *Кардано (Cardano) Джероламо* (1501–1576) – итальянский математик, философ и врач. Известен своими трудами по алгебре. С именем Кардано связывают формулу решения неполного кубического уравнения (впервые опубликованного им в 1545 г.). Предложил конструкцию подвеса – прообраза карданного механизма. Для натурфилософии Кардано характерен гилозоизм.

*Телезио (Telesio) Бернардино* (1509–1588) – итальянский натурфилософ эпохи Возрождения. Основал в Неаполе академию для опытного изучения природы. В сочинении «О природе вещей согласно ее собственным законам» возрождал традиции ранней греческой натурфилософии. Оказал влияние на Т. Кампанеллу.

*Бруно (Bruno) Джордано* (1548–1600) – итальянский философ-пантеист и поэт. Обвинен в ереси и сожжен инквизицией в Риме. Развивая идеи Николая Кузанского и гелиоцентрическую космологию Коперника, Бруно отстаивал концепцию о бесконечности Вселенной и бесчисленности множества миров.

<sup>65</sup> *Ванини (Vanini) Джулио Чезаре* (псевд. Лючилио, Lucilio) (1585–1619) – итальянский философ-пантеист, священник, испытал большое влияние Дж. Бруно; обвинен в ереси и атеизме и сожжен инквизицией.

<sup>66</sup> *Гассенди (Gassendi) Пьер* (1592–1655) — французский философ, математик и астроном. Пропагандировал атомистику и этику Эпикура, в отличие от которого признавал сотворение атомов Богом. С позиций сенсуализма выступал против учения о врожденных идеях. Основное сочинение — «Свод философии» (опубликовано в 1658 г., посмертно).

<sup>67</sup> *Бэкон Фрэнсис* (1561–1626) — английский философ, родоначальник английского материализма. Лорд-канцлер при короле Якове I. В трактате «Новый органон» (1620) провозгласил целью науки увеличение власти человека над природой, предложил реформу научного метода — очищение разума от заблуждений («идолов», или «признаков»), обращение к опыту и обработка его посредством индукции, основа которой составляет эксперимент. Автор утопии «Новая Атлантида».

<sup>68</sup> *Мухаммед* (Мохаммед; в европейской литературе часто Магомет, Магомед) (ок. 570 — 632) — основатель ислама, почитается как пророк. Получив, по преданию, около 609 г. откровение Аллаха, выступил в Мекке с проповедью новой веры. В 622 г. вместе с приверженцами был вынужден переселиться (так называемая хиджра) в Медину (Ясриб). В 630–631 гг. мусульмане под руководством Мухаммеда подчинили Мекку и значительную часть Аравии; он стал главой теократического государства. Мусульманами, особенно шиитами, высоко чтится дочь Мухаммеда — Фатима, жена его двоюродного брата Али.

<sup>69</sup> *Боден (Bodin) Жан (Иоанн)* (1530–1596) — французский политический мыслитель, теоретик естественного права, юрист. В 1576 г. был депутатом от 3-го сословия на Генеральных штатах в Блуа. В главном сочинении «Шесть книг о республике» (1576), отрицая божественное происхождение власти монарха, обосновывал идею конституционной монархии и принцип неделимости государственного суверенитета, защищал веротерпимость. Признавал право народа на убийство тирана. Причину политических переворотов Боден видел в имущественном неравенстве.

<sup>70</sup> *Лопиталь Мишель* (1507–1573) — политический деятель периода Гугенотских войн во Франции; юрист, поэт. В 1560 г. он собрал Генеральные штаты в Орлеане с целью примирить католиков и протестантов. В следующем году Генеральные штаты продолжили свою работу в Понтуазе, но без депутатов от духовенства, которые заседали отдельно в Пуасси на религиозном диспуте католиков с гугенотами. В результате работы депутатов был выработан «орлеанский ордонанс», опираясь на который Лопиталь пытался начать реформы во Франции. В целом депутаты высказались за превращение Генеральных штатов в постоянный орган государственной власти, надзирающий за деятельностью короля.

<sup>71</sup> *Токвиль (Tocqueville) Алексис (Алекси)* (1805–1859) — французский историк, социолог и политический деятель, лидер консервативной Партии порядка, министр иностранных дел (1849). В сочинениях «О демократии в Америке» (1835), «Старый порядок и революция» (1856) анализировал противоречия «демократической революции», отмечая несовместимости свободы с тенденциями к социальному равенству и нивелированию индивидуальных различий; утверждал, что и без революции была возможна ликвидация старого режима во Франции.

<sup>72</sup> *Теодорих (Theodorich)* (ок. 454 — 526) — король остготов с 493 г. При Теодорихе остготы завоевали Италию и основали в 493 г. свое королевство. Проводил политику сближения остготской и итало-римской знати.

<sup>73</sup> *Нантский эдикт 1598 г.* — издан французским королем Генрихом IV, окончательно завершил Религиозные войны. По Нантскому эдикту католицизм оставался господствующей религией, но гугенотам предоставлялась свобода вероисповедания и богослужения в городах (кроме Парижа и некоторых других), в замках и ряде сельских местностей; они получили определенные политические права. Эдикт отменен частично в 1629 г., полностью Людовиком XIV в 1685 г.

<sup>74</sup> *Перикл* (ок. 490 — 429 до н. э.) — афинский стратег (главнокомандующий) в 444/443—429 гг. (кроме 430 г.), вождь демократической группировки. Законодательные меры Перикла (отмена имущественного ценза, замена голосования жеребьевкой при предоставлении должностей, введение оплаты должностным лицам и др.) способствовали расцвету афинской демократии. Стремился к усилению Делосского союза; руководитель ряда военных кампаний во время Пелопоннесской войны. Умер от чумы.

## НОВОЕ ВРЕМЯ

### Первый период Рационализм

<sup>1</sup> *Декарт (Descartes) Рене* (латинизированное — Картезий; Cartesius) (1596—1650) — французский философ, математик, физик и физиолог. В основе философии Декарта — дуализм души и тела, «мыслящей» и «протяженной» субстанции. Безусловное основоположение всего знания, по Декарту, — непосредственная достоверность сознания («мыслью, следовательно, существую»). существование Бога рассматривал как источник объективной значимости человеческого мышления. В учении о познании Декарт — родоначальник рационализма и сторонник учения о врожденных идеях. Основные сочинения — «Геометрия» (1637), «Рассуждение о методе...» (1637), «Начала философии» (1644).

<sup>2</sup> Современный перевод известнейшего тезиса Декарта: «Мыслью, следовательно, существую» (*Cogito ergo sum*).

### I. Общежительные учения

<sup>1</sup> «Здесь право означает не что иное, как то, что справедливо, причем скорее в отрицательном смысле; правом является то, что не является несправедливым. Однако несправедливым является то, что противоречит природе общества разумных существ» (*лат.*).

<sup>2</sup> *Гоббс (Hobbes) Томас* (1588—1679) — английский философ. Геометрия и механика для Гоббса — идеальные образцы научного мышления. Природа в его философии есть совокупность протяженных тел, различающихся величиной, фигурой, положением и движением (перемещением). Государство, которое Гоббс уподобляет мифическому библейскому чудовищу Левиафану, — результат договора между людьми, положившего конец естественному состоянию «войны всех против всех». Основные сочинения — «Левиафан» (1651), «Основы философии» (1642—1658).

<sup>3</sup> «...способность к рассуждению не есть нечто врожденное, подобно ощущению и памяти, или же нечто приобретенное одним лишь опытом, подобно благоразумию, а достигается прилежанием <...>; именно это и

называют люди научным знанием» (*Гоббс Т. Левиафан... // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 34–35*); «...мы не должны считать частью философии то первоначальное знание, которое называется опытом и в котором заключается благоразумие» (*Гоббс Т. Левиафан... // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 507–508*).

<sup>4</sup> «А что касается знания последствий, которое, как я раньше сказал, называется наукой, то оно не абсолютно, а условно. <...> Это условное знание, причем не последовательности вещей, а лишь последовательности имен вещей» (*Гоббс Т. Левиафан... // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 49*).

<sup>5</sup> *Стюарты (Stuart, Stewart)* — королевская династия в Шотландии (1371–1714) и в Англии (1603–1649, 1660–1714). Наиболее известны: Мария Стюарт, Яков I (в Шотландии Яков VI), Карл I, Карл II, Яков II.

<sup>6</sup> Имеются в виду события английской революции XVII в. Идеологическим знаменем революционной оппозиции абсолютизму стал пуританизм, а ее организационным оформлением — парламент. В ходе 1-й (1642–1646) и 2-й (1648) гражданских войн между сторонниками Долгого парламента и роялистами созданная О. Кромвелем парламентская армия нанесла решающее поражение королевской армии Карла I Стюарта при Нейзби (1645) и Престоне (1648). Король был казнен (1649); провозглашена республика. Господствующее положение в ней заняли индипенденты, которые разгромили движения левеллеров и диггеров, подавили освободительную борьбу ирландского и шотландского народов. В 1653 г. установлена военная диктатура — протекторат Кромвеля. В 1660 г. осуществлена реставрация Стюартов, согласившихся признать основные завоевания революции (в том числе фактическое утверждение частной собственности на землю). Государственный переворот 1688–1689 гг. (так называемая «Славная революция») закрепил доступ буржуазии к государственной власти.

<sup>7</sup> *Мильтон (Milton) Джон* (1608–1674) — английский поэт, политический деятель. В период Английской революции XVII в. — сторонник индипендентов. В двух памфлетах «Защита английского народа» (1650, 1654) выступил как поборник суверенитета английской республики, противник реакции. В библейских образах поэм «Потерянный рай» (1667) и «Возвращенный рай» (1671) отразил революционные события, поставил вопрос о праве человека преступать освященную мораль. Тиранические мотивы характерны также для поэмы «История Британии» (1670) и трагедии «Самсон-борец» (1671). Лирические поэмы, сонеты, переводы псалмов.

<sup>8</sup> *Карл II* (1630–1685) — английский король с 1660 г., из династии Стюартов. Провозглашение его королем означало реставрацию монархии в Англии.

<sup>9</sup> «Иисус же, подозревая их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20: 25–28).

<sup>10</sup> *Осирис (Озирис)* — в древнеегипетской мифологии бог умирающей и воскресающей природы, брат и супруг Исиды, отец Гора; покровитель и судья мертвых.

*Титон (Тифон)* — в греческой мифологии сын царя Трои Лаомедонта, брат Пирама, возлюбленный богини Эос, родившей ему Мемнона. По просьбе Эос Зевс сделал Титона бессмертным, но не дал ему вечной молодости. Дряхлого неумирающего старика Титона Эос превратила в цакаду.

<sup>11</sup> *Гаррингтон (Харрингтон) Джеймс* (1611–1677) — английский публицист эпохи Английской революции XVII в., идеолог нового дворянства и буржуазии. Разработал конституцию утопической республики в трактате «The Oceana» (современный перевод названия этого трактата — «Республика Океания», 1656).

<sup>12</sup> *Майорат* (от лат. *maior* — старший) — в гражданском праве форма наследования недвижимости (прежде всего земельной собственности), при которой она переходит полностью к старшему из наследников. Направлена на сохранение и упрочение крупных земельных владений

<sup>13</sup> *Кромвель (Cromwell) Оливер* (1599–1658) — деятель Английской революции XVII в., руководитель индепендентов. В 1640 г. избран в Долгий парламент. Один из главных организаторов парламентской армии, одержавшей победы над королевской армией в 1-й (1642–1646) и 2-й (1648) гражданских войнах. Опираясь на армию, изгнал из парламента пресвитериан (1648), содействовал казни короля и провозглашению республики (1649), власть в которой была сосредоточена в руках сторонников Кромвеля. С 1650 г. лорд-генерал (главнокомандующий всеми вооруженными силами). Подавил движения левеллеров и диггеров, освободительные движения в Ирландии и Шотландии. В 1653 г. установил режим единоличной военной диктатуры — протекторат.

<sup>14</sup> *Виги* (англ. *whigs*, слово шотландского происхождения) — политическая партия в Великобритании; возникла к началу 80-х гг. XVII в. как группировка обуржуазившейся дворянской аристократии и крупной торговой и финансовой буржуазии. Чередовалась у власти с партией тори. В середине XIX в. на ее основе сложилась Либеральная партия.

<sup>15</sup> Имеются в виду события, относящиеся к концу правления Карла II. Из-за резкого противостояния роялистов во главе с королем и партии вигов, обладавший большинством в парламенте, возникла ситуация, чреватая повторением гражданской войны. Для предотвращения открытого конфликта Карл II распустил парламент и больше не собирал его до конца своего правления. Вне стен парламента виги лишились легальной возможности противостоять королю. Некоторые из них перешли к заговорщической деятельности. В 1683 г. был раскрыт так называемый заговор республиканцев. Их идеолог Алджернон Сидни был казнен, лидеры вигов были вынуждены эмигрировать, а оппозиция оказалась дезорганизованной.

<sup>16</sup> *Сидней (Sidney) Альджернон* (1622–1683) — английский политический деятель, сын графа Роберта Лейстерского. Входил в состав суда над Карлом I, но не явился в заседание в день решения дела и не подписал приговора. В эпоху протектората Кромвеля жил вдали от дел; после смерти Кромвеля в 1659 г. сделался членом республиканского государственного совета. В 1678 г. был избран в палату общин, где был в оппозиции к королевским министрам. В 1681 г. вместе с лордом Росселем и герцогом Монмутом Сидни был обвинен в участии в заговоре против короля. Вильгельм III по воцелствии на английский престол повелел реабилитировать казненного Сидни.

<sup>17</sup> *Фильмер (Filmer) Роберт* (1604–1688) — английский политический писатель XVII в., развивавший теорию божественного происхождения королевской власти в сочинении «*Patriarcha or the natural power of Kings*» (1646).

<sup>18</sup> Все народы придают своему правительству ту форму, которая им нравится, и мы называем его королем, который имеет над нами ограниченную власть, столь же законно, как медийцы или арабы называют тем же именем того, чья власть более абсолютна (*лат.*).

<sup>19</sup> *Кумберланд (Cumberland) Ризард* (1631–1718) — английский философ, епископ Англиканской церкви. В противоположность Гоббсу считал движущей силой человеческого поведения не эгоизм, а дарованную Богом склонность к деятельному проявлению воли. Высшей этической задачей считал содействие всеобщему благосостоянию.

<sup>20</sup> *Боссюэ (Bossuet) Жак Бенинь* (1627–1704) — французский писатель. Епископ. Рассматривал историю как осуществление воли провидения, отстаивал идею божественного происхождения абсолютной власти монарха. Идеолог галликанства.

<sup>21</sup> *Аса* (*букв.* врач) — сын и наследник Авии, благочестивый царь иудейский (в начале правления), сумевший разбить миллионную армию эфиопского царя Зарая, поскольку уповал на Бога, но впоследствии искавший помощи у людей, а не у Бога (у сирийского царя Венадада, у врачей), за что и умер в тяжелой болезни; один из предков Иосифа в родословии Иисуса Христа (3 Цар. 15: 8–33).

*Езекия* (*букв.* Иегова укрепляет) — благочестивый царь иудейский, сын и преемник Ахаза, царствовавший в Иерусалиме 29 лет. При нем пало окончательно и было пленено Израильское царство. Он открыл двери храма и возобновил богослужение, уничтожил идолов и реликвии, в том числе и медного змея, сделанного Моисеем (4 Цар. 18: 2–4). Он является одним из предков Иосифа в родословии Иисуса Христа, а также предком пророка Софонии.

*Иосия* (*букв.* Иегова исцеляет) — сын и преемник Аммона, царь иудейский, царствовавший в Иерусалиме 31 год. Восьми лет вступил он на царство и уже в 16 лет начал очищать землю от идолов (2 Пар. 34: 3). Во время его царствования вся Малая Азия и север Палестины подверглись дикому нашествию скифов, оставлявших после себя голую, выжженную землю. Погиб Иосия в битве с Нехао, которого он не хотел пропустить к Евфрату. Является одним из предков Иосифа в родословии Иисуса Христа.

<sup>22</sup> *Ииуй* — внук Намессии, предводитель израильской армии, наследовал Иораму, последнему царю из дома Амврия, и основал новую династию. В Самарии он овладел царской властью и преследовал останки дома Ахавова. Истребив этот преступный дом, он поразил пророков и служителей Ваала, которому поклонялся Ахав. Потом он отправился в град храма Ваалова (так называлось местечко в окрестностях Самарии, где Ахав построил храм Ваалу для своей супруги Иезавели). Истукан Ваала был выброшен из храма, разорван на куски и сожжен, а храм разрушен до основания.

<sup>23</sup> *Хлодвиг I (Chlodwig)* (ок. 466 – 511) — король салических франков с 481 г., из рода Меровингов. Завоевал почти всю Галлию, что положило начало Франкскому государству.

<sup>24</sup> Согласно легенде, сирийский военачальник Елиодор вторгся со своими воинами в Иерусалимский храм, чтобы украсть его сокровища. Однако Бог немедленно покарал нечестивца; ангельский воин на коне изгнал и растоптал Елиодора.

<sup>25</sup> 1 Пар. 16: 22.

<sup>26</sup> *Декларация 1682 г.* — декларация французского духовенства, явившаяся ответом на спор короля Людовика XIV и папы Иннокентия XI по поводу права короля распоряжаться доходами с вакантных епископств. Декларация решала этот спор в пользу королевской власти; ее суть сводилась к следующим положениям: 1) папа и Церковь получили от Бога власть над всеми духовными делами, имеющими отношение к спасению души; но в гражданских и светских делах они не имеют власти, которая вполне принадлежит королям и государям, которых церковная власть не может низлагать ни непосредственно, ни посредственно, разрешая поданных от присяги и долга; 2) священный престол и преемники св. Петра имеют в духовных делах полную власть, без ущерба, однако, для свято соблюдаемых галликанскою Церковью постановлений констанцкого собора, в силу которых вселенские соборы выше папы; 3) папа ограничен также каноническим правом; 4) в вопросах веры папа имеет первенствующий голос, и декреты его имеют силу в каждой Церкви; но решения его могут быть отменены, если они не утверждены всею Церковью.

<sup>27</sup> Деян. 5: 29.

<sup>28</sup> См. примеч. 21 к разделу «Средние века. Второй период».

<sup>29</sup> Вождем народного восстания II в. до н. э. в Иудее против власти Селевкидов был Иуда Маккавей. В 164 г. его войско захватило Иерусалим. После гибели Иуды Маккавея в 161 г. до завоевания Иудеей политической независимости в 142 г. борьбу возглавили его братья.

<sup>30</sup> Эта история изложена в 4 Цар. 9.

*Иорам* — второй сын Ахава, царь израильский, царствовавший в Самарии 12 лет после своего брата Охозии.

*Ахав* (букв. брат отца) — сын и преемник Амврия, царь израильский, царствовавший в Самарии 22 года. Под влиянием властной и жестокой жены Иезавели (дочери сидонского царя), он ввел в Самарии поклонение Ваалу и Астарте. За убийство Навуфея и за идолослужение над ним был произнесен Божий приговор, но за его смирение Бог отложил суд.

*Иезавель* (букв. целомудренная, строгая, чистая) — дочь Ефваала, царя сидонского и жена Ахава, царя израильского, способствовавшая повороту Израиля к идолопоклонству. Ее муж подпал ее влиянию и начал открыто поклоняться Ваалу. Через Гофолию (сестру Ахава), ее влияние распространилось и на Иудею.

<sup>31</sup> *Спиноза (Spinoza, d'Espinosa) Бенедикт (Барух)* (1632–1677) — нидерландский философ, пантеист. Природа, пантеистически отождествляемая с Богом, есть единая, вечная и бесконечная субстанция, причина самой себя; мышление и протяжение — атрибуты (неотъемлемые свойства) субстанции; отдельные вещи и идеи — ее модусы (единичные проявления). Сочинения «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677).

<sup>32</sup> *Людовик XIV* (1638–1715) — французский король с 1643 г., из династии Бурбонов. Его правление — апогей французского абсолютизма (легенда приписывает Людовику XIV изречение: «Государство — это я»).

Многочисленные войны (Деволуционная война 1667–1668 гг., за Испанское наследство 1701–1714 гг. и др.), большие расходы королевского двора, высокие налоги вызывали народные восстания.

## II. Нравственные учения

<sup>1</sup> *Пуфендорф (Pufendorf) Самуэль* (1632–1694) — немецкий юрист, представитель теории естественного права в Германии.

<sup>2</sup> *Фердинанд II* (1578–1637) — император Священной Римской империи с 1619 г., австрийский эрцгерцог, из династии Габсбургов. Проводил политику Контрреформации. Возглавлял габсбургско-католический лагерь в начальные периоды Тридцатилетней войны 1618–1648 гг.

<sup>3</sup> *Тридцатилетняя война 1618–1648 гг.* — война между габсбургским блоком (испанские и австрийские Габсбурги, католические князья Германии, поддержанные папством и Речью Посполитой) и антигабсбургской коалицией (германские протестантские князья, Франция, Швеция, Дания, поддержанные Англией, Голландией и Россией). Габсбургский блок выступал под знаменем католицизма, антигабсбургская коалиция (особенно вначале) — протестантизма. Война делится на периоды: чешский (1618–1623) — Чешское восстание 1618–1620 гг. против Габсбургов и поражение чехов у Белой Горы (1620); датский (1625–1629), когда войска габсбургского блока (под командованием А. Валленштейна, И. Тилли) нанесли поражение Дании, изгнав датские войска с территории Германии; шведский (1630–1635), когда шведская армия, вторгшись (под командованием Густава II Адольфа) в Германию, одержала победы при Брейтенфельде (1631), Лютцене (1632), но была разбита при Нердлингене (1634); франко-шведский (1635–1648), когда со вступлением в войну Франции определилось явное превосходство антигабсбургской коалиции. В результате потерпели крах планы Габсбургов, политическая гегемония перешла к Франции. Окончилась Вестфальским миром 1648 г.

<sup>4</sup> *Вестфальский мир 1648 г.* — два мирных договора, подготовленные в Мюнстере и Оснабрюке (Вестфалия). Завершил Тридцатилетнюю войну 1618–1648 гг. Швеция получила устья почти всех судоходных рек Сев. Германии, Франция — часть Эльзаса, за германскими князьями были фактически признаны права суверенных государств. Закрепил и усилил политическую раздробленность Германии.

<sup>5</sup> *Бейль (Bayle) Пьер* (1647–1706) — французский публицист и философ, ранний представитель Просвещения; с позиций скептицизма отвергал возможность рационального обоснования религиозных догматов, утверждал независимость морали от религии. Основное произведение — «Исторический и критический словарь» (т. 1–2, 1695–1697) — оказало влияние на развитие европейского свободомыслия.

<sup>6</sup> *Томазий (Thomasius) Кристиан* (1655–1728) — немецкий юрист и философ. Основные труды «Основы естественного права» (1705).

<sup>7</sup> *Резерват* (от лат. *reservo* — сберегаю, сохраняю) — охраняемая государством природная территория. Различают по назначению (лесные, охотничьи и др.) и режиму (полные, частичные).

<sup>8</sup> *Вольф (Wolff) Христиан (Кристиан)* (1679–1754) — немецкий философ, представитель рационализма, популяризатор и систематизатор идей Лейбница, иностранный почетный член Петербургской АН (1725).



Философия Вольфа и его школы господствовала в немецких университетах вплоть до появления «критической философии» И. Канта.

<sup>9</sup> *Фидеикоммиссы* (лат. *fideicommissum*) — приложение к завещанию, содержащее просьбу завещателя к наследнику сделать что-либо в пользу третьих лиц. Как правило, этот текст составлялся заранее (так называемые *codicilli*). Даже если завещание оказывалось недействительным, кодициллы оставались в силе, и все изложенные там просьбы и приказы возлагались на законных наследников. Институт фидеикоммиссии снял практически все ограничения с завещания по его содержанию и предоставил завещателю почти полную волю следовать только собственным желаниям и намерениям в распоряжении наследством как в части связанных с ним имущественных, так и неимущественных прав.

<sup>10</sup> *Фридрих II Великий* (1712—1786) — прусский король с 1740 г., из династии Гогенцоллернов, крупный полководец; в результате его завоевательной политики (Силезские войны 1740—1742 и 1744—1745 гг., участие в Семилетней войне 1756—1763 гг., в 1-м разделе Польши в 1772 г.) территория Пруссии почти удвоилась.

<sup>11</sup> Имеется в виду остров Утопия в известном произведении Т. Мора.

<sup>12</sup> *Вико* (*Vico*) *Джамбаттиста* (1668—1744) — итальянский философ, один из основоположников историзма. Исторический процесс, по Вико, имеет объективный и провиденциальный характер; все нации развиваются по циклам, состоящим из 3 эпох: божественной (безгосударственное состояние, подчинение жрецам), героической (аристократическое государство) и человеческой (демократическая республика или представительная монархия). Основное сочинение — «Основания новой науки об общей природе наций» (1725).

<sup>13</sup> *Мальбранхи* (*Malebranche*) *Никола* (1638—1715) — французский философ, один из главных представителей окказионализма (направления европейской философии XVII в., утверждавшего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела без прямого вмешательства Бога в каждом отдельном случае). В противоположность пантеизму Б. Спинозы утверждал, что мир существует в Боге. Основное сочинение — «Разыскания истины» (1674—1675).

<sup>14</sup> *Авспиции* (лат. *auspicia*) — в Древнем Риме вопрошания воли богов, о которой можно было узнать по явлениям на небе, по полету и крику птиц, поеданию корма священными курами, необычному поведению людей и животных. Совершались в присутствии жреца-авгура, истолковывавшего их.

<sup>15</sup> *Лессинг* (*Lessing*) *Готхольд Эфраим* (1729—1781) — немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. Создатель жанра «мещанской» драмы. Отстаивал эстетические принципы просветительского реализма (книга «Лаокоон», 1766; «Гамбургская драматургия», 1767—1769).

<sup>16</sup> *Гердер* (*Herder*) *Иоганн Готфрид* (1744—1803) — немецкий философ, критик, эстетик; теоретик «Бури и натиска», друг И. В. Гете. Проповедовал национальную самобытность искусства, утверждал историческое своеобразие и равноценность различных эпох культуры и поэзии. Трактат о происхождении языка, сочинения по философии истории, которая, по Гердеру, есть осуществление «гуманности». Собирал и переводил народные песни. Оказал влияние на немецкий романтизм.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

И. И. Евлампиев. Главный труд Б. Н. Чичерина и его современное значение .....	3
---	---

### ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

<От автора> .....	23
Введение .....	26

#### Древность

##### Первый период

<i>Древнейшие греческие философы</i> .....	41
--	----

##### Второй период

1. Софисты .....	48
2. Сократ и его школа .....	51

##### Третий период

1. Платон .....	61
2. Аристотель .....	71
3. Стоики и эпикурейцы .....	87
4. Полибий .....	95
5. Цицерон .....	97

#### Средние века

##### Первый период

<i>Патристика</i> .....	105
1. Златоуст и Амвросий .....	108
2. Августин .....	117
3. Разделение церквей .....	126

##### Второй период

<i>Борьба светской власти с духовною</i> .....	139
1. Теория двух мечей .....	139
2. Теория нравственного закона .....	158
3. Фома Аквинский и его школа .....	164
4. Петр Дюбуа и Иоанн Парижский .....	200
5. Данте .....	213
6. Марсилиус Падуанский .....	219

7. Оккам .....	229
8. «Сон в саду» .....	249
9. Иоанн Жерсон .....	252
10. Пий II и Григорий Геймбургский .....	261

### Третий период

<b>Возрождение и Реформация</b> .....	271
1. Томас Мор и Макиавелли .....	273
2. Реформаторы и католики .....	290
<i>А. Лютеране</i> .....	300
<i>Б. Кальвинисты</i> .....	326
<i>В. Иезуиты</i> .....	342
<i>Г. Кампанелла</i> .....	373
<i>Д. Боден</i> .....	382

## Новое время

### Первый период

<b>Рационализм</b> .....	401
I. Общежительные учения .....	404
1. <i>Гуго Гроций</i> .....	404
2. <i>Гоббс</i> .....	416
3. <i>Английские демократы XVII века</i> .....	433
4. <i>Кумберланд</i> .....	459
5. <i>Боссюэ</i> .....	472
6. <i>Спиноза</i> .....	484
II. Нравственные учения .....	511
1. <i>Пуфендорф</i> .....	511
2. <i>Кокцеи</i> .....	540
3. <i>Лейбниц</i> .....	548
4. <i>Томазий</i> .....	573
5. <i>Вольф</i> .....	606
6. <i>Вико</i> .....	648

Комментарии .....	667
-------------------	-----