

32.001
и 90

**КРАТКИЕ УЧЕБНЫЕ КУРСЫ
ЮРИДИЧЕСКИХ НАУК**

**ИСТОРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ
И
ПРАВОВЫХ
УЧЕНИЙ**



НОРМА

КРАТКИЕ УЧЕБНЫЕ КУРСЫ ЮРИДИЧЕСКИХ НАУК
ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

Институт государства и права РАН Академический правовой университет

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

Краткий учебный курс

Под общей редакцией академика РАН,
доктора юридических наук,
профессора **В. С. Нерсисянца**

Издательство НОРМА
(Издательская группа НОРМА–ИНФРА•М)
Москва • 2000

ББК 67.0

И 90

Авторский коллектив:

В. Г. Графский, доктор юридических наук, профессор – гл. 12, 14 (3, 4), 17 (2), 18;

Н. М. Золотухина, доктор юридических наук, профессор – гл. 7, 11, 14 (1, 2);

Л. С. Мамут, доктор юридических наук – гл. 5 (1–3), 6, 9, 10 (1, 4, 5), 13 (1, 2), 15, 16, 17 (1, 4), 19;

В. С. Нерсисянц, академик РАН, доктор юридических наук, профессор– введение, гл. 1–4, 5 (4), 8, 10 (2, 3), 13 (3), 17 (3), заключение.

История политических и правовых учений / Под общ. ред. академика РАН, д. ю. н., проф. **В. С. Нерсисянца**. – М.: Издательство НОРМА (Издательская группа НОРМА–ИНФРА•М), 2000. –352 с. – (Краткие учебные курсы юридических наук).

ISBN 5-89123-442-4 (НОРМА)

ISBN 5-16-000322-3 (ИНФРА•М)

Настоящий курс посвящен всемирной истории политической и правовой мысли. В нем освещаются основные политико-правовые теории древнего мира, средних веков, нового и новейшего времени. Значительное место уделено истории политических и правовых учений России.

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

© Коллектив авторов, 2000

© Издательство НОРМА, 2000

ISBN 5-89123-442-4 (НОРМА)

ISBN 5-16-000322-3 (ИНФРА • М)

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

По мере того как остается позади все более значительный пласт

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

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

ГЛАВА 1. ПРЕДМЕТ И МЕТОД ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

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

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

Под соответствующими "учениями" в данной дисциплине имеются в виду по существу различные формы теоретического выражения и фиксации исторически возникающего и развивающегося знания, те теоретические концепции, идеи, положения и конструкции, в которых находит свое

концентрированное логико-понятийное выражение исторический процесс углубления познания политических и правовых явлений.

В общей совокупности политико-правового знания прошлого и современности политические и правовые учения занимают особое место. Как теоретически оформленные комплексы знаний они по своему гносеологическому уровню и характеру отличаются от иных форм отражения политической и правовой действительности – таких как разного рода представления, чувства, верования, настроения, мнения и т. д.

Эти формы обыденного (дотеоретического и нетеоретического) сознания и познания, хотя и не входят непосредственно в предмет истории политических и правовых учений, однако весьма важны для понимания реальной и конкретной ситуации формирования и функционирования соответствующих теорий.

Соединение в рамках единой юридической дисциплины политических и правовых учений обусловлено в конечном счете той тесной внутренней взаимосвязью политических и правовых явлений и соответствующих понятий, которая особенно отчетливо видна со специфических предметно-методологических позиций юридической науки как единой науки о праве и государстве.

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

Также и правовая мысль прошлого освещается в данной дисциплине не

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

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

В должной мере учитывая роль философии в развитии политической и правовой мысли, следует, однако, иметь в виду теоретическое своеобразие политической и правовой мысли, обусловленное в конечном счете спецификой политических и правовых явлений как особых форм реальной действительности и объектов научного исследования. Предметное

своеобразие различных наук проявляется, в частности, в том, что соответствующие философские концепции государства и права (например, Платона, Канта, Гегеля и других философов) в рамках истории политических и правовых учений (в сравнении с историей философии) освещаются под своеобразным углом зрения, в контексте специфического понятийного аппарата этой науки, в плоскости особых ее познавательных средств, задач и целей, с преимущественным акцентом на собственно политический и правовой смысл рассматриваемых концепций, на уяснение специфической логики специфического объекта – политических и правовых явлений и отношений.

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

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

В соотношении с общетеоретическими юридическими науками история политических и правовых учений выступает по преимуществу как историческая дисциплина, по своему предмету ориентированная на изучение

истории политико-правовых теорий, закономерностей исторического процесса возникновения и развития теоретических знаний о государстве, праве, политике, законодательстве.

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

2. Методологические проблемы истории политических и правовых учений

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

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

В области истории политико-правовых учений **принцип историзма**

играет существенную роль в процессе освещения генезиса и последующей жизни той или иной политико-правовой теории в исторической ретроспективе и перспективе, исследования места и значения политических и правовых теорий в совокупной системе знаний определенной эпохи, характеристики их соотношения с другими элементами в общей структуре политических и правовых знаний соответствующей эпохи, раскрытия связей между различными концепциями прошлого и современности, уяснения специфической логики в истории политических и правовых учений, взаимодействия политико-правовых идей с политической и правовой практикой прошлого и современности и т. д.

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

Отвергая крайности архаизации или модернизации политико-правовых учений прошлого, исторический подход позволяет выявить в этих учениях как исторически преходящее, так и пребывающее, остающееся в истории.

Подобно тому как связь политико-правовых идей и учений с последующей практикой не прямолинейна, не непосредственна, а опосредована сложной картиной реальных исторических событий, так и момент их преемственности опосредован всей совокупностью теоретических знаний, приобретенных и сформулированных в истории политической и

правовой мысли.

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

Внимание к обеим сторонам (конкретно-исторической и общетеоретической) структуры соответствующего политико-правового учения – необходимая база для правомерной и корректной его интерпретации и оценки, выявления логики дальнейшей исторической жизни учения, его взаимоотношений с другими учениями, процессов их интеграции и дифференциации, моментов борьбы, преемственности и новизны в их историческом развитии. Единство и взаимосвязь конкретно-исторической и теоретической сторон политико-правового учения не исключают, а, напротив, предполагают их относительную самостоятельность, благодаря чему теоретические категории, идеи, формулы и построения того или иного автора прошлого "высвобождаются" из своего конкретно-исторического контекста и входят в теоретико-методологический арсенал развивающегося

человеческого познания. И в этом увеличении понятийного и категориального аппарата, обогащении теоретического словаря и методологического арсенала познания политико-правовых явлений ярко проявляется сложный процесс борьбы и взаимовлияния идей, наращивания и углубления знания в истории политико-правовых учений, формирования и обогащения общечеловеческих достижений и ценностей, связи истории и современности.

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

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

Хронологическое освещение при этом ориентировано на характеристику как "портретов" соответствующих мыслителей-классиков (например, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Канта и т. д.), выступивших с обоснованием новых концепций государства и права, так и наиболее значительных и влиятельных школ, течений и направлений политико-правовой мысли (например, брахманизма, древнекитайских легистов, софистов, римских юристов, исторической школы права, юридического позитивизма и т. д.). Это позволяет исторически конкретнее и

полнее раскрыть последовательность и своеобразие процесса формирования, развития и смены тех или иных концепций учений и школ, специфику их политико-правовых воззрений, характер их связей с породившей их эпохой и т. д.

Вместе с тем такое хронологически последовательное рассмотрение материала сопровождается теоретическим, **проблемно-категориальным освещением** затрагиваемых политических и правовых учений, исследованием их концептуального содержания, выяснением присущих им моментов преемственности и новизны, их теоретико-познавательной значимости, их вклада в исторически развивающийся процесс политико-правового познания, их места и роли в истории политических и правовых учений, аспектов их связи с современностью и т. д.

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

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

Причем если для уяснения логики и закономерностей развития всемирной **истории политико-правовой мысли** необходимо предварительно располагать достоверной синтетической картиной истории

политико-правовых учений в целом, составными частями которой являются **региональные истории и отдельные учения**, то, в свою очередь, адекватная характеристика и оценка места и значимости этих составных частей возможна лишь в контексте целого, в рамках всемирной истории политических и правовых, учений.

ГЛАВА 2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В СТРАНАХ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

1. Политическая и правовая мысль Древней Индии

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

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

Мифические представления о земных порядках и в целом опыт мифического подхода к организации общественной жизни людей оказали значительное влияние на последующую политико-правовую мысль– как

непосредственно в эпоху формирования религиозных, философских и зачаточно-научных концепций политики, государства и права, так и в последующие периоды развития политических и правовых учений. Помимо всего прочего, это обусловлено уже тем, что миф как исторически первая, достаточно продуктивная и весьма долго господствовавшая форма духовного освоения действительности (в том числе – и политико-правовой) заложил те исходные традиции в понимании и трактовке всех основных сфер жизни людей, с которыми в дальнейшем не могли не считаться искусство, религия, философия, наука. Для всех этих новых духовных образований мифы были компендиумом всего накопленного опыта, основным источником представлений о прошлом и будущем, арсеналом устоявшихся и привычных средств, форм и способов познания и объяснения мира, авторитетным сводом правил поведения.

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

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

Мировой закон (рta), согласно такой мифологически-органической концепции, определяет конституцию (строение) общества, место, роль и

положение (в том числе и правовое положение) различных варн (сословий), а следовательно, права и обязанности также и членов этих варн.

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

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

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

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

Примерно ко II в. до н. э. относится письменное оформление на основе более древних источников известного политико-правового памятника – **"Законов Ману"**.

В "Законах Ману" воспроизводятся и защищаются соответствующие положения Вед и Упанишад о делении общества на варны, их неравенстве и т. д. Особое значение придается обоснованию руководящего положения брахманов и исключительному характеру их прав в вопросах установления, толкования и защиты дхармы: "Само рождение брахмана – вечное воплощение дхармы... Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех

существ. Все, что существует в мире, это собственность брахмана вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это".

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

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

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

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

С критикой ряда основных положений Вед, Упанишад и брахманистской идеологии в целом в VI в. до н. э. выступил Сиддхартха,

прозванный **Буддой** (Просветленным). Он отвергает мысль о божестве как верховной личности и нравственном правителе мира, первоисточнике закона. Дела человеческие, согласно Будде, зависят от собственных усилий людей.

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

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

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

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

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

автора в качестве индийского Макиавелли.

2. Политико-правовая мысль Древнего Китая

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

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

Существенная роль в даосизме отводится **принципу недеяния**, воздержанию от активных действий.

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

Фундаментальную роль во всей истории этической и политической мысли Китая сыграло учение **Конфуция** (551–479 гг. до н. э.). Его взгляды изложены в книге "Лунь юй" ("Беседы и высказывания"), составленной его учениками. На протяжении многих веков эта книга оказывала значительное влияние на мировоззрение и образ жизни китайцев. Ее заучивали наизусть

дети, к ее авторитету апеллировали взрослые в делах семейных и политических.

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

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

Основная добродетель подданных состоит, согласно Конфуцию, в преданности правителю, в послушании и почтительности ко всем "старшим". Политическая этика Конфуция в целом направлена на достижение внутреннего мира между верхами и низами общества и стабилизации правления. Помимо чисто моральных факторов он обращает внимание и на необходимость преодоления процессов поляризации богатства и бедности среди населения. "Когда богатства распределяются равномерно, – отмечал

он, – то не будет бедности; когда в стране царит гармония, то народ не будет малочислен; когда царит мир (в отношениях между верхами и низами), не будет опасности свержения (правителя)". Отвергая бунты и борьбу за власть, Конфуций высоко оценивал блага гражданского мира.

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

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

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

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

Существенную социально-политическую и регулятивную нагрузку в учении Конфуция несет **принцип "исправления имен"** (чжэ мин). Цель "исправления имен" – привести "имена" (т. е. обозначения социальных, политических и правовых статусов различных лиц и групп населения в

иерархической системе общества и государства) в соответствие с реальностью, обозначить место и ранг каждого в социальной системе, дать каждому соответствующее ему имя, чтобы государь был государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном, простолюдин – простолюдином, подданный – подданным.

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

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

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

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

Важное место в учении Мо-цзы занимает требование учета интересов

простого народа в процессе управления государством. В целом для его социального подхода к политико-правовым явлениям весьма характерно его проницательное суждение о том, что "бедность – это корень беспорядков в управлении".

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

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

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

В целом вся концепция управления, предлагаемая Шан Яном, пронизана враждебностью к людям, крайне низкой оценкой их качеств и уверенностью, что посредством насильственных мер (или, что для него то же самое, – жестоких законов) их можно подчинить желательному порядку". Причем законодатель, согласно Шан Яну, не только не связан законами (старыми или новыми, своими), но даже восхваляется за это: "Мудрый

творит законы, а глупый ограничен ими".

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

Легистские воззрения, кроме Шан Яна, разделяли и развивали многие видные представители влиятельной школы фацзя (Цзын Чань, Шэнь Бу-хай, Хань Фэй и др.).

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

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

ГЛАВА 3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

1. Общая характеристика

В истории возникновения и развития древнегреческой политико-правовой мысли более или менее отчетливо выделяются три периода. Ранний период (IX–VI вв. до н. э.) связан со временем возникновения древнегреческой государственности. В этот период наблюдается заметная рационализация политико-правовых представлений (в творчестве Гомера, Гесиода и особенно – знаменитых "семи мудрецов") и формируется философский подход к проблемам государства и права (Пифагор и пифагорейцы, Гераклит). Второй период (V – первая половина IV в. до н. э.) – это время расцвета древнегреческой философской и политико-правовой мысли, нашедшего свое выражение в учениях Демокрита, софистов, Сократа, Платона и Аристотеля. Третий период (вторая половина IV–II в. до н. э.) – период эллинизма, время начавшегося упадка древнегреческой государственности, подпадения греческих полисов под власть сперва Македонии, а затем и Рима. Воззрения этого периода представлены в учениях Эпикура, стоиков и Полибия.

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

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

Древние мифы уже отчасти в орфической поэзии, а затем все более отчетливо в поэмах Гомера и Гесиода теряют свой сакральный характер и начинают подвергаться этической и политико-правовой интерпретации.

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

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

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

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

Характерные для поэм Гомера и Гесиода попытки рационализации представлений об этическом, нравственно-правовом порядке в человеческих делах и отношениях получают дальнейшее развитие в творчестве так

называемых семи мудрецов Древней Греции (VII–VI вв. до н. э.). К ним обычно причислялись Фалес, Питтак, Периандр, Биант, Солон, Клеобул и Хилон.

Мудрецы настойчиво подчеркивали основополагающее значение господства справедливых законов в полисной жизни.

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

К числу "семи мудрецов" относился и **Солон** (ок. 638– 559 гг. до н. э.) – знаменитый афинский реформатор, государственный деятель и законодатель.

Введенная Солоном умеренная цензовая демократия была пронизана идеей компромисса знати и демоса, богатых и бедных.

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

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

При освещении проблем права и справедливости пифагорейцы первыми начали теоретическую разработку понятия "**равенство**", столь существенного для понимания роли права как равной меры при регулировании общественных отношений.

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

Идеалом пифагорейцев является полис, в котором господствуют справедливые законы. После божества, учил Пифагор, более всего следует уважать родителей и законы, повинаясь им по убеждению, а не внешне и притворно.

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

Критикуя демократию, где правит толпа и нет места лучшим, Гераклит выступал за правление лучших. "Один для меня, – говорил он, – десять тысяч, если он – наилучший".

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

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

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

умения, необходимые для общественной жизни.

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

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

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

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

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

Софисты не составляли какой-то единой школы и развивали различные философские, политические и правовые взгляды. Уже в древности различали

два поколения софистов: старших (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Антифонт и др.) и младших (Фрасимах, Калликл, Ликофрон и др.) софистов. Многие из старших софистов придерживались в целом демократических воззрений. Среди младших софистов наряду со сторонниками демократии встречаются приверженцы и иных форм правления (аристократии, тирании).

Славой многознающего софиста, великого спорщика и блестящего оратора пользовался **Протагор** (481–411 гг. до н. э.).

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

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

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

Высоко оценивая достижения человеческой культуры, Горгий относит к их числу и "писанные законы, этих стражей справедливости". Писанный закон – искусное человеческое изобретение, т. е. нечто искусственное. От "писаного закона" Горгий отличал неписаную "справедливость", которая, характеризуется им как "сущность дел", "божественный и всеобщий закон". Это не означает, однако, наличия между ними резкого расхождения и противоположности. Будучи приверженцем писаных законов, Горгий вместе с тем саму справедливость ставит по ценности выше их.

Высоко оценивал Горгий благо мира, который, по его выражению,

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

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

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

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

Воспитание людей в духе требований природы Антифонт расценивал в качестве необходимого условия достижения единства граждан в вопросе о

государственных порядках и законах.

Фрасимах из Халкедона был одним из самых ярких и знаменитых софистов младшего поколения.

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

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

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

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

Нравственные основы политики отвергал и софист **Пол Агригентский**, ученик Горгия. Его интересовали прежде всего опыт практической политики, эмпирическая реальность государственной жизни. Поскольку в отношениях между людьми все равно нет справедливости, то лучше, говорил Пол, самому творить несправедливость, реализуя свои желания и цели, чем претерпевать несправедливость от других. Лучше быть тираном, чем его жертвой. И с этих позиций он в принципе оправдывал произвол тирана – "свободу делать в городе, что сочтешь нужным, – убивать, отправлять в изгнание – одним словом, поступать, как тебе вздумается".

Сторонником аристократического правления был, согласно сообщению

Платона, молодой афинский аристократ и софист **Калликл**. Он резко противопоставил естественное право полисным законам и общепринятым обычаям. "По-моему, – говорил он, – законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания".

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

Софист **Ликофрон** характеризовал государственное общение как результат, договора людей между собой о взаимном союзе. Также и закон в его трактовке оказывается простым договором, "просто гарантией личных прав".

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

Принципиальным критиком софистов был **Сократ** (469–399 гг. до н. э.) – одна из интереснейших и популярнейших фигур в духовной истории человечества. Уже при жизни он был признан дельфийской пифией мудрейшим из всех людей. Споря с софистами, Сократ вместе с тем воспринял ряд их идей и по-своему развил начатое ими просветительское дело.

Как и софисты, Сократ различал естественное право и закон полиса, но в отличие от них он считал, что и естественное право, и полисный закон восходят к разумному началу. Своим понятийным подходом Сократ стремился отразить и сформулировать именно эту разумную природу

нравственных, политических и правовых явлений. На этом пути он пришел к выводу о тождестве разумного, справедливого и законного.

Политический идеал Сократа можно выразить в виде следующего принципа: **править должны знающие**. Сам он говорил об этом так: "Цари и правители не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия или насилием, обманом, но те, которые умеют править".

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

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

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

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

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

Платон происходил из очень знатного афинского рода. В молодости (407–399 гг. до н. э.) был слушателем и учеником Сократа, оказавшего на

него огромное влияние. После смерти Сократа Платон вместе с другими учениками казненного философа покинул Афины. Он побывал в Мегарах, а затем много путешествовал, посетив Египет, Южную Италию и Сицилию. Вернувшись в Афины, Платон в 387 г. до н. э. приобрел рощу в зеленой окраине города, носившей имя героя Академа, и основал здесь знаменитую Академию, которой руководил до конца жизни. Академия просуществовала почти целое тысячелетие (до 529 г. н. э.).

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

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

Идеальное государство трактуется Платоном (в диалоге "Государство") как реализация идей и максимально возможное воплощение мира идей в земной общественно-политической жизни – в полисе.

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

Справедливость состоит в том, чтобы каждое начало занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, справедливость требует, по Платону, соответствующей иерархической соподчиненности этих начал

во имя целого: способности рассуждать (т. е. философам, которые персонифицируют эту способность) подобает господствовать; яростному началу (т.е. воинам) – быть вооруженной защитой, подчиняясь первому началу; оба этих начала управляют началом вожделеющим (ремесленниками, земледельцами и другими производителями), которое "по своей природе жаждет богатства".

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

Чтобы стражи постоянно были на высоте своих задач, их быт и вся жизнь организуются на началах солидарности, общности, равенства и коллективизма. "Прежде всего, – подчеркивал Платон, – никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий". Необходимые припасы стражи получают от третьего сословия. Живут и питаются стражи сообща, как во время походов. Им запрещается не только пользоваться, но даже прикасаться к золоту или серебру.

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

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

Платон – против крайностей богатства и бедности, за умеренность,

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

Правление философов и действие справедливых законов для Платона в "Государстве" – два взаимосвязанных аспекта единого идеального проекта.

Идеальное государство как правление лучших и благородных – аристократическое государственное устройство. Этот лучший тип государственного устройства, по Платону, можно назвать двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, то правление будет царской властью, если несколько правителей, тогда это будет аристократия.

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

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

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

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

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

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

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

Ряд существенных политико-правовых проблем освещен Платоном в диалоге "Политик". Политика – это, согласно Платону, царское искусство,

требующее знания и умения управлять людьми. При таких данных у правителей, считал Платон, будет уже неважно, правят ли они по законам или без них. Во всех иных государствах, во главе которых нет истинных правителей, правление должно осуществляться через законы, представляющие собой "подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми".

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

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

В "Законах" Платон рисует "второй по достоинству" государственный строй.

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

В зависимости от величины имущества граждане делятся на четыре класса. Предусматривается закон о пределах бедности и богатства. Никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром. Ростовщичество запрещено. Исключается всякая роскошь.

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

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

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

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

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

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

Платон рекомендует законодателю придерживаться умеренности, ограничив, с одной стороны, власть правящих, с другой – свободу управляемых. Учету подлежат также география местности, климат, почва и т.

п. "И невозможно, – подчеркивал Платон, – устанавливать законы вразрез с местными условиями". Большое значение он придает разработке и изучению **науки о законах**: "Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах".

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

Дальнейшее развитие и углубление античной политико-правовой мысли после Платона связано с именем его ученика и критика **Аристотеля** (384–322 гг. до н. э.), которому принадлежат крылатые слова: "Платон мне друг, но больший друг – истина".

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

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

Аристотель различает два вида справедливости: уравнивающую и распределяющую. Критерием **уравнивающей справедливости** является "арифметическое равенство", сферой применения этого принципа – область гражданско-правовых сделок, возмещения ущерба, наказания и т. д. **Распределяющая справедливость** исходит из принципа "геометрического равенства" и означает деление общих благ по достоинству, пропорционально вкладу и взносу того или иного члена общения.

Основным итогом этических исследований, существенным для политики, является положение о том, что политическая справедливость возможна лишь между свободными и равными людьми, принадлежащими к

одному сообществу, и имеет целью их самоудовлетворенность (автаркию).

Государство – продукт естественного развития. В этом отношении оно подобно таким естественно возникшим первичным общениям, как семья и селение. Но государство – высшая форма общения, обнимающая собою все остальные общения. В политическом общении все другие формы общения достигают своей цели (благой жизни) и завершения. Человек по природе своей существо политическое, и в государстве (политическом общении) завершается генезис этой политической природы человека. Однако не все люди, не все народности достигли такого уровня развития. Аристотель считал, что "варвары" – люди с неразвитой человеческой природой, и они не доросли до политической формы жизни. "Варвар и раб, по природе своей, понятия тождественные".

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

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

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

Государство, замечает Аристотель, – понятие сложное. По своей форме оно представляет собой известного рода организацию и объединяет определенную совокупность граждан. Гражданин, по Аристотелю, это тот, кто может участвовать в законосовещательной и судебной власти данного

государства. Государство же есть достаточная для самодовлеющего существования совокупность граждан.

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

Из неправильных форм государства тирания – наихудшая.

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

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

Основную причину возмущений и **переворотов в государстве** Аристотель видит в отсутствии надлежащего равенства. Перевороты оказываются следствием нарушения относительного характера равенства и искажения принципа политической справедливости, требующего в одних случаях руководствоваться количественным равенством, а в других – равенством по достоинству. Так, демократия основывается на том принципе, что относительное равенство влечет за собой и абсолютное равенство, а

олигархия исходит из принципа, будто относительное неравенство обуславливает и неравенство абсолютное. Подобная ошибочность в исходных принципах государственных форм и ведет в дальнейшем к междоусобицам и мятежам.

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

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

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

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

Существенным составным моментом политического качества закона является его соответствие политической справедливости и праву. "Всякий закон, – отмечал Аристотель; – в основе предполагает своего рода право". Следовательно, это право должно найти свое выражение, воплощение и соблюдение в законе. Отступление закона от права означало бы, согласно

концепции Аристотеля, отход от политических форм к деспотическому насилию, вырождение закона в средство деспотизма. "Не может быть делом закона, – подчеркивал он, – властвование не только по праву, но и вопреки праву: стремление же к насильственному подчинению, конечно, противоречит идее права".

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

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

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

Для учения **Эпикура** (341–270 гг. до н. э.) характерны мотивы аполитичности, проповедь неучастия в активной общественной и политической жизни. "Надо, – считал он, – высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности".

Главная цель государственной власти и основание политического общения состоят, по Эпикуру, в обеспечении взаимной безопасности людей, преодолении их взаимного страха, непричинении ими друг другу вреда.

С таким пониманием смысла и назначения политического общения связана и эпикуровская трактовка государства и закона как результата договора людей между собой об их общей пользе – взаимной безопасности. "Справедливость, происходящая от природы, – отмечал Эпикур, – есть договор о полезном – с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда".

Для каждого места и времени есть своя справедливость – свое "естественное представление о справедливости", но общим для всех этих изменчивых "справедливостей" является то, что все они суть **соглашения об общей пользе участников договора**.

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

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

Мироздание в целом, согласно стоицизму, управляется судьбой. Судьба как управляющее и господствующее начало есть одновременно "разум мироздания, или закон всего сущего в мироздании, управляемом провидением, или разум, сообразно с которым ставшее стало, становящееся становится и предстоящее станет". Судьба в учении стоиков выступает в качестве такого "естественного закона" ("общего закона"), который имеет в то же время божественный характер и смысл. Согласно Зенону, "естественный закон божествен и обладает силой, повелевающей (делать) правильное и запрещающей противоположное".

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

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

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

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

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

С точки зрения кругооборота государственных форм охлократия является не только худшей, но и последней ступенью в смене форм. При охлократии "водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не обретет себе властителя и самодержца". Круг смены государственных форм, таким образом, замыкается: конечный путь естественного развития форм государства соединяется с исходным.

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

Главное преимущество такой **смешанной формы правления**

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

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

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

* * *

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

ГЛАВА 4. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

1. Учение Цицерона о государстве и праве

Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н. э.) – знаменитый римский оратор, юрист, государственный деятель и мыслитель. В его обширном творчестве значительное внимание уделено проблемам государства и права. Специально эти вопросы освещены в его работах "О государстве" и "О законах".

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

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

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

Возникновение государства (также и права) не по мнению и произволу людей, а согласно всеобщим требованиям природы, в том числе и согласно велениям человеческой природы, в трактовке Цицерона означает, что по своей природе и сущности они (государство и право) носят божественный характер и основаны на всеобщем разуме и справедливости. Изучение всей природы, отмечал Цицерон, приводит к пониманию того, что "всем этим

миром правит разум". Данное положение, сформулированное еще древнегреческим философом Анаксагором, используется Цицероном для обоснования своего понимания "природы" как обусловленного и пронизанного божественной волей всеобщего источника разумных и справедливых установлений и действий людей. Именно благодаря тому, что люди самой природой наделены "семенами" разума и справедливости и, следовательно, им доступно постижение божественных начал, стало возможным само возникновение упорядоченного человеческого общения, добродетелей, государства и права.

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

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

В зависимости от числа правящих он различал три простые формы правления: царскую власть, власть оптиматов (аристократию) и народную власть (демократию). "И вот, когда верховная власть находится в руках у одного человека, мы называем этого одного царем, а такое государственное устройство – царской властью. Когда она находится в руках у выборных, то говорят, что эта гражданская община управляется волей оптиматов. Народной же (ведь ее так и называют) является такая община, в которой все находится в руках народа".

Все эти простые формы (или виды) государства не совершенны и не наилучшие, но они, по Цицерону, все же терпимы и могут быть вполне прочны, если только сохраняются те основы и связи (в том числе и правовые), которые впервые накрепко объединили людей в силу их общего

участия в создании государства. Каждая из этих форм имеет свои достоинства и недостатки. В случае, если бы предстоял выбор среди них, предпочтение отдается царской власти, а на последнее место ставится демократия. "Благоволением своим, – пишет Цицерон, – нас привлекают к себе цари, мудростью – оптиматы, свободой – народы". Перечисленные достоинства разных форм правления, по мысли Цицерона, могут и должны быть в их совокупности, взаимосвязи и единстве представлены в смешанной (а потому и наилучшей) форме государства. В простых же формах государства эти достоинства представлены односторонне, что и обуславливает недостатки простых форм, ведущие к борьбе между различными слоями населения за власть, к смене форм власти, к их вырождению в "неправильные" формы.

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

Как путь к смешанной форме правления Цицерон (вслед за Полибием) трактовал эволюцию римской государственности от первоначальной царской власти к сенатской республике. При этом аналогию царской власти он видел в полномочиях магистратов (и, прежде всего, консулов), власти оптиматов – в полномочиях сената, народной власти – в полномочиях народных собраний и народных трибунов.

Свою концепцию наилучшей (смешанной) формы государства, в отличие от платоновских проектов идеального государства, Цицерон считал

реально осуществимой, подразумевая при этом практику римской республиканской государственности в лучшую пору ее существования ("при предках"). Платоновское же государство – это, скорее, не реальность, а лишь желание, оно "не такое, какое могло бы существовать, а такое, в каком было бы возможно усмотреть разумные основы гражданственности".

Много внимания в творчестве Цицерона уделено восхвалению добродетелей истинного государственного деятеля и идеального гражданина.

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

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

В том крайнем случае, когда под вопрос поставлено само благополучие государства как общего дела народа, с согласия последнего истинный государственный деятель, по Цицерону, должен "как диктатор установить в государстве порядок". Здесь политик выступает не в своих корыстных целях, а в общих интересах как спаситель республики.

Обязанности идеального гражданина, согласно Цицерону, обусловлены необходимостью следования таким добродетелям, как познание истины, справедливость, величие духа и благопристойность. Гражданин не только не должен сам вредить другим, нарушать чужую собственность или совершать иные несправедливости, но, кроме того, обязан оказывать помощь потерпевшим несправедливость и трудиться для общего блага. Всемерно восхваляя политическую активность граждан, Цицерон подчеркивал, что "при защите свободы граждан нет частных лиц". Он отмечал также долг

гражданина защищать отечество в качестве воина.

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

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

Этот "истинный закон" – один и тот же везде и всегда, и "на все народы в любое время будет распространяться один вечный и неизменный закон,

причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей – бог, создатель, судья, автор закона".

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

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

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

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

Право устанавливается природой, а не человеческими решениями и постановлениями. "Если бы права устанавливались повелениями народов, решениями первенствующих людей, приговорами судей, – писал Цицерон, – то существовало бы право разбойничать, право прелюбодействовать, право предъявлять подложные завещания, если бы права эти могли получать одобрение голосованием или решением толпы". Закон, устанавливаемый

людьми, не может нарушить порядок в природе и создавать право из бесправия или благо из зла, честное из позорного.

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

2. Политико-правовые воззрения римских стоиков

Основными представителями римского стоицизма были Луций Анней Сенека (3–65 гг.), Эпиктет (ок. 50 – ок. 140 г.) и Марк Аврелий Антонин (121–180 гг.).

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

Более последовательно, нежели другие стоики, Сенека отстаивал идею духовной свободы всех людей независимо от их общественного положения. Все люди равны и в том смысле, что они – "сотоварищи по рабству", поскольку одинаково находятся во власти судьбы.

В естественно-правовой концепции Сенеки неминуемый и божественный по своему характеру "закон судьбы" играет роль того права природы, которому подчинены все человеческие установления, в том числе

государство и законы.

Вселенная, согласно Сенеке, – естественное государство со своим естественным правом, признание которых – дело необходимое и разумное. Членами этого государства по закону природы являются все люди, признают они это или нет. Что же касается отдельных государственных образований, то они случайны и значимы не для всего человеческого рода, а лишь для ограниченного числа людей. "Мы – писал Сенека, – должны представить в воображении своем два государства: одно – которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое – это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и, такие, которые служат только малому".

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

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

3. Учение римских юристов о праве

В Древнем Риме занятие правом первоначально было делом понтификов, одной из коллегий жрецов. Ежегодно один из понтификов сообщал частным лицам позицию коллегии по правовым вопросам. Около 300 г. до н. э. юриспруденция освобождается от понтификов. Начало светской юриспруденции, согласно преданию, связано с именем **Гнея Флавия**.

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

Подобная правопреобразующая (и нередко правообразующая) интерпретация юристов мотивировалась поисками такой формулировки предписания, которую дал бы в изменившихся условиях сам справедливый законодатель. Принятие правовой практикой новой интерпретации (прежде всего в силу ее аргументированности и авторитета ее автора) означало признание ее содержания в качестве новой нормы права, а именно нормы *ius civile* (гражданского права), которое охватывало, кроме того, также обычное право, законодательство народных собраний, преторское право. Правопреобразующая деятельность юристов обеспечивала взаимосвязь

различных источников римского права и содействовала сочетанию стабильности и гибкости в дальнейшем его развитии и обновлении.

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

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

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

Сочинения римских юристов стали важной частью кодификации

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

Деятельность римских юристов была по преимуществу направлена на удовлетворение нужд правовой практики и приспособление действующих норм права к изменяющимся потребностям правового общения. Вместе с тем в своих комментариях и ответах по конкретным делам, а также в сочинениях учебного профиля (институции и т. д.) они разрабатывали и целый ряд общетеоретических положений. Правда, к формулированию общеправовых принципов и определений римские юристы подходили весьма осторожно, отдавая предпочтение детальной и филигранной разработке конкретных правовых вопросов и лишь на этой основе делая те или иные обобщения. Отсюда известное изречение "всякое определение опасно", восходящее к положению юриста I–II вв. **Яволена**: "В гражданском праве всякое определение чревато опасностью, ибо мало случаев, когда оно не может быть опрокинуто".

Такая осторожность в формулировке общих положений (правил, *regulae*) диктовалась также и тем, что подобные обобщения юристов (правила) приобретали значение общих правоположений (правовых норм, правил и принципов). Характерна в данной связи позиция Павла: "Правило – краткое выражение того, что есть; не из правила выводится право, а из

существующего права – правило".

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

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

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

Так обстоит дело и согласно взглядам юриста Гая. "Все народы, управляемые законами и обычаями, – писал он, – пользуются частью своим собственным, частью правом, общим всем людям". Причем это общее право, называемое им правом народов, в своей основе и по существу является

естественным правом – "правом, которое естественный разум установил между всеми людьми".

Идею взаимосвязи и единства различных составных моментов и свойств, присущих праву вообще; теоретически точней и четче, чем Ульпиан и Гай, выразил юрист Павел. "Слово "право", – пояснял он, – употребляется в нескольких смыслах: во-первых, "право" означает то, что всегда является справедливым и добрым, каково естественное право. В другом смысле "право" – это то, что полезно всем или многим в каком-либо государстве, каково гражданское право. Не менее правильно в нашем государстве "правом" называется *ius honorarium* (преторское право)".

Важно иметь в виду, что все эти различные "смыслы" одновременно присутствуют в общем понятии "право" (*ius*),

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

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

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

Aequitas, будучи конкретизацией и выражением естественно-правовой справедливости, служила масштабом для корректировки и оценки действовавшего права, руководящим ориентиром в правотворчестве (юристов, преторов, сената, да и других субъектов правотворчества), максимой при толковании и применении права.

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

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

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

Эти требования, согласно воззрениям древнеримских юристов, распространяются на все источники права, в том числе и на закон (lex). Так, Папиниан дает следующее определение закона: "Закон есть предписание, решение мудрых мужей, обуздание преступлений, совершаемых намеренно или по неведению, общий обет государства". На более абстрактном языке последующего времени можно сказать, что в приведенном определении закона затрагиваются, в частности, такие его черты, как его общеимперативность, разумность, социальность (антикриминальность), общегосударственный характер (и в смысле наделенности закона государственной защитой, и в смысле обязанности соблюдения закона и его святости для самого государства).

Аналогичные характеристики закона содержатся и у **Марциана**, солидаризирующегося со следующим определением греческого оратора Демосфена: "Закон есть то, чему все люди должны повиноваться в силу

разных оснований, но главным образом потому, что всякий закон есть мысль (изобретение) и дар бога, решение мудрых людей и обуздание преступлений, совершаемых как по воле, так и помимо воли, общее соглашение общины, по которому следует жить находящимся в ней".

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

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

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

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

При переходе от республики к монархии римские юристы приложили немало усилий для правового оформления режима цезаризма и обоснования претензий императоров на законодательную власть.

* У **Цицерона** речь соответственно шла о велениях и запретах, у юриста **Квинтилиана** – о воздаянии, ограничении, наказании, запрещении и дозволении.

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

Основное внимание римские юристы уделяли разработке проблем частного права, и прежде всего гражданского права. Юрист Гай трактовал гражданское право как право, установленное (письменно или устно) у того или иного народа (например, у римлян, греков и т. д.). Эта трактовка дополняется у Папиниана указанием источников гражданского права – законов, плебисцитов, сенатусконсультов, декретов принцепсов, положений ученых-юристов. В качестве источника "дополнения и исправления гражданского права" характеризуется им преторское право. В этом же духе Марциан называл преторское право "живым голосом гражданского права".

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

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

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

праву все рождаются свободными".

Право народов, как его понимали римские юристы, включало в себя как правила межгосударственных отношений, так и нормы имущественных и иных договорных отношений римских граждан с неримлянами (перегринами).

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

Право народов содержало целый ряд норм международно-правового характера (сам термин "международное право" у римлян отсутствует). Согласно праву народов море является "общим для всех".

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

4. Политико-правовые идеи раннего христианства

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

Ранние христиане обрушивались с нападка и проклятиями на всех богатых, и властвующих, клеймили порядки Римской империи, отвергали частную собственность, деление людей на свободных и рабов, богатых и

бедных, отдавали свое имущество в распоряжение своих сект и общин (церквей).

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

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

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

Для правопонимания ранних христиан, апеллировавших к божественному "закону свободы", характерно использование в духе требований новой религии целого ряда прежних естественно-правовых идей и представлений. Существенное значение при этом придавалось принципу равенства всех людей и соблюдению такого равенства в различных сферах человеческих взаимоотношений. Весьма энергично ранние христиане проповедовали (в общем контексте устремлений, идей и ценностей своей новой религии) основной принцип естественного права и естественно-правовой справедливости – воздаяние равным за равное. Этому посвящен ряд максим раннехристианской правовой идеологии: "Каким судом судите, таким будете судимы"; "Какою мерою мерите, такою отмерено будет вам".

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

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

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

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

В борьбе против ересей формировавшаяся и укреплявшая свои позиции христианская церковь нередко находила себе союзницу в лице официальной власти. Правда, во II–III вв. сама церковь была на полулегальном положении и христиане нередко подвергались гонениям. Но уже в 311 г. христианство было официально признано одной из равноправных религий в Римской

империи, а в 324 г. оно стало государственной религией. Видным выразителем официальной христианской доктрины и политической идеологии христианства в это время был Аврелий Августин.

5. Политико-правовые взгляды Августина

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

В развиваемой Августином христианской концепции истории человечества, опирающейся на библейские положения, все социальные, государственные и правовые учреждения и установления предстают как следствие греховности человека. В работе "О граде Божием" он отмечает, что "великое преступление" Адама и Евы, от которых происходит весь человеческий род, привело к тому, что "изменилась в худшую самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти". Сама эта греховность предопределена замыслом бога-творца, наделившего человека свободной волей, т. е. способностью жить по-своему, по-человечьи, а не по-божьи.

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

града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосудами гнева Божия, а эти – сосудами милосердия".

Греховность земной государственно-правовой жизни (отношений и установлений в "земном граде") проявляется, согласно Августину, в господстве "человека над человеком", в существующих отношениях управления и повиновения господства и рабства. Такое положение дел, сложившееся вследствие первородного греха и сохраняющейся греховности природы человека, Августин называет "естественным порядком" человеческой жизни. В этом смысле "естественным" (для жизни "по человеку") оказывается и рабство, хотя оно и противоречит первоначально созданной богом человеческой природе и жизни "по Богу".

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

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

разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога".

Причина зла, согласно Августину, – в свободной воле и ее извращенности. "Злом, – отмечает он, – называется и то, что человек совершает, и то, что он терпит. Первое – это грех, второе – наказание... Человек совершает зло, которое хочет, и терпит зло, которого не хочет".

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

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

Формы правления различаются Августином в зависимости от тех обязанностей, которые возлагаются на верховную власть. Главными среди них он считает моральные и религиозные обязанности, в частности уважение к богу и уважение к человеку.

С этой позиции он дает новое толкование терминов античных философов. Несправедливого правителя, как и несправедливый народ, он именует тираном, несправедливую аристократию – кликой. Государство, в

котором игнорируется право (как воплощение справедливости), предстает в его оценке как погибшее государство. Если в государстве сохраняются справедливость и уважение к религии, то все формы правления, равно как авторитет и полномочия власти, становятся достойными того, чтобы им подчиняться.

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

Представления Августина о праве в ряде моментов сходны со взглядами римских стоиков, юристов и Цицерона, в частности с их трактовкой "естественного права".

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

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

Августину, бог не воздает каждому ему принадлежащего, и там, следовательно, нет ни подлинного права и закона, ни народа как правовой общности.

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

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

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

ГЛАВА 5. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

1. Учение Фомы Аквинского о государстве и праве

Вершины могущества как в политической, так и в духовной жизни средневековой Европы папство достигло в XIII в. Тогда же завершилось создание системы схоластики – католицистской теологии, ориентированной на оправдание постулатов веры средствами человеческого разума. В ее построении чрезвычайно большую роль сыграл доминиканский монах, ученый-богослов **Фома Аквинский** (Аквинат) (1225–1274), чьи сочинения явились своего рода энциклопедией официальной церковной идеологии Средних веков. Наряду с массой других предметов, трактуемых в этих

сочинениях, Аквинат касается, конечно, и вопросов государства, закона, права. О них. речь идет в труде "О правлении властителей" (1265–1266), в произведении "Сумма теологии" (1266–1274) и в иных работах.

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

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

Цель государственности – "общее благо", обеспечение условий для достойной, разумной жизни. По мнению Аквината, реализация данной цели предполагает сохранение феодально-сословной иерархии, исключение из сферы политики земледельцев, мелких ремесленников и торговцев, соблюдение всеми предписанного богом долга повиноваться правителям, олицетворяющим собою государство.

Защита интересов папства и устоев феодализма методами схоластики порождала определенные трудности. Например, логическое толкование тезиса "всякая власть от Бога" допускало возможность абсолютного права

светских феодалов (королей, князей и др.) на управление государством, т. е. позволяло обращать этот тезис против политических амбиций римско-католической церкви. Стремясь подвести базу под вмешательство клира в дела государства и доказать превосходство духовной власти над светской, Аквинат ввел различие трех следующих моментов (элементов) государственной власти: 1) сущности, 2) формы (происхождения), 3) использования.

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

Насколько действия правителя отклоняются от воли божьей, насколько они противоречат интересам церкви, настолько подданные вправе, с точки зрения Аквината, оказывать этим действиям сопротивление. Правитель, который властвует вопреки законам бога и основоположениям морали, который превышает свою компетенцию, вторгаясь, например, в область духовной жизни людей или облагая их чрезмерно тяжелыми налогами, – тот правитель превращается в тирана. Так как тиран печется только о своей выгоде и не хочет знать общей пользы, попирает законы и справедливость,

народ (в понимании Фомы Аквинского) может восстать и свергнуть его. Однако окончательное решение вопроса о допустимости крайних методов борьбы с тиранией принадлежит, по общему правилу, церкви, папству.

Тиранию Аквинат отграничивал от монархии, которую оценивал как лучшую форму правления. Причем он выделял две разновидности монархического устройства – абсолютную монархию и монархию политическую. В сравнении с первой вторая, на взгляд Аквината, обладает рядом несомненных преимуществ. В ней весомую роль играют крупные феодалы (светские и духовные, "князья церкви"). Власть государей тут зависит от закона и не выходит за его рамки.

Аквинат широко применял категорию "закон" для объяснения различных явлений, свойственных политически оформленному обществу. Он разработал особую теорию закона.

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

Конкретизацией естественного закона служит человеческий (позитивный) закон. Его предназначение – силой и страхом принуждать людей (создания по природе несовершенные) избегать зла и достигать добродетели. В отличие от закона естественного человеческий (позитивный) закон есть императив с меняющимся содержанием. При этом Фома Аквинский отрицал значение человеческого (позитивного) закона именно как закона за теми актами светской власти, которые противоречили предписаниям закона естественного. Для него не являлись законами

установления, шедшие вразрез с потребностями самосохранения, семейной жизни и воспитания, поиска истины (бога) и общения, достойного людей.

Наконец, еще один вид закона – божественный. Он дан в Библии и необходим по двум причинам. Во-первых, человеческий (позитивный) закон не способен полностью истребить зло. Во-вторых, из-за несовершенства человеческого разума люди сами не могут прийти к единому представлению о правде; помочь им достичь его и призвано такое авторитетнейшее в глазах христиан руководство, как Библия.

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

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

Усердие Фомы Аквинского было оценено римско-католической церковью, присвоившей ему титул "ангельского доктора". В 1323 г. его причисляют к лику святых, а в 1879 г. схоластическая система Фомы

объявляется папой Львом XIII "единственно истинной философией католицизма". Это кладет начало неотомизму.

2. Политико-правовое учение Марсилия Падуанского

В XI–XIII вв. в Западной Европе происходил быстрый рост производительных сил. Он значительно интенсифицировал общение и оживил торговлю, обусловил активное развитие городов и ремесел в них, ускорил формирование внутреннего рынка в странах региона. Закономерно стала складываться общественная группа, которую образовала по преимуществу зажиточная верхушка бюргерства: купцы и банкиры, предприниматели, владельцы мастерских, руководители цеховых корпораций, состоятельные ремесленники и проч. Эта общественная группа весьма нуждалась в устранении всякого рода междоусобиц, подрывавших элементарный порядок в государстве, в твердом централизованном управлении, могущем гарантировать от прихотей и своеволия различных феодалов. Удовлетворение таких нужд она связывала с королевской властью и потому начала тяготеть к ней, поддерживать ее. Одно из наиболее разработанных политико-юридических обоснований этой ориентации бюргерства дал **Марсилий Падуанский** (ок. 1275 – ок. 1343).

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

Эта власть и представляющее ее государство возникли, как считал Марсилий Падуанский, в процессе постепенного усложнения форм человеческого общежития. Поначалу семьи во имя общего блага и с общего согласия соединяются в роды, роды – в племена, затем таким же путем и во имя той же цели консолидируются города; завершающая стадия – появление

государства, базирующегося на общем согласии всех составляющих его лиц и преследующего их общее благо. В этом описании происхождения и природы государства легко распознать следы соответствующих аристотелевских идей.

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

Государственная власть действует прежде всего посредством издания законов. Они суть веления, подкрепляемые угрозой реального наказания или обещанием реальной награды. Этим законы государства отличаются от законов божеских, сопровождаемых посулами наград или наказаний в загробной жизни. Право издавать юридические законы имеет народ. Исходя из политической практики итальянских городов-государств того периода, Марсилий Падуанский конкретизирует эту фундаментальную прерогативу в том смысле, что законодательствовать должны наиболее заслуживающие выполнять подобную миссию люди, выбираемые народом. Законы обязательны как для самого народа, так и для издающих их лиц. Ясно выражена у Марсилия Падуанского мысль о необходимости обеспечить такое положение, при котором властвующие непременно были бы связаны издаваемыми ими же законами.

Автор "Защитника мира" одним из первых стал проводить четкое различие между законодательной и исполнительной властями государства.

Притом он писал, что власть законодательная определяет компетенцию и организацию исполнительной власти. Последняя вообще действует благодаря тому авторитету, которым ее наделяет законодатель, и призвана строго держаться рамок закона. Эта власть может быть устроена по-разному. Но в любом случае она должна осуществлять волю законодателя – народа.

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

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

3. Средневековая юридическая мысль

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

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

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

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

Сторонники обычного права тоже являлись союзниками королевской власти. Однако у них в целом не было намерения считать эту власть абсолютной и подчинять ей закон. По их мнению, долг государя — повиноваться закону, стоящему над ним. Законы же, которым и государю

надлежит руководствоваться при управлении страной, следует создавать не единоличным повелением монарха. Английский правовед **Генри Брэктон** в трактате "О законах и обычаях Англии" (ок. 1256 г.) прямо писал: "...силу закона имеет то, что по справедливости постановлено и одобрено высшей властью короля или князя, по совету и с согласия магнатов и с общего одобрения государства". В этой юридической конструкции нетрудно распознать отражение процесса формирования сословно-представительной монархии, лимитировавшей публично-властные полномочия государей. Приверженцы обычного права активно собирали, изучали и систематизировали юридически значимые нормы, традиции, обыкновения, которые спонтанно зарождались в общественной жизни, создавались судебной практикой. Некоторые из них выдвигали прогрессивные социально-политические требования. Так, видный французский правовед **Филипп де Бомануар** (1250–1296), автор произведения "Кутюмы Бовези", протестовал против сохранения в современном ему обществе крепостничества, поддерживал идею правовой консолидации страны.

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

В развитии западноевропейской юридической мысли средневековья наметились две тенденции. Одну характеризует внимание к проблематике

естественного права, поднятой еще в римской юриспруденции и осваиваемой преимущественно философскими методами. Другую отличает интерес к нормам, принципам, системе позитивного права, изучаемого в основном посредством приемов юридико-догматического и историко-филологического анализа. Обе эти тенденции "наследуются" юридико-теоретическим знанием нового времени. Первая из них ощутимо чувствуется в трудах Г. Гроция, иных виднейших представителей школы естественного права, расцвет которой наступил в XVII–XVIII вв. Вторая особенно отчетливо проявилась в построениях и исследовательских методиках исторической школы права (конец XVIII – начало XIX в.) и юридического позитивизма XIX в.

4. Формирование и развитие мусульманской правовой мысли

Под "мусульманским правом" (шариатом) имеется в виду правовой аспект исламской религии, возникновение которой связано с именем пророка **Мухаммеда** (VII в.). **Шариат** ("путь следования") – это по сути своей религиозный (божественный) закон, диктуемый верующим, т. е. совокупность предписаний о том, что они должны делать и чего не должны делать. В основе шариата, как и других религиозно-нормативных систем (индусского права, иудейского права, права ряда стран Дальнего Востока), лежит идея религиозных обязанностей человека, а не его прав.

Процесс становления мусульманского права в Арабском халифате занял несколько веков (VII–X вв.) и проходил в условиях формирования раннефеодального строя.

Источниками мусульманского права являются: 1) **Коран** – как священная книга ислама и основа мусульманского права; 2) **сунна** – совокупность преданий о высказываниях и делах пророка Мухаммеда, имеющих правовое значение; 3) **иджма** – общее (единое) мнение авторитетных правоведов ислама; 4) **княс** – суждение по аналогии в вопросах права.

Коран и сунна – основные исторические источники мусульманского права, непосредственно связанные с именем Мухаммеда. После смерти Мухаммеда (в 632 г.) содержание мусульманского права в VII в. было дополнено его сподвижниками целым рядом новых положений на основе толкования Корана и сунны. Однако потребности общественной жизни требовали дальнейшего развития шариата, классификации и систематизации его принципов и норм. Решению этих задач в VIII–X вв. была посвящена деятельность правоведов – знатоков ислама и основанных ими различных правовых школ суннитского толка (ханифитская, шафиитская и другие школы) и шиитского толка (джафаритская, исмаилитская и другие школы).

В своем толковании Корана и сунны мусульманские правоведы разных школ (толков) опирались на поощрявшийся пророком принцип "**иджтихад**" – свободное усмотрение судьи в случаях умолчания других источников относительно рассматриваемого дела. Толкование мусульманскими правоведами Корана и сунны на основе этого принципа фактически сопровождалось установлением ими новых норм шариата. Усилиями этих правоведов были сформулированы основные принципы и конкретные нормы (по преимуществу — казуистического характера) мусульманского права.

В качестве общего (и общепринятого) приема толкования и применения шариата мусульманскими правоведами был признан кияс – способ суждения о праве по аналогии. Важное значения кияса (как метода и одновременно как источника шариата) состоит в том, что он позволяет восполнить пробелы казуистического мусульманского права и "найти" в самом шариате необходимую норму для решения по аналогии любого дела (в том числе – и в будущем), как бы не создавая новой нормы и не нарушая тем самым фикции мусульманско-правовой доктрины о беспробельности шариата.

К XI в. окончательно складывается иджма (общее, согласованное мнение мусульманских правоведов, догма шариата) и прекращается период так называемого "**абсолютного иджтихада**" – время прямого толкования

Корана и сунны и создания основных толков мусульманского права. С XI в. начинается период так называемого "**таклида**" – действия шариата на основе уже сложившейся традиции и догмы иджма. С этого времени признается правом только то, что принято и одобрено иджмой.

Однако развитие мусульманской правовой доктрины, а вместе с ней и норм шариата продолжалось и в последующие века. Этому развитию содействовало толкование и применение положений шариата с учетом "условий, места и времени". Благодаря такому подходу доктриной было допущено применение не противоречащих исламу **обычаев, соглашений сторон, административных регламентов**. Хотя эти правовые формы и остаются вне самой системы мусульманского права, однако придают ему большую гибкость и приспособляемость к различным условиям и позволяют восполнять его пробелы.

Государственная власть, согласно исламу, – не господин, а слуга права (шариата), поэтому она не может посредством своего законодательства изменять шариат и творить, новое право. Но она должна следить за соблюдением требований шариата и в целях охраны общественного порядка может принимать соответствующие решения и акты. Содержание таких государственных актов, особенно в современных мусульманских странах, зачастую существенно расходится с традиционными положениями шариата. В этих случаях для демонстрации соблюдения требований шариата используются разного рода **правовые фикции**. Так, аренда земли, запрещенная шариатом, трактуется как соглашение о товариществе и т. д.

Мусульманское право как особое религиозное право общины верующих исламистов **не следует смешивать с системой национального права** той или иной мусульманской страны. Возникнув на исходной основе шариата, национальные системы позитивного права этих стран значительно отличаются друг от друга. Существенную роль в отходе в XIX–XX вв. этих национальных систем права от традиционного шариата сыграли такие факторы, как развитие современных форм социально-экономической,

политической и духовной жизни, рецепция некоторых положений европейского права, усиление объема и значения государственного законодательства, ликвидация в ряде стран специальных судов, применявших шариат, и т. д.

Соответствующие законодательные реформы осуществлялись сперва (в XIX – I половине XX в.) в области торгового, морского, уголовного и налогового права, а затем (во II половине XX в.) и в остальных сферах правовой жизни, включая вопросы семейного права, наследования, личного статуса и т. д. Процесс модернизации национальных систем права сопровождался принятием во многих мусульманских странах (Египет, Турция, Сирия, Тунис, Марокко, Иордания и др.) гражданских, уголовных и некоторых других кодексов по романо-германскому образцу.

Влияние западного права (европейского и американского) на национальные системы права мусульманских стран особенно усилилось в условиях современного международного сотрудничества различных государств и развития интеграционных процессов в области экономики, экологии, борьбы против международной преступности, защиты мирового правопорядка и т. д.

Однако эта общая позитивная тенденция к модернизации национальных систем права в духе западного права а целом ряде случаев прерывается попятными движениями, усилением в тех или иных мусульманских странах фактора исламского фундаментализма, роли традиционного шариата, реанимацией шариатского суда, шариатских форм правления и т. д. Так, согласно конституции исламской республики Иран 1979 г., все законодательство должно соответствовать требованиям традиционного шариата. А закон 1981 г., регламентирующий вопросы уголовного права, воспроизводит архаичные требования шариата. Существенную роль исламский фундаментализм (и вместе с ним традиционный шариат) играет и во многих других странах (Афганистан, Пакистан, Судан и др.).

Заметное оживление и усиление исламского фактора и роли традиционного шариата происходит и в ряде постсоциалистических стран и регионов с мусульманским населением (некоторые бывшие советские республики и автономии с мусульманским населением, Албания, район Косово и т. д.).

ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

1. Введение

Возрождение и Реформация – самые крупные и знаменательные события позднего западноевропейского средневековья. Несмотря на хронологическую принадлежность эпохе феодализма, они по своей социально-исторической сути представляли собой антифеодальные, раннебуржуазные явления, подрывавшие устои старого, средневекового мира.

В борьбе со средневековой консервативно-охранительной идеологией возникла система качественно иных социально-философских и политико-правовых взглядов. Ее сердцевиной сделалась мысль о необходимости утверждения самоценности личности, признания достоинства и автономии всякого индивида, обеспечения условий для свободного развития человека, предоставления каждому возможности собственными силами добиваться своего счастья.

В миропонимании Возрождения считалось, что судьба человека должна предопределяться не его знатностью, происхождением, званием, конфессиональным статусом, а исключительно его личной доблестью, проявляемой активностью, благородством в делах и помыслах. Приобрел

актуальность тезис о том, что одно из главных слагаемых достоинства индивида – гражданственность, бескорыстное инициативное служение общему благу. В свою очередь, под понятие общего блага стало подводиться представление о государстве с республиканским устройством, опирающемся на принципы равенства (в смысле ликвидации сословных привилегий и ограничений) и справедливости. Гарантии же равенства и справедливости, залог свободы личности усматривались в издании и соблюдении законов, содержание которых согласуется с естеством человека. В рамках возрожденческого миропонимания была обновлена стародавняя концепция общественного договора. С ее помощью объяснялись как причины возникновения государства, так и легитимность государственной власти. Причем ударение ставилось на значении свободного изъявления своей воли всеми организующимися в государство людьми, обычно добрыми по природе.

Несколько по-иному обстояло дело в идеологии Реформации. В ней, правда, признавалась известная ценность земной жизни и практической деятельности людей. Признавалось право человека самому принимать решения по важным для него вопросам, отчасти отдавалось должное определенной роли светских учреждений. Такие и аналогичные им положения позволяют говорить о том, что дохристианские и внехристианские авторы оказали некоторое влияние на политико-юридическую мысль Реформации. Но все же главным ее источником было Священное Писание, Библия (в особенности Новый Завет).

При общей оценке социально-исторического значения политических и правовых идей Возрождения и Реформации необходимо пояснить, какое конкретно содержание подразумевается, когда эти идеи аттестуются как раннебуржуазные. Во-первых, "ранняя буржуазность" означает отрицание феодально-средневековых экономических порядков, политико-юридических институтов, духовных ценностей с позиций более высоко стоящего на исторической лестнице общества – с позиций буржуазного строя. Во-вторых,

она предполагает совпадение по ряду пунктов жизненных интересов разнородных социальных групп, подвергавшихся в феодальную эпоху эксплуатации, угнетению, притеснениям, ограничениям. В-третьих, "ранняя буржуазность" предполагает неразвитость (либо вообще отсутствие) тех специфических экономических, политических, социальных и других отношений, которые вызревают и становятся господствующими с победой буржуазного способа производства, буржуазного образа жизни. Своеобразие и величие многих идей Возрождения и Реформации, сопровождавших и ускорявших начало возникновения новой эпохи всемирной истории, как раз и состоит в том, что они еще открыты для восприятия общечеловеческих социокультурных ценностей и благоприятствования им.

2. Новая наука о политике. Н. Макиавелли

В истории концепций государства и права немного найдется таких, которые вызвали бы столь яростные споры их приверженцев и противников, доброжелателей и радикальных критиков, как политические идеи знаменитого итальянского мыслителя **Никколо Макиавелли** (1469–1527). Большой знаток античной литературы, дипломат и политик (в частности, 14 лет работы на посту секретаря Флорентийской республики), он вошел в историю политико-юридической мысли как автор ряда замечательных трудов: "Государь" (1513), "Рассуждения о первой декаде Тита Ливия" (1519), "История Флоренции" (первое издание – 1532) и др.

Исследователи согласны в том, что творческое наследие Макиавелли по своему духовному содержанию весьма противоречиво. Объяснение этому ищут в характере самой личности писателя, во влиянии на него драматически сложной эпохи, современником и вдумчивым аналитиком которой он был. Отмечают его пламенную любовь к отечеству, тяжело страдавшему от внутренних междоусобиц, неистовства мелких тиранов, вмешательства церкви в светские дела, вторжений иноземных держав. Также не без

оснований подчеркивают его симпатии республиканскому строю, отдельным демократическим институтам.

По иронии судьбы вышло так, что отмеченные сейчас (и иные подобные им) особенности Макиавелли как практического деятеля и политического писателя запечатлелись главным образом в "Рассуждениях...", "Истории Флоренции" и в некоторых других его произведениях. Однако наибольший след в развитии мировой политической мысли оставили, конечно, не они, а макиавеллиевский "Государь". Но в нем-то как раз республикански-демократические мотивы, гражданско-гуманистические ноты звучат максимально приглушенно (если звучат вообще). Тут нет ничего удивительного. Макиавелли писал его вовсе не для прославления демократических и республиканских ценностей, не ради апологии права и гуманизма.

"Государь" при первом ознакомлении с ним предстает трактатом (скромным по объему) о роли, месте и значении правителя, главы государства в Италии и Европе XVI в. Более внимательное его изучение показывает: в человеческих качествах и поведении государя Макиавелли на свой лад раскрывает черты, закономерности политической деятельности персонифицированного в нем (т. е. в правителе) самого государства. В этой установке на выявление природы государства, а не в составлении портрета нужного стране правителя и даже ему советов, приспособленных к злобе дня, заключается глубокий концептуальный смысл "Государя". Дальше разговор будет идти в основном о нем.

Мировоззренческая позиция Макиавелли при рассмотрении им вопросов политики, государства – позиция религиозного индифферентизма. Он практически исключает религиозную точку зрения из арсенала своих объяснительных средств. Главный авторитет для него – опыт истории. Трактовка политики отделяется таким образом от теологии, религиозная аргументация устраняется из государствоведения. Макиавелли постулирует новый, по существу не известный ни античным писателям, ни мыслителям

средневековья, закон: политические события, изменения в государстве, смена его форм происходят не по воле божьей, не по прихоти или фантазии людей, но совершаются объективно, под воздействием "действительного хода вещей, а не воображаемого".

Постулат самостоятельной трактовки политики, принятый Макиавелли, побудил его отъединить государство-ведение не только от теологии. Это же он делает по отношению к этике. С его точки зрения, неуместно, нереалистично осмысливать и решать политические проблемы, находясь в кругу моральных критериев и суждений, ибо власть, политика, технология политического господства (им в первую очередь посвящен "Государь") – изначально явления неморального плана.

Автор "Государя" мало озабочен решением этических вопросов. Главное для него выяснить: "какими способами государи могут управлять государствами и удерживать власть над ними". Прежде всего, полагает Макиавелли, созданием прочного фундамента власти. Власть государя "должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах... служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и, наоборот, где есть хорошее войско, так хороши и законы". Логично, что у Макиавелли опора законов (так же, как опора государственной власти) – армия, вооруженная сила. О праве, справедливости и т. п. речи нет.

Есть ряд политических приемов, с помощью которых государь в состоянии достичь высшей своей цели. Государь, "если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра". Чтобы удержаться у власти, благоразумный государь не станет пренебрегать теми пороками, которые на деле обеспечивают ему благополучие и безопасность. Не грех государю "ради сохранения государства" пойти против своего же слова. Поскольку о действиях всех людей заключают по результатам, "пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу"; надо заимствовать из истории все наилучшее и наиболее достойное для сохранения государства.

Государственная власть должна быть твердой и решительной; содействовать этому призвано – помимо всех прочих мер – ее прославление и возвеличивание. Для Макиавелли самосохранение и упрочение политической власти практически любой ценой – доминирующий интерес государственности.

Государство (введение самого термина **stato**, т. е. "государство" в политическую науку Нового времени связывают с Макиавелли) выступает монополистом публично-властных прерогатив. Оно трактуется в "Государе" преимущественно в значении аппарата, управляющего подданными, народом, обществом. Такой государственный аппарат включает в себя государя и его министров, чиновников, советников, прочих должностных лиц, другими словами, то, что современным языком можно было бы назвать центральной администрацией. Этому аппарату, а вернее, конечно, государю, распоряжающемуся им, принадлежит публичная власть – право командовать государством, страной по своему усмотрению. Государь не должен допускать того, чтобы политическая власть в стране находилась еще в чьих-то руках; он обязан концентрировать ее всю только у себя.

Симпатии свои Макиавелли отдает тем единолично управляемым государствам, "где государь правит в окружении слуг, которые милостью и соизволением его поставлены на высшие должности, помогают ему управлять государством". Управляя с помощью слуг, государь "обладает большей властью, так как подданные по всей стране знают лишь одного властелина; если же повинуются его слугам, то лишь как чиновникам и должностным лицам, не питая к ним никакой привязанности". Государь просто поручает своим чиновникам и должностным лицам практическое выполнение его (и только его) воли.

В "Государе" мало говорится о деятельности правителя, обращенной непосредственно к потребностям и интересам самих управляемых (народа, знати, войска и проч.). По отношению к управляемым Макиавелли советует государю выступать главным образом в облике опекуна народа. При этом

правителю следует пребывать в убеждении, что знать – честолюбива, а народ – необузданная масса. Ему следует хорошо помнить, что в мире нет ничего, кроме черни, которая прельщается внешними эффектами и успехом. Умелый государь занимается наведением порядка в стране (городе), исключая совершение преступлений должностными и частными лицами. Он ограждает подданных от грабежа чиновников, предоставляет обиженным возможность вызывать к его (государя) суду. Плох тот правитель, который не столько опекает своих подданных, сколько обирает их, который не ищет путей их умиротворения. Обеспечивая спокойствие в стране, государь тем самым повышает авторитет верховной (т. е. своей) власти.

Набор благодеяний, идущих от государства к подданным, узок. Военные и полицейско-охранительные меры (обеспечение внешней безопасности, устранение внутреннего беспорядка), покровительство ремеслам, земледелию и торговле – вот почти и все. В этом наборе нет, например, места такому благодеянию, как предоставление подданным гарантированных прав и свобод, особенно политических. "Государь" на сей счет занимает, в общем, позицию умолчания. Она не случайна.

Там, где жизнь людей направляется приказом, где ими командуют, с правами и свободами подвластных одни только хлопоты. Кроме того, сам Макиавелли склонен считать, что подданные не очень уж заинтересованы в обладании такими правами и свободами. Людей волнует не их отсутствие, а прежде всего возможность сохранять в неприкосновенности свою собственность. Они в состоянии, думает Макиавелли, смириться с утратой свободы, престижа, власти (влияния), но никогда и никому не простят потерю имущества.

Опекая подданных, воздерживаясь (при отсутствии экстраординарных обстоятельств) от "притеснения" народа, государю одновременно нужно совершать все свои действия, адресуемые подданным и рассчитанные на их восприятие, именно как благодеяния. Обычно люди не надеются получить от государства что-либо полезное, хорошее для себя. Поэтому, когда они видят

"добро со стороны тех, от кого ждали зла, особенно привязываются к благодетелям". В отличие от обид, которые, по Макиавелли, надо наносить разом, благодеяние разумно оказывать малыми порциями, чтобы оно длилось дольше и чтобы подданные ощутили его как можно полней, лучше.

Макиавелли прекрасно сознает, что неперенным условием осуществления политической власти в видах, угодных государю, является согласие с ней подданных. Он буквально закликает правителя ни в каком случае не навлекать на себя их антипатии: "презрение и ненависть подданных – это то самое, чего государь должен более всего опасаться". Завоевывать расположение народа – вот его задача. Ему надлежит принять меры к тому, чтобы граждане всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в нем, если люди отчуждаются от него, то в таком случае оказывается обреченным и народ – он ввергается в пучину анархии, беспорядка.

Каким образом добиться от подданных того, чтобы они действовали соответственно воле государя и чтобы его власть в стране (городе) осуществлялась нормально? По Макиавелли, такая власть осуществляется нормально, если подданные полностью повинуются государю. Оно (повиновение) возможно. Есть два способа достижения повиновения. Первый – любовь к государю. Второй – страх перед ним. Что эффективней и надежней? С точки зрения Макиавелли, лучше всего, разумеется, "когда бояться и любят одновременно, однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбирать "страх" и поддерживать его "угрозой наказания, которой невозможно пренебречь".

Делая выбор в пользу страха как такого состояния, которое вернее всего гарантирует государству (государю) покорность его подданных, Макиавелли руководствуется одной из основных аксиом своей политической философии – аксиомой об исконной, от их асоциальной, антиобщественной природы идущей порочности людей – существ эгоистичных и злобных. О людях в целом, убежден автор "Государя", "можно сказать, что они

неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива". Столетие спустя макиавеллиевскую идею асоциальной сущности человека воспримет и разовьет Т.Гоббс.

В "Государе" от угрозы наказания, поддерживающей в людях страх перед государством, до самого наказания, расправы расстояние почти незаметное. Правитель, чтобы заставить своих подданных безропотно повиноваться ему, не должен пренебрегать самыми суровыми, нещадными карами. Жестокость допустима не только в военное, но и в мирное время. Например, людей, причисляемых к врагам государственной власти, опасных для нее, государь волен просто уничтожать. Опасаться ответственности ему нечего. Государи находятся вне юрисдикции суда: с государей "в суде не спросишь". Их решения, касающиеся частных дел подданных, должна быть бесповоротными. Вообще подданным нужно постоянно давать чувствовать абсолютную непререкаемость государственной власти.

Эту непререкаемость может сообщить государственной власти только верховная воля, единая и ни от кого не зависящая, господствующая над всем безгранично и безусловно. Лишь такая воля способна обеспечивать само существование государства, его могущество и порядок в стране. В словаре Макиавелли нет понятия "государственный суверенитет". Однако его представления о свойствах, которыми должна обладать государственная власть, показывают, что фактически он совсем близко подошел к формулированию данного понятия – одного из важнейших для науки о государстве, для характеристики природы государства.

Гуманистический дух эпохи Возрождения, каким его наследовал европейский XVI в., "Государя" едва коснулся. В этом труде доминирует, как нам уже известно, отнюдь не превознесение высокого достоинства человеческой личности, создающей и творящей самое себя. Нет в нем апологии свободной воли, направленной к добру и общему благу; нет рассуждений о призвании индивида к гражданско-нравственной деятельности на поприще политики. В фокусе этого макиавеллиевского

сочинения – идеальный правитель и технология его властвования. Прообразом же подобного правителя выступает Цезарь Борджиа – поистине сатанинский злодей, в котором автор хотел видеть великого государственного мужа, объединителя Италии.

Отмеченный разлад Макиавелли с гуманизмом проистекает не из прихотливых личных симпатий и антипатий флорентийца. Его (т. е. разлада) глубинные истоки лежат в трагическом несовпадении (а зачастую в открытом конфликте) двух качественно отличных друг от друга измерений, двух разных способов социального бытия: этического и политического. У каждого из них свои собственные критерии: "добро" – "зло" у первого, "польза" – "вред" ("выигрыш" – "проигрыш") у второго. Заслуга Макиавелли в том, что он до предела заострил и бесстрашно выразил это объективно существующее соотношение политики и морали.

3. Политические и правовые идеи Реформации

В первой половине XVI в. в Западной и Центральной Европе развернулось широкое общественное движение, антифеодальное по своей социально-экономической и политической сути, религиозное (антикатолицистское) по своей идеологической форме. Поскольку ближайшими целями этого движения являлись "исправление" официальной доктрины римско-католической церкви, преобразование церковной организации, перестройка взаимоотношений церкви и государства, постольку оно стало называться Реформацией. Главным очагом европейской Реформации была Германия.

Сторонники Реформации разделились на два лагеря. В одном собрались имущие слои оппозиции – масса низшего дворянства, бюргерство, часть светских князей, рассчитывавших обогатиться посредством конфискации церковных имуществ и стремившихся использовать удобный случай для завоевания большей независимости от империи. Все эти группы,

тон среди которых задавало бюргерство, хотели осуществления достаточно скромных, умеренных реформ. В другом лагере объединились народные массы: крестьяне и плебеи. Они выставили далеко идущие требования, боролись за революционное переустройство мира на началах социальной справедливости.

Участие в реформационном движении столь разнородных общественных сил, естественно, определило наличие в нем весьма отличающихся друг от друга политических программ, представлений о государстве, праве, законе. Тем не менее эти программы содержали и общие, характерные для всей Реформации идеи. Например, все сторонники Реформации признавали единственным источником религиозной истины Священное Писание и отвергали католическое Священное Предание. Были они согласны в том, что миряне должны "оправдываться одною верой" без посреднической роли духовенства в "спасении" верующего. Все они желали радикального упрощения и демократизации церковного устройства, осуждали погоню церкви за земными богатствами, были против ее зависимости от римской курии и т. д.

У истоков Реформации стоял и крупнейшим идеологом ее бюргерского крыла являлся немецкий теолог **Мартин Лютер** (1483–1546). Именно он сформулировал те религиозно-политические лозунги, которые вначале вдохновили и сплотили в Германии практически всех поборников Реформации.

Один из исходных пунктов лютеровского учения – тезис о том, что спасение достигается исключительно верой. Каждый верующий оправдывается ею лично перед богом, становясь тут как бы священником самому себе и вследствие этого не нуждаясь более в услугах католической церкви (идея "всесвященства"). Только лишь богу – существу совершеннейшему – обязаны люди (от пап и князей до последнего крестьянина и плебея) повиноваться рабски, служить верноподданически. В сравнении с богом абсолютно все смертные ничтожны. Никто из людей не

имеет превосходства над себе подобными: клир ничем не отличается от мирян, все сословия одинаковы. Эта трактовка М. Лютером основоположений христианства в условиях Реформации фактически являлась едва ли не первой раннебуржуазной версией принципа равноправия.

Возможность верующим быть внутренне религиозными, вести истинно христианский образ жизни обеспечивается, согласно М. Лютеру, мирским порядком. Действенность этого порядка обеспечивается благодаря опоре учреждений светской власти (государства, законов) на естественное, а не на божественное право. Будучи в конечном счете производным от воли божьей, естественное право тем не менее представляет собой качественно иной феномен, чем право божественное. Опирающейся на него светской власти естественное право позволяет управлять единственно внешним поведением людей, имуществом, вещами. Свобода души, область веры, внутренний мир человека находятся, по М. Лютеру, вне юрисдикции государства, за пределами действия его законов.

В своей концепции государства М. Лютер предусмотрел – и это очень важно для понимания ее теоретического значения, – что в сфере естественного права, в границах мирских отношений светской власти следует руководствоваться практической целесообразностью, реальными интересами, определяемыми человеческим разумом. Властвует же целесообразно, управляет разумно тот князь (монарх), который употребляет власть не как привилегию, а отправляет ее как бремя, возложенное на него богом. Вообще христианский "управитель должен считать себя слугой, а не господином народа".

М. Лютер, однако, был чрезвычайно далек от того, чтобы проповедовать необходимость демократического переустройства тогдашней германской государственности. Он наставлял подданных быть покорными монархам, не восставать против власти и смиренно сносить чинимые ею несправедливости.

К числу виднейших идеологов и влиятельных деятелей Реформации

принадлежал **Жав Кальвин** (1509–1564). Обосновавшись в Швейцарии, он опубликовал там богословский трактат "Наставление в христианской вере" (1536). Сердцевина кальвинского сочинения – догмат о божественном предопределении. Согласно Ж. Кальвину, бог заранее твердо определил одних людей к спасению и блаженству, других – к гибели. Люди бессильны изменить волю бога, но могут догадываться о ней по тому, как складывается у них жизнь на земле. Если их профессиональная деятельность (ее предугадывает бог) идет успешно, если они набожны и добродетельны, трудолюбивы и покорны властям (установленным богом), значит, бог благоволит к ним.

Из догмата об абсолютном божественном предопределении для истинного кальвиниста проистекал прежде всего долг целиком посвящать себя своей профессии, быть максимально бережливым и рачительным хозяином, презирать наслаждения и расточительность. Из этого догмата также следовало, что благородство происхождения и сословные привилегии феодалов вовсе не столь важны, ибо не ими обуславливаются предызбранность и спасение человека. Таким образом, Ж. Кальвин сумел дать специфическими религиозными средствами мощный импульс процессу формирования буржуазной социально-экономической практики и духовной атмосферы капитализма в Западной Европе.

Пробуржуазный характер носила и произведенная Ж. Кальвином коренная реформа устройства церкви. Церковные общины стали возглавлять старшины (пресвитеры), избиравшиеся обычно из наиболее богатых мирян, и проповедники, не имевшие специального священнического сана, исполнявшие религиозные функции как служебные обязанности. Пресвитеры вкупе с проповедниками составляли консисторию, которая ведала всей религиозной жизнью общины. Идея подобного переустройства церкви, воспринятая в учениях о политике, в своем дальнейшем развитии явилась концептуальной базой для разработки республиканских и даже республиканско-демократических программ.

Сам Ж. Кальвин, однако, в вопросах о государстве был очень осмотрителен. Осуждая феодально-монархические круги за творимые ими насилия, произвол, беззакония и предрекая за это правителям божью кару, орудием которой могут стать их собственные подданные, он в то же время всякую власть объявлял божественной. Право сопротивляться тирании Ж. Кальвин признавал только за подчиненными государю органами власти, церковью, представительными учреждениями. Открытое неповиновение и свержение тирана допустимы, на его взгляд, лишь тогда, когда использованы все способы пассивного сопротивления, исчерпаны все легальные формы борьбы. "Наихудшей формой правления" была для Ж. Кальвина демократия. Предпочтение он отдавал олигархической организации управления государством.

Отличительное свойство кальвинистской доктрины – заключающаяся в ней жестокая религиозная нетерпимость ко всяким иным воззрениям и установкам, в особенности к крестьянско-плебейским ересям. Зловещую суровость доктрины дополняла и завершала не менее свирепая политическая практика Ж. Кальвина, который в 1541–1564 гг. руководил Женевской консисторией. Эта консистория фактически подчинила себе магистрат города. За горожанами была установлена слежка, чуть ли не всеобъемлющей регламентации подверглись самые разные стороны общественной жизни, за малейшее нарушение предписанных норм назначались тяжкие наказания, вошли в обыкновение казни тех, в ком усматривали еретиков.

Кальвинистская идеология сыграла в истории заметную роль. Она существенно содействовала совершению первой буржуазной революции в Западной Европе – революции в Нидерландах и утверждению в этой стране республики. На ее основе возникли республиканские партии в Англии, и прежде всего в Шотландии. Вместе с другими идейными течениями Реформации кальвинизм подготовлял тот "мыслительный материал", на почве которого в XVII–XVIII вв. сложилось классическое политико-юридическое мировоззрение буржуазии.

4. Боден и его учение о государстве

В последней трети XVI столетия Франция с проникновением в нее кальвинизма оказалась ареной ожесточенного религиозного противоборства. Не на жизнь, а на смерть конфликтовали, с одной стороны, католики, с другой – протестанты. Никто из них не признавал принципа веротерпимости, т. е. не соглашался с равнозначимостью, равнодостоинством и равноправием различных конфессий. Это противоборство, своей остротой и масштабами походившее на гражданскую войну, создавало реальную угрозу жизни самого государства. Все яснее становилось, что только мир мог сохранить и религию, и разнообразные течения в ней. Мир в общественном сознании приобретал характер приоритетной ценности. Надежда же на обеспечение мира и общих интересов страны, а не отдельных групп ее населения, связывалась с монархом. Но с таким, воля которого могла бы стать единственным и обязательным законом для всех подданных, которая исключала бы вероятность любого сопротивления законной королевской власти. Формировалось мнение, что даже тирания лучше гражданской войны, ввергающей нацию в хаос, несущей ей распад.

Теоретическое обоснование того, каким образом королевская власть сумеет быть способной в любом случае защищать и осуществлять общегосударственные интересы, стоящие выше религиозных и иных распрей, предпринял выдающийся французский политический мыслитель **Жак Боден** (1530–1596). Взгляды на государство, на пути и методы упрочения централизованной монархической власти изложены им в главном его труде "Шесть книг о республике" (1576). Под "республикой" Боден здесь имеет в виду то же, что обозначали этим словом в Древнем Риме, т.е. государство вообще.

Открывается труд дефиницией государства. По Бодену, "государство есть управление множеством семейств и тем, что является общим у них всех, осуществляемое суверенной властью сообразно праву". Фактически все

"Шесть книг о республике" посвящены раскрытию смысла и содержания этого определения. В первой рассматриваются основы социальной общности. Во второй – формы государства. В третьей – институты. В четвертой – перемены в устройстве государства и контроль за ними. В пятой – приспособление к обстоятельствам и задачи государства. В шестой, последней, – средства власти и вопрос о лучшей государственной форме.

Ячейкой государства у Бодена выступает семья (домохозяйство). По своему статусу глава семьи – прообраз и отражение государственной власти. Государственность как организация возникает посредством договора, и высшая ее цель не в том, чтобы обеспечивать внешнее благоденствие людей, но чтобы, гарантируя мир внутри общности и защищая общность от нападения извне, заботиться об истинном счастье индивидов. Последнее традиционно заключается в познании бога, человека и природы, а в конечном итоге – в почитании бога. Не должно быть никаких поводов для выступления против государства. В особенности еще и потому, что оно суверенно.

Разработка проблемы **суверенитета государства** – крупнейший вклад Бодена в развитие политико-теоретического знания. "Суверенитет, – утверждает Боден, – есть абсолютная и постоянная власть, которую римляне называют величием (достоинством)... означаящим высшую власть повелевать". Абсолютность суверенитета имеет место тогда, когда суверенная власть не знает каких-либо ограничений для проявлений своего могущества. Постоянство суверенитета имеет место тогда, когда суверенная власть существует неизменно в течение неопределенно долгого срока; временная власть, устанавливаемая на какой-то определенный период, не может сохраняться в качестве верховной силы. Суверенная власть, по Бодену, есть также власть единая. В том смысле единая, что ее прерогативы принадлежат только ей; она не может (не должна) эти прерогативы делить с кем бы то ни было; она не может (не должна) допускать никаких органов, которые стояли бы над нею или стояли рядом и конкурировали с ней.

Воден выделяет пять отличительных признаков суверенитета. Первый

из них – издание законов, адресуемых всем без исключения подданным и учреждениям государства. Второй – решение вопросов войны и мира. Третий – назначение должностных лиц. Четвертый – действие в качестве высшего суда, суда в последней инстанции. Пятый – помилование.

К своей трактовке суверенитета государственной власти Боден делает ряд важных добавлений и уточнений. Одно из них касается тех требований, которые непременно должны соблюдаться суверенной государственной властью. Например, последней вменяется блюсти (при всей ее неограниченности, абсолютности) законы божественные и естественные. Вместе с тем суверенной государственной власти, стоящей выше всяких человеческих законов и свободно распоряжающейся жизнью и смертью своих подданных, нельзя вмешиваться в дела семьи, нарушать принцип веротерпимости, и в особенности взимать подати с подданных без их согласия, помимо воли собственника. С точки зрения Бодена, единство, неделимость суверенитета государственной власти на практике совмещаются с дифференциацией власти и управления, которые не всегда находятся в тождестве. Обычно носитель суверенной власти поручает временно и на определенных условиях осуществление некоторых функций власти назначаемым должностным лицам. Без соответствующего поручения суверена должностные лица ничего не могут делать ни в отношении подданных, ни в отношении друг друга.

Издание общеобязательных законов относится к первому по значимости отличительному признаку суверенитета. Суверен издает законы, но не создает право. Боден строго их различает, понимает их разнокачественность. Право "несет с собой справедливость, а закон – приказ".

Как глубокий политический мыслитель Боден не мог не поставить вопрос о том, где коренится, как появляется суверенитет и способен ли он к отчуждению, передаче. На первую часть вопроса ответ таков: "Суверенитет кроется в совокупности свободных и разумных существ, составляющих

народ". Упоминание тут о народе отнюдь не свидетельствует о том, что Боден – приверженец народовластия. На вторую часть поставленного вопроса он отвечает следующим образом: "Эту верховную и постоянную власть над гражданами с правом жизни и смерти народ может передать одному из граждан без всяких ограничений так же, как может это сделать собственник, желающий кого-либо одарить".

Таким "одним из граждан" у Бодена оказывается монарх. Вот его аргумент в пользу монархии. Подобно тому, как во Вселенной над всем властвует бог, а. на небе – солнце, так и у особей, образующих общность, должен быть один правитель. Боден – убежденнейший сторонник действительно суверенной (в его трактовке – абсолютистской) монархической власти. Отсюда вовсе не вытекает категорическое отрицание им в условиях монархизма отдельных элементов аристократических и демократических фирм правления. Аристократические элементы возможны, в частности, когда государь назначает на должности только знатных, лучших, богатых; демократические элементы начинают присутствовать в государственном управлении, если монарх открывает доступ к должностям практически всем свободным и разумным индивидам.

По способу осуществления власти Боден делит все государства на три вида: законные, вотчинные (сеньюральные), тиранические. Законным является то государство, в котором подданные повинуются законам суверена, а сам суверен – законам природы, сохраняя за своими подданными их естественную свободу и собственность. Вотчинные государства суть те, в которых суверен силой оружия сделался обладателем имущества и людей и правит ими как отец семейства семьей. В тиранических государствах суверен презирает естественные законы, распоряжаясь свободными людьми, как рабами, а их собственностью – как своей.

Лучшим, по мнению Бодена, является такое государство, в котором суверенитет принадлежит монарху, а управление имеет аристократический или демократический характер. Такое государство он называет королевской

монархией. Идеальным для страны является такой монарх, который боится бога, "милостив к провинившимся, благоразумен в предприятиях, смел в осуществлении планов, умерен в успехе, тверд в несчастье, непоколебим в данном слове, мудр в советах, заботлив о подданных, внимателен к друзьям, страшен врагам, любезен с расположенными к нему, грозен для злых и ко всем справедлив".

Боден стремится к гармонической справедливости. Она для него есть распределение наград и наказаний и того, что принадлежит каждому как его право, совершаемое на основе подхода, заключающего в себе принципы равенства и подобия. В данной связи уместно заметить, что в отличие от Макиавелли, рассматривавшего право преимущественно как средство для достижения тех или иных государственных целей, у Бодена само право выступает целью бытия государства.

Политико-теоретические взгляды Бодена по своему интеллектуальному содержанию и историческому смыслу представляют собой прорыв к горизонтам политико-правовой идеологии Нового времени. Наука о политике, власти, государстве и праве в последующие столетия ушла далеко вперед от рубежей XVI в. Однако в том, что такое движение состоялось, бесспорно велика заслуга Бодена, который в контексте того времени убедительно доказывал необходимость государственного суверенитета и вместе с тем очерчивал пределы деятельности государственной власти и возвышал достоинство права.

5. Политико-правовые идеи европейского социализма XVI–XVII вв.

Особый, антибуржуазный смысл разработка вопросов власти, государства и права приобретает в рамках такого общественного движения, каким явился социализм. Именно в XVI–XVII вв. он стал занимать самостоятельное и достаточно заметное место в умственной жизни

европейского общества. К проблематике государства, права, власти мыслители-социалисты обращаются в поисках ответа на вопрос о том, какими должны быть политико-юридические институты, способные адекватно воплотить строй, основанный на общности имущества, покончивший с частной собственностью, с материальным неравенством между людьми, с прежними тираническими формами правления.

Внутри этого движения, выражавшего извечные устремления общественных низов к социальной справедливости, складывались и циркулировали весьма разные взгляды и представления. Эти идеологические образования отличаются друг от друга не только в силу того, что неодинаковы защищаемые ими проекты организации публичной власти будущего. Различен и содержащийся в них принцип, в соответствии с которым должен создаваться и функционировать новый миропорядок. В одних случаях на передний край выдвигается и таким принципом признается рациональность, в иных случаях – свобода, в третьих – равенство и т. д. В таких проектах преломляется весьма различный социально-исторический опыт. То же надо сказать и о методологии проектирования социалистами системы политико-юридических институтов, пригодной – с их точки зрения – для грядущего общества. Немаловажные различия есть в манере, приемах, стиле изложения политико-юридических идеалов, фигурирующих у названных мыслителей.

Наиболее видными писателями социалистического направления в рассматриваемый период были **Томас Мор** (1478–1535) и **Томмазо Кампанелла** (1568–1639). Т. Мор – автор по-своему эпохального произведения "Утопия" (1516). Т. Кампанелла создал всемирно известный "Город Солнца" (1602, первая публикация – 1623 г.).

Т. Мор утверждает в "Утопии", что, пока существует частная собственность, нет никаких шансов на выздоровление социального организма. Больше того: "Где только есть частная собственность, там вряд ли возможно правильное и успешное течение государственных дел". Выход у

человечества один – "совершенное уничтожение частной собственности".

Общество, согласно Т. Мору, является результатом заговора богачей. Государство же – их простое орудие. Они его используют в целях угнетения народа, для защиты своих корыстных материальных интересов. Силой, хитростью и обманом богачи подчиняют себе бедный люд, обездоливают его. Делается это и с помощью законов, предписаний власти, которые навязываются народу от имени государства.

В укор тогдашнему реальному обществу Т. Мор рисует воображаемую страну (Утопию), которая сумела избавиться от частной собственности и сопутствующих ей пороков и которая сумела вследствие этого зажить почти беспроблемной, блаженной жизнью. В Утопии нет частной собственности. Земля там – собственность общественная. Обществу принадлежит и вся производимая в нем продукция. Она вырабатывается семейно. Каждая семья занимается определенным ремеслом. Семейно-ремесленная организация составляет производственную структуру утопийского общества. Сельскохозяйственные работы ведутся на началах трудовой повинности, которую обязаны отбывать все граждане. Рабочий день длится 6 часов. Особые должностные лица следят за тем, как работают утопийцы.

Т. Кампанелла в "Городе Солнца" выделяет три ветви власти, создаваемые применительно к трем основным видам деятельности и "заведующие" каждой из них. Каковы эти виды деятельности? Во-первых, военное дело; во-вторых, наука; в-третьих, воспроизводство населения, обеспечение его пищей и одеждой, а также воспитание граждан. Ветвями (отраслями) власти руководят три правителя, именуемые соответственно: Мощь, Мудрость, Любовь. Им непосредственно подчинены три начальника, каждый из которых, в свою очередь, распоряжается тремя должностными лицами.

Венчает управленческую пирамиду верховный правитель – Метафизик, превосходящий всех сограждан ученостью, талантами, опытом, умением. Он – глава как светской, так и духовной власти, ему принадлежит право

окончательного решения по всем вопросам и спорам.

В "Городе Солнца", где нет более частной собственности, земледелие, ремесла и т. д. являются делом совместного труда соляриев, коим ведают правители с подчиненными им должностными лицами – специалистами. Сообща произведенное распределяется справедливо, по меркам необходимости. Все, в чем солярии нуждаются, "они получают от общины, и должностные лица тщательно следят за тем, чтобы никто не получал больше, чем ему следует". Не только обеспечение каждого солярия требуемой долей материальных благ и попечение о его досуге, общении, здоровье входят в круг обязанностей должностных лиц "Города Солнца". Они также планомерно обучают и воспитывают членов общины, заботятся о состоянии их духа. Значительную роль отводит им Т. Кампанелла в заботе о продолжении рода соляриев. Государство вмешивается (конечно, в интересах общего блага) даже в творчество поэтов, предписывая им те формы, в которые они должны облекать свое вдохновение.

В целом в ранних социалистических доктринах присутствуют два практически несовместимых начала. Верная оценка интеллектуальных, нравственных и т. п. достоинств человека как факторов, призванных определять его положение в обществе, сплошь и рядом переплетается с установками на авторитарность, аскетизм, с небрежением отдельной человеческой личностью, с равнодушием к созданию соответствующих организационных и правовых условий для ее свободного всестороннего развития.

Другая типичная для политико-юридических воззрений социалистов рассматриваемого периода деталь. Справедливо уделяя пристальное нужное внимание вопросам законодательства, которое должно утвердиться в государственно-организованном обществе, базирующемся на общности имущества, на принципах коллективизма, они крайне скупо говорили (если говорили вообще) о правах и свободах индивида, о правовых связях гражданина и государства, о системе надежных гарантий таких прав и свобод

и т. д. Это, кстати говоря, очень характерно и для воззрений последующих поколений социалистов.

ГЛАВА 7. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В XI – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.

1. Политико-правовые идеи в "Слове о Законе и Благодати"

Генезис русской политической мысли принято связывать с возникновением и развитием Древнерусского государства. В XI–XII вв. Древнерусское государство переживало свой культурный расцвет. Принятие христианства и распространение письменности обусловили появление разнообразных исторических и правовых произведений самых разнообразных жанров (хроники, трактаты, правовые сборники и т. д.). Культурным подъемом отмечено княжение Ярослава Мудрого (1019–1054). Великий киевский князь любил и ценил книгу ("к книгам прилежа и день и ночь") и способствовал распространению книжного образования в своей стране ["насеял книжными словесами сердца верных (православных. – Н. З.) людей"].

Активная политико-правовая жизнь (вечевые собрания в городах, принятие правового сборника – Русской Правды, взаимоотношения с другими странами) способствовала развитию политико-правового мышления.

Первый русский политический трактат "Слово о Законе и Благодати" был написан в XI в. киевским митрополитом **Иларионом**. О личности автора и его деятельности известно из скупой летописной характеристики: "Ларион муж благ, книжен и постник". Начинает он свое произведение с выяснения взаимодействия Закона и Истины. Для средневековой культуры характерно употребление термина "закон" в теологическом и юридическом значении, так

как закон рассматривается как проводник чужой воли: Бога или Господина (в данном случае государя). Истина связана с достижением христианином высокого нравственного статуса, с постижением Новозаветного учения и воплощением его требований непосредственно в своем поведении и деятельности. Тот, кто живет согласно постулатам Нового Завета, не нуждается в регулятивном действии законов, ибо внутреннее нравственное совершенство позволяет ему свободно реализовать (соответственно Истине) свою волю.

По мысли Илариона, Закон призван определять внешние поступки людей на той ступени их развития, когда они не достигли еще совершенства, он дан им только "на приуготование Благодати и Истины". Именно благодаря подзаконному состоянию человечество способно избежать взаимного истребления, так как сначала, словно "скверный сосуд", омывается "водой-законом", а затем становится способным вместить уже "молоко Благодати". Закон и Истина не противопоставляются друг другу – напротив, они показаны во взаимодействии, причем с заданной последовательностью. Законопослушное и нравственное поведение человека в обществе связано у Илариона с постижением Истины и достижением в силу этого Благодати как идеала христианина.

В распространении морально-этического идеала христианства киевский митрополит усматривает путь к совершенствованию человечества и замене Закона (Ветхий Завет) Истиной (Новый Завет).

"Слово о Законе и Благодати" утверждает идею о равноправии всех народов, живущих на земле, подчеркивая, что время избранничества одного народа прошло. Бог не делает различий между эллином, иудеем и каким-либо другим народом, ибо его учение равно распространяется на всех без исключения людей независимо от расы, пола, возраста и социального состояния. Иларион осуждает притязания Византии на гегемонию во всем христианском мире.

В "Слове..." он стремится показать международное значение Русского

государства как равноправного среди других западных и восточных стран. Князь Владимир владычествовал не в "худой земле", а в той, которая "ведома и слышима есть всеми четырьмя концы земли". Иларион характеризует его как "единодержца всей земли", сумевшего "покорить под ее окружные страны" (в данном Случае – части русской земли. – *Н. 3.*). Власть великого князя крепка и основана на "правде". В Ярославле Иларион видит преемника великих дел Святослава и Владимира. Источник верховной власти он усматривает в божественной воле, поэтому сам великий князь воспринимается как "причастник Божественного царства", который обязан перед Богом отвечать "за труд паствы людей его", обеспечивать мир ("ратные прогони, мир утверди, страны укороти") и хорошее управление ("глады угобзи... боляры_ умудри, грады разсели").

Трактат Илариона был высоко оценен современниками и потомками. Сумма политико-юридических проблем, затронутых в нем (представление о статусе верховной власти и ее носителе, законности происхождения и реализации властных полномочий, моральном облике великого князя, ответственности за управление страной, мирном курсе внешней политики), разрабатывалась в русской политической литературе в течение многих веков.

2. Политическая программа Владимира Мономаха

Дальнейшее развитие русская политическая мысль получает в трудах **Владимира Мономаха** (1053–1125).

В 1113 г. во время большого Киевского восстания на киевский стол был приглашен сын великого князя Всеволода и внук Ярослава Мудрого – Владимир Мономах, который фактически участвовал в управлении государством еще при своем отце Всеволоде, а затем оказывал большое влияние на государственные дела при великом князе Святополке и прославился также военными походами и победами над половцами.

Политическая программа Мономаха сформулирована в его сочинениях:

"Поучение детям", "Послание Олегу Черниговскому" и "Отрывок", в которых затронут большой круг вопросов: объем полномочий великого князя, взаимоотношения церкви и государства, принципы отправления правосудия в стране.

Политическое содержание его взглядов наиболее отчетливо представлено в "Поучении", где ведущее место занимает проблема организации и осуществления верховной власти. Мономах советует будущим великим князьям все дела решать совместно с Советом дружины, не допускать в стране "беззакония" и "неправды", правосудие вершить "по правде". Судебные функции Мономах предлагал осуществлять князю самому, не допуская нарушения законов и проявляя милосердие к наиболее незащищенным слоям населения (бедным смердам, убогим вдовицам, сиротам и т. д.). Отрицание кровной мести вылилось у него в полное неприятие смертной казни: "Ни права, ни крива не убивайте и не повелевайте убить его". Даже если по тяжести своих деяний кто и будет достоин смерти ("еще будет повинен смерти"), все равно "не погубляйте никоторая же хрестьяны". Призыв не "мстить" рассматривается в "Поучении" не только как принцип законодательства, но и как основа межкняжеских отношений.

Мономах разрабатывает поставленную еще Иларионом проблему ответственности великого князя перед подданными. О ней он говорит при разрешении вопроса об управлении страной, организации правосудия и необходимости военных действий. Во всех спорных случаях он советует отдавать предпочтение миру, так как не видит причин для братоубийственных войн, поскольку всем народам уготовано место на земле, а правителям следует направить усилия на поиски путей достижения мира. Все споры возможно разрешать "добром" в том случае, если недовольные князья напишут "грамоту" со своими притязаниями. С теми же, кто жаждет войны ("мужами крови"), достойным князьям не по пути, ибо месть не должна быть определяющим мотивом в политике.

При решении вопроса о взаимоотношениях светской и духовной

властей Мономах отводит церкви почетное, но явно подчиненное место. Он "читил чернеческий и поповский чин", но тем не менее отдавал предпочтение мирским людям, которые "малым добрым делом" стараются помочь своей стране и народу, перед монахами, которые терпят "одинокчество, чернечество и голод" в поисках личного спасения.

С начавшимся вскоре после смерти Мономаха (1125) и его сына Мстислава (1132) процессом феодальной раздробленности общественное мнение еще долго не могло примириться. Воспитанные в лучших традициях древнерусской мысли, идеалом которой было сохранение единства русской земли, мыслители пытались предотвратить или хотя бы замедлить распадение единого русского государства на отдельные государства-княжества.

3. Политическая полемика нестяжателей и иосифлян (стяжателей)

Куликовская битва (1380), а затем Великое противостояние на Угре (1480) стали решающими событиями в обретении статуса суверенности Московским государством. В период великих княжений Ивана III (1462–1505) и Василия III (1505–1533) произошло преодоление феодальной раздробленности и объединение земель вокруг Московского княжества. Великий князь московский стал верховным правителем, полномочиям которого не было равных на всей русской земле. Брак Ивана III с византийской Царевной Софьей-Зоей Палеолог принес Руси герб Восточной Римской империи (Византии) – двуглавого орла.

Падение Константинополя в 1453 г. под ударами Османской империи привело к тому, что Москва стала единственным оплотом православия, преемницей древнего Царьграда.

Основными темами публицистических споров эпохи образования единого суверенного государства и формирования сословно-представительной монархии как формы правления были проблемы,

касающиеся происхождения русского государства, родословия его князей, формы организации верховной власти и способов ее реализации, взаимоотношений церкви и государства, а также группа вопросов, связанных с отправлением правосудия в стране.

С конца XV в. острую полемику стали вызывать экономическое положение церкви и ее владельческие права, в особенности право владеть населенными землями и использовать подневольный труд живущих на ней крестьян. При этом активно обсуждались претензии церкви на вмешательство в политическую жизнь страны.

Направление политической мысли, выступившее с предложением реорганизации деятельности церкви и потребовавшее отторжения от нее земельных владений, а также категорически отрицавшее возможность вмешательства со стороны церкви в политическую деятельность государства, получило название "**нестяжательство**". Напротив, приверженцы сохранения существующих форм церковной организации и ее экономического статуса стали называться **стяжателями**.

Представители обоих этих направлений мысли принадлежали к внутрицерковным кругам и ставили перед собой задачу улучшения работы всей церковной организации, но по-разному представляли себе идеалы монашеского служения и статус монастыря.

Основателем доктрины нестяжания принято считать старца **Нила Сорского** (1433–1508). Концепция Нила Сорского во многом совпадает с положениями школы естественного права. Он рассматривает человека как неизменную величину с присущими ей "от века" страстями, самой пагубной из которых является сребролюбие, которое по своей природе несвойственно человеку и возникло под воздействием внешней среды ("отвне естества"); задача православного христианина состоит в его преодолении. Идеалом монашеского служения у Нила является скитничество.

Учение Нила было развито его учеником и последователем **Вассианом Патрикеевым**, который придал ему более яркие социальные и политические

аспекты. Он поставил вопрос о ликвидации монашества как института, разграничении сфер деятельности церкви и государства, запрещении преследования за убеждения. Вассиан выступил также с защитой интересов черносошных крестьян, страдавших от монастырской земельной экспансии.

Основные положения учения нестяжания наиболее полно были разработаны **Максимом Греком** (ум. 1556), подлинное имя которого Михаил Триволис. В 1515 г. великий князь московский Василий III обратился к афонским старцам, известным своей образованностью, с просьбой об отправлении в Россию книжного переводчика для исправления Богослужебных книг. Во исполнение этой просьбы ровно через три года "...придоша старцы от Святыя горы Афонские" в Москву. Среди них был и Максим. Старец Максим поселился на Москве в Чудовом монастыре, где вокруг него довольно скоро сложился кружок образованных людей. Его интересовали проблемы, связанные с происхождением и сущностью верховной власти, формами ее организации и способами осуществления. Большое внимание он уделил вопросам законности в действиях верховной власти, устройству правосудия в стране, определению курса внешней политики, проблемам войны и мира.

Крайние выводы из нестяжательской доктрины были сделаны **Феодосием Косым**. Следует отметить, что если Нил Сорский, Вассиан Патрикеев и Максим Грек оставались внутрицерковными мыслителями и при всей критичности своих позиций они хотели добиться улучшения деятельности церковной организации, особенно в монашеском ее звене, то Феодосий Косой порывает не только с церковью, но и выступает с критикой ряда догматов вероучения и почти полностью отрицает обрядовую технику. Таким образом, его доктрина формулирует еретические положения, а сам он выступает в роли ересиарха. Социальное освобождение человека он связывал с полным уничтожением форм подчинения и церкви и государству: "не подобает христианам влаstem быти". Его идеалом является община, основанная на общей собственности, в которой все члены одинаково равны

и называются чадами и духовными братьями. Причем Феодосий не ограничивался мирной проповедью, а призывал к действенному созданию таких общин, поэтому и был охарактеризован как "мятежник" и "злой делатель".

Стяжательская (или иосифлянская) позиция представлена основателем этого направления мысли **Иосифом Волоцким** (1439–1515) – одним из значительных деятелей своей эпохи, творчество которого оказало большое влияние не только на формирование учений о государстве и праве, но и непосредственно на процесс строительства русской государственности.

Центральным в политической теории Иосифа Волоцкого является учение о власти. Он придерживается традиционных взглядов в определении сущности власти, но предлагает отделить представление о власти как о божественном установлении от факта ее реализации определенным лицом – главой государства. Властитель выполняет божественное предназначение, оставаясь при этом простым человеком, допускающим, как и все люди на земле, ошибки, которые способны погубить не только его самого, но и весь народ, ибо "за государское согрешение Бог всю землю казнит". Поэтому не всегда следует повиноваться царю или князю. Власть неоспорима только в том случае, если ее носитель может личные страсти подчинить основной задаче употребления власти – обеспечению блага подданных. Если же он, будучи поставлен царем над людьми, над собой "имат царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковой царь не Божий слуга, но диавол" и ему можно "не токмо не покориться", но и оказать сопротивление, как это не раз делали апостолы и мученики "иже от нечестивых царей убиены быша и повелению их не покоришася". Такой "злочестивый царь", который не заботится "о сущих под ним", не царь есть, но *мучитель*.

Таким образом, Иосиф впервые в русской политической литературе открыл возможность обсуждать и критиковать личность и действия венценосной персоны.

4. Политическая концепция Филофея "Москва – третий Рим"

Автор теории, вошедшей в историю политической мысли под названием "Москва – третий Рим", был иосифлянином по своей идеологической направленности. Его учение развивало и уточняло главные иосифлянские идеи о природе царской власти, ее назначении, взаимоотношения с подданными и церковной организацией.

Наиболее подробно у Филофея разработан вопрос о значении законной царской власти для всей русской земли. В Послании к великому князю Василию Ивановичу он возводит династическое родословие русских князей к византийским императорам, указывая Василию III, что править ему следует по заповедям, начало которым было положено великими прадедами, в числе которых называются "великий Константин... Блаженный святой Владимир и великий и Богоизбранный Ярослав и прочие... их же корень до тебе".

Много внимания он уделял теме о божественном происхождении царской власти. Царь "поставлен от Бога" и "сердце царево в руке Божией, он слуга бо есть Божий". Ему поручено в силу божественного промысла "осуществлять наказание всем людям содевающим неправду". Он – "высокостолпнейший государь и самодержец, Боговенчанный христианский царь, браздодержатель, всем христианским исполнением обладающий". Он и "веры содержитель", и "соблюдатель всех христоименитых людей". На нем лежит обязанность заботиться о своих подданных, а для этого необходимо содержать свое "царствие со страхом Божиим", к чему обязывает князя "скипетр в руке" и "венец на голове", и быть властелином над своими подвластными, ибо "который царь не властвует над подвластными", тот "не избегнет суровой Божьей кары". Так, его государство может постичь "трус" (землетрясение), или "море потопа" (затопление), или "земля пожре" (мор).

Многokrатно обращается Филофей к описанию образа держателя верховной власти, разрешая его традиционно. Царь строг ко всем, кто отступает от "правды", но заботлив и справедлив в отношении всех своих

подданных, в его обязанности входит утешать "плачущих и вопиющих... избавлять обидимых от руки обидящих".

Высокое представление о царской власти подтверждается требованиями безоговорочного подчинения ей со стороны подданных. По мысли Филофея, все подданные дают обет государю волю его "творити и заповеди хранить во всем", а если и придется кому-либо понапрасну терпеть "царское великое наказание", то возможно выразить свою печаль только "горьким стенанием и истинным покаянием". В обязанности государя вменяется забота не только о подданных, но и о церквях и монастырях. Духовная власть подчиняется светской, правда, с оставлением за духовными пастырями права "говорить правду" лицам, облеченным высокой властью. Он, как и его предшественники, настаивает на необходимости законных форм реализации власти. Так, Ивану Васильевичу он советует жить праведно и следить за тем, чтобы и подданные его жили по законам.

В своих Посланиях Филофей поднялся до понимания исторических перспектив политического развития России, видел и понимал значение объединительной политики и ее ближайших и отдаленных последствий. Анализ современных мыслителю исторических событий, определивших судьбу его родины в острополитической ситуации конца XV – начала XVI в., приводит автора к мысли, что именно сейчас и наступил тот момент, когда Россия стала объектом высшей провиденции. Ее судьба не может представляться религиозному мыслителю отдельно от судьбы православия. Только верное православию государство может быть объектом промысла божия, и в данный момент, считал Филофей, есть все доказательства, что им стала Россия: ныне "вся христианские царства попораны от неверных... придоша в конец и снidoшася во едино царство нашего государя". И произошло это в осуществление древних пророчеств: "два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти".

Сохранившая верность православию, Россия непобедима, она сбросила татарское иго, ныне успешно обороняет свои границы и возвышается в

глазах современников еще и благодаря успехам на дипломатическом поприще. Величие и славу России Филофей сравнивает с величием и славой Рима, и особенно Византии, которая в глазах всех русских считалась великим государством. Ее блеск, слава и могущество не исчезли, а перешли к стране, возглавляемой великим русским князем.

Развитая Филофеем в политическую теорию формула "третьего Рима" была не нова для литературы XV–XVI столетий. Сказания о наследовании той или иной страной религиозно-политического величия были известны еще в Византии. Перо Филофея приблизило их к современным условиям политико-правовой жизни русского общества.

Некоторые исследователи усматривали в идее провиденциализма элементы агрессии, выражение желания распространения влияния России, в той или иной форме, на другие страны. Подобное толкование доктрины Филофея неоправданно. Несомненно, православие представлялось мыслителю единственной истинной верой, обеспечивающей человеку путь к спасению, а государству – к процветанию. Именно поэтому он прочно связывает с ним судьбу России, чем и объясняется призыв ко всем христианам видеть в лице Москвы оплот православия, а следовательно, защиту и поддержку для каждого из них лично. Но в доктрине отсутствуют призывы к захвату других стран с целью их присоединения к Московскому государству. Нет в ней и речи о том, чтобы отдельные лица, не исповедующие православие, перешли бы в эту религиозную конфессию.

Современники так и восприняли теорию псковского старца. Никогда она не служила – ни во время жизни мыслителя, ни впоследствии – оправданием или обоснованием каких-либо агрессий.

Политическая программа Филофея не исчерпывается только вопросами, касающимися организации и деятельности общерусской государственной структуры под главенством единого великого князя (а затем и царя). Большое внимание уделялось Филофеем и формам идеологического воздействия на население со стороны государственной власти, вопросам

внутренней свободы православного христианина в государстве. Резко и категорически он выступил против свободы суждений и особенно против научных исследований. Видимый мир, по мнению Филофея, не только не следует преобразовывать, но грешно даже изучать. "Несовершенным (т. е. людям. – Н. З.) Апостол выше силы не велел пытати". Здесь Филофей не признает никаких земных авторитетов. Наука – запретный плод не только для простецов, но и для царей, и святителей, и всех вельмож, и прочих всех людей, ибо это опасное и вредное занятие. Всю дохристианскую культуру автор Посланий отрицает. Своим согражданам он советует от ученых "бегати, яко кто бежит от змия", объявляя единственным источником всех знаний только "слово Бога".

Теория Филофея "Москва – третий Рим" получила большое распространение, она неоднократно воспроизводилась средствами живописи, включалась в состав храмовых росписей и других эпохальных живописных и литературных произведений и была усвоена русским общественным мнением. Отдельные ее формулы воспроизведены в чине венчания Ивана IV на царство, и в этом плане вполне возможно считать ее доктриной, получившей официальное признание.

5. Политическая программа И. С. Пересветова

Широкую программу политико-юридических преобразований предложил в середине XVI в. служилый дворянин **Иван Семенович Пересветов**. В своих проектах политических преобразований он рассмотрел вопросы, касающиеся формы правления и объема полномочий верховной власти, организации общерусского войска, создания единого законодательства, реализуемого централизованной судебной системой. В области управления внутренними делами страны он предусмотрел проведение финансовой реформы, ликвидацию наместничества и некоторые мероприятия по упорядочению торговли. Удивительная дальновидность его

политического мышления заключалась в том, что в своей теоретической схеме он определил структуру и форму деятельности ведущих звеньев государственного аппарата, наметив основную линию дальнейшего государственного строительства, предугадав пути его развития.

В 1549 г. И. С. Пересветов подал Ивану IV две челобитные (Малую и Большую) с проектами различных государственных и социальных преобразований. Свои реформаторские идеи и предложения он изложил в контексте анализа причин поражения Византии – некогда могущественного и блистательного государства. При этом ассоциативные параллели с русской действительностью носят оттенок не только критики, но и заинтересованного предупреждения. В качестве положительного образца греческому царству противостоит турецкое, зарекомендовавшее себя многочисленными победами. Метод противопоставления страны-победительницы поверженной стране позволяет Пересветову дать анализ причин поражения, т. е. выступить с критикой такого социального и политического устройства, которое привело страну к гибели, и изложить под видом выяснения причин победы положительные аспекты, якобы имевшие место в стране-победительнице и заключавшиеся, по его мнению, в социально-политических формах и порядках Османской империи.

В системе взглядов Пересветова значительное внимание уделено определению наилучшего варианта организации государственной власти. Вопрос о форме правления начал обсуждаться в публицистике значительно ранее выступления Пересветова. Мыслители XV–XVI вв. понимали **самодержавие** как единство государственной власти, ее верховенство, но не как неограниченность власти царя, не как самоволие. Один (единый) – не в смысле модели формы верховной власти, а в значении единственного властителя, равного которому нет среди других князей в стране по объему властных полномочий. Показательна в этой связи позиция автора "Валаамской беседы" – современника И. С. Пересветова. Цари, по его представлению, для того "в титулах пишутся самодержцы", чтобы "Богом

данное царство и мир (здесь в смысле страну, народ. – *Н. З.*) воздержати":

Единодержавие как наилучшая форма государственной власти и государственного устройства не подвергалась сомнению. На этой базе мыслители моделировали свои идеальные схемы организации власти, которые традиционно представлялись им в виде ограниченного (а не абсолютного) самодержавия. Более того, "самоволие" или "самовластие" жестоко осуждалось. Этими терминами в литературе XV–XVII вв. обычно обозначались незаконные способы осуществления власти в государстве в противовес самодержавию, основанному на законе и организованному таким образом, при котором верховная власть управляет страной не единолично, а вкуче со "своими с князи и с бояры и протчими миряны" (Валаамская беседа).

И. С. Пересветов также пользовался термином "самодержец" для выражения представления о суверенном верховном властителе всей русской земли.

Самовластие бояр довольно широко подвергалось осуждению в различных политических произведениях эпохи. Пересветов отмечал несправедливые пути обогащения вельмож, ведущие к оскудению страны; взаимные свары между ними ("сипели друг на друга яко змеи"), а также творимый ими несправедливый суд. Он, как и Максим Грек, считал, что беззаконие, беспрепятственно чинимое вельможами в государстве, опасно не только для подданных, но и для царской власти, ибо царское звание теряет свое "прирожденное" значение, а само "царево имя" обесценивается. Этими критическими суждениями Пересветов выражал свое отношение только к отдельным боярам, а не к Боярской думе как органу власти.

Искоренения недостатков он ожидал от сильной центральной власти, при этом наличие Совета мыслитель считал необходимым атрибутом всякой власти, опирающейся на законные основания.

В системе государственных преобразований И. С. Пересветова центральное место занимает военная тема. Он обосновывает необходимость

создания общегосударственной казны, призванной заменить наместнический порядок собирания и распределения доходов. И. С. Пересветов предлагает полную ликвидацию наместничества ("никому ни в котором городе наместничества не давать"). Вельмож (бояр) обеспечивать "из казны царские кто чего достоин", а налоги "со всего царства своего из всех городов и волостей и из поместий" собирать в единую царскую казну при помощи особых чиновников (сборщиков), находящихся на царском жалованье. При наличии денег в государстве можно создать единое, постоянное войско, находящееся всегда в боевой готовности – "а войско его царское с коня не сседает... и оружия из рук испускает". Награждать воинов следует по заслугам – "кто что достоин", и если кто "царю верно служит, хотя и от меньшего колена, то он его на величество подымает и имя ему велико дает и жалованье ему много прибавляет... а ведома нету какова они отца дети". Пересветов последовательно проводит принцип оценки личных заслуг, поощрения усердия и талантов в противовес местнической системе иерархического распределения благ и почестей. Отношение к воину со стороны царя и высшей военной администрации предполагается заботливое и уважительное, ибо "царю без войска не мочно быти", поэтому воинов необходимо "любити аки своих детей и быти до них щедрю".

И. С. Пересветов предусматривал не только увеличение численности войск, но и новый порядок их формирования. Предлагал он также и ликвидацию всех форм кабальной зависимости, и особенно самой тяжелой из них – холопства, считая это мероприятие необходимым для улучшения качества воинской службы. Холопы – плохие воины, а кроме того, они всегда могут "прельститься другим царем", если он пообещает им свободу. Кроме этих прагматических соображений, Пересветов приводит и более фундаментальные доводы в пользу отмены холопства. Так, он осуждает сам принцип порабощения как несовместимый с христианской моралью. Вечное закабаление противно божественным законам: "Бог один для всех людей, и те, которые других записывают в работу во веки, угождают дьяволу".

Порабощение противно и государственным порядкам, ибо порабощенная земля сама по себе незаконна, "в той земле все зло сотворяется: татьба, разбой, обиды, всему царству оскудение великое".

Анализируя внешнеполитический курс русского государства, Пересветов одну из насущных его задач усматривал во взятии Казани. Эта акция представлялась ему необходимой для подведения итогов территориального объединения государства. Географическое положение Казанского ханства, по мнению Пересветова, столь центрально по отношению ко всей другой российской территории, что следовало бы вообще переориентироваться на богатые волжские земли и перенести столицу в Нижний Новгород, а кроме того, необходимо положить предел набегам казанцев на русские земли, терпящим от них "частые кручины".

Есть и экономические мотивы в творчестве Пересветова. Так, в ряде мест он довольно пространно высказывается о торговле, выступая за законодательное упорядочение этого рода деятельности, т. е. введение "правды-закона" в эту сферу общественной жизни. "Нечистый торг" (который имел место у царя Константина) должен быть искоренен, торговые операции следует проводить, основываясь только на "правде-законе" (как это делается у "турского царя").

Пересветов последовательно проводит идею реализации законности во всех формах общественной и государственной деятельности.

Наибольшее внимание уделено им критике беззакония. Осуждая боярское самовластие, он отмечает полное пренебрежение бояр-временщиков к закону и законным формам государственной деятельности и обвиняет их в том, что они богатели "незаконно", "изломили правый суд", "невинных осуждали по мздам". Он критикует такие проявления "неправедности" в деятельности суда, как лжесвидетельство, ложная присяга, рассмотрение заведомо ложных, сфабрикованных дел и т.д.

В Малой челобитной к неправедным действиям Пересветов относит и внесудебные формы расправы – "обиды", возможность причинения которых

он усматривает в деятельности государственных чиновников, руководствующихся не законами государства, а собственным произволом. Жертвой такой внесудебной расправы был и он сам, в результате чего остался "наг, бос и пеш".

По поводу соотношения веры и правды И. С. Пересветов утверждал: "Бог любит не веру, а правду". Этот подход опирался на традиции новозаветной литературы, в которой постоянно и много говорилось об уважении к правде и закону. Если в государстве вера лежит мертвым грузом, а не осуществляется в праведном поведении ее носителей, то, несмотря на ее внешнее соблюдение и воплощение в храмовом служении, правды в этом царстве нет, поскольку такая вера оторвана от правды. "Истинная правда есть Христос", и вера в него есть вера в правду, так как вера призвана помогать людям понимать и исполнять правду, и если такое единство соблюдается, то в этом государстве бог пребывает и помощь свою подает. Это – идеальный вариант полного взаимопроникновения веры и правды, но имеются и исторические примеры расщепления этих категорий: вера наличествует, а правды – нет. Так было, по оценке Пересветова, в царствующем граде Константинополе, где вера была "всем сполна", но в гражданской жизни Царствующий град был отмечен "деяниями беззаконными", "междоусобными бранями" и злодеяниями, в результате которых люди в нем "оскудеша и обнищаша", и поэтому Константинов град лишился божественного покровительства ("пречистые Богоматери отпадше").

Противопоставление правды вере введено в русскую политическую литературу Максимом Греком. Пересветов использовал этот подход и развил его далее для обоснования реальной необходимости осуществления праведной (в смысле законопослушной и моральной) жизни и недопустимости оправдания "неправедного" поведения (нарушения законов) верой, как бы внешне блистательно она ни была организована.

Судебная реформа у Пересветова, равно как финансовая и военная, прежде всего имеет своей целью уничтожение наместничества. Во все грады

необходимо направить прямых судей, назначаемых непосредственно верховной властью, жалованных из государственной казны. Судебные пошлины (присуд) взимать в казну, "чтобы судьи не искушались и неправдою бы не судили". Судят судьи по Судебным книгам, по которым они и "правят и винят". Перед законом все должны быть равны, и суд, "нашед виноватого", обязан "не пощадить и лучшего". Жалованье "прямые судьи" получают прямо из государственной казны. Здесь Пересветов впервые ставит вопрос об отделении суда от администрации и образовании единой централизованной судебной системы.

Из общей судебной системы И. С. Пересветов выделяет воинский суд, который в армии осуществляется высшим начальством, знающим своих людей. Суд свершается на месте, скорый, правый, грозный и не облагаемый пошлиной, по единому для всех Судебнику. "А воинников судят паши", которые свое войско знают "и судят прямо ... беспошлинно и беспосулно и суд их свершается вскоре".

Пересветов предусматривал довольно суровые наказания для судей, отправляющих правосудие "не по правде, а по мзде". Например, с неправедных судей сдирают кожу живьем и набивают ее бумагой и вешают на ворота судебного учреждения в назидательных целях. Здесь, скорее всего, мы имеем дело не с жестокостью Пересветова, а с фольклорными приемами, посредством которых было принято характеризовать восточные деспотии, и в частности Османскую империю. Что же касается принципа определения наказания, то он сформулирован у Пересветова по лучшим прогрессивным образцам того времени: "казнят преступников противу дел их, да рекут тако: комуждо по делам его".

Среди видов преступлений Пересветов упоминает разбой, татьбу (кражу), обман при торговле, различные правонарушения судебных и государственных чиновников, воинские преступления, ябеду, а также азартные игры и пьянство. За бегство с поля боя, кроме непосредственного наказания виновного, предусмотрена еще и опала для членов семьи

виновного, "да нечестно будет ему и детям его".

"Магмет-салтан" именно так и устроил в своем государстве, чем заслужил покровительство бога, который помогает только тем царям, "кто правду любит и праведен суд судит, правда Богу сердечная радость, а царю великая мудрость".

Средства введения этой правды весьма авторитарны: она вводится грозой, потому что только гроза может пресечь зло. Термин "**гроза**" у него означает систему жестких мероприятий, целенаправленно проводимых от имени царской власти. Гроза – это совокупность средств, которыми следует воспользоваться в законных пределах для проведения реформ, обеспечивающих введение правопорядка. Гроза не предполагает произвола, так как всякое отступление от закона правителем опасно для его авторитета.

О необходимости правления, основанного на законе, писал еще Иосиф Волоцкий, который назвал царя мучителем в том случае, если он "не ходит в заповедях Его (Бога. – Н. З.) и во правдах", т. е. в законе. Но если Иосиф в основном опасался "злочестивого царя", который не будет заботиться о делах церкви и преследовать еретиков, то Пересветов смотрел гораздо шире – в принцип праведного правления он включает законную деятельность всего государственного механизма с возглавляющей его центральной властью.

Таким образом, И. С. Пересветов в своих представлениях близок именно к модели сословно-представительной монархии, развивая принципы политической теории, намеченные Максимом Греком, Зиновием Отенским и Федором Карповым.

6. Политическое учение Ивана Тимофеева

Рубеж XVI–XVII вв., получивший название Смутного времени, был тяжелым и тревожным временем для России. Нужды социальной и политической действительности выдвинули ряд серьезных политических проблем, требующих неотложного разрешения. Особенностью политической

мысли этой эпохи является ее рубежное состояние. С одной стороны, она аккумулировала все достояние и политическую квалификацию средних веков, а с другой – уже прогнозировала наступление новой эпохи и иных политических порядков.

Весьма яркое и полное выражение политические идеи конца XVI – первой четверти XVII в. получили во "Временнике" Ивана Тимофеева (Семенова), который В. О. Ключевский охарактеризовал как политический трактат, обнаруживающий в своем содержании исторические идеи и политические принципы целой эпохи.

Наиболее законным вариантом происхождения власти Тимофееву традиционно представляется наследственное восприемство престола. Однако замещение престола не в наследственном порядке стало реальным фактом. В такой ситуации законным происхождением высшей верховной власти Тимофеев считает волеизъявление всего народа, выраженное в форме общего, "из всех городов собранного народного совета", представляющего "соизволение людей всей земли", которое единственно правомочно поставить "царя всей великой России". Все остальные лица, приобретающие трон, минуя указанный порядок, должны считаться "захватчиками", а не царями.

Это теоретическое положение позволяет ему в дальнейшем произвести классификацию властителей на законных и незаконных. К законным он относит прежде всего наследственных царей, а также царей, избранных установленным порядком; к незаконным – "захватчиков" и "самовенечников", которые сами "наскочили на трон". При этом он везде подчеркивает, что "захватчики" нарушили не только человеческую, но и божественную волю, поэтому насильственный захват царского венца никогда не остается безнаказанным.

Наилучшей формой государственной власти Тимофеев считает сословно-представительную монархию. В этом отношении он продолжает политическую линию, намеченную Максимом Греком, Ф. Карповым, З.

Отенским, И. Пересветовым и А. Курбским, но у него она получила более обстоятельную аргументацию. Тимофеев много и упорно думает о роли народа в ограничении произвола властителя. Употребляемые им термины "народ", "всенародное множество", "народное голосование", "Вселюдский собор" свидетельствуют о желании мыслителя утвердить право широкого сословного представительства. В такой организации власти Тимофеев усматривает не только определенную степень ограничения произвола верховного властителя, но и форму выражения народной воли, сплачивающей народ и дающей ему силу противостоять беззаконию и несправедливости. Отсутствие представительных форм правления мыслитель воспринимает как свидетельство политической отсталости страны. "Всенародное" участие в политической жизни государства обеспечивает согласие народа и способно действительно предотвращать внутренние и внешние невзгоды. Так, он полагает, что страна избежала бы иноземных вторжений поляков и шведов в том случае, если бы действовал "Вселюдский собор", который мог бы своевременно внести изменения в политику государства.

Тимофеев подробно осветил тему "плохих советников" и "злого совета".

В своих теоретических схемах он четко различает такие понятия, как самодержавие и самовластие. **Самодержавие** (единодержавие) связывается им скорее с формой государственного устройства, а **самовластие** трактуется как произвольный незаконный способ реализации высших властных полномочий и оценивается как тяжкий грех властителя, законопреступный по своей природе. Причем Тимофеев осуждал как самовластие царей законных, так и "наскочивших на трон".

Особенное внимание Тимофеев уделяет разоблачению тиранического правления Ивана IV, которое, по его мнению, и положило начало развитию порочного и пагубного для страны самовластия.

В опричных мероприятиях он, современник событий, видел "замысел

презельной ярости против рабов своих", в результате реализации которого вся страна "зашаталась", а царь так "возненавидел все города земли своей", что "в гнев своем разделил единый народ на две половины, сделав как бы двоеверным..., а всякое царство, разделившееся в себе самом, не может устоять".

В этих событиях Тимофеев усматривал первоначальные причины развернувшейся в конечном итоге смуты, поскольку он полагал, что в исступлении ума Иван натравливал одну половину населения на другую, при этом "многих вельмож своего царства, расположенных к нему, перебил, а других прогнал от себя в страны иной веры...".

Насилие сковало народ, а страх был так велик, что никто не смел выступить в защиту истины. Люди стали рабски послушными, "малодушными, на каждый час изменчивыми"; произошел полный переворот всех нравственных понятий под воздействием страха и насилий: "все честное всячески переменилось на бесчестное, а бесчестное, наоборот, – как раз в несвойственную и противоположную ему ризу оделось". Ужас в равной мере овладел всеми сословиями страны. Тимофеев критикует бояр и высшее духовенство, дворян ("лжевоинов") и своекорыстных купцов за их пренебрежение к общегосударственному интересу, за их общественно-политическую пассивность, выразившуюся в овладевшем ими "страшистве" и "бессловесном молчании" в ответ на все злодеяния, обрушившиеся на страну. "Бессловесное молчание" всего народа от мала до велика позволяло совершаться злодеяниям и в дальнейшем.

Употребляя излюбленную в русской публицистике формулу о наказании народа и страны за их же грехи, Тимофеев, главными из них считал именно **"бессловесное молчание"**. "За какие грехи, – спрашивает он, – не бессловесного ли ради молчания наказана земля наша, славе которой многие славные завидовали?... Бог карает людей, когда народ не находит мужества прекратить злодейства".

Тимофеев осуждает соотечественников, которые переносили

злодейства и беззакония "как бы ничего не зная, покрывшись бессловесным молчанием и как немые смотрели на все случившееся".

Произвол властей должен вызывать протест со стороны подданных, которые через него реализуют свой гражданский долг. Так, подданные обязаны протестовать против правления царя, охваченного "презельной яростью" и пламенем гнева, способного убивать неповинных и разрушать целые города. Недопустимо, чтобы царский престол занимал (даже по праву наследования) царь, в сердце которого вечно горела бы нетушимая "язва мести", толкавшая его выступать в отношении своих подданных в качестве "миро и рабоубителя".

Тимофеев обсуждает не только вопрос о необходимости оказания сопротивления злонамеренной власти, но и формах его организации. По-видимому, он не отрицает и тайных мероприятий. Так, умысел на действенное оказание сопротивления царю-злодею, нарушающему законы, он называет "тайномыслием", а его реализацию предполагает осуществлять через посредство создания тайных собраний ("таемых вещей совета").

При рассмотрении вопросов права Тимофеев использует такие понятия, как "естественный закон" и "уставной закон" (под последним он понимает нормы положительного права). Тимофеев подчеркивает, что естественные законы (иногда он называет их "разумными", понимая их как требования здравого разума) "некасаемы" людьми, поскольку эта категория вечная и неизменная. Видимо, он, как и Курбский, исходит из представления о незыблемости естественно-правовых положений, отражающих вечно справедливое и разумное начало. "Уставные законы", на основании которых организована общественная жизнь, должны соответствовать естественным. К "уставному законодательству" Тимофеев относит все действующее законодательство (начиная с "первых самодержавных царей уставов").

Особенностью его политических взглядов является не только всесторонняя критика тиранического правления и тех обстоятельств, благодаря которым оно стало возможным, но и определение сущности такого

правления как незаконного. Мучительская власть (тираническая), по определению Тимофеева, это власть, прежде всего, законо-преступная. Юридический характер такого анализа очевиден.

Подобные взгляды получили распространение приблизительно в этот же период на Западе в так называемых тираноборческих трактатах. Неизвестно, был ли знаком с ними Тимофеев, но знаменательно, что идентичные историко-политические условия вызвали появление однотипных по содержанию идей.

ГЛАВА 8. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОЛЛАНДИИ В XVII В.

1. Учение Гроция о государстве и праве

Гуго Гроций (1583–1645) – выдающийся голландский юрист и политический мыслитель, один из основателей раннебуржуазного учения о государстве и праве, рационалистической доктрины естественного и международного права Нового времени.

Гроций был энциклопедически образованным и плодовитым автором, создавшим более 90 произведений по истории и теории государства и права, проблематике войны и мира, международного, естественного и канонического права. Его основной труд – это фундаментальное произведение "О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права" (1625).

Обосновывая свой юридический подход, Гроций подчеркивал, что **предмет юриспруденции** – это вопросы права и справедливости, а **предмет политической науки** – целесообразность и польза.

Для того чтобы придать юриспруденции "научную форму", согласно Гроцию, необходимо тщательно разделить то, "что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой природы", ибо в научную форму может быть приведено лишь то, что вытекает из природы вещи и всегда пребывает тождественным самому себе (т. е. естественное право), тогда как то, что возникло путем установления (в частности, установление государства путем договора, волеустановленные формы права – божественное право, государственные законы, право народов), изменчиво во времени, различно в разных местах и, подобно всем остальным единичным вещам, лишено какой-либо научной системы. Поэтому, отмечал Гроций, в юриспруденции следует различать "естественную, неизменную часть" и "то, что имеет своим источником волю".

В соответствии с таким пониманием предмета юриспруденции существенное значение Гроций придавал предложенному еще Аристотелем делению права на естественное и волеустановленное.

Естественное право при этом определяется им как "предписание здравого разума". Согласно этому предписанию то или иное действие – в зависимости от его соответствия или противоречия разумной природе человека – признается либо морально позорным, либо морально необходимым. Естественное право, таким образом, выступает в качестве основания и критерия для различения должного (дозволенного) и недолжного (недозволенного) по самой своей природе, а не в силу какого-либо волеустановленного (людьми или богом) предписания (дозволения или запрета).

Естественное право, согласно Гроцию, – это и есть "право в собственном смысле слова", и "оно состоит в том, чтобы предоставлять другим то, что им уже принадлежит, и выполнять возложенные на нас по отношению к ним обязанности". Источником этого права в собственном смысле (т. е. естественного права, которое вместе с тем и есть справедливость) является, согласно Гроцию, вовсе не чья-либо выгода,

интерес или воля, а сама разумная природа человека как социального существа, которому присуще стремление к общению (общительность), "но не всякая общительность, а именно стремление к спокойному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными".

В соответствии с этой разумной социальной общительностью человеку присуща способность к знанию и деятельности согласно общим правилам. Такое соблюдение общих правил общежития и есть "источник так называемого права в собственном смысле: к нему относятся как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение извлеченной из нее выгоды, обязанность соблюдения обещаний, возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания".

Характеризуя естественное право как право в собственном, тесном смысле слова, Гроций отмечает, что право в более широком смысле (т. е. формы волеустановленного права) является правом в конечном счете постольку, поскольку не противоречит разумной человеческой природе и естественному праву. "Сказанное нами, – пишет Гроций, – в известной мере сохраняет силу даже в том случае, если допустить – чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего преступления, – что Бога нет или что он не печется о делах человеческих".

На основе своей концепции естественного права (и соответствующего ему волеустановленного права) Гроций стремился создать такую нормативно значимую, аксиоматическую систему юриспруденции, общие начала и положения которой можно было бы легко применить к конкретным реальным ситуациям внутри отдельных государств и к отношениям между государствами.

Возражая против представлений о том, что справедливость – это лишь польза сильных, что право создается силой, что именно страх побудил людей изобрести право, чтобы избежать насилия и т. д., Гроций в своей договорной концепции стремился показать, что происхождение государства и

внутригосударственного права (законов) является логически неизбежным следствием бытия естественного права. "Так как, – писал он, – соблюдение договоров предписывается естественным правом (ибо ведь было необходимо, чтобы между людьми существовал какой-нибудь порядок взаимных обязательств, иного же способа, более согласного с природой, невозможно изобрести), то из этого источника проистекли внутригосударственные права. Ибо те, которые вступили в какое-нибудь сообщество или подчинялись одному либо многим, тем самым или дали словесное обещание, или же должно предположить, что в силу природы самой сделки они молчаливо обязались последовать тому, что постановит большинство членов сообщества или же те, кому была вручена власть".

Из трактовки Гроцием проблем возникновения внутригосударственного права, перехода от "естественного состояния" к "гражданскому обществу" и государству следует, что в сфере политики к правовому принципу справедливости присоединяется политический принцип пользы (и целесообразности). При этом в качестве исходной и определяющей причины возникновения и бытия политических явлений (государства и государственных законов) выступает естественное право (и справедливость), а польза и целесообразность – лишь как повод.

По существу, такова же и логика происхождения международного права, которое как форму волеустановленного права Гроции в работе "О праве войны и мира" (расходясь в этом вопросе с римскими юристами, многими античными и средневековыми авторами) отличает от права естественного. Подобно тому, как законы любого государства преследуют его особую пользу, так и известные права, возникающие путем взаимного соглашения между всеми государствами или большинством государств, возникают в интересах обширной совокупности всех таких сообществ, а не каждого сообщества (государства) в отдельности. Это право и является, по Гроцию, правом народов, "которое получает обязательную силу волею всех народов или многих из них".

Проблема соотношения права и силы – это в концепции Гроция прежде всего проблема связи естественного права (т. е. права в собственном, тесном смысле слова) с проистекающими из него волеустановленными формами права, образованными путем добровольного соглашения гражданскими властями и государственными институтами. И в этом смысле сила в принципе трактуется Гроцием в качестве средства практической реализации требований естественного права во внутригосударственной жизни и в международном общении.

Присущая человеческой природе разумная общительность (представленная в естественном праве), а также проистекающее из требований естественного права сочетание в волеустановленных формах права справедливости и пользы (права и силы) находят свое необходимое выражение в государстве, которое в учении Гроция как бы дедуктивным путем выводится в качестве следствия из начал естественного права. "Государство же, – подчеркивал Гроций, – есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы".

Такое определение государства, находящееся под заметным влиянием идей Аристотеля (государство как высшая и совершенная форма общения свободных людей) и Цицерона (государство как правовое общение и форма защиты общей пользы), вместе с тем выражает концепцию договорного происхождения государства.

Догосударственная стадия жизни людей характеризуется Гроцием как "естественное состояние". В целом как внутренняя логика осуществления естественного права, так и внешне-событийная сторона развития естественного состояния привели к тому, что "люди объединились в государство", причем "не по божественному повелению, но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, откуда ведет свое происхождение гражданская власть". Государство, следовательно, является, по Гроцию, чисто человеческим установлением, хотя оно и было потом одобрено богом как благотворное

для человечества.

По своему социальному смыслу государство в трактовке Гроция выступает как соглашение большинства против меньшинства, как союз слабых и угнетенных против сильных и могущественных, а не как "заговор богачей" (Т. Мор) против бедных и слабых.

Сущность верховной власти состоит, по Гроцию, в том, что это – власть, действия которой не подчинены никакой другой власти и не могут быть отменены по усмотрению чужой власти. Под верховной властью, таким образом, имеется в виду суверенная власть. Общим носителем верховной власти (т. е. суверенитета) является государство в целом (как "совершенный союз"), носителем же власти в собственном смысле может быть одно или несколько лиц – сообразно законам и нравам того или иного народа. "Народы, подпавшие под господство другого народа, т. е. потерявшие свой суверенитет, – это, по оценке Гроция, – не государства сами по себе в современном смысле слова, но лишь подчиненные члены объемлющего их государства". Суверенитет, следовательно, составляет отличительный признак государства вообще.

Рассматривая классификацию форм правления, данную различными авторами (Аристотелем, Цицероном, Сенекой и др.), Гроций упоминает царскую (единодержавную) власть, власть знатнейших вельмож, свободную гражданскую общину, демократическую республику и т. д. Форма правления, по его оценке, не имеет существенного значения: "народ может избрать любой образ правления, ибо тот или иной правопорядок следует оценивать не с точки зрения преимуществ его формы, о чем суждения людей весьма расходятся, но с точки зрения осуществления в нем воли людей". Вместе с тем очевидны как его отрицательное отношение к тирании (которое основано на насилии и где отсутствует правопорядок), так и предпочтение, отдаваемое единоличной и аристократической формам правления. Хотя по своим политическим убеждениям он был аристократически ориентированным буржуазным мыслителем и сторонником правления

представителей торгово-промышленной верхушки голландского общества, однако он не отвергал и демократическую форму правления.

Не отрицая саму возможность суверенитета народа (принадлежности ему верховной власти), Гроций вместе с тем приложил много усилий для опровержения мнения, будто "верховная власть всюду и без изъятия принадлежит народу, так что государей, которые злоупотребляют своей властью, следует низлагать и карать".

Специальное внимание Гроций уделяет вопросу о праве подданных сопротивляться верховной власти или подчиненным органам, действующим по уполномочию верховной власти. В целом он считал, что собственные права и свободы подданных (во всяком случае те из них, которые связаны с действиями по сопротивлению властям) прекращаются с заключением соглашения об учреждении государства и гражданской власти. При этом праву подданных на сопротивление властям он противопоставляет "закон о непротивлении", отступления от которого допустимы лишь в случае крайней необходимости и при условии, если вооруженное сопротивление подданных насилию начальствующих лиц не причинит величайшего потрясения государству или не приведет к гибели многих невинных.

Политико-правовое учение Гроция как во внутригосударственных, так и в международных отношениях нацелено на утверждение правовых начал и достижение мира. Вслед за Тацитом Гроций считал, что "на самом деле наибольшую важность представляет вопрос о том, что предпочтительнее – свобода или мир". И, судя по позиции Гроция, несомненное предпочтение при конфликте этих ценностей он отдает миру. Показательна в этой связи и его ссылка на выразительное суждение Фавония о том, что "гражданская война хуже незаконного правления".

Обосновывая необходимость правового оформления и регулирования международных отношений и прежде всего проблем войны и мира, Гроций критиковал распространенное мнение, что война совершенно несовместима с правом. "Невозможно, – подчеркивал он, – не только согласиться с

измышлениями некоторых, будто во время войны прекращаются все права, но и даже не следует ни начинать войну, ни продолжать начатую войну иначе, так соблюдая границы права и добросовестности".

Война как таковая, согласно Гроцию, не противоречит естественному праву: "по природе каждый является защитником своего права, для чего нам и даны руки". Не запрещена война также божественными законами и правом народов. Но это вовсе не означает, что все войны справедливы. Различая войны справедливые и несправедливые, Гроций в духе своего юридического подхода к данной проблематике подчеркивал, что "справедливой причиной начала войны может быть не что иное, как правонарушение". К справедливым он, в частности, относил войны оборонительные, войны для сохранения целостности государства, защиты имущества.

Несправедливые войны (войны захватнические, войны в целях овладения чужим имуществом, покорения других народов) представляют собой противоправное состояние (нарушение требований естественного права, божественных законов, положений права народов). Зачинщики несправедливой войны, подчеркивал Гроций, "обязаны к возмещению за содеянное их силами или по их совету". Они ответственны за все то, чем сопровождается война, и за ее последствия.

В целом для всего учения Гроция о войне и мире весьма характерен миротворческий пафос. Показательны в этой связи и его суждения о том, что "войны ведутся ради заключения мира" и что мир является "конечной целью войны".

Учение Гроция о праве войны и мира было ориентировано на формирование нового типа мирового сообщества, основанного на рационально-правовых принципах равенства, сотрудничества и взаимности в отношениях между всеми людьми, народами и государствами, на идее единого международного правопорядка, добровольно устанавливаемого и последовательно соблюдаемого суверенными государствами.

Огромный вклад Гроция в разработку новой светской доктрины права

международного общения дало основание для именования его "отцом международного права".

Существенное влияние на последующее развитие политико-правовой мысли и формирование теоретических основ нового светского "юридического мировоззрения" оказало учение Гроция о естественном и внутригосударственном праве, о договорном происхождении государства и волеустановленных форм права.

2. Политическое и правовое учение Спинозы

Новый рационалистический подход к проблемам общества, государства и права получил свое дальнейшее развитие в творчестве великого голландского философа и политического мыслителя **Баруха (Бенедикта) Спинозы** (1632–1677).

Его политико-правовые взгляды изложены в "Богословско-политическом трактате" (1670), "Этике, доказанной геометрическим методом" (1675) и "Политическом трактате" (1677).

Законы природы он характеризовал как "решения Бога, открытые естественным светом", т. е. раскрытые человеческим разумом, а не данные в божественном откровении. Вместе с тем законы и правила природы, по которым извечно все происходит, это "сила и могущество действия" самой природы.

На таком понимании законов природы строится и трактовка Спинозой естественного права, поскольку человек – это частичка природы и на него, как и на всю остальную природу, распространяются все естественные закономерности и необходимости. "Итак, – писал Спиноза, – под *правом природы*, я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивида простирается столь далеко, сколь далеко простирается их мощь".

Однако в естественном состоянии, где отсутствует какое-либо общее для всех право, самосохранение людей, достижение ими своих желаний и безопасного существования не могут быть обеспечены. Но чтобы перейти к жизни по законам разума, т. е. к жизни в мире, безопасности и вообще наилучшим образом, люди должны были договориться об этом. "Итак, – писал Спиноза, – этим способом общество может быть создано без всякого противоречия с естественным правом, а всякий договор может быть соблюдаем всегда с величайшей верностью, если, конечно, каждый перенесет на общество всю мощь, какую он имеет; оно, стало быть, одно будет иметь высшее естественное право на все, т. е. высшее господство, которому каждый будет обязан повиноваться или добровольно, или под страхом высшего наказания".

Отличительный признак гражданского состояния – наличие верховной власти (*imperium*), совокупное тело которой и есть, согласно Спинозе, государство (*civitas*). Под верховной властью (и верховным правом, поскольку право – это сила, мощь, власть) при этом, по существу, имеется в виду суверенитет государства.

Верховная власть, согласно Спинозе, "не связывается никаким законом, но все должны ей во всем повиноваться"; все "обязаны безусловно исполнять все приказания верховной власти, хотя бы она повелевала исполнять величайшую нелепость".

Обосновывая приказной характер отношения государства к подданным, Спиноза вместе с тем возражает против возможных обвинений его в том, что он превращает подданных в рабов: раб подчиняется приказаниям господина, имеющего в виду свою пользу, а подданный по приказанию верховной власти делает то, что полезно обществу, а следовательно, и ему.

При рассмотрении вопроса о пределах полномочий государства в его взаимоотношениях с подданными Спиноза отмечает, что высказанное им положение о полном переносе естественных прав каждого на верховную

власть и ее праве на все, хотя отчасти и согласуется с действительностью, но "во многом неизбежно остается чисто теоретическим", ибо невозможно перенести на другого всю свою мощь (свое право), не перестав быть человеком. И никогда не будет существовать такая верховная власть, которая могла бы делать все так, как хочет, не считаясь с законами человеческой природы. "Посему должно допустить, – подчеркивал он, – что каждый сохраняет при себе из своего права многое, зависящее, таким образом, только от его решения, но ни от чьего другого".

Спиноза в принципе отвергал право подданных (по гражданскому праву) на сопротивление властям, изменение, толкование или нарушение этих учредительных (конституирующих государство) договоров и законов. Нарушение же их властями ведет к тому, что общий страх большинства граждан превращается в негодование против властей, "разрушается государство и прекращается договор, защищаемый поэтому не по гражданскому праву, а по праву войны". Иначе говоря, для подобной ситуации нарушения государственными властями условий договора Спиноза признает естественное право народа на восстание.

Спиноза был защитником свободы совести и веротерпимости.

Спиноза выделяет и освещает три формы государства (верховой власти) – монархию, аристократию и демократию. Критически упоминаемая им тирания в числе форм государства не фигурирует. Отвергает он и всякую иную верховную власть, установленную путем завоевания и порабощения народа. Под верховной властью, отмечал он, "я понимаю ту, которая устанавливается свободным народом, а не ту, которая приобретается над народом по праву войны".

При своих явных симпатиях к демократическому государству Спиноза с учетом политических реалий своей эпохи признает приемлемость и некоторые достоинства и таких форм (при их надлежащем устройстве), как монархия и аристократия.

При освещении проблем межгосударственных отношений Спиноза

отмечает, что государства в своих взаимоотношениях находятся в естественном состоянии и "два государства – по природе враги". Право войны, таким образом, принадлежит каждому государству в отдельности, право же мира – это право по меньшей мере двух государств, именуемых союзными. "Война, – подчеркивал Спиноза, – должна вестись только в целях мира, дабы по ее окончании не было нужды в применении оружия".

В историю политической и правовой мысли Спиноза вошел как прогрессивный мыслитель-гуманист, критик теологических политико-правовых идей, один из творцов светской доктрины государства и права.

ГЛАВА 9. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В АНГЛИИ В XVII В.

1. Политико-правовое учение Гоббса

Томас Гоббс (1588–1679) –один из наиболее выдающихся английских мыслителей. Политико-юридическая доктрина Т. Гоббса содержится прежде всего в его трудах: "Философское начало учения о гражданине" (1642), "Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского" (1651).

В основу своей теории государства и права Т. Гоббс кладет определенное представление о природе индивида. Он считает, что изначально все люди созданы равными в отношении физических и умственных способностей и каждый из них имеет одинаковое с другими "право на все". Однако человек еще и существо глубоко эгоистическое, обуреваемое жадностью, страхом и честолюбием. Окружают его лишь завистники, соперники, враги. "Человек человеку – волк". Отсюда фатальная неизбежность в обществе "войны всех против всех". Иметь "право на все" в

условиях такой войны – значит фактически не иметь никакого права ни на что. Это бедственное положение Т. Гоббс называет "естественным состоянием рода человеческого".

Но присущий людям инстинкт самосохранения сообщает первый импульс процессу преодоления естественного состояния, а естественный разум подсказывает людям, на каких условиях они могут данный процесс осуществить. Эти условия (их и выражают предписания естественного разума) суть естественные законы.

Главный, самый фундаментальный естественный закон гласит: необходимо стремиться к миру и следовать ему. Все прочее должно использоваться лишь в качестве средств достижения мира. Важнейшим среди них является отказ каждого от своих прав в той мере, в какой этого требуют интересы мира и самозащиты (второй естественный закон). Отказ от права совершается большей частью перенесением его по договору на определенное лицо или на некоторую группу лиц. Из второго естественного закона вытекает третий: люди обязаны выполнять заключенные ими соглашения; в противном случае последние не будут иметь никакого значения. В третьем естественном законе содержится источник и начало справедливости.

Кроме указанных трех, есть еще 16 естественных (неизменных и вечных) законов. Все они резюмируются в одном общем правиле: не делай другому того, чего бы ты не желал, чтобы было сделано по отношению к тебе.

Государство учреждается людьми для того, чтобы с его помощью покончить с "войной всех против всех", избавиться от страха незащищенности и постоянной угрозы насильственной смерти – спутников "разнузданного состояния безвластия". Путем взаимной договоренности между собой (каждый соглашается с каждым) индивиды доверяют единому лицу (отдельному человеку или собранию людей) верховную власть над собой. Государство и есть это лицо, использующее силу и средства всех людей так, как оно считает необходимым для их мира и общей защиты.

Носитель такого лица – суверен. Суверен обладает верховной властью, а всякий другой является его подданным. Таким изображает Т. Гоббс возникновение государства.

Заклучив однажды общественный договор и перейдя в гражданское состояние, индивиды утрачивают возможность изменить избранную форму правления, высвободиться из-под действия верховной власти. Им запрещается протестовать против решений суверена, осуждать его акции и т. п. Прерогативы же суверена относительно подданных чрезвычайно обширны. Все это усугубляется еще и тем, что обладатель верховной власти никаким договором со своим народом не связан и потому ответственности перед ним в принципе не несет.

Т. Гоббс называет государства, возникающие в результате добровольного соглашения, основанными на установлении, политическими государствами (впоследствии термин "политическое государство" получил широкое хождение в западноевропейских доктринах государства). Государства, появляющиеся на свет с помощью физической силы, мыслитель относит к основанным на приобретении; к ним он особого расположения не выражает. И в этой классификации государств также просматривается неприязнь Т. Гоббса к английским дореволюционным феодально-монархическим порядкам.

О каких бы разновидностях и формах государства ни шла речь, власть суверена в нем, по Т. Гоббсу, всегда абсолютна, т. е. она безгранична: обширна настолько, насколько это вообще можно себе представить. Тот, кому вручена (передана) верховная власть, не связан ни гражданским законом, ни кем бы то ни было из граждан. Суверен сам издает и отменяет законы, объявляет войну и заключает мир, разбирает и разрешает споры, назначает всех должностных лиц и т. д. Прерогативы суверена неделимы и не передаваемы никому. "Делить власть государства – значит разрушать ее, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга". Власть суверена есть фактически его монополия на жизнь и смерть подвластных; причем "все,

что бы верховный представитель ни сделал по отношению к подданному под каким бы то ни было предлогом, не может считаться несправедливостью или беззаконием в собственном смысле". Подданные же по отношению к верховной власти прав не имеют, и потому она не может быть по праву уничтожена людьми, согласившимися ее установить.

Наделённое абсолютной властью государство должно выполнять, по Т. Гоббсу, не одни только полицейско-охранительные функции. Его задача: "поощрять всякого рода промыслы, как судоходство, земледелие, рыболовство, и все отрасли промышленности, предъявляющие спрос на рабочие руки"; силой принуждать к труду физически здоровых людей, отлынивающих от работы. Ему надлежит заниматься воспитательно-просветительской деятельностью (в особенности внушением подданным, сколь безгранична власть суверена и сколь безусловны их обязанности перед ним).

Государство гарантирует своим подданным свободу, которая является (у Т. Гоббса) правом делать все то, что не запрещено гражданским законом, в частности "покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т. д.". Такая трактовка свободы имела для Англии середины XVII в. (пожалуй, и для всей тогдашней Западной Европы) пробуржуазный и исторически прогрессивный социальный смысл.

В произведениях Т. Гоббса говорится "об обязанностях суверена". Все они, как считает мыслитель, содержатся в одном положении: благо народа – высший закон. Долг суверена, по Т. Гоббсу, – хорошо управлять народом, ибо государство установлено не ради самого себя, а ради граждан. Эти формулы исполнены политической мудрости и гуманизма. Но в рамках учения Т. Гоббса о государстве они выглядят скорее как декоративные вставки – прекраснодушные и в практическом плане ничего незначащие фразы.

В качестве теоретика политического абсолютизма, ратовавшего за

неограниченную власть государства как такового, Т. Гоббс не уделял большого внимания проблеме государственных форм. По его мнению, "власть, если только она достаточно совершенна, чтобы быть в состоянии оказывать защиту подданным, одинакова во всех формах". Согласно Т. Гоббсу, может быть лишь три формы государства: монархия, демократия (народоправство) и аристократия. Отличаются они друг от друга не природой и содержанием воплощенной в них верховной власти, а различиями в пригодности к осуществлению той цели, для которой они были установлены. И все же глубинные симпатии Т. Гоббса – на стороне монархии.

Целиком подчиняя индивида абсолютной власти государства, Т. Гоббс тем не менее оставляет ему возможность воспротивиться воле суверена. Эта возможность – право на восстание. Она открывается лишь тогда, когда суверен, вопреки естественным законам, обязывает индивида убивать или калечить самого себя либо запрещает защищаться от нападения врагов. Защита своей собственной жизни опирается на высший закон всей природы – закон самосохранения. Закон этот не вправе преступать и суверен. Иначе он рискует потерять власть.

2. Учение Локка о государстве и праве

Джон Локк (1632–1704) – один из классиков раннебуржуазного либерализма. Его политико-правовые взгляды изложены в труде "Два трактата о государственном правлении" (1690).

По Дж. Локку, до возникновения государства люди пребывают в естественном состоянии. В предгосударственном общежитии нет "войны всех против всех". Индивиды, не испрашивая ничьего разрешения и не завися ни от чьей воли, свободно распоряжаются своей личностью и своей собственностью. Господствует равенство, "при котором всякая власть и всякое право являются взаимными, никто не имеет больше другого". Чтобы нормы (законы) общения, действующие в естественном состоянии,

соблюдалась, природа наделила каждого возможностью судить преступивших закон и подвергать их соответствующим наказаниям. Однако в естественном состоянии отсутствуют органы, которые могли бы беспристрастно решать споры между людьми, осуществлять надлежащее наказание виновных в нарушении естественных законов и т. д. Все это порождает обстановку неуверенности, дестабилизирует обычную размеренную жизнь. В целях надежного обеспечения естественных прав, равенства и свободы, защиты личности и собственности люди соглашались образовать политическое сообщество, учредить государство. Дж. Локк особенно акцентирует момент согласия: "Всякое мирное образование государства имело в своей основе согласие народа".

Государство представляет собой, по Дж. Локку, совокупность людей, соединившихся в одно целое под эгидой ими же установленного общего закона и создавших судебную инстанцию, правомочную улаживать конфликты между ними и наказывать преступников. От всех прочих форм коллективности (семей, господских владений, хозяйственных единиц) государство отличается тем, что лишь оно воплощает политическую власть, т. е. право во имя общественного блага создавать законы (предусматривающие различные санкции) для регулирования и сохранения собственности, а также, право применять силу сообщества для исполнения этих законов и защиты государства от нападения извне.

Строя государство добровольно, прислушиваясь тут только к голосу разума, люди предельно точно (можно даже сказать, скупой) отмеряют тот объем полномочий, который они затем передают государству. О каком-либо полном, тотальном отказе индивидов от всех принадлежащих им естественных прав и свобод в пользу государства (что имело место, например, в учении Т. Гоббса) у Дж. Локка нет и речи. Право на жизнь и владение имуществом, свободу и равенство человек не отчуждает никому и ни при каких обстоятельствах. Эти неотчуждаемые ценности – окончательные границы власти и действия государства, преступать которые

ему заказано.

Государство получает от образовавших его людей ровно столько власти, сколько необходимо и достаточно для достижения главной цели политического сообщества. Заключается же она в том, чтобы все (и каждый) могли обеспечивать, сохранять и реализовывать свои гражданские интересы: жизнь, здоровье, свободу "и владение такими внешними благами, как деньги, земли, дома, домашняя утварь и т. д.". Все перечисленное Дж. Локк называл одним словом – собственность.

На закон и законность Дж. Локк возлагал очень большие надежды. В установленном людьми общем законе, признанном ими и допущенном по их общему согласию в качестве меры добра и зла для разрешения всех коллизий, он усматривал первый конституирующий государство признак. Закон в подлинном смысле – отнюдь не любое предписание, исходящее от гражданского общества в целом или от установленного людьми законодательного органа. Титул закона имеет лишь тот акт, который указывает разумному существу поведение, соответствующее его собственным интересам и служащее общему благу. Если такой нормы-указания предписание в себе не содержит, оно не может считаться законом. Кроме того, по Дж. Локку, закону обязательно должны быть присущи стабильность и долговременность действия.

Ратуя за режим законности, он настаивал на следующем положении: кто бы конкретно ни обладал верховной властью в государстве, ему вменяется "управлять согласно установленным постоянным законом, провозглашенным народом и известным ему, а не путем импровизированных указов". Законы тогда способствуют достижению "главной и великой цели" государства, когда их все знают и все выполняют. В государстве абсолютно никто, никакой орган не может быть изъят из подчинения его законам. Такая позиция Дж. Локка определенно предвосхищала идею "правового государства", обстоятельно развитую в буржуазной политико-юридической литературе XVIII–XIX вв.

Высокий престиж закона проистекает из того, что он, по Дж. Локку, решающий инструмент сохранения и расширения свободы личности, который также гарантирует индивида от произвола и деспотической воли других лиц. "Там, где нет законов, там нет и свободы". Функция индивидуальной свободы не исчерпывается первостатейной ее значимостью для жизни отдельно взятого человека, ибо она является еще и неотъемлемой частью общего блага целостного политического организма. Вот почему нельзя достичь блага всех, если не обеспечить посредством законов свободы каждому. Эти идеи Дж. Локка поднимали европейскую науку о государстве и праве на новый уровень политико-юридической культуры, стимулируя разработку одной из центральных проблем данной науки ("государство—личность") в духе гуманизма.

Как все иные политические установления, как само государство, позитивные законы создаются по воле и решению большинства. Дж. Локк поясняет, что все совершаемое каким-либо сообществом (единым целым) делается исключительно с одобрения входящих в него лиц. Всякое такое образование должно двигаться в одном направлении, и необходимо, чтобы оно "двигалось туда, куда его влечет большая сила, которую составляет согласие большинства". Отсюда заключение: каждый человек, согласившись вместе с другими образовать единый политический организм, подвластный одному правительству, берет на себя "обязательство подчиняться решению большинства и считать его окончательным". Тем самым Дж. Локк существенно скорректировал под углом зрения демократизма индивидуалистическое начало, которое присутствовало в его учении о государстве и праве. В свете такой корректировки было бы, вероятно, обоснованным квалифицировать это учение как либерально-демократическое.

Поддержание режима, свободы, реализация "главной и великой цели" политического сообщества непременно требуют, по Дж. Локку, чтобы публично-властные полномочия государства были четко разграничены и

поделены между разными его органами. Правомочие принимать законы (законодательная власть) полагается только представительному учреждению всей нации – парламенту. Компетенция претворять законы в жизнь (исполнительная власть) подобает монарху и кабинету министров. Их дело ведать также сношениями с иностранными государствами (отправлять федеративную власть). Дж. Локк, однако, привнес в политическую теорию нечто гораздо большее, чем просто мысль о необходимости "уравновесить власть правительства, вложив отдельные ее части в разные руки".

Имея в виду не допускать узурпации кем-либо всей полноты государственной власти, предотвратить возможность деспотического использования этой власти, он наметил принципы связи и взаимодействия "отдельных ее частей". Соответствующие типы публично-властной деятельности располагаются им в иерархическом порядке. Первое место отводится власти законодательной как верховной (но не абсолютной!) в стране. Иные власти должны подчиняться ей. Вместе с тем они вовсе не являются пассивными придатками законодательной власти и оказывают на нее (в частности, власть исполнительная) довольно активное влияние.

Вопрос о государственной форме, традиционный для европейской политической мысли со времен Аристотеля, тоже интересовал Дж. Локка. Правда, он не отдавал какого-то особого предпочтения ни одной из уже известных или могущих возникнуть форм правления; им лишь категорически отвергалось абсолютистски-монархическое устройство власти. Личные его симпатии склонялись скорее к той ограниченной, конституционной монархии, реальным прообразом которой являлась английская государственность, какой она стала после 1688 г.

В отношении правителей, которые осуществляют над своим народом деспотическую власть, у людей остается лишь одна возможность – "воззвать к небесам", применить силу "против несправедливой и незаконной силы". По закону, "изначальному и превосходящему все людские законы", народ "обладает правом судить о том, имеется ли у него достаточный повод

обратиться к небесам". Суверенитет народа, по Дж. Локку, в конечном счете (и это ясно обнаруживается в кризисных ситуациях) выше, значительнее суверенитета созданного им государства. Если большинство народа решает положить предел наглости нарушивших общественный договор правителей, то вооруженное народное восстание с целью вернуть государство на путь свободы, закона, движения к общему благу будет совершенно правомерным. Тезис о праве народа на восстание – не случайный в либерально-буржуазной доктрине Дж. Локка. Провозглашая его, мыслитель как бы реабилитировал уже произведенную государственным переворотом 1688 г. смену формы правления и прямо предостерегал королевскую власть на будущее от посягательств на завоевания английской революции.

Учение Дж. Локка о государстве и праве явилось классическим выражением идеологии раннебуржуазных революций со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Оно вобрало в себя многие достижения политико-юридического знания и передовой научной мысли XVII в. В нем эти достижения были не просто собраны, но углублены и переработаны с учетом исторического опыта, который дала революция в Англии. Таким образом, они стали пригодными для того, чтобы ответить на высокие практические и теоретические запросы политико-правовой жизни следующего, XVIII столетия – столетия Просвещения и двух крупнейших буржуазных революций нового времени на Западе: французской и американской.

ГЛАВА 10. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Введение

Просвещение – влиятельное общекультурное движение эпохи перехода от феодализма к капитализму. Оно было неотъемлемой составной частью той

борьбы, которую молодая тогда буржуазия и народные массы вели против феодального строя и его идеологии.

Специфику содержания Просвещения более всего характеризуют два момента. Во-первых, его социальный и нравственный идеал. Во-вторых, план осуществления этого идеала. Деятели Просвещения желали утвердить на земле "царство разума", в котором люди будут совершенными во всех отношениях, восторжествует гармония интересов свободного индивида и справедливого общества, гуманизм станет высшей нормой социальной жизни. Очень многие из них основные свои надежды на пришествие "царства разума" связывали с вытеснением из массового сознания обскурантистских клерикальных идей, с ликвидацией реакционных феодально-аристократических установлений, нравов, традиций.

Главная ставка делалась на энергичное распространение рационального знания, преодоление темноты и невежества масс, на внедрение в общественную жизнь ценностей, базирующихся на уважении человеческого достоинства. Исключительно важная роль отводилась процессу политического, морального, эстетического воспитания индивида, привития ему потребностей в добре, истине, красоте, качеств истинного человека и гражданина.

В разных формах, пропорциях, отражая национальные и общественно-исторические особенности соответствующих государств, отмеченные моменты присутствовали в Просвещении Франции, Италии, Германии, Англии, России и Польши, Северной Америки и других стран.

В XVII–XVIII вв. Просвещение и создаваемая им в обществе идейно-нравственная атмосфера оказывали значительное влияние на содержание, способы и направление развития науки о государстве и праве, образуя один из самых значимых для нее духовных факторов. Вот почему при изучении истории политико-юридической мысли столь необходимо хорошо представлять себе сущность и облик Просвещения.

2. Политико-правовое учение Монтескье

Шарль Луи Монтескье (1689–1755) – один из ярких представителей французского Просвещения, выдающийся юрист и политический мыслитель.

Наряду с юриспруденцией и политикой в поле его внимания и творчества находились проблемы философии, этики, истории, социологии, религии, политической экономии, естественных наук, искусства и литературы. Развернуто и последовательно гуманистическая и просветительская позиция Монтескье представлена в трактате "О духе законов" (1748). Эта книга, сделавшая Монтескье одним из авторитетных классиков во всемирной истории политической и правовой мысли, была встречена идеологами тогдашнего абсолютизма и церкви злобной критикой и сразу же внесена в черные списки "Индекса запрещенных книг". Монтескье достойно встретил атаку реакционных сил и блестяще ответил им в своей "Защите "О духе законов" (1750).

Главная тема всей политико-правовой теории Монтескье и основная ценность, отстаиваемая в ней, – политическая свобода. К числу необходимых условий обеспечения этой свободы относятся справедливые законы и надлежащая организация государственности.

В поисках "**духа законов**", т. е. закономерного в законах, он опирался на рационалистические представления о разумной природе человека, природе вещей и т.д. и стремился постигнуть логику исторически изменчивых позитивных законов, порождающие их факторы и причины.

Свой подход Монтескье характеризовал следующим образом: "Я начал с изучения людей и нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии. Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона".

Применительно к человеку законы природы (естественные законы)

трактуются Монтескье как законы, которые "вытекают единственно из устройства нашего существа". К естественным законам, по которым человек жил в естественном (дообщественном) состоянии, он относит следующие свойства человеческой природы: стремление к миру, к добыванию себе пищи, к отношению с людьми на основе взаимной просьбы, желание жить в обществе.

Монтескье специально отмечал неправоту Гоббса, приписывавшего людям изначальную агрессивность и желание властвовать друг над другом. Напротив, человек, по Монтескье, вначале слаб, крайне боязлив и стремится к равенству и миру с другими. Кроме того, идея власти и господства настолько сложна и зависит от такого множества других идей, что не может быть первой во времени идеей человека.

Но как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости. Исчезает существовавшее между ними равенство, начинаются войны двоякого рода – между отдельными лицами и между народами. "Появление этих двух видов войны, – писал Монтескье, – побуждает установить законы между людьми". Появляются законы, определяющие отношения между народами (международное право); законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми (политическое право); законы, которые определяют отношения всех граждан между собой (гражданское право).

Потребность людей, живущих в обществе, в общих законах обуславливает, согласно Монтескье, необходимость образования государства: «Общество не может существовать без правительства. "Соединение всех отдельных сил, – как прекрасно говорит Гравина, – образует то, что называется **политическим состоянием** (государством)".». Такое соединение силы отдельных людей предполагает наличие уже единства их воли, т. е. **гражданское состояние**. Для образования государства (политического состояния) и установления общих законов необходимо, таким образом, достаточно развитое состояние жизни людей в обществе,

которое Монтескье (со ссылкой на Гравину) называет гражданским состоянием.

Положительный (человеческий) закон предполагает объективный характер справедливости и справедливых отношений. Справедливость предшествует положительному закону, а не впервые им создается. "Законам, созданным людьми, должна была, – подчеркивал Монтескье, – предшествовать возможность справедливых отношений. Говорить, что вне того, что предписано или запрещено положительным законом, нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, значит утверждать, что до того, как был начертан круг, его радиусы не были равны между собою".

Закон вообще – это, по Монтескье, человеческий разум, управляющий всеми людьми. Поэтому "политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума". В процессе реализации такого подхода Монтескье исследует факторы, образующие в своей совокупности "дух законов", т. е. то, что определяет разумность, правомерность, законность и справедливость требований положительного закона.

Перечисляя необходимые отношения, порождающие закон (т. е. законообразующие отношения и факторы), Монтескье прежде всего обращает внимание на характер и свойства народа, которым должен соответствовать закон, устанавливаемый для данного народа.

Далее, Монтескье отмечает необходимость соответствия положительных законов природе и принципам установленного правительства (т.е. форме правления), географическим факторам и физическим свойствам страны, ее положению и размерам, ее климату (холодному, жаркому или умеренному), качеству почвы, образу жизни населения (земледельцев, охотников, торговцев и т. д.), его численности, богатству, склонностям, нравам и обычаям и т. д. Специальное внимание уделяется необходимости учета взаимосвязанности законов (или, как сейчас бы сказали, системной целостности законодательства), особых обстоятельств

возникновения того или иного закона, целей законодателя и т. п.

Решающее влияние на законы, согласно Монтескье, оказывают природа и принцип правительства, учреждаемого в гражданском состоянии. Он различает **три образа (формы) правления**: республиканский, монархический и деспотический. При республиканском правлении верховная власть находится в руках или всего народа (демократия), или его части (аристократия). Монархия— это правление одного человека, но посредством твердо установленных законов. В деспотии всё определяется волей и произволом одного лица вне всяких законов и правил. Такова, по оценке Монтескье, природа каждого образа правления, из которой вытекают "основные краеугольные законы" данной формы правления.

Говоря о законах, вытекающих непосредственно из **природы различных форм правления**, Монтескье применительно к демократии отмечает, что здесь народ является государем только в силу голосований, которыми он изъявляет свою волю. Поэтому основными для демократии он считает законы, определяющие право голосования. Народ, утверждает он, способен контролировать деятельность других лиц, но не способен вести дела сам. В соответствии с этим законы в условиях демократии должны предусматривать право народа избирать своих уполномоченных (должностных лиц государства) и контролировать их деятельность. К числу основных в демократии относится и закон, определяющий саму форму подачи избирательных бюллетеней, включая вопросы об открытом или тайном голосовании и т. д.

Одним из основных законов демократии является закон, в силу которого законодательная власть принадлежит только народу.

К основным законам аристократии он относит те, которые определяют право части народа издавать законы и следить за их исполнением. В общем виде Монтескье отмечает, что аристократия будет тем лучше, чем более она приближается к демократии, что, естественно, и должно определять, по его мнению, главное направление аристократического законодательства в целом.

В монархии, где источником всякой политической и гражданской власти является сам государь, к основным Монтескье относит законы, которые определяют "существование посредствующих каналов, по которым движется власть", т. е. наличие "посредствующих, подчиненных и зависимых" властей, их правомочий. Главной из них является власть дворянства, так что без дворянства монарх становится деспотом. "Уничтожьте в монархии прерогативы сеньоров, духовенства, дворянства и городов, и вы скоро получите в результате государство либо народное, либо деспотическое".

Основным законом деспотического правления, где, собственно, нет законов и их место занимают произвол и прихоть деспота, религия и обычаи, является наличие должности полновластного визиря.

Природа каждой формы правления, таким образом, определяет основные, конституирующие данный строй (и в этом смысле – конституционные) законы.

Природе каждого вида правления соответствует и свой **принцип**, приводящий в движение механизм человеческих страстей, – особый для данного политического строя.

В республике (и особенно в демократии) таким принципом является добродетель, в монархии – честь, в деспотии – страх. Монтескье специально подчеркивает, что, говоря об этих принципах, он имеет в виду не реально существующее положение, а должный (соответствующий каждому строю) порядок: "Из этого следует лишь, что так должно быть, ибо иначе эти государства не будут совершенными".

Характеризуя законотворческое значение и законообразующую силу соответствующего принципа, Монтескье пишет: "...законы вытекают из него, как из своего источника".

Специальное внимание Монтескье уделяет проблеме **соотношения закона и свободы**. Он различает два вида законов о политической свободе: 1) законы, устанавливающие политическую свободу в ее отношении к

государственному устройству, и 2) законы, устанавливающие политическую свободу в ее отношении к гражданину. Речь, следовательно, идет об институциональном и личностном аспектах политической свободы, подлежащих законодательному закреплению. Без сочетания этих двух аспектов политическая свобода остается неполной, нереальной и необеспеченной. "Может случиться, – замечает Монтескье, – что и при свободном государственном строе гражданин не будет свободен, или при свободе гражданина строй все-таки нельзя будет назвать свободным. В этих случаях свобода строя бывает правовая, но не фактическая, а свобода гражданина – фактическая, но не правовая".

Монтескье подчеркивает, что политическая свобода возможна вообще лишь при умеренных правлениях, но не в демократии или аристократии, а тем более в деспотии. Да и при умеренных правлениях политическая свобода имеет место лишь там, где исключена возможность злоупотребления властью, для чего необходимо достичь в государстве **разделения властей** на законодательную, исполнительную и судебную. Такое умеренное правление характеризуется как "государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему позволяет".

Основная цель разделения властей – избежать злоупотребления властью. Чтобы пресечь такую возможность, подчеркивает Монтескье, "необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга". Подобное взаимное сдерживание властей – необходимое условие их правомерного и согласованного функционирования в законно очерченных границах. "Казалось бы, – пишет он, – эти три власти должны прийти в состояние покоя и бездействия. Но так как необходимое течение вещей заставит их действовать, то они будут вынуждены действовать согласованно". Причем ведущие и определяющие позиции в системе различных властей занимает, согласно Монтескье, законодательная власть.

Разделение и взаимное сдерживание властей являются, согласно Монтескье, главным условием для обеспечения политической свободы в ее отношениях к государственному устройству. "Если, – замечает он, – власть законодательная и исполнительная будут соединены в одном лице или учреждении, то свободы не будет, так как можно опасаться, что этот монарх или сенат станет создавать тиранические законы для того, чтобы также тиранически применять их. Не будет свободы и в том случае, если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной. Если она соединена с законодательной властью, то жизнь и свобода граждан окажутся во власти произвола, ибо судья будет законодателем. Если судебная власть соединена с исполнительной, то судья получает возможность стать угнетателем. Все погибло бы, если бы в одном и том же лице или учреждении, составленном из сановников, из дворян или простых людей, были соединены эти три власти: власть создавать законы, власть приводить в исполнение постановления общегосударственного характера и власть судить преступления или тяжбы частных лиц".

Монтескье при этом подчеркивает, что политическая свобода состоит не в том, чтобы делать то, что хочется. "В государстве, т. е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть... Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане".

Личностный аспект свободы – политическая свобода в ее отношении уже не к государственному устройству, а к отдельному гражданину – заключается в безопасности гражданина. Рассматривая средства обеспечения такой безопасности, Монтескье придает особое значение доброкачественности уголовных законов и судопроизводства. "Если не ограждена невиновность граждан, то не ограждена и свобода. Сведения о

наилучших правилах, которыми следует руководствоваться при уголовном судопроизводстве, важнее для человечества всего прочего в мире. Эти сведения уже приобретены в некоторых странах и должны быть усвоены прочими".

Политическая свобода граждан в значительной степени зависит от соблюдения принципа соответствия наказания преступлению. Свобода, по Монтескье, торжествует там, где уголовные законы налагают кары в соответствии со специфической природой самих преступлений: наказание здесь зависит не от произвола и каприза законодателя, а от существа дела. Такое наказание перестает быть насилием человека над человеком. Причем "законы обязаны карать одни только внешние действия".

Для обеспечения свободы необходимы и определенные судебные формальности (процессуальные правила и формы) – правда, в такой степени, чтобы они содействовали целям реализации закона, но не превратились бы в препятствие для этого.

Составной частью учения Монтескье о законах являются его суждения о **различных разрядах (типах) законов**. Люди, отмечает он, управляются различными законами: естественным правом; божественным правом (правом религии); церковным (каноническим) правом; международным правом (вселенским гражданским правом, по которому каждый народ есть гражданин вселенной); общим государственным правом, относящимся ко всем обществам; частным государственным правом, имеющим в виду отдельное общество; правом завоевания; гражданским правом отдельных обществ; семейным правом.

Ввиду наличия этих различных разрядов законов, замечает Монтескье, "высшая задача человеческого разума состоит в том, чтобы точным образом определить, к какому из названных разрядов по преимуществу относятся те или иные вопросы, подлежащие определению закона, дабы не внести беспорядка в те начала, которые должны управлять людьми".

Специальное внимание Монтескье уделяет способам составления

законов, законодательной технике.

Основопологающим принципом законодательства является умеренность: "дух умеренности должен быть духом законодателя".

Он формулирует, в частности, следующие правила составления законов, которыми должен руководствоваться законодатель. Слог законов должен быть сжатым и простым. Слова закона должны быть однозначными, вызывая у всех людей одни и те же понятия. Законы не должны вдаваться в тонкости, поскольку "они предназначены для людей посредственных и содержат в себе не искусство логики, а здравые понятия простого отца семейства". Когда закон не нуждается в исключениях, ограничениях и видоизменениях, то лучше обходиться без них. Мотивировка закона должна быть достойна закона. "Подобно тому, как бесполезные законы ослабляют действие необходимых законов, законы, от исполнения которых можно уклониться, ослабляют действие законодательства". Не следует запрещать действия, в которых нет ничего дурного, только ради чего-то более совершенного. "Законам должна быть присуща известная чистота. Предназначенные для наказания людской злобы, они должны сами обладать совершенной непорочностью".

Учение Монтескье о "духе законов" и разделении властей оказало существенное воздействие на всю последующую политико-правовую мысль, особенно на развитие теории и практики правовой государственности.

3. Политико-правовое учение Руссо

Жан-Жак Руссо (1712–1778) – один из ярких и оригинальных мыслителей во всей истории общественных и политических учений.

Его социальные и политико-правовые взгляды изложены в работе "Об общественном договоре, или Принципы политического права" (1762).

Проблемы общества, государства и права освещаются в учении Руссо с позиций обоснования и защиты принципа и идей народного суверенитета.

Распространенные в то время представления о естественном состоянии Руссо использует как гипотезу для изложения своих, во многом новых, взглядов на весь процесс становления и развития духовной, социальной и политико-правовой жизни человечества.

В естественном состоянии, по Руссо, нет частной собственности, все свободны и равны. Неравенство здесь вначале лишь физическое, обусловленное природными различиями людей. Однако с появлением частной собственности и социального неравенства, противоречивших естественному равенству, начинается борьба между бедными и богатыми.

Выход из таких условий, инспирированный "хитроумными" доводами богатых и вместе с тем обусловленный жизненными интересами всех, состоял в соглашении о создании государственной власти и законов, которым будут подчиняться все. Однако, потеряв свою естественную свободу, бедные не обрели свободы политической. Созданные путем договора государство и законы "наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету".

Неравенство частной собственности, дополненное политическим неравенством, привело, согласно Руссо, в конечном счете к абсолютному неравенству при деспотизме, когда по отношению к деспоту все равны в своем рабстве и несправии.

В противовес такому ложному, порочному и пагубному для человечества направлению развития общества и государства Руссо развивает свою концепцию "создания Политического организма как подлинного договора между народами и правителями".

При этом основную задачу подлинного общественного договора, кладущего начало обществу и государству и знаменующего превращение скопления людей в суверенный народ, а каждого человека – в гражданина, он

видит в создании "такой формы ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силу личности и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде".

Каждый, передавая в общее достояние и ставя под единое высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, превращается в нераздельную часть целого. Последствия общественного договора, по Руссо, таковы: "Немедленно вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких членов, сколько голосов насчитывает общее собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю. Это лицо юридическое^{*}, образующееся, следовательно, в результате объединения всех других, некогда именовалось **Гражданскою общиною**, ныне же именуется **Республикою**, или **Политическим организмом**: его члены называют этот Политический организм **Государством**, когда он пассивен, **Сувереном**, когда он активен, **Державою** – при сопоставлении его с ему подобными. Что до членов ассоциации, то они в совокупности получают имя **народа**, а в отдельности называются **гражданами** как участвующие в верховной власти и **подданными** как подчиняющиеся законам Государства".

Обосновываемая Руссо концепция общественного договора выражает в целом идеальные его представления о государстве и праве.

Основная мысль Руссо состоит в том, что только установление государства, политических отношений и законов, соответствующих его концепции общественного договора, может оправдать – с точки зрения разума, справедливости и права – переход от естественного состояния в гражданское. Подобные идеальные представления Руссо находятся в очевидном противоречии с его же догадками о роли частной собственности и неравенства в общественных отношениях и обусловленной этим объективной

^{*} В оригинале "person publique", т. е. публичная персона или публичная личность.

необходимости перехода к государству.

Уже первое предложение "Общественного договора" – "Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах" – нацеливает на поиски путей разрешения этого противоречия с ориентацией на идеализированные черты "золотого века" естественного состояния (свобода, равенство и т. д.). Подобная идеализация естественного состояния диктуется идеальными требованиями Руссо к гражданскому состоянию, которое должно в новой (политической) форме возместить людям то, "что они якобы уже имели до образования государства и чего они, следовательно, несправедливо лишены в условиях сложившейся неправильной государственности. Таким образом, завышение достоинств прошлого дает руссоистской доктрине надлежащие высокие критерии и масштаб для критики современности и требований к будущему. Кстати говоря, по той же самой логике, но с противоположными целями сторонники абсолютной монархии, напротив, утверждали, что человек рождается бесправным подданным.

В трактовке Руссо современный ему феодальный строй, критически соотнесенный с буржуазно-демократическими принципами общественного договора, лишается своей легитимности, справедливого и законного характера – словом, права на существование: он держится не на праве, а на силе. В плоскости же соотношения сил проблема, по оценке Руссо, выглядит следующим образом: "...пока народ, принужден повиноваться и повинуетя, он поступает хорошо; но если народ, как только получает возможность сбросить с себя ярмо, сбрасывает его – он поступает еще лучше; ибо, возвращая себе свободу по тому же праву, по какому ее у него похитили, он либо имеет все основания вернуть ее, либо же вовсе не было оснований ее у него отнимать". Такой подход, по существу, обосновывал и оправдывал насильственный, революционный путь низвержения феодальных порядков.

Но сила, согласно Руссо, не создает права – ни в естественном, ни в гражданском состоянии. Моральное вообще не может быть результатом физической мощи. "Право сильнейшего" он называет правом в ироническом

смысле: "Если нужно повиноваться, подчиняясь силе, то нет необходимости повиноваться, следуя долгу; и если человек больше не принуждается к повиновению, то он уже и не обязан это делать. Отсюда видно, что слово *право* ничего не прибавляет к силе. Оно здесь просто ничего не значит".

Основой любой законной власти среди людей могут быть лишь соглашения. "Несомненно, – писал Руссо, – существует всеобщая справедливость, исходящая от разума, но эта справедливость, чтобы быть принятой нами, должна быть взаимной... Необходимы, следовательно, соглашения и законы, чтобы объединить права и обязанности и вернуть справедливость к ее предмету".

Условия перехода к государству Руссо трактует следующим образом: то, что отчуждается у каждого изолированного индивида в пользу образуемого по общественному договору целого (народа, суверена, государства) в виде естественного равенства и свободы, возмещается ему (но уже как неразрывной части этого целого, члену народа-суверена, гражданину) в виде договорно установленных (позитивных) прав и свобод. Происходит, говоря словами Руссо, как бы эквивалентный "обмен" естественного образа жизни людей на гражданский образ жизни.

Благодаря общественному договору все оказываются "равными в результате соглашения и по праву".

Вместе с тем Руссо отмечает, что "при дурных Правлениях это равенство лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранить все то, что он присвоил". Не отрицая самой частной собственности, Руссо вместе с тем выступает за относительное выравнивание имущественного положения граждан и с этих эгалитаристских позиций критикует роскошь и излишки, поляризацию богатства и бедности. В общественном состоянии, считает Руссо, "ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один – быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать; это

предполагает в том, что касается до знатных и богатых, ограничение размеров их имущества и влияния, что же касается до людей малых – умерение скарденности и алчности".

В основе общественного договора и правомочий формируемого суверенитета лежит общая воля. Руссо при этом подчеркивает отличие **общей воли** от **воли всех**: первая имеет в виду общие интересы, вторая – интересы частные и представляет собой лишь сумму изъявленной воли частных лиц. "Но, – поясняет он, – отбросьте из этих изъявлений воли взаимно уничтожающиеся крайности; в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля".

Вместе с тем суверен, согласно Руссо, не связан собственными законами. Если бы суверен предписал сам себе такой закон, от которого он не мог бы себя освободить, это, по мысли Руссо, противоречило бы самой природе политического организма: "Нет и не может быть никакого основного закона, обязательного для Народа в целом, для него не обязателен даже Общественный договор".

Суверен "стоит выше и судьи, и Закона". Власть суверена, по Руссо, включает в себя его безусловное право на жизнь и смерть подданных. "Итак, – пишет он, – гражданину уже не приходится судить об опасности, которой Закону угодно его подвергнуть, и когда государь говорит ему: "Государству необходимо, чтобы ты умер", то он должен умереть, потому что только при этом условии он жил до сих пор в безопасности и потому что его жизнь не только благодеяние природы, но и дар, полученный им на определенных условиях от Государства".

Такой антииндивидуалистической формулировки нет даже у этакиста Гоббса.

В своей идеализированной конструкции народного суверенитета Руссо отвергает требования каких-либо гарантий защиты прав индивидов в их взаимоотношениях с государственной властью. "Итак, – утверждает он, – поскольку суверен образуется лишь из частных лиц, у него нет и не может

быть таких интересов, которые противоречили бы интересам этих лиц; следовательно, верховная власть суверена несколько не нуждается в поручителе перед подданными, ибо невозможно, чтобы организм захотел вредить всем своим членам".

Соответствующие гарантии, согласно Руссо, нужны против подданных, чтобы обеспечить выполнение ими своих обязательств перед сувереном. Отсюда, по мысли Руссо, и проистекает необходимость принудительного момента во взаимоотношениях между государством и гражданином. "Итак, — отмечает он, — чтобы общественное соглашение не стало пустою формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным".

В целом общественное соглашение, по словам Руссо, дает политическому организму (государству) неограниченную власть над всеми его членами. Эту власть, направляемую общей волей, он и именует суверенитетом. По смыслу концепции Руссо, суверенитет един, и речь вообще может и должна идти об одном-единственном суверенитете — суверенитете народа. При этом под "народом" как единственным сувереном у Руссо имеются в виду все участники общественного соглашения (т. е. взрослая мужская часть всего населения, всей нации), а не какой-то особый социальный слой общества (низы общества, бедные, "третье сословие", "трудящиеся" и т. д.), как это стали трактовать впоследствии радикальные сторонники его концепции народного суверенитета (якобинцы, марксисты и т. д.).

С пониманием суверенитета как общей воли народа связаны и утверждения Руссо о том, что суверенитет неотчуждаем и неделим. Как отчуждение суверенитета от народа в пользу тех или иных лиц или органов, так и его деление между различными частями народа, по логике учения

Руссо, означали бы отрицание суверенитета как общей воли всего народа.

Народ как суверен, как носитель и выразитель общей воли, по Руссо, "может быть представляем только самим собою". "Передаваться, – подчеркивает он, – может власть, но никак не воля". Тем самым Руссо, по существу, отрицал как представительную форму власти (парламент или другой законодательный орган в форме народного представительства), так и принцип и идеи разделения верховной, суверенной власти в государстве на различные власти.

Законодательная власть как собственно суверенная, государственная власть может и должна, по Руссо, осуществляться только самим народом-сувереном непосредственно. Что же касается исполнительной власти, то она, "напротив, не может принадлежать всей массе народа как законодательнице или суверену, так как эта власть выражается лишь в актах частного характера, которые вообще не относятся к области Закона, ни, следовательно, к компетенции суверена, все акты которого только и могут быть, что законами".

Исполнительная власть (правительство) создается не на основе общественного договора, а по решению суверена в качестве посредствующего организма для сношений между подданными и сувереном.

В зависимости от того, кому вручена исполнительная власть (всем, некоторым, одному), Руссо различает такие формы правления, как демократия, аристократия, монархия. Эти различия в учении Руссо играют подчиненную роль, поскольку предполагается, что во всех формах правления суверенитет и законодательная власть принадлежат всему народу. В общем виде Руссо отмечает, что "демократическое Правление наиболее пригодно для малых Государств, аристократическое – для средних, а монархическое – для больших".

При этом всякое правление посредством законов Руссо считает республиканским правлением. "Таким образом, – подчеркивает он, – я называю Республикой всякое Государство, управляемое посредством

законов, каков бы ни был при этом образ управления им".

Для поддержания положений общественного договора и контроля за деятельностью исполнительной власти, по мысли Руссо, периодически должны созываться народные собрания, на которых следует ставить на голосование в отдельности два вопроса: "Первое: угодно ли суверену сохранить настоящую форму Правления. Второе: угодно ли народу оставить управление в руках тех, на кого оно в настоящее время возложено".

Народ, по Руссо, имеет право не только изменить форму правления, но и вообще расторгнуть само общественное соглашение и вновь возвратить себе естественную свободу.

Руссо различает четыре рода законов: политические, гражданские, уголовные и законы четвертого рода, "наиболее важные из всех", – "нравы, обычаи и особенно мнение общественное". При этом он подчеркивает, что к его теме общественного договора относятся только политические законы.

Цель всякой системы законов – свобода и равенство. Свобода, подчеркивает Руссо, вообще не может существовать без равенства. "Именно потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, сила законов всегда и должна стремиться сохранять его".

В духе Монтескье и других авторов Руссо говорит о необходимости учета в законах своеобразия географических факторов страны, занятий и нравов народа и т. д. "Кроме правил, общих для всех, каждый народ в себе самом заключает некое начало, которое располагает их особым образом и делает его законы пригодными для него одного". И следует дожидаться поры зрелости народа, прежде чем подчинять его законам: "Если же ввести законы преждевременно, то весь труд пропал". С этих позиций он критикует Петра I за то, что он подверг свой народ "цивилизации чересчур рано", когда тот "еще не созрел для уставов гражданского общества"; Петр "хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских".

Законы – необходимые условия гражданской ассоциации и общежития.

Но создание системы законов – дело великое и трудное, требующее больших знаний и проницательности для достижения союза разума и воли в общественном организме. Это "порождает нужду в Законодателе", под которым имеются в виду учредители государств, реформаторы в области политики, права и морали.

Законодательную власть Руссо характеризует как "сердце Государства". "Не законами живо Государство, – пишет он, – а законодательной властью. Закон, принятый вчера, не имеет обязательной силы сегодня; но молчание подразумевает молчаливое согласие, и считается, что суверен непрестанно подтверждает законы, если он их не отменяет, имея возможность это сделать":

Своим учением о законе как выражении общей воли и о законодательной власти как прерогативе неотчуждаемого народного суверенитета, своей концепцией общественного договора и принципов организации государства Руссо оказал огромное воздействие на последующее развитие государственно-правовой мысли и социально-политической практики. Его доктрина стала одним из основных идейных источников в процессе подготовки и проведения французской буржуазной революции, особенно на ее якобинском этапе.

4. Естественное-правовое учение С. Пуфендорфа

Представители немецкого Просвещения многое сделали для дальнейшей систематизации и популяризации доктрины естественного права, для приспособления ее к потребностям буржуазного развития страны. Успешно работали они и в направлении преодоления негативного влияния теологии на юриспруденцию. Просветительское движение в Германии в области государственно-правовой теории отнюдь не было однородным. Наряду с умеренным крылом (С. Пуфендорф, Х. Томазий, Х. Вольф) в нем имелось и более радикальное, левое крыло (М. Кнутцен, Т.Лау, Г.Лессинг и

др.).

Строить юридическую науку на светской основе в Германии первым начал **Самуил Пуфендорф** (1632–1694). В интерпретации Пуфендорфа, предпринявшего попытку синтезировать соответствующие взгляды Ж. Бодена, Г. Гроция и Т. Гоббса, естественное право выглядело универсальной социальной этикой, нормы которой должны были регулировать поведение всех людей независимо от их ранга и имущественного положения, государственной принадлежности и политических убеждений. Такой взгляд на природу естественного права проистекал из мнения Пуфендорфа о том, что всем без исключения индивидам свойственно нечто их объединяющее – стремление к жизни с близкими, с себе подобными, ибо существовать в одиночку человек не в состоянии: "...человеческая натура устроена таким образом, что вне общества мы не можем ни жить, ни сохранять наш род".

Исходным пунктом построений Пуфендорфа является концепция естественного, догосударственного общества. В естественном общежитии нет "войны всех против всех" (как считал Т. Гоббс). Потребности людей удовлетворяются, отсутствует стеснение естественного равенства и свободы, здесь над индивидами не довлеет принудительная сила. Увеличение численности населения, возрастающая неуверенность в обеспечении права, наконец, страх перед возможным злом привели к тому, что человечеству пришлось распрощаться с первоначальной идиллической формой общежития. Был дан импульс к созданию государства, единственно надежного учреждения для безопасности людей.

Осторожно проводит Пуфендорф секуляризацию политической теории. Он вовсе не утверждает, что происхождение государства выпало из поля зрения бога и имело место помимо него. Наоборот, именно бог, – инициатор создания государства. Но, по Пуфендорфу, этот желаемый самим богом институт не может возникнуть без предварительного свободного согласия людей, которое одно есть действительная опора государства. Отсюда понятно, почему Пуфендорф высмеивал тех, кто выводил верховную власть в

государстве непосредственно от бога.

Правовые основания государства суть два договора: собственно договор (*pactum*) и постановление (*decretum*). По первому договору отдельные индивиды соединяются в устойчивое целое. Затем они выносят постановление о приемлемой для них форме правления. Это постановление обязывает избранного властителя заботиться о благе народа, а граждан – подчиняться власти. Лишь с его подписанием государство начинает функционировать как таковое. Душу государства составляет отчуждаемая народом правителю единая верховная власть, которая имеет неограниченные полномочия и в принципе не подлежит ответственности за свои действия. Усматривая недостатки в абсолютной монархии, Пуфендорф тем не менее отдавал ей предпочтение, полагая, что в ней наилучшим образом смогут осуществляться цели государства. Пуфендорф оговаривал, правда, возможность создания при монархе собрания сословных представителей для совместного решения ряда важнейших дел.

Назначение государства – быть надежной порукой порядка и спокойствия в человеческом роде. Оно должно твердо поддерживать внешнюю безопасность людей, не позволять церкви вмешиваться в практическую мирскую деятельность; прерогатива духовенства – убеждения и совесть человека. Государство неизбежно ущемляет естественную свободу граждан, но не отменяет ее совсем. Оставшаяся часть естественных свобод (свобода вероисповедания, право собственности и т. п.) неприкосновенна; это область частной жизни индивида. Нормы права, посягающие на эти естественные свободы, нельзя признать законными. Однако Пуфендорф не ополчался против такого нарушения свободы личности, как крепостничество, которое казалось ему всего-навсего добровольным договором между господами и лицами, по той или иной причине лишенными работы.

Проповедуя необходимость подчинения властям во что бы то ни стало, Пуфендорф забывал свое же положение о том, что взаимоотношения монарха и подданных строятся на основе двусторонних обязательств. Сопротивление

государю отдельными гражданами Пуфендорф исключал. Но он не отвергал возможности для всего народа оказать сопротивление князю, если тот толкает страну к общей гибели.

5. Политико-правовое учение Ч. Беккариа

Чезаре Беккариа (1738–1794) – выдающийся итальянский просветитель, автор знаменитого труда "О преступлениях и наказаниях". Сторонник естественно-правовой доктрины, Беккариа полагает, что когда-то постоянные войны и произвол вконец утомили индивидов и они, пожертвовав некоторой долей принадлежащей им свободы, соединились, чтобы спокойно и в безопасности наслаждаться остальной ее частью. Сумма частиц жертвований на общее благо свободы образовала верховную власть нации, которая должна была обеспечить людям нормальное существование под сенью справедливых законов. Но мира и правды нет, кругом насилие и бесправие, поскольку "большая часть законов – не что иное, как привилегия, т. е. подать, наложенная на всех в пользу немногих".

Беккариа, в частности, глубоко возмущен тем положением, при котором за одни и те же проступки богатый и бедный подвергаются разным наказаниям. Причисляя какие бы то ни было сословные привилегии, он категорически заявляет, что там, где знатные и власть имущие отделиваются пустяками, а простой народ несет всю тяжесть суровых кар, "разрушаются все понятия о справедливости и долге и на их место становится право сильного".

Почему так случилось, что на одном полюсе оказались могущество и счастье, а на другом – лишь унижение и нищета? У Беккариа имеется на сей счет проницательная догадка. Он указывает на материальные корни социальной несправедливости. Право собственности – вот что оставляет в удел большей части человечества одно только нищенское существование.

Для предотвращения преступлений и оздоровления общества Беккариа

не предлагает переустройства жизни на совершенно новых принципах. Он ведет речь "о восседающих на престолах Европы благодетельных монархах, покровительствующих мирным добродетелям, наукам и искусствам, отцах своих народов". Он предпочитает говорить об устранении нищеты и постепенном уравнивании всех граждан как в нравственных, так и в материальных выгодах, доставляемых обществом; высказывается за всеобщее просвещение и хорошее воспитание; пишет о простых, мудрых законах и равенстве перед ними всех людей, о необходимости строгой законности и точном соблюдении обязательных гарантий прав личности.

Искренняя убежденность Беккариа в неразумности феодальной системы, его гуманизм и талантливая пропаганда передовых воззрений на право и государство объективно сыграли немалую роль в идеологическом оснащении европейских буржуазно-демократических преобразований.

Значение идей, развитых в труде "О преступлениях и наказаниях" (1764), выходит далеко за пределы проблем уголовного права и судопроизводства. Эти идеи защищают такие универсальные ценности, как свобода, честь и достоинство человека, общественный порядок, обеспечиваемый прежде всего не репрессиями, грубой силой, но справедливыми законами, самодисциплиной и высоким сознанием индивидов. Они – весомый вклад Беккариа в разработку европейскими просветителями теории правового государства, принципов либерализма. Подобный вклад не мог не сделать мыслитель, убежденный в том, что самым лучшим является социальный строй, при котором достигается максимальное счастье для наибольшего числа людей.

ГЛАВА 11. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII–XVIII ВВ.

Во второй половине XVII в. в развитии русской государственности стали преобладать абсолютистские тенденции, которые стимулировались стоящими перед ней задачами. Русская промышленность и торговля нуждались в протекционизме со стороны сильной верховной власти для своего дальнейшего перспективного роста. Данные тенденции получили свое выражение в политических учениях о "просвещенной" абсолютной монархии, способной наилучшим образом обеспечить "общее благо" всех ее подданных. Подобные доктрины тесно увязывали в единый узел экономические и политические преобразования, предлагая пути их осуществления.

1. Политико-правовые воззрения Юрия Крижанича

Юрий Крижанич (1618–1683) родился в Хорватии, окончил Загребскую духовную семинарию, затем Венгерскую духовную хорватскую коллегию в Вене и венгро-болгарскую коллегию в Болонье. С 1640 г. Крижанич проживал в Риме, где закончил греческий коллегиум св. Афанасия. В годы учения Крижанич овладевает знанием античных и современных западноевропейских языков, приобретает фундаментальную образованность в богословских и светских науках (философия, история, юриспруденция, математика, астрономия и др.). Его мечтой становится миссионерская деятельность в России в целях достижения содружества славянских народов под эгидой русского государства с единой униатской церковью. В 1659 г. он поступил на службу к русскому царю Алексею Михайловичу по Приказу Большого двора, а в 1661 г. по клеветническому доносу был сослан на жительство в Тобольск и в Москву возвратился только

в 1676 г. уже по распоряжению царя Федора Алексеевича. В 1678 г. навсегда оставил пределы русского государства. Проживая в Москве, а затем в тобольской ссылке, Крижанич собрал большой и интересный материал о различных сторонах российской действительности. В Тобольске он написал "Беседы о политике", известные в историографии как трактат "Политика". Знакомство с политическими порядками европейских стран позволило ему провести сравнительный анализ и представить прогноз дальнейшего развития России с учетом уже накопленного другими народами опыта государственного и правового строительства.

В "Политике" Крижанич рассмотрел большой круг проблем: экономических (промышленность, сельское хозяйство, торговля); социальных (организация сословного устройства общества) и политико-юридических (сущность, происхождение и назначение государства, классификация форм правления, соотношение справедливости, права и закона, судоустройство, внешняя политика). Его анализ состоит из критических замечаний и позитивной программы, намечающей необходимые преобразования.

В "Политике" много внимания уделяется исследованию вопросов о происхождении государства, его целях и задачах.

Божественная сущность верховной власти является неоспоримой, ибо "все законные короли поставлены не сами собой, а Богом". Крижанич отстаивает положение о божественности персоны носителя верховной власти. "Король подобен некоему Богу на земле...".

Цель государства Крижанич определяет как достижение "общей пользы" для всех членов общества. "Долг короля – обеспечить благочестие, справедливость, покой и изобилие... веру, суд, мир и дешевизну. Эти четыре вещи каждый король должен обеспечить своему народу, и для этого Бог поставил его королем". Следуя Аристотелю, Крижанич делит все существующие формы правления на три правильные и три неправильные; последние – извращенные варианты от первых. Три правильные:

совершенное самовладство (абсолютная монархия); боярское правление и общевладство или посадское правление (республики). Самовладству противостоит тирания; боярскому правлению – олигархия и общевладству – анархия.

Наилучшей формой из них является "совершенное. самовладство". Именно эту форму предпочитали "еллинские философы" и святые отцы, поскольку она наибольшим образом обеспечивает наличие справедливости, согласия в народе и сохранения покоя в стране. "Самовладство самое древнее на свете и самое крепкое правление". "Всякий истинный король является в своем королевстве вторым после Бога самовладцем и наместником". Таким представляется мыслителю правление "нашего царя, государя и великого князя Алексея Михайловича всея Великой и Малой и Белой Руси самодержца", которое "потому безмерно уважаемо, удачливо и счастливо, что в нем имеется совершенное самовладство".

Все управление государством должно быть сосредоточено в руках верховного правителя. От имени последнего Крижанич призывает: "Да не созывает никто без нашего указа никаких сеймов и соборов... Да не будет ни один город назначать своей властью никаких старост, ни управителей, ни начальников, а всех городских старост и судей должны назначать наши приказы".

На троне Крижанич предпочитает видеть короля-философа. Он считает обязательным наличие у правителя знаний; хорошо также, когда знания есть и у всего народа, ибо "мудрость создана Богом не даром, а для того, чтобы быть полезной людям". Королям она особенно необходима, так как они не имеют права учиться на собственных ошибках, которые чреваты последствиями не только для них самих, но и для всего народа, обычно расплачивающегося за их ошибки. Царя Алексея Михайловича мыслитель характеризует как мудрого и ученого человека и выражает надежду, что под "благородным правлением этого благочестивого царя и великого государя" Россия сможет отбросить "плесень древней дикости, научиться наукам,

завести похвальные отношения и достичь счастливого состояния".

Термины "рабство" и холопство" он обычно употребляет синонимично. Подобно современным ему западноевропейским мыслителям, он различает два вида рабства: социальное (крепостничество) и политическое (подданство). Крижанич осуждает крепостное право, доказывая, что истинная свобода может быть только в такой стране, где каждый человек пользуется своим трудом и распоряжается своим имуществом. Из всех видов неволи мыслитель признавал только кабальное холопство, считая его добровольным выражением сознательной воли индивида.

Политическое рабство (подданство) Крижанич рассматривает как форму беспрекословного повиновения верховной власти, отмечая, что быть рабом царя и народа дело славное и представляет собой один из видов свободы, к тому же является долгом каждого гражданина и выражает честь, а не унижение.

Мыслитель уверен, что при "совершенном самовладстве" "все ошибки, недостатки и извращения" легко устраняемы. Он явно отдает предпочтение наследственной монархии. Наследование трона должно происходить "по отечеству" (т. е. переходить к старшему в роде сыну, который специально готовится к выполнению этой миссии). Следует запретить в законодательном порядке наследовать трон женщинам и чужестранцам. Необходимо принять закон о том, что присяга, клятва и крестоцелование королю-чужеземцу во всех случаях будут считаться недействительными. Наследование предпочтительней выборов, от которых бывает много смут, злодеяний, обманов, поскольку многие недостойные люди хитростями добиваются власти. С выборами обычно связаны раздоры, заговоры и войны, скорее они годятся для "общевладства", а для "самовладства" более пригодно наследственное восприемство престола.

Абсолютный монарх должен быть просвещенным правителем, а не тираном. Тиранство Крижанич определяет как "людодерство" и со ссылками на Платона, Аристотеля и Цицерона дает обстоятельную критику тиранов и

тиранических правлений. "Тиран – это разбойник... А на нашем языке тирана зовут людодерцем... тиранство – наихудший позор для королей". Тираническое правление определяется как господство, при котором правитель не заботится о благе народа (государство не достигает цели), преследует личные интересы, нарушает "природные" законы. Но покарать такого правителя может все-таки только бог, а не люди. Божественная сущность власти не позволяет народу "проклинать короля хотя бы и несправедливого, никто не может наказать помазанника либо поднять на него руку. Ибо король – помазанник и угодник Божий". Аргументацией отрицания права народа на восстание служит знаменитый библейский текст: "Не прикасайтесь к помазанникам моим".

Крижанич выдвигает сумму гарантий, с помощью которых возможно предотвратить превращение "совершенного самовладства" в тиранию. Прежде всего это наличие на троне монарха-философа, затем принятие и соблюдение хороших законов, соответствующих божественным и "природным" (естественным) установлениям, ибо "благие законы лучше всего противостоят жажде власти", и, наконец, нормативная регламентация всех сословий и чинов в государстве, согласно которой для каждого сословия будут определены обязанности в отношении ко всему обществу.

В обязанности просвещенного монарха вменяется забота о благополучии страны. Прежде всего необходимо позаботиться о развитии промыслов и упорядочении торговли. Русское государство "широко и безмерно велико, однако оно со всех сторон закрыто для торговли". В стране мало "торжищ", а у торговцев мало привилегий, и они часто терпят убытки, состязаясь с иностранными купцами. Государству необходимо вмешаться и устранить эту несправедливость, так как не следует допускать невыгодную торговлю с другими странами. Например, для России невыгодным является вывоз "сырого материала". Необходимо научиться самим обрабатывать сырье и "готовые вещи продавать за рубеж". Некоторые наши товары являются национальным достоянием: "...мех, лосиные шкуры, икра, мед, лен

и т. п. ...их надо так продавать чужеземцам, чтобы самим не лишиться, а чтобы было установлено какое-то определенное количество: сколько и какого товара можно каждый раз разрешить вывезти из страны...".

Государству также следует планировать распределение ремесел по городам с учетом природных условий: "...близости леса, льна, шерсти, железа и всяких материалов...". Необходимо проявлять всемерную заботу об использовании природных богатств. В сельском хозяйстве "землю использовать так, чтобы ...взять от нее плоды, какие она может только уродить".

Для обеспечения хозяйственного благополучия, торгово-промышленным сословиям следует предоставить умеренные "слободины", а для этого городам необходимо дать известную самостоятельность в управлении своими делами. В них полезно было бы учредить органы городского самоуправления, состоящие частично из должностных лиц, назначаемых Приказами, а частично выбранных городским населением. Ремесленникам следует предоставить право "соединяться в свои дружины", а крестьянам – обеспечить свободу труда.

Такие "свободы", по мнению Крижанича, являются также гарантией против превращения монархии в тиранию и будут удерживать правителя "от удобных похотей".

Но главной и основной гарантией против тирании является наличие в государстве хороших законов и контроля за их исполнением. Если в государстве действуют хорошие законы, а сословия и чины знают свои права и обязанности, то "все подвластные довольны и чужеземцы хотят прийти в эту страну", а где "законы жестокие, там свои подданные жаждут перемены правления и часто изменяют если могут... Каковы законы – таков и порядок вещей в государстве". Грабительские законы всегда и везде порождают беспорядки.

Справедливость у Крижанича тождественна закону. Здесь он следует Аристотелю и византийским традициям, согласно которым "закон получил

наименование от справедливости". К деятельности законодателя Крижанич предъявляет серьезные требования. Для составления новых законов недостаточно знать все законы и обычаи своей страны, а необходимо также изучить законы "долговременных государств" (например, законы Солона, Ликурга – в древности и современные законы французских королей) и позаимствовать их опыт.

Все чиновники в своей деятельности должны строго следовать закону, иначе "будь король хоть архангелом, если слуги его не будут ограничены благими законами... нельзя помешать им чинить повсеместные и несчетные грабежи, обиды и всякое мародерство". Но он ставит своего монарха-философа над законом. "Король не подвластен никаким людским законам и никто не может осудить его или наказать... Две узды связывают короля и напоминают об его долге: это правда или заповедь Божия (здесь в значении: "божественный", а не "позитивный" закон. – *Н. З.*) и стыд перед людьми". Король сам "живой закон" и "он не подвержен иным законам, кроме Божественного". И наконец, прямо и недвусмысленно: "Король выше всех человеческих законов".

Русские законы Крижанич считает чрезвычайно жестокими. "Из-за людодерских законов все европейские народы в один голос называют православное царство тиранским... И кроме того, говорят, что тиранство здесь наибольшее". Поэтому он всячески намекает на необходимость смягчения санкций современного ему русского законодательства.

Коснулся Крижанич и вопросов, связанных с организацией правосудия. Интересно отметить, что при изложении этой темы он не избежал традиционных образцов, прибегнув к противопоставлению отрицательной практики в русском государстве с положительным примером, якобы существующим "в турецком царстве". Так, в качестве назидательного примера Крижанич рассказал, как "вывел" "неправедный" суд турецкий султан Баязет, у которого было множество мздоимных судей, и он даже намеревался собрать их всех в одном доме и сжечь, но ему отсоветовали,

обратив внимание на ценность их профессиональной подготовки; тогда султан решил в целях искоренения порочной судебной практики учредить всем судьям хорошее жалованье и тем положил конец мздоимству. "И с тех пор суды у турок судят лучше и праведнее, чем где-либо на свете". Эти рассуждения почти идентичны мыслям И. С. Пересветова, у которого турецкий султан также "всех судей своих изоброчил ис казны своим царевым жалованьем для того, чтобы не искушались неправо судити".

Крижанич предлагает и некоторые меры по упорядочению судебной системы. Высшей судебной инстанцией должен быть Боярский суд, которому следует разрешать серьезные уголовные дела, а рассмотрение гражданских и мелких уголовных дел доверить и какому-либо одному судье "из числа бояр". Приказные судьи назначаются царем или правительством, а на местах судебные полномочия вручаются воеводам и городским судьям, выбранным горожанами.

Предложения по судоустройству не носят конкретного характера, но некоторые представления о необходимости введения коллегиального состава суда, решающего все дела большинством голосов, безусловно, являются прогрессивными, как и положения о выборных судах на местах.

В определении курса внешней политики Крижанич придерживался традиционной для русской политической мысли ориентации. Он неоднократно настаивал на необходимости установления добрососедских отношений с окружающими странами. Правитель обязан "сохранять мир с мирными, никого не обижать, заключать союзы с себе подобными народами". Для государства всегда "важнее сохранять свое, нежели приобретать чужое". "Всякий король должен заботиться о мире и покое для своего народа". Крижанич не исключает возможности ведения справедливых войн в целях защиты независимости страны, поэтому он считает, что в государстве должно быть большое и сильное войско с хорошим и "многообразным" оружием. Воины служат за плату и обеспечиваются государством всем необходимым, а в военачальники назначаются люди,

сведущие в военном деле и начитанные в военной истории. Причем на высшие военные должности "путь не закрыт" и для простых людей, способных показать себя достойными такой чести. "Король сделает его сперва полководцем или воеводой, а затем и боярином...".

Крижанич предлагает установить правила ведения справедливых войн. Войну не следует начинать без достаточных причин и "без объявления о ее причине через гонца". Ни при каких обстоятельствах нельзя задерживать или убивать послов. При формировании армии следует оказывать предпочтение национальному, а не наемному войску.

Вся сумма взглядов Крижанича рисует нам образ человека нового времени. Он живет и работает на рубеже веков, хорошо представляя себе не только пути, уже пройденные Россией, но и дальнейшие перспективы ее экономического и политического развития. В его "проспект-проектах", как отмечал В. О. Ключевский, уже "видны реформы Петра Великого".

2. Политические идеи Феофана Прокоповича

К началу XVIII в. тенденция к превращению сословно-представительной монархии в абсолютную стала определяющей в практике реализации верховной власти и построении бюрократического аппарата. Организация государственной власти и система управления подверглись существенным изменениям: Боярская дума прекратила свое существование и ее заменил Правительствующий сенат; вместо Приказов образовались Коллегии, работающие по Регламентам, патриаршество было ликвидировано, и для управления церковью возникла Духовная коллегия, преобразованная затем в Синод. В городах были созданы органы городского самоуправления – магистраты. Боярство и дворянство слились в единое сословие – шляхетство.

В 1721 г. "Сенат обще с Синодом" просили императора, чтобы он "изволил принять по примеру других титуло Отца Отечества, Императора Всероссийского Петра Великого...". Московское государство превратилось в

Российскую империю.

Преобразования Петра I и сам активный процесс государственного строительства находили свое обоснование в политических теориях его современников. Одни из них ставили задачу утверждения в общественном мнении уже проведенных реформ, другие предусматривали пути возможного дальнейшего государственного строительства.

К числу сторонников реформ и активных деятелей петровской эпохи относился целый ряд "птенцов гнезда Петрова", среди которых значительная роль принадлежала архиепископу **Феофану Прокоповичу** (1681–1736).

Феофан Прокопович происходил из украинской купеческой семьи. В молодости он получил широкое и разностороннее образование: закончил Киево-Могилянскую духовную академию, затем обучался в учебных заведениях Польши, Рима и Германии. Вернувшись на родину, он обратился к преподавательской деятельности и читал в Киево-Могилянской академии курсы математики, физики, астрономии, логики, поэтики и риторики.

Феофан Прокопович принял монашеский постриг и стал видным церковным деятелем: ректором Киево-Могилянской академии, епископом псковским, архиепископом новгородским и вице-президентом Святейшего Синода.

Перу архиепископа принадлежит ряд произведений, написанных на политические и религиозные темы: "Слово о власти и чести царской", "Духовный регламент" и др.

В своих рассуждениях Прокопович сумел соединить аргументы естественно-правовой теории с догматами богословия, присовокупляя к доводам "от естественных законов и естественного разума" "непреложное Слово Божье".

В истории русской политико-правовой мысли он первым обратился к исследованию процесса происхождения государства, исходя из предположения о естественном преддоговорном состоянии, которое он рисовал как эпоху войн и кровопролитий, когда ничем не сдерживаемые

страсти превращали людей "в неукротимых зверей". Естественные законы (он понимает их как требования здравого разума) подсказали людям, как избежать постоянных войн, и привели их к мысли о заключении договора об образовании государства. Эта идея была реализована людьми в силу их природных склонностей (социальность, разделение труда) не без содействия бога ("не без смотрения Божьего").

Таким образом, высшая власть в обществе образовалась путем договора, при заключении которого народ полностью отказался от своего суверенитета ("не оставляюще себе никакой свободы") и полностью вручил его верховной власти. При этом народ мог выбрать себе любую форму правления. Среди таких форм Прокопович называет монархию, аристократию, демократию и "смешанный состав" (смешанную форму). Республики (аристократия и демократия) не вызывают его одобрения. В аристократиях своекорыстная борьба партий разоряет страну, а в демократиях часто вспыхивают мятежи и смуты. Кроме того, республики пригодны лишь для малого по численности народа, проживающего на небольшой территории.

Рассматривая монархию как форму организации власти, Прокопович исследует два ее варианта: ограниченную и абсолютную. В ограниченной монархии государь связан определенными обязательствами, за нарушение которых он может быть лишен власти, что также чревато непредсказуемыми последствиями, могущими повлечь различные бедствия для страны и ее народа. Для России же самой "многополезной" и "благонадежной" формой является абсолютная монархия, которая единственно способна обеспечить русскому народу "беспечалие" и "блаженство". В лице абсолютного монарха Феофан видит "стража и защитника и сильного поборника закона... ограду и обережение»... от внутренних и внешних опасностей", а кроме того, "пристанище и защиту" для каждого человека.

Наследственную монархию архиепископ предпочитает выборной, поскольку она, по его мнению, обладает большей устойчивостью в силу

замещения престола специально подготовленным для этой цели лицом и поэтому более защищена от случайностей и неожиданностей. Обосновывая правомерность петровского указа "О престолонаследии" (1723), Прокопович настаивает на предоставлении монарху широких возможностей в выборе себе наследника по собственному усмотрению, а не по жестким правилам семейной преемственности. Монарх вправе, утверждает Феофан, сам подыскать себе "доброго и искусного" преемника на троне. В связи с этим следует напомнить, что смысловая неясность данного указа привела впоследствии к дворцовым переворотам, предел которым был положен Указом Павла I (1797), восстановившим старый порядок передачи престола старшему в роде сыну как первому наследнику.

В произведениях Прокоповича содержится апология абсолютной, ничем не ограниченной верховной власти, регламентирующей все стороны жизни подданных. Монарх дарует своему народу "обряды гражданские, церковные, перемены обычаев" и даже предусматривает для них "употребление платья и домостроение", а также "чины и церемонии в пиrowаниях, свадьбах и погребениях и всем прочем".

В своей деятельности верховный правитель реализует одновременно божественное призвание и требования естественного права, осуществляя долг служения народу. Монарх Прокоповича – это просвещенный государь, который обязан заботиться не только об общем благе, но и о распространении просвещения, искоренении предрассудков, устройении правосудия и осуществлении хорошего управления страной.

Такое понимание верховной власти во многом было новым для русской политической мысли.

По-новому разрешил Феофан Прокопович и проблему взаимоотношений церкви и государства. Реформы Петра I изменили экономический и политический статус церковной организации. Экономическая самостоятельность церкви была подорвана образованием Монастырского приказа (1701), в руках которого сосредоточились все нити

управления церковным и монастырским имуществом. Манифест об организации Синода и упразднении патриаршества передал управление церковью практически светскому учреждению.

Теоретическое обоснование этих мероприятий и дано Прокоповичем в Духовном регламенте, в котором утверждалась польза "соборного", а не единоличного (патриаршего) управления всеми звеньями церковной организации. Царь ответствен "за всей Церкви созидание". Церковь, в свою очередь, обязана "спопешествовать всему, что к его царского величества верной службе и пользе во всяких случаях касаться может" и соблюдать во всем интересы государства.

В Духовном регламенте Феофан дает следующую формулу абсолютной монархии: "Император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный; повиноваться его власти не токмо за страх, но и за совесть сам Бог повелевает". Отстаивая законность во всех формах государственной жизни, Феофан тем не менее ставит государя над законом, утверждая, что действия царя нельзя ни оспаривать, ни критиковать, ни даже хвалить, ибо "Монархи суть Боги".

Архиепископ пережил нескольких императоров (Петра I, Екатерину I, Петра II, Анну Иоанновну), и каждому из них он произносил и писал панегирики, утверждая их божественный статус и великую славу.

Термин "**самодержавие**" Прокопович стал употреблять в смысле неограниченной власти императора. Его прежнее содержание, означавшее суверенность и независимость государства, утратилось, и отныне данный термин стал обозначать только верховную, неограниченную власть. В таком именно значении он употреблялся и употребляется в XIX и XX вв.

3. Политические взгляды М. М. Щербатова

Князь **М. М. Щербатов** (1733–1790) родился в Москве, в детстве получил прекрасное домашнее образование, овладев несколькими

европейскими языками. Службу начал в Санкт-Петербурге в Семеновском полку, в который был записан с раннего детства. По объявлении Петром III в 1762 г. Манифеста "О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству" вышел в отставку в чине капитана, увлекся литературой и историей, написал ряд трудов по государствоведению, законодательству, экономике и нравственной философии. В 1762 г. приступил к написанию Истории российской и занимался ей в течение всей жизни. В 1767 г. Щербатов был избран депутатом от ярославского дворянства в Уложенную комиссию, перед которой Екатерина II поставила задачу пересмотра действующего законодательства и создания нового свода законов. Для этой Комиссии Щербатов составил проект Наказа ярославского дворянства и написал замечания на Большой Наказ Екатерины II.

Наиболее крупными его произведениями на политико-правовые темы были: "О надобности и пользе градских законов" (1759); "Разные рассуждения о правлении" (1760); "Размышления о законодательстве вообще" (1785–1789); и "Путешествие в землю Офирскую шведского дворянина С.", а также "О повреждении нравов" (80-е гг. XVIII в.).

В последние годы своей жизни М. М. Щербатов пишет политико-публицистические произведения, в которых подвергает резкой критике абсолютную монархию как форму правления, а также деятельность всего екатерининского правительства, отмечая масштабность злоупотреблений, повсеместное нарушение законов, взяточничество должностных лиц, продажность судей, разбазаривание государственных финансовых и земельных фондов и т. д.

М. М. Щербатов не усматривал никаких положительных изменений в характеристике абсолютной монархии от присоединения к ней определения "просвещенная". "Я охуляю, — писал он, — самый состав нашего правительства, называя его совершенно самовластным", а "самовластие не есть род правления, но злоупотребление власти". Такое правление, по мнению Щербатова, направлено к истощению и разорению России и к

падению нравственности во всем народе.

Выход из этого положения он усматривал в необходимости ограничения власти монарха и соблюдения законности во всех сферах государственной деятельности.

В разрешении вопроса о происхождении государства М. М. Щербатов придерживался основных принципов естественно-правовой теории и концепции договорного происхождения государства. В схеме своих рассуждений он исходил из предполагаемого в догосударственном, естественном состоянии равенства всех людей от природы: все произошли "от единого нашего праотца Адама и потом от Ноя... и потому все суть братья и все равно благородны". Но это равенство постепенно разрушалось по причине различия в силах и способностях людей, ибо, наделяя людей различными дарованиями и умом, природа сама предусмотрела возможность неравенства. Анализ исторического опыта человечества приводит Щербатова к мысли о том, что "равенство состояний было возможно только в диком образе". Постепенно оно стало разрушаться, и не только благодаря различиям в способностях, но даже и в связи с возрастным состоянием, ибо природой самой задумана существенная разница и в жизни разновозрастных групп. Возникшее неравенство вполне закономерно стало закрепляться в потомствах.

Происхождение собственности, а затем и "потомственного благородства" Щербатов, подобно Дж. Локку и многим другим западноевропейским мыслителям XVII–XVIII вв., ставит в зависимость от личных качеств человека. Впоследствии именно благодаря таким качествам, как ум, доблесть, добродетель, сила, трудолюбие, некоторые люди заслужили любовь и уважение окружающих, в результате они были "почтены" и избраны в начальники, а их дети стали получать хорошее воспитание и образование и с детства приучались "владычествовать и управлять равными себе".

Договор об образовании государства люди заключили в целях

обеспечения безопасности, и при его заключений они "уступили часть своей свободы и своих выгод", притом меньшую часть, иначе они могли бы быть ввергнуты в еще худшее состояние. Таким образом, в условиях государства у людей сохранились неотчуждаемые свободы. Было бы неестественно думать, утверждал Щербатов, что "человеческие естества, одаренные естественной свободой, хотели бы без нужды и непредвиденной себе пользы свободу свою уступить".

При анализе проблем организации государственной власти Щербатов выделял четыре формы правления: монархию, аристократию, демократию и деспотию. Однако он полагал, что в "чистом виде" ни одна из них никогда не существовала, "ибо монарх не может править без вельмож, вельможи не могут без народа... а народ не может без начальников сам себя управлять".

Форму правления и законы государства Щербатов ставил в зависимость от климата страны, размера территории, ее рельефа, плодородия почв и численности народонаселения.

При анализе форм правления западноевропейских государств наиболее привлекательной из них ему представлялась английская конституционная монархия, в качестве достоинств которой он отмечал разделение властей и определение их компетенции законами. Щербатов критикует деспотическое правление, которое всегда возникает при сосредоточении абсолютных полномочий у главы государства. В числе основных отрицательных характеристик этой формы он называет беззаконие и своеволие правителей и, как следствие этого, формирование продажного и своекорыстного аппарата управления. Самовластие (тирания) "есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота". В самовластии нет законов, а если и есть, то они никого не способны защитить; обычно такая форма власти порождает нравственные пороки: льстивость вельмож, продажность чиновников, развращенность народа и расстройство всех видов управления страной. На примере анализа царствования Ивана IV Щербатов, почти дословно следуя за Иваном Тимофеевым, приходит к

выводу, что результатом тирании является общее падение нравов, выразившееся "в уподлении людей, вкоренении робости, раболепства и страха... Бодрость духа, любовь к отечеству и верность государю мечом и казнями были стремлены, а занимал их место страх и трепет... подданные в робости пребывая, ни верности, ни усердия... не имели. Войска ослабели, лишаясь лучших своих начальников". Самовластие, по мнению Щербатова, "разрушает силу государства в самом ее начале".

Республиканское правление также не вызывает симпатий мыслителя, поскольку, по его представлениям, оно всегда чревато возможностью бунтов и мятежей, ибо наглость и пронырство отдельных лидеров вообще не имеет пределов и преград. Щербатов полагал, что Сулла, Цезарь и Август сумели узурпировать власть именно благодаря республиканскому правлению, предоставившему им возможность постоянно разжигать народные страсти, вызывать волнения и в таких условиях утверждать свою власть. К тому же в республиках все стремятся достичь "равенства состояний", а сама "химера равенства" способна разрушить любое государство. Щербатов рассмотрел античные (Греция, Рим) и современные (Нидерланды) республики и пришел к выводу, что результатом такой формы правления обычно являются "несогласия в народе, наступления на законную власть... возмущения во градах, потеря полезных поселений и стыдное покорство чужим державам". Таковы результаты "порочного их установления и необуздания народной власти".

Однако нельзя не отметить, что в более поздних своих публицистических произведениях Щербатов стал находить все-таки определенные достоинства в республиканской форме правления: развитие торговли (для которой предпочтительна вольность); подъем патриотических чувств ("никакое другое правление не подает столь великого числа знатных примеров любви к отечеству"); обеспечение законности, ибо в республиках все люди повинуются не множеству различных правителей, "но единому закону". Эти достоинства Щербатов ставил в прямую зависимость от

учреждения определенной "разности между гражданами", в результате которой все они "почитают себя единым народом".

Обращаясь к монархии, Щербатов, подобно Монтескье, полагал, что здесь следует различать два варианта: монархия ограниченная, функционирующая на основании законов, и монархия абсолютная, равнозначная деспотии, наличие которой он усматривал в России.

Симпатии Щербатова на стороне ограниченной монархии, причем он не делает различия между наследственной и выборной ее организацией. Ограниченная монархия должна иметь основные законы и "хранить жизнь, честь, имение и спокойствие своих граждан" исключительно по законам. Для России такая форма, по мнению Щербатова, традиционна, так как русские великие князья никогда не были "самовластниками", они всегда правили, опираясь на Совет, в состав которого входили "лучшие мужи" дружины, бояре, старцы градские и духовенство. Благодаря такому устройству верховной власти она всегда обладала большим политическим весом.

Щербатов полагал, что монарх неправомошен объявлять войну, заключать мир, устанавливать налоги, издавать законы "без согласия народа". В своей идеальной модели, описанной в "Путешествии в землю Офирскую шведского дворянина С.", он перечисляет сословный состав "Высшего правительства", в рядах представителей которого он желал бы видеть дворянских, купеческих и мещанских депутатов. Таким образом, здесь депутатский корпус у него значительно расширен по сравнению с предшествующими проектами ограничения верховной власти.

Представительный орган, моделируемый Щербатовым, – Высшее правительство состоит из пяти департаментов (уголовных дел, государственных доходов, торговли, морских и сухопутных войск и чужестранных дел), все вопросы в которых решаются коллегиально. В Высшем правительстве сосредоточена законодательная и высшая судебная власть. Судьи выборны, и суд состоит из шести судей и председателя, избираемого составом суда сроком на один год.

Местное управление представлено выборными органами дворянского и купеческого самоуправления с довольно широкими полномочиями.

Монарх возглавляет исполнительную власть и руководит управлением страной в законных пределах. За нарушение законов монархом предусматриваются тяжкие последствия, вплоть до заключения его в темницу. Посмертно, приблизительно через тридцать лет, всенародно обсуждается деятельность каждого монарха и в соответствии с вынесенной оценкой решается вопрос об отношении к его памяти (посмертная честь, памятники или, напротив, осуждение).

Таким образом, монарх в проектах Щербатова представлен высшим чиновником государства: он лишен почестей, особых торжественных одеяний и церемоний, его украшают только добродетели.

Особое внимание в своих проектах Щербатов уделил законодательной деятельности. Составление законов, по его планам, поручается комиссии, состоящей из компетентных людей; результаты их работы систематически обнародуются. Как и многие русские мыслители, Щербатов усматривал необходимость в составлении "Книги законов", которая, по его мысли, должна была дважды проходить всенародное обсуждение: в первоначальном и усовершенствованном вариантах для того, чтобы "каждый гражданин не лишен был драгоценного дара вспомоществовать своими советами к тому законодательству, под коим он и чады его жить должны". Причем за активное участие в этом важнейшем мероприятии граждан следует вознаграждать, особенно тех, которые принесли пользу своими советами.

Законы должны быть известны народу, и их необходимо изучать во всех учебных заведениях.

Классификация законов дана у Щербатова в духе традиций естественно-правовой школы. Все законы он делит на божественные, естественные и положительные, твердо полагая, что последние должны соответствовать первым двум. Так, он осуждал гражданский закон (положительный), предписывающий нарушать тайну исповеди

священнослужителям (доносы священников властям), усматривая в его содержании нарушение божественного закона. В качестве примера несоблюдения естественного закона он приводил случаи торговли крепостными людьми (прикрытой видимостью законности) и требовал строжайшего запрета таких сделок.

Касаясь вопросов организации судопроизводства, Щербатов высказал ряд прогрессивных идей, активно обсуждавшихся его западноевропейскими современниками: открытость и гласность процесса, участие защитников. Щербатов возражал против вольного толкования смысла закона судьями и требовал их точного соблюдения в процессе судебного рассмотрения дел. Обжалование судебных приговоров и решений он советовал ввести в законные рамки, точно определив возможные сроки принесения жалоб. Обращаясь к процессуальным нормам, Щербатов цитировал текст "Habeas corpus act" и выступал за то, чтобы и в России никто, "даже самый подлейший злодей", без суда не наказывался и чтобы каждый гражданин мог быть арестован только с разрешения соответствующих органов и в предусмотренном законом порядке. Выступал он и за соблюдение требования ответственности за вину, отмечая при этом, что суровость наказания должна соответствовать тяжести преступления. Щербатов осуждал жестокие санкции, настаивая на их смягчении, а применение смертной казни считал возможным в редких случаях – по тяжким преступлениям, связанным с убийством и совершением повторных грабежей.

Социальные взгляды Щербатова достаточно противоречивы. Он активно критиковал петровскую Табель о рангах как закон, ущемлявший привилегии дворян, был недоволен екатерининской "Грамотой на права вольности и преимущества благородного российского дворянства" (1785) за недостаточную, по его мнению, степень правовой и социальной защиты дворянства. В сословном устройстве общества Щербатов усматривал прочность общественных устоев, полагая, что "смещение состояний" приводит к "умствованию равенства, до крайности доведенного", и в

конечном итоге к гибели государства. Каждому сословию следует определить его правовой и социальный статус, а также подобающий ему круг занятий. Дворянам – правосудие, земледелие и военную службу; купечеству – торговлю и промыслы. Пожалование купцам дворянского звания он считал недопустимым: "Дед воровал, сын грабил, внук разбойничал, достоин ли он потомственного награждения?" Тем не менее каждое сословие должно иметь свой голос в решении важных государственных дел, поэтому в Высшем правительстве Офирского государства заседают и дворяне, и купцы, и мещане (о крестьянах упоминания отсутствуют).

М.М. Щербатов вполне осознавал полную экономическую несостоятельность и бесперспективность крепостного права, нарушающего все нравственные нормы. Земледелие он характеризовал как важнейший род деятельности, и, исходя из этих представлений, он делил всех людей на производителей и потребителей. В России, по его мнению, наступило оскудение земледелия, которое "совершенно пало". Характеризуя положение крестьян (производителей), Щербатов писал, что они "питаются мякинным хлебом, живя скорее как животные, а не как люди". Между тем именно земля должна бы стать источником благоденствия всех, а потому земледелие должно всячески поощряться и "обороняться" правительством. Он многократно обращает внимание на непроизводительность подневольного труда, противопоставляя ему результаты свободного хозяйствования на собственной земле. "Если бы дать свободу крестьянам в России, сие оживило бы их промысел, и, не прикрепленный к земле, не находящийся более в рабстве, каждый из них потщился достигнуть возможного благоденствия, а из сочетания частных благополучия проистечет и всеобщее блаженное состояние".

У Щербатова много интересных проектов, преследующих цель поддержки "падающего земледелия": повышение агротехники, создание государственной коллегии земледелия, рациональное распределение земель, переселение крестьян из густонаселенных губерний в малонаселенные,

учреждение образцовых опытных хозяйств, садов и огородов, возрождение коневодства, "разведение разной скотины", широкое распространение прогрессивного опыта.

По поводу крепостного права Щербатов полагал, что освобождение крестьян – дело будущего. Пока же эту акцию он считал преждевременной, ибо крестьяне непросвещенны и нравственно не подготовлены к свободной жизни, вследствие чего при внезапном их освобождении они могут "впасть в обленчивость", перестать заниматься земледелием, оставить неплодородные земли и направиться к плодородным с благоприятным климатом, в результате центр империи может оскудеть и запустеть и стране будет грозить разорение.

Средства для ближайших преобразований в сельском хозяйстве Щербатов находил в возможности сокращения расходов на содержание армии. Задолго до А.А. Аракчеева он вносил предложения об устройстве военных поселений, подробно разработав эту идею и представив на высочайшее имя "Мнение о военных поселениях". В организации подобных поселений он усматривал экономию средств, создание хорошо обученной армии, повышение ее благосостояния (в связи с уменьшением численности) и ослабление бремени рекрутчины и налоговых тягот для населения. Все перемены, о которых писал Щербатов, предполагалось осуществлять исключительно постепенно, эволюционным путем, в основном пользуясь такими рычагами, как введение "хороших законов" и просвещения народа.

4. Учение о государстве и праве С. Е. Десницкого

В середине XVIII в. в России сформировалась идеология Просвещения, характер которой определялся условиями экономического, социального и политического развития страны. Просветители обличали язвы современной социальной и политической действительности; критиковали произвол крепостников-помещиков, отмечая при этом общую бесперспективность

крепостного права с точки зрения возможностей дальнейшего экономического и промышленного развития России. Они обращали внимание русского общества на необходимость отмены крепостного права, а также ограничения власти абсолютного монарха законом и определенными формами представительства, способного выражать общественное мнение.

Реализацию этих идей они связывали с распространением просвещения, полагая, что просвещенный монарх (в частности, Екатерина II) и просвещенное общественное мнение способны направить страну по пути социальных и политических реформ, столь необходимых России.

Наиболее полное выражение взгляды Просветительства как направления политической мысли получили в произведениях С. Е. Десницкого.

С. Е. Десницкий (1740–1789) происходил из мещан украинского г. Нежина. Он закончил духовную семинарию Троице-Сергиевой лавры, затем Петербургскую академию и в числе других учеников был направлен для продолжения образования в Англию в Глазговский университет. Здесь он защитил диссертацию по римскому праву, получив ученую степень доктора права. Возвратившись в Россию, Десницкий становится профессором юридического факультета Московского университета, где впервые на русском языке читает лекции по праву. В этот период своей деятельности он написал ряд статей и докладов, в которых изложил радикальные предложения по проблемам политико-юридических преобразований в государстве.

Кругозор Десницкого был достаточно широким, а образование разносторонним. В Англии он изучал произведения многих западноевропейских мыслителей, политических писателей и философов. Теоретические положения своей доктрины он часто аргументировал ссылками на труды Дж. Локка, Т. Гоббса, Ш. Монтескье, А. Смита и др.

В размышлениях о причинах происхождения государства Десницкий не придерживался договорной теории. Он высказал предположение о

прохождении человечеством исторически последовательных "состояний", хронологически сменяющих друг друга. Первым из них была охота (ловля зверей и собирательство дикорастущих плодов); вторым – скотоводство и пастушество; третьим – "хлебопашественное состояние" и последним, четвертым, – "коммерческое". В первых двух главенствует коллективное владение вещами, обусловленное несовершенством трудового процесса и отсутствием условий хранения продуктов. В "хлебопашественном состоянии" появляются жилища, каждый начинает обрабатывать землю, у людей возникает желание получить все это "во всегдашнее право собственности". Таким образом, у Десницкого право частной собственности, как и у Дж. Локка, складывается в результате трудовых затрат. Причины неравенства Десницкий, как и Дж. Локк, усматривал в различных физических качествах человека, его трудолюбии и умении накапливать.

Государство, по мнению Десницкого, возникает только в коммерческом состоянии. Ранние "первозникающие государства", соответствовавшие "хлебопашественному состоянию", государствами в собственном смысле не были, поскольку они не имели ни права, ни средств для его реализации. Однако Десницкий высказал предположение, что власть в обществе с самого начала его образования сосредоточилась в руках тех, кто обладал богатством.

Цель государства он усматривал в достижении наибольшего количества благ наибольшим числом людей.

Лучшей формой организации власти Десницкий считал конституционную "монархию".

Законодательная власть, по его проекту, осуществляется монархом совместно с однопалатным органом – Сенатом, состоящим из 600–800 депутатов. Сенату дозволено "...с приказанием и по усмотрению монархов российских делать указы вновь, старые поправлять или уничтожать... и сверх того, пошлины в государстве налагать... войну продолжать и заключение трактатов с соседними державами наблюдать". Но "конечное

повеление" принадлежит только монарху. Сам представительный орган "никаких узаконений без изволения и приказания монархов в России не предпринимать, не делать" не должен. Сенату также вручается еще и высшая судебная власть.

В Сенат могли быть избраны депутаты от всех сословий: помещиков, купцов, ремесленников, духовенства и интеллигенции ("училищных") по избирательному праву с умеренным цензом. Депутаты избираются на пять лет и могут быть в дальнейшем переизбраны, но не более чем на три срока. Сенаторы из своего состава избирают ежегодно президента, который и представляет монарху все дела, требующие решения. Все сенаторы равноправны независимо от их сословной принадлежности.

Для заседаний Сената и "жилья" сенаторов Десницкий рекомендует "построить в Москве и Санкт-Петербурге особливые здания".

В предложениях по учреждению судебной власти Десницкий разработал ряд положений конституционного характера. Он считал необходимым полное отделение судопроизводства от администрации, введение равного для всех сословий суда присяжных, установление гласности и непрерывности процесса, предоставления обвиняемому права на защиту.

Низшая судебная инстанция определена в проекте Десницкого в виде всесословного судебного органа при местной административной власти. Таким образом, здесь он проявил определенную непоследовательность, не доведя до конца осуществление принципа независимости суда.

Исполнительная власть у него осуществляется монархом, обладающим правом отлагательного вето, и высшими органами управления – коллегиями, имеющими двойное подчинение: монарху и Сенату.

У Десницкого, есть еще и наказательная власть, которая вручена воеводам в губерниях и провинциях. Они назначаются непосредственно монархом, но в своей деятельности подотчетны губернскому суду, который принимает жалобы на действия воевод и публично их рассматривает.

В дополнение к наказательной власти Десницкий присовокупляет еще и гражданскую власть, которой он наделяет выборные органы местного самоуправления.

Компетенция всех пяти властей должна быть строго определена законом, с тем "чтоб одна власть не входила из своего предела в другую", так как от исполнения ими своих функций "зависят все почти чиновположения и все главные правления в государствах".

К крепостному праву Десницкий относился отрицательно, усматривая в нем основное препятствие для развития промышленности и земледелия. Не предлагая полной его отмены, он тем не менее считал необходимым провести определенные ограничения, осуществив целый ряд мероприятий, главным из которых являлось предоставление крестьянам права собственности на обрабатываемую землю и орудия труда.

При этом, по его мнению, необходимо принять законы, запрещающие продажу крестьян без земли.

В правовой сфере Десницкий также разработал ряд институтов. Он предложил деление права на государственное, гражданское, уголовное и судебное.

В области судопроизводства Десницкий настаивал на введении демократических принципов: равенства всех перед законом, равного наказания за совершение одинаковых преступлений, соразмерности тяжести наказания характеру и составу преступления и т. д. При этом он считал необходимым пересмотреть существующую классификацию преступлений по видам, поставив на первое место преступления против личности и частной собственности. "Самыми первыми и святейшими законами" должны быть те, "которыми защищаются наше здравие и жизнь. Вторыми... те, которые берегут нашу собственность и владение...".

Применение смертной казни он считал допустимым только в двух случаях: умышленное убийство и измена родине, но возражал против "мучительских" способов ее исполнения, а также применения позорящих

наказаний.

Десницкий требовал строжайшего соблюдения законности в практике государственной жизни.

В вопросах внешней политики он придерживался мирной ориентации, полагая, что все державы обязаны развивать между собой дружественные торговые отношения, которые будут препятствовать войнам. Рассматривая итоги наиболее крупных исторических войн, он характеризовал их результаты как отрицательные. Однако необходимость армии как средства "защиты от неприятельских нападений" Десницкий признавал и считал священным долгом каждого подданного защиту своего отечества. Одновременно он предупреждал о том, что содержание большой армии дорого и опасно. "В государствах, в которых одна военная сила и военное чиновничество, свободные науки и искусства не процветают".

Обращаясь к вопросу об армии, Десницкий рассматривает и проблемы, связанные с ее формированием, содержанием, уровнем боеспособности.

Десницкий выступал за равное отношение ко всем народам, населяющим Россию. "Российская монархия, — писал он, — самоед приглашает быть участником законодательной власти".

Политико-правовая теория Десницкого оказала большое влияние на развитие просветительских идей в России, распространению которых способствовала и просветительская деятельность Десницкого. Так, он перевел труд английского юриста Блэкстона "Истолкование английских законов г. Блэкстона", участвовал в составлении "Словаря Академии Российской", в котором дал толкование юридических терминов, используемых в русских Судебниках и Соборном Уложении 1649 г. и других историко-юридических документах.

В целом просветительская доктрина Десницкого была направлена не на утверждение "просвещенного абсолютизма", а на создание конституционного варианта монархического правления в России.

5. Политико-правовое учение А. Н. Радищева

Вторая половина XVIII в. характеризуется усилением крепостнического гнета.

Пугачевское восстание обратило передовые умы русского общества к поискам вариантов выхода из кризисного состояния. Другой проблемой, активно занимавшей русское общество, была форма правления Российского государства. Поиски ее совершенствования наметили несколько вариантов: превращение абсолютной монархии в просвещенную, различные формы конституционного ограничения монарха и, наконец, предпочтение республиканского образа правления монархическому.

Политическая теория А. Н. Радищева предложила радикальные ответы на все волновавшие современное ему общество проблемы.

Александр Николаевич Радищев (1749–1802) родился в Саратовской губернии в дворянской семье, обладавшей большими земельными владениями. Получил хорошее домашнее образование. Затем он окончил Пажеский корпус в Петербурге и юридический факультет Лейпцигского университета, при этом постоянно занимаясь самообразованием. Он изучал историю античных государств, труды английских и французских политических мыслителей нового времени, овладел несколькими древними и новыми европейскими языками. По окончании учебы перед ним открылся путь к служебной карьере, на котором он довольно быстро дослужился до должности начальника Петербургской таможни, но вскоре оставил службу и всецело посвятил себя литературным трудам. Свой личный долг перед отечеством он усматривал в борьбе с крепостничеством и самодержавием. Этой теме посвящено его знаменитое произведение "Путешествие из Петербурга в Москву".

Термин "самодержавие" Радищев уже употребляет только в смысле сосредоточения неограниченной власти в руках монарха.

Радищев рассматривает самодержавие как состояние,

"наипротивнейшее человеческому естеству". В отличие от Ш. Монтескье, различавшего просвещенную монархию и деспотию, Радищев ставил знак равенства между всеми вариантами монархической организации власти. Царь, утверждал он, "первейший... в обществе убийца, первейший разбойник, первейший предатель". Он не верил в возможность появления на троне просвещенного монарха. "Просвещенных монархов нет и не будет. Истина страшна для него, и он всеми силами стремится скрыть от народа правду". Радищев критикует и бюрократический аппарат, на который опирается монарх, отмечая необразованность, развращенность и продажность чиновников, окружающих трон. Он обращает внимание на особенность российского управления – наличие самостоятельной бюрократии, у которой отсутствует связь и с монархом, и с народом.

Свою позитивную схему Радищев конструирует, основываясь на исходных положениях теории естественных прав человека и договорного происхождения государства. Причиной образования государства, по мнению Радищева, является природная социальность людей. В естественном состоянии все люди были равны, но с появлением частной собственности это равенство нарушилось. Подобно Руссо, он считал, что возникновение государства связано с образованием частной собственности. Государство возникло как результат молчаливого договора в целях обеспечения всем людям благой жизни, а также защиты слабых и угнетенных.

При заключении договора народ является определяющей стороной и оставляет суверенитет за собой. Он не мог бы согласиться на рабство, так как это было бы противоестественно. Положительное законодательство, издаваемое государством, должно быть основано на естественном праве. В том случае, "если закон не имеет основания в естественном праве", он как закон не существует (не действителен. – *Н. З.*), так как основанием права является справедливость, а не сила.

С этих позиций Радищев критикует современное ему крепостное право и показывает его теоретическую и практическую несостоятельность.

Крепостное право, по его оценке, представляет собой нарушение естественных законов, кроме того, оно и экономически несостоятельно, так как подневольный труд непроизводителен; с ним связано и нравственное падение народа, причем как крепостников (бесчеловечие, жестокость, бессердечие и т. п.), так и крепостных (унижение, порабощение, разорение). Россия богата, но ее труженики лишены всего необходимого, и такое состояние является безнравственным.

Радищев обращает внимание на отсутствие в законах юридического статуса крепостного крестьянина. "Крестьянин в законе мертв", но по естественному праву он остается свободным человеком, имеющим право на счастье и самозащиту, и "он будет свободным, если восхощет". А. Н. Радищев неоднократно подчеркивал, что злом является именно крепостное право, а не лица, его осуществляющие, и замена "злого" помещика на "доброго" ничего изменить не может. Противопоставление естественного права существующим государственным законам привело Радищева к революционным выводам. "Из мучительства неминуемо рождается вольность, - предрекал он, - а мучительство достигло в России крайнего предела". Свободы следует ожидать не от "добрых помещиков", а от непомерной тяжести порабощения, которая вынуждает народ искать пути своего освобождения. Радищев признает за народом право на восстание в том случае, если его естественные права грубо нарушаются. "Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более право над ним, какое ему закон над преступниками". В оде "Вольность" он оправдывает казнь Карла I: "Ликуйте, склепанны народы! Се право мщенное природы на плаху привело царя".

Социальный идеал Радищева – общество свободных и равноправных собственников. "Собственность – один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество". Межа, отделяющая владение одного гражданина от другого, должна быть "глубока, всеми зрима и свято почитаема", но крупную феодальную собственность он рассматривал как результат грабежа

и насилия. Земля должна быть передана безвозмездно тем, кто ее обрабатывает. Радищев не сторонник общественных форм обработки земли: "Себе всяк сеет, себе всяк жнет".

В таком обществе социальные привилегии отменяются, дворянство уравнивается в правах со всеми остальными сословиями. Табель о рангах ликвидируется, бюрократический аппарат сокращается и становится подконтрольным представительному органу.

Наилучшей политической организацией такого общества является народное правление, сформированное по образу северно-русских феодальных республик Новгорода и Пскова: "На вече весь народ течет". "Народ в собрании своем, – пишет он. в оде "Вольность", – на вече был истинный Государь". По мнению Радищева, народ России исстари привержен республиканской форме правления.

Концепцию разделения властей он не признает, ибо только народ может быть истинным Государем. Народ избирает магистратов, сосредоточивая всю полноту власти у себя.

Будущее государственное устройство России Радищев представлял в форме свободной и добровольной федерации городов с вечевыми собраниями, со столицей в Нижнем Новгороде.

Такое устройство государства сможет обеспечить народу его священные естественные права, которые заключаются "в свободе: 1) мысли, 2) слова, 3) деяния, 4) в защите самого себя, когда того закон сделать не в силах, 5) в праве собственности и 6) быть судимым себе равными". Разрабатывая основы законодательства, Радищев придерживался демократических принципов, утверждая "равную зависимость всех граждан от закона" и требование осуществлять наказания только по суду, причем каждый "судится равными себе гражданами".

Организацию правосудия он представлял в виде системы земских судов, избираемых гражданами республики. Он полагал, что в России должны быть учреждены суды духовные, гражданские, военные и совестные.

Он приветствовал учреждение совестных судов, усматривая в них большую пользу для населения. Похвально отзывался также и о судах присяжных, действовавших в Англии и Франции.

В размышлениях о наказаниях Радищев склоняется к мысли об отмене смертной казни и смягчении суровых санкций, полагая, что "жестокость и уродование не достигают в наказаниях цели". Он также высказался против телесных наказаний. "Польза наказания телесного проблема недоказанная, оно достигает своей цели ужасом. Но ужас не есть спасение и действует мгновенно".

Радищев придерживался мирной ориентации в международных отношениях и активно выступал против агрессивных войн и отстаивал идею равноправия всех народов. Социальные и политико-правовые идеалы А. Н. Радищева были восприняты русской политической мыслью и получили дальнейшее развитие в трудах декабристов, а затем и в революционно-демократической теории последующих лет. На современников его труды произвели огромное впечатление. Его книгу "Путешествие из Петербурга в Москву" называли набатом революции, и она была запрещена в России до 1917 г. За оду "Вольность" и "Путешествие из Петербурга в Москву" Радищев был судим и приговорен к смертной казни, которая была заменена десятилетней ссылкой в Усть-Илимск. Павел I разрешил ему жительство под надзором в имении отца, а Александр I вернул его в Петербург и пригласил в комиссию по составлению законов. В 1802 г. Радищев покончил жизнь самоубийством.

ГЛАВА 12. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ АМЕРИКИ В XVIII–XX ВВ.

1. Политико-правовые идеи Т. Пейна

Томас Пейн (1737–1809) был уроженцем Англии и в Америку прибыл по совету и рекомендации Франклина. В период американской войны за независимость он стал популярнейшим публицистом. Его политико-философский очерк "Права человека" (1791) соперничает по числу переизданий и переводов на другие языки с поэмой Байрона "Чайлд Гарольд". Он активно участвовал в политической жизни революционной Франции, был избран депутатом Конвента. За критику якобинского террора был заключен в тюрьму, где стал соседом Дантона, но по счастливой случайности избежал гибели под ножом гильотины. Здесь он написал антицерковный памфлет "Век разума" (1794– 1795). После падения Робеспьера он был освобожден из тюрьмы и восстановлен в депутатских правах. По возвращении в Америку был подвергнут остракизму и гонениям за антирелигиозную критику и умер в забвении.

В памфлете "Здравый смысл" (январь 1776 г.) Пейн от имени здравомыслящего американского патриота изобретательно защищал идеи республиканского самоуправления штатов и смело нападал на явные и скрытые пороки наследственной монархии и полуреспубликанского парламента метрополии. Памфлет имел характерный подзаголовок – "'О происхождении и назначении правительственной власти с краткими замечаниями по поводу английской конституции'". Одна из сквозных мыслей сводилась к тому, что вопрос о независимости Америки есть всего лишь вопрос целесообразности и экономической выгоды, а не вопрос для судебного разбирательства. Долгая традиция злоупотребления властью ставит под сомнение полномочия английского короля и парламента, и

потому те, кто нещадно стеснен вследствие совместных усилий короля и парламента, имеют бесспорную "привилегию исследовать претензии того и другого и одновременно отвергнуть узурпацию со стороны короля или парламента". Дело Америки в значительной мере является делом всего человечества, утверждал Пейн и заявлял о своем сочувствии тем, кто борется с врагами естественных прав всего человечества.

Пейн одним из первых стал проводить четкое различие между обществом и государством – по их происхождению, роли и назначению. "Общество создается нашими потребностями, а правительство – нашими пороками: первое способствует нашему счастью, положительно объединяя наши благие порывы, второе же – отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое поощряет рознь). Далее следовали сентенции, предвосхищающие некоторые суждения Годвина и Бакунина против государства. "Общество в любом состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае – зло нестерпимое... Ведь если бы веления совести были ясны, определенны и беспрекословно исполнялись, то человек не нуждался бы ни в каком ином законодателе...".

В споре о природе власти и прав человека с Э. Берком, либеральным защитником независимости американских колоний и в то же самое время консервативным критиком идей и практики французской революции, Пейн резонно фиксирует внимание на том, что критик смешивает право делегированное с правом присвоенным. Для Берка государство есть не что иное, как изобретение человеческой мудрости, а права человека – разумные требования, которые люди выдвигают при выборе между добром и злом. Пейн, в свою очередь, утверждал, что зарождение и существование власти строится исключительно на согласии управляемых. Все формы правления он делит на два вида: выборно-представительное и наследственное правление. Первое известно под именем республики, второе – монархии и аристократии. Поскольку правительственная власть требует таланта и способностей и

поскольку таланты и способности не могут переходить по наследству, то очевидно, заключал Пейн, что наиболее невежественная страна лучше всего подходит не для республиканского, а для монархического и аристократического правления.

Права человека – это некие свойства социального бытия человека и одновременно "принцип правительственной власти". Наличие этих свойств способствует быстрому прогрессу. Права человека образуют принцип или необходимый атрибут республиканского правления и в этом своем качестве – атрибут светского правления у всех цивилизованных наций. Таким было еще одно принципиально важное положение Пейна, изложенное им в памфлете "Права человека" (1791).

В трактате "Век разума" Пейн противопоставлял силу разума "библейским сказкам о чудесах и пророчествах". Система иерархических церковных учреждений (церковное государство) предстает в его изображении таким человеческим изобретением, которое предназначено для того, чтобы запугивать и поработать человечество, монополизировать власть и доходы. Эти положения непримиримого, боевого деизма оказали влияние на Джефферсона и других представителей просветительского свободомыслия, а само название трактата стало синонимом целого столетия, известного также под именем века Просвещения.

Пейн предполагал, что под влиянием революций в Америке и Франции мнения о существующих "системах правительственной власти" будут изменяться. С этим он связывал и возможность революции в масштабе Европы.

2. Политические взгляды Т. Джефферсона

Томас Джефферсон (1743–1826), подобно многим именитым современникам, сочетал занятия философией с большой активностью на поприще государственной и общественной деятельности. Самое крупное

свое произведение он посвятил истории и государственному устройству своего родного штата Виргиния ("Заметки о штате Виргиния", 1785), самое известное его произведение – Декларация независимости США (1776). По происхождению он сын провинциального плантатора, успешно одолевший многие ступени политической карьеры от практикующего юриста и милицейского чиновника графства до губернатора штата, а затем и президента страны. В его политических предпочтениях наблюдается известная эволюция от радикальных, нередко утопических программ до умеренных либеральных принципов.

Значительны заслуги Джефферсона в деле просвещения и пропаганды свободомыслия – он был автором Закона штата об установлении религиозной свободы (1777), президентом американского философского общества, опекуном университета, построенного в штате Виргиния по его собственному архитектурному проекту. Общественное обучение (от начальной школы до университета) он считал таким же неотъемлемым атрибутом демократической республики, как и естественные права человека или право народа на самоуправление.

Уже в первой своей значительной работе "Общий обзор прав Британской Америки" (1774), опубликованной в виде анонимной брошюры как обращение к английскому королю, молодой философ и публицист обосновывал тезис о необходимости вернуть народу "права, полученные по законам природы". Характерно, что обращение к королю за содействием писалось "языком правды" и было "лишено выражений раболепия". Существенно также и то, что сам король характеризовался "не больше как главный чиновник своего народа, назначенный законом и наделенный известной властью, чтобы помочь работе сложной государственной машины, поставленной для того, чтобы приносить пользу народу, и, следовательно, подверженный контролю со стороны народа".

В "Заметках о штате Виргиния" Джефферсон высказывается по вопросу о будущем демократии в Америке. Его не оставляет надежда на то,

что человечество вскоре "научится извлекать пользу из всякого права и власти, которыми оно владеет или может принять на себя". Собирая народные деньги и оберегая свободу народа, не следует в то же время доверять их тем, кто заполняет учреждения законодательной, исполнительной и судебной властей, особенно в тех случаях, когда они не испытывают никаких ограничений. Вместе с тем Джефферсон убежден, что в скором времени "коррупция в этой стране, как и в той, откуда мы исходим, охватит правительство и распространится на основную массу нашего народа; когда правительство купит голоса народа и заставит его заплатить полной ценой. Человеческая природа одинакова на обоих берегах Атлантического океана и останется одинаковой под влиянием одних и тех же обстоятельств. Настало время остерегаться коррупции и тирании, пока они не завладели нами".

Защищая право на свободу вероисповедания, Джефферсон относил это право к разряду естественных прав и потому непереуступаемых никакому правительству.

Республиканские принципы в организации и деятельности государства, по его мнению, должны пронизывать последовательно все уровни — организацию и деятельность федерации (по вопросам внешней и общедофедеральной политики), штата (по отношению к гражданам), а также округа, района и отдельного прихода (по всем мелким, но в то же время важным местным вопросам). Полемизуя с Юмом относительно происхождения всякой справедливой власти и ее носителей (большинство, меньшинство, отдельные личности), Джефферсон твердо держался принципа правления большинства, полагая, что лекарством от зла, приносимого демократией, является еще большая демократизация, поскольку от народа можно ожидать несправедливостей в целом меньше, чем от правящего меньшинства.

В последние годы жизни он склонялся к мысли о необходимости и желательности такой организации управления государством, при которой

традиционная аристократия богатства и статуса уступила бы место естественной аристократии талантов и способностей.

3. Политико-правовые взгляды А. Гамильтона

Признанный лидер федералистов **Александр Гамильтон** (1757–1804) был выдающимся государственным деятелем широкого масштаба и кругозора, автором глубоких разработок в области конституционной теории и практики и энергичным защитником сильной централизованной власти федерального правительства.

Представители централистов-федералистов были весьма далеки от того, чтобы делать основную ставку на мудрость и справедливость тех, кто оказывается причастен к делам государства. Разделяя мнение демократов о необходимости верховенства власти народа в государстве, они в то же время связывали это с потребностью в обуздании дурных свойств и склонностей людей, поскольку без такого обуздания они никогда не станут подчиняться велениям разума и справедливости. В сборнике комментариев к проекту федеральной конституции под названием "Заметки федералиста" все разновидности власти и правлений рассмотрены с тщательностью экспериментаторов, для которых всякое учреждение – дело рук человеческих, изобретение людей, имеющее свои достоинства и недостатки. В такой оценке политических реалий федералисты заметно сближались с просветителями-демократами и просветителями-наукократами, которые, подобно Франклину, также признавали наличие конфликта между благами коллективной мудрости (парламенты и советы колоний) и предрассудками, страстями, личными интересами людей, в результате чего общий интерес почти всегда уступает перед частным, а законодатели-плуты всегда строят козни против мудрецов, заседающих вместе с ними.

Гамильтон разделял мнение Дж. Адамса о том, что установление системы сдержек и противовесов в сфере власти необходимо вследствие

неистребимого эгоизма людей, которых нужно заставлять сотрудничать во имя общего блага, невзирая на их неумную жадность и честолюбие. Без учета этого обстоятельства любая конституция превращается в пустое хвастовство. Народ – это всего лишь огромный зверь, с которым мудрому правителю следует считаться в той мере, в какой раздоры и недовольства могут угрожать его власти.

Гамильтон – один из трех авторов статей "Федералиста", опубликованных между октябрём 1787 и маем 1788 г. под псевдонимом древнеримского патриота республики Публиуса Валерия. Все три участника входили в число подготовителей Конституции, все они впоследствии занимали ключевые должности в правительстве: Гамильтон – пост министра финансов, Дж. Джей – председателя Верховного суда, Дж. Мэдисон – четвертого по счету президента страны.

В оправдание путей и средств сохранения нового федерального союза штатов Гамильтон нередко прибегал к обдуманно упрощенным аргументам, которые звучат достаточно правдоподобно, но трудно доказуемы. Так, в № 23 "Федералиста" он отстаивал неограниченные полномочия нового правительства в области обороны на том основании, что невозможно предвидеть или определить степень и разнообразие потребностей нации в этой области, равно как степень и разнообразие необходимых средств.

Более основательна его аргументация в пользу судебного надзора, изложенная в статье № 78 "Федералиста". По мнению Гамильтона, пожизненно назначенные, независимые, почитаемые и хорошо оплачиваемые члены суда в состоянии обеспечить управление с надлежащей ответственностью. Они смогут сделать это отчасти и потому, что сами являются неизбираемыми и неответственными. Верховный суд, кроме того, создавал наименьшую, по его оценке, угрозу правам, дарованным Конституцией. Исполнительная власть имеет меч, Конгресс располагает кошельком, а у судей одна только мудрость.

4. Политические идеи Дж. Адамса

К группе федералистов примыкает по своим политическим взглядам и **Джон Адамс** (1735–1826), автор первого фундаментального труда по вопросам государства и политической науки, последовательный противник правления большинства и один из идейных предтеч современного консерватизма. Адамс поддержал Джефферсона в обосновании законодательной и административной самостоятельности колоний, доказывая с помощью новых исторических и юридических аргументов абсурдность и несправедливость подчинения парламенту, который находится на расстоянии трех тысяч миль. Кроме того, развращенная Англия, погрязшая в долгах, экстравагантности и избирательной коррупции, была попросту лишена всякого морального права претендовать на роль управителя пуритански добропорядочной Новой Англии.

Дж. Адамс одним из первых выделил вопрос о государственном устройстве в разряд исключительно важных и злободневных. В своей обширной трехтомной монографии "В защиту конституций правительственной власти в Соединенных Штатах Америки" (Лондон, 1787–1788) он обосновывал необходимость обособления и независимости трех отраслей власти (законодательной, исполнительной, судебной). Речь при этом шла о сильной исполнительной власти и так называемой системе сдерживания и взаимного уравнивания властей ("сдержек и противовесов"). В отличие от Пейна он допускал и признавал целесообразность монархической формы правления при одном важном условии – если знать будет в состоянии контролировать (сдерживать) короля, министры – контролировать знать и т.д.

Все простые формы правления – монархия, аристократия, демократия – выглядели в его истолковании как воплощение деспотизма. Идеал Адамса – смешанная форма правления, в частности трехэлементный баланс: исполнительная власть, верхняя аристократическая и нижняя

демократическая палаты парламента – все это вместе образует некую форму сбалансированной публичной власти.

Организацию взаимодействия трех отраслей государственной власти он обосновывал выдержками из трактата Цицерона "О республике" и специально уточнял при этом, что данная форма более всего подходит для осуществления законов государства и реализации принципа "правления законов, а не людей". Отрасли правительственной власти должны не только действовать, но и восприниматься как гармонично составленное целое, подобное прекрасным трехголосным композициям в творчестве Генделя. Исторические сопоставления Адамсом различных государственных форм удивляли его современников широтой обзора и тщательностью в отборе событий и фактов. Помимо опыта греков и римлян им досконально проанализированы все известные системы устройства государств в Европе и проведен их сопоставительный анализ с опытом отдельных американских штатов. Внешним поводом к написанию "В защиту конституций в США" была критика американского конституционного опыта со стороны Тьюрго, который считал наиболее пригодной для американских условий однопалатную структуру высшего законодательного учреждения.

Одной из центральных идей, занимавших Адамса, стало обоснование неизбежности существования социальных различий и всевозможных социальных группировок и классов (класс джентльменов, класс простых людей и др.). Собранные им исторические и фактические материалы группировались таким образом, что аристократия предстает в истории господствующим элементом во всяком цивилизованном обществе от древности до наших дней (в этом пункте своей исторической гипотезы Дж. Адамс выступает предшественником ряда классиков современной политической социологии и культурологии – В. Парето, А. Тойнби и др.). Полемизируя с романтическими построениями Пейна или Джефферсона, он любил, по словам историка В. Паррингтона, облить холодной водой здравого смысла их пылкие надежды на возрождение свободы и справедливости при

опоре на одни только политические институты. Его союзником в таком выводе становился Макиавелли, согласно которому все люди по природе своей дурны и обязательно проявят прирожденную испорченность души, как только для этого представится удобный случай.

5. Политико-правовое учение Дж. Мэдисона

Джеймс Мэдисон (1751–1836), участник Филадельфийского конвента и один из авторов "Федералиста", более чем кто-либо заслуживает почетного титула "отец американской конституции". Он внес значительный вклад в разработку идей республиканского правления в условиях США, а также теории равновесия обособленных властей, концепции факций и др. Именно благодаря его основательному философскому, политическому и юридическому подходу "Федералист" из развернутого комментария Конституции превратился в мастерский анализ фундаментальных принципов государственной власти, а со временем – в источник конституционного права для Верховного суда США и настольную книгу всех исследователей американского конституционного опыта.

В творчестве Мэдисона отразились многие идейные традиции века: традиции естественного права и общественного договора, философские комментарии к законопроектам о правах человека и конституционном регулировании отраслей правительственной власти, а также размышления над наследием английских вигов, шотландских философов-эмпириков и переосмысление опыта древних республик. В конце жизни он пересматривает некоторые свои прежние позиции и оценки периода сотрудничества с федералистами и сближается с демократическими республиканцами.

В характеристике республиканского правления Мэдисон большое внимание уделяет роли и значению социальных различий в обществе и государстве. Они возникают на почве различий способностей и интересов, в

особенности интересов экономических, которые, по мнению Мэдисона, составляют самый общий и самый длительный по воздействию источник различий и конфликтов. В противоположность Руссо он считает небольшим размер республики главным фактором, ведущим к быстрой порче или гибели республиканской формы правления в ходе гражданских войн.

Большое государство со значительным числом граждан "среднего класса" оказывается, как это констатировал еще Аристотель, более стабильным и жизнеспособным, поскольку это обусловлено умеренным достатком основного класса общества и его склонностью к поддержке умеренной формы правления. При таком варианте политического и правового общения граждане более свободны от факций (группировок, клик) богатых или бедных сограждан.

О факциях писали Фукидид, Макиавелли, Юм, Адамс и многие другие авторитетные исследователи мира политики. Мэдисон продолжил эту традицию и внес некоторые новации в истолкование понятия факций. Согласно определению, сделанному в № 10 "Федералиста", под словом "факция" он подразумевал ту или иную группу граждан, объединяемых и побуждаемых к действию единым порывом страсти, интереса или мнения, которая является, однако, враждебной или стеснительной для прав других граждан и совокупных интересов общества.

Исправление последствий вреда, приносимого такой группировкой, возможно двумя способами. Один из них может состоять в устранении причин, вызывающих появление факций; другой – в регулировании последствий ее существования. Поскольку скрытые причины факционности заложены в человеческой природе и связанных с ней же различиях имущественных состояний, причин ее устранить нельзя, можно лишь облегчить последствия возникновения факций, взяв их под контроль. Люди с факционными наклонностями, с местническими предрассудками могут интригой, подкупом или иным путем получить голоса в представительной системе республики, а затем предать интересы народа. В обществах

сравнительно небольших факциональные различия могут быть сведены минимум к двум – к большинству и меньшинству. В больших республиках общество образует одну нацию, разделенную на огромный спектр факций.

На возникновение факций оказывают влияние также склонность людей к разным взглядам на религию или на систему власти, на многие другие вопросы теоретического или практического характера. Источником факционных размежеваний может послужить приверженность различным политическим лидерам или выдающимся личностям, общественное поведение или судьба которых представляют значительный интерес. И все более распространенной и постоянной причиной возникновения факций служит неравное распределение собственности. Структура правительственной власти всегда строилась главным образом с учетом того, чтобы не допустить возникновения факций, угрожающих держателям собственности и власти.

Слово "факция" долгое время переводилось при помощи слова "фракция", иногда как "несправедливая коалиция". В современном политическом анализе термином "фракция" обозначают, как правило, обособленную или отколовшуюся часть партии, класса, социальной группы, организации. У Мэдисона факция более многолика и менее определена в своих основных проявлениях и характеристиках. Она чаще всего предстает объединением людей, сплоченных силой политических, имущественных и даже эмоциональных предпочтений и свойств. Подобные социальные единения впоследствии стали называть заинтересованными группами.

Проблему взаимоотношений различных отраслей публичной власти Мэдисон связывал, во-первых, с обособлением отраслей, составляющих "общую массу власти", во-вторых, с распределением этой массы власти среди образующих ее частей. Речь шла о том, чтобы законодательная, исполнительная и судебная власти (отрасли общегосударственной власти) были обособленными и отличными друг от друга, к чему призывал еще Монтескье. Однако трудности возникали в связи с распределением власти

между отраслями и с регулированием взаимоотношений между ними в случае разногласий и конфликтов. Так возникла идея создания системы обособления и сбалансированного распределения трех властей, которую не вполне точно называют системой "сдержек и противовесов", поскольку речь идет не только о контроле и уравнивании полномочий, но также о фактически неравном распределении полномочий власти. Последнее обстоятельство было связано с особенностями разделения труда в этой области, спецификой социально-политической и профессиональной деятельности, а также с особой сложностью задачи по выделению и достаточно конкретному обозначению границ трех важнейших сфер власти – законодательной, исполнительной и судебной.

Многие из политических проблем, волновавших американских конституционалистов конца XVIII в., до сих пор находятся в центре дискуссий и обсуждений в самой Америке и за ее пределами. В частности, вновь обращают внимание на различные проявления дисбаланса в распределении властей, на чрезмерные полномочия президента и на стремление властей штатов к автономии.

6. Учение Холмса о праве

Оливер Вендел Холмс (1841–1935) родился в Бостоне в семье известного поэта. Он успел стать участником Гражданской войны, где был трижды ранен. Свое философское и юридическое образование получил в Гарварде. Самый творческий период его жизни приходится на 1882–1902 гг., когда он вначале стал членом Верховного суда в Массачусетсе, а затем и Верховного суда США. Президенту Т. Рузвельту, который рекомендовал его в члены Верховного суда США, сильно импонировали его послужной список и "солдатская судьба".

Между тем сам Холмс готовил себя не в практикующие юристы, а в исследователи. После окончания университета он читает лекции по

конституционному праву в Гарварде, редактирует юридический журнал. Его классическая работа "Общее право" возникла на основе курса лекций. Именно здесь была зафиксирована известная формула о том, что "жизнь права не имеет логики, она имеет опыт". Истоки права, согласно Холмсу, следует искать в желаниях примитивного человека взять реванш у тех, кто причинил ему какой-либо ущерб. Отсюда следует, что развитие права неизбежно зависит от превалирующих условий человеческого бытия: от насущных потребностей данного периода, преобладающих моральных и политических теорий, от чутья в области политической деятельности, уверенных или же неосознанных влечений, даже предрассудков, которые судья разделяет вместе со своими коллегами. Подобные условия в состоянии сделать гораздо больше для выработки правил по управлению человеческим общением, чем какие-либо силлогизмы.

Конституция страны для Холмса – это своего рода социальный эксперимент, и в этом смысле она сравнима с человеческой жизнью, которую тоже можно рассматривать как своеобразный эксперимент. В работе "Путь права" (1897) он в духе господствовавшего тогда прагматизма заявил, что объект изучения в праве составляет "предсказание сферы применения публичной силы через посредство суда". Чтобы познать право как таковое, человек должен отказаться от моральных и чисто формальных соображений и взглянуть на себя как на неморального субъекта, который заботится лишь о тех материальных приобретениях либо утратах, о которых ему в состоянии предсказать такое знание.

С учетом изложенного Холмс выстраивает такое определение права: право есть не что иное, как предсказание того, каким образом будет действовать суд на практике. Представление о законном праве (как и о законной обязанности) связано с предсказанием о том, как будет наказан человек в том или другом случае по решению суда, если он сделает или не сделает то, что надо сделать. Рассматривая право как серию предсказаний, он сближал его с эмпирической наукой. Конечная цель науки, в том числе

юридической, – определять относительную ценность наших различных социальных целей.

Воззрение на право Холмса не расходилось с установками позитивистов на технико-вспомогательные свойства властно-принудительных дозволений или запретов закона, однако в нем было несравненно больше реализма за счет признания правотворческой роли суда и иной правоприменительной деятельности. В праве, говорил Холмс, как и в любой другой области человеческого общения, индивид может в полной мере ощутить или проявить всю полноту своих чувств и своих намерений: он может излить свой гнев на жизнь, он может испытать здесь горькую чашу героизма, он может износить свое сердце в погоне за недостижимым. В этом обобщении много справедливого, поскольку право не воспринималось и не воспринимается философско-правовой традицией неким вспомогательным орудием правления, но всегда соизмеряется с добром, справедливостью и общим благом.

Жизнь права, по мнению Холмса, неизбежно зависит от превалирующих условий человеческого существования – насущных потребностей данного момента или периода, преобладающих моральных и политических убеждений и представлений, от наличия интуиции и ее использования в политической деятельности, от явных или же неосознаваемых влияний, даже предрассудков, которые судья разделяет вместе со своими коллегами. Эти условия в состоянии сделать гораздо больше и повлиять гораздо сильнее, чем какие-либо силлогизмы формально-юридического характера.

Связь концепции Холмса с прагматизмом как философией действия (сам термин введен В. Джемсом) более всего прослеживается в его восприятии истины. Истина предстает не в виде непререкаемого абстрактного абсолюта, а в тех формах, в каких она проявляет себя в процессе практического использования, в ходе осуществления своей функции руководства к действию и т. д. Правовой прагматизм Холмса оказал

впоследствии заметное влияние на становление социологической юриспруденции Р. Паунда и на доктрину "правовых реалистов" (Дж. Фрэнк, К. Ллевелин. и др.).

ГЛАВА 13. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГЕРМАНИИ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX В.

1. Учение И. Канта о государстве и праве

Профессор философии Кенигсбергского университета **Иммануил Кант** (1724–1804) был в Германии первым, кто приступил к систематическому обоснованию либерализма. Политико-юридические взгляды Канта содержатся преимущественно в трудах: "Идеи всеобщей истории с космополитической точки зрения", "К вечному миру", "Метафизические начала учения о праве".

Навеян духом Просвещения и перекликается с индивидуализмом школы естественного права краеугольный принцип социальных воззрений И. Канта: каждое лицо обладает совершенным достоинством, абсолютной ценностью; личность не есть орудие осуществления каких бы то ни было планов, даже благороднейших планов общего блага. Человек – субъект нравственного сознания, в корне отличный от окружающей природы, – в своем поведении должен руководствоваться велениями нравственного закона. Закон этот априорен, не подвержен влиянию никаких внешних обстоятельств и потому безусловен. Кант называет его "категорическим императивом", стремясь тем самым сильнее подчеркнуть абстрактно-обязательный и формалистический характер данного предписания.

"Категорический императив" лишен у Канта связи с конкретными предметами, с реальными эмпирическими событиями. Он гласит: "Поступай

так, чтобы максима твоего поведения могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства". Или иными словами: поступай так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и в лице любого другого как к цели и никогда только как к средству. Соблюдение требований "категорического императива" возможно тогда, когда индивиды в состоянии свободно следовать голосу "практического разума". "Практическим разумом" охватывались как область этики, так и сфера права.

Кант осознавал, как важна проблема правопонимания и насколько необходимо верно ее поставить, должным образом сформулировать. "Вопрос о том, — писал он, — что такое право, представляет для юриста такие же трудности, какие для логики представляет вопрос, что такое истина. Конечно, он может ответить, что согласуется с правом, т. е. с тем, что предписывают или предписывали законы данного места и в данное время. Но когда ставится вопрос, справедливо ли то, что предписывают законы, когда от него требуется общий критерий, по которому можно было бы распознать справедливое и несправедливое, — с этим он никогда не справится, если только он не оставит на время в стороне эти эмпирические начала и не поищет источника суждений в одном лишь разуме". Здесь разум, по Канту, есть способность (и воля) создавать принципы и правила морального поведения, содержащая их в себе в качестве внутреннего априорного побуждения.

Атрибут свободы имманентен человеческой личности: дар определять самим себе цель и варианты сообразного с намеченной целью поведения является врожденным. Индивид, по Канту, есть существо, в принципе способное стать "господином самому себе" и потому не нуждающееся во внешней опеке при осуществлении того или иного ценностного и нормативного выбора.

Суть проблемы заключается, однако, в том, что фактически далеко не всякий использует индивидуальную свободу только для реализации "категорического императива", сплошь и рядом она перерастает в произвол.

Совокупность условий, ограничивающих произвол одного по отношению к другим посредством объективного общего закона свободы, Кант называет правом. Из такого понимания права явствует, что оно призвано регулировать внешнюю форму поведения людей, выражаемые вовне человеческие поступки. Субъективные мотивы, строй мыслей и переживания его совсем не интересуют: ими занимается мораль. В данной связи Кант подчеркивает, в частности, следующее: "Я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к достижению определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель". Иначе говоря, никто не вправе предписывать человеку, ради чего он должен жить, в чем ему надо видеть свое личное благо и счастье. Тем более нельзя добиваться от него угрозами, силой выполнения этих предписаний.

Истинное призвание права – надежно гарантировать морали то социальное пространство, в котором она могла бы нормально проявлять себя, в котором смогла бы беспрепятственно реализоваться свобода индивида. В этом суть кантовской идеи о моральной подоплеке, моральной обоснованности права.

Выводить же юридические нормы из этических у философа намерений не было. Он избегал указанной дедукции. Ему она представлялась своего рода санкционированием превращения дела моральной саморегуляции поведения личности в объект прямого государственного воздействия. Случись такое, предпринимаемым государством в отношении подданных мерам ни за что уже нельзя будет придать строго правового характера. Его они способны приобрести и удержать, если только издаваемые органами государства юридические правила останутся исключительно внешними, "легальными" нормативами поведения, не разрушающими моральную автономию личности.

Осуществление права требует того, чтобы оно было общеобязательным. Но каким образом достигается эта всеобщая обязательность права? Через наделение его принудительной силой. Иначе

нельзя заставить людей соблюдать правовые нормы, нельзя воспрепятствовать их нарушению и восстанавливать нарушенное. Если право не снабдить принудительной силой, оно окажется не в состоянии выполнить уготованную ему в обществе роль. Но это значит также, что и категорический императив в качестве всеобщего закона права лишится своей безусловности. Вот почему всякое право должно выступать как право принудительное. Сообщить праву столь нужное ему свойство способно лишь государство – исконный и первичный носитель принуждения. По Канту, оказывается, что государственность вызывает к жизни и ее бытие оправдывают в конце концов требования категорического императива. Так в кантовском учении перебрасывается один из главных мостов от этики и права к государству.

Необходимость государства (объединения "множества людей, подчинённых правовым законам") Кант связывает отнюдь не с практическими, чувственно осязаемыми индивидуальными, групповыми и общими потребностями членов общества, а с категориями, которые всецело принадлежат рассудочному, умопостигаемому миру. Отсюда ясно, почему на государстве нет бремени забот о материальной обеспеченности граждан, об удовлетворении их социальных и культурных нужд, об их труде, здоровье, просвещении и т. д. Благо государства составляет, по Канту, вовсе не решение названных и других аналогичных им задач. Под этим благом "не следует понимать благо граждан и их счастье, ибо счастье может быть (как это утверждает Руссо) скорее и лучше достигнуто в естественном состоянии или при деспотическом правительстве. Под благом государства следует понимать состояние наибольшей согласованности конституции с принципами права, к чему нас обязывает стремиться разум при помощи категорического императива". Выдвижение и защита Кантом тезиса о том, что благо и назначение государства – в совершенном праве, в максимальном соответствии устройства и режима государства принципам права, дали основание считать Канта одним из главных создателей концепции

"правового государства".

Кант многократно подчеркивал насущную необходимость для государства опираться на право, ориентироваться в своей деятельности на него, согласовывать с ним свои акции. Отступление от этого положения может стоить государству чрезвычайно дорого. Государство, которое уклоняется от соблюдения прав и свобод, не обеспечивает охраны позитивных законов, рискует потерять доверие и уважение своих граждан. Его мероприятия могут перестать находить в них внутренний отклик и поддержку. Люди будут сознательно занимать позицию отчужденности от такого государства.

Вопрос о происхождении государства Кант трактует почти по Руссо, замечая при этом, что его изыскания рациональны, априорны и что он имеет в виду не какое-либо определенное государство, а государство идеальное, каким оно должно быть согласно чистым принципам нрава. Отправной пункт кантовского анализа – гипотеза естественного состояния, лишенного всякой гарантии законности. Нравственный долг, чувство уважения к естественному праву побуждают людей оставить это первоначальное состояние и перейти к жизни в гражданском обществе. Переход к последнему не носит характера случайности. Акт, посредством которого изолированные индивиды образуют народ и государство, есть договор.

Кантовское толкование природы этого договора тесно сопряжено с идеями об автономии воли, об индивидах как моральных субъектах и т. п. Первое же главное условие заключаемого договора – обязательство любой создаваемой организации внешнего принуждения (монархической ли государственности, политически объединившегося ли народа) признавать в каждом индивиде лицо, которое без всякого принуждения осознает долг "не делать другого средством для достижения своих целей" и способно данный долг исполнить.

"Общественный договор", по Канту, заключают между собой морально развитые люди. Поэтому государственной власти запрещается обращаться с

ними как с существами, которые не ведают морального закона и не могут сами (якобы по причине нравственной неразвитости) выбрать правильную линию поведения. Кант резко возражает против малейшего уподобления власти государства родительской опеке над детьми. "...Правление отеческое, при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно... такое правление есть величайший деспотизм...".

Итак, согласно общественному договору, заключаемому в целях взаимной выгоды и в соответствии с категорическим (моральным) императивом, все отдельные лица, составляющие народ, отказываются от своей внешней свободы, чтобы тотчас же снова обрести ее, однако уже в качестве членов государства. Индивиды не жертвуют частью принадлежащей им свободы во имя более надежного пользования остальной ее частью. Просто люди отказываются от свободы необузданной и беспорядочной, дабы найти подлинную свободу во всем ее объеме в правовом состоянии.

Свобода в рамках правового состояния предусматривает в первую очередь свободу критики. "Гражданин государства, – пишет Кант, – и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу".

Что касается права, то Кант различает в нем три категории: естественное право, которое имеет своим источником самоочевидные априорные принципы; положительное право, источником которого является воля законодателя; справедливость – притязание, не предусмотренное законом и потому не обеспеченное принуждением. Естественное право, в свою очередь, распадается на две ветви: частное право и право публичное. Первое регулирует отношения индивидов как собственников. Второе определяет взаимоотношения между людьми, объединенными в союз граждан (государство), как членами политического целого.

Феодалному бесправью и произволу Кант противопоставляет твердый

правопорядок, опирающийся на общеобязательные законы. Он порицает юридические привилегии, проистекающие из обладания собственностью, и настаивает на равенстве сторон в частноправовых отношениях. Однако Кант делает серьезную уступку феодальной идеологии, когда признает объектом частного права не только вещи и поведение людей, но и самого человека. Подобный шаг приводит Канта к оправданию закрепленной в законодательстве власти мужа над женой, господина над слугой.

Центральным институтом публичного права является прерогатива народа требовать своего участия в установлении правопорядка путем принятия конституции, выражающей его волю. По существу, это прогрессивная демократическая идея народного суверенитета. Одна из ее составляющих — мысль о том, что каждый индивид (даже если он непосредственно не является "человеком власти") сам знает, какими должны были бы быть акции власти по его делу, и способен самостоятельно определить их требуемое содержание, не дожидаясь подсказок со стороны.

Верховенство народа, провозглашаемое Кантом вслед за Руссо, обуславливает свободу, равенство и независимость всех граждан в государстве — организации совокупного множества лиц, связанных правовыми законами. Выдвинув принцип суверенитета народа, Кант тут же спешит заверить, что он вовсе не помышляет о действительно широкой, неурезанной демократии. В подтверждение этого предлагается разделить всех граждан на активных и пассивных (лишенных избирательного права). К последним философ относит тех, кто вынужден добывать себе средства существования, лишь выполняя распоряжения других, т. е. низы общества.

Почерпнутую у Монтескье идею разделения властей в государстве Кант не стал толковать как идею равновесия властей. По его мнению, всякое государство имеет три власти: законодательную (принадлежащую только суверенной "коллективной воле народа"), исполнительную (сосредоточенную у законного правителя и подчиненную законодательной, верховной власти), судебную (назначаемую властью исполнительной).

Субординация и согласие этих трех властей способны предотвратить деспотизм и гарантировать благоденствие государства.

Общепринятой классификации государственных форм (форм правления, властвования) с точки зрения их устройства Кант не придавал особого значения, различая (по числу законодательствующих лиц) три их вида: автократию (или абсолютизм), аристократию и демократию. Он полагал, что центр тяжести проблемы устройства государства лежит непосредственно в способах, методах управления народом. С этой позиции он разграничивает республиканскую и деспотическую формы управления. Первая основана на отделении исполнительной власти от законодательной, вторая – на их слиянии. Для Канта республика не есть синоним демократии, и абсолютизм сам по себе как форма вовсе не есть синоним деспотии. Он возражает тем, кто отождествляет эти понятия. Более того, Кант верит, что самодержавная форма власти вполне может быть республикой (коль скоро в ней произведено обособление исполнительной власти от законодательной), а демократия (ввиду участия в ней всех в осуществлении власти и крайней трудности при этом отделить законодательствование от исполнительной деятельности) чрезвычайно подвержена трансформации в деспотизм и совместима с ним. По-видимому, Кант считал наиболее приемлемым, реально достижимым строем государства конституционную монархию.

Хотя Кант и выдвинул положение о суверенитете народа, он очень опасался того, как бы из этого положения не были сделаны крайние, радикальные практические выводы. Посему накладывается вето на право народа обсуждать вопрос о происхождении власти.

"Каково бы ни было происхождение верховной власти, предшествовал ли ей договор о подчинении или же власть явилась сначала, а затем уже установился закон, — для народа, который находится под владычеством гражданского закона, все это бесцельные и угрожающие опасностью государству рассуждения. "Закон, который столь священен, что было бы преступлением хотя бы на мгновение подвергать его сомнению,

представляется как бы исходящим не от людей, а от высшего законодателя. Таково именно значение положения: "Всякая власть происходит от Бога". Оно выражает не историческую основу государственного устройства, а идею или практический принцип разума, который гласит: "Существующей законодательной власти следует повиноваться, каково бы ни было ее происхождение".

С передовых, прогрессивных позиций анализировал Кант стержневые проблемы внешней политики. Он клеймит захватническую, грабительскую войну, резко осуждает подготовку к ней: "Самые большие бедствия, потрясающие цивилизованные народы, – последствия войны, и именно последствия не столько какой-нибудь настоящей или прошедшей войны, сколько постоянной и все растущей подготовки к будущей войне". Автор труда "К вечному миру" ратовал за соблюдение международных договоров, невмешательство во внутренние дела государств, за развитие между ними торговых и культурных связей.

Кант выдвигает проект установления "вечного мира". Его можно достичь, правда, в отдаленнейшем будущем, созданием всеохватывающей федерации самостоятельных равноправных государств, построенных по республиканскому типу. По убеждению философа, образование такого космополитического союза в конце концов неминуемо. Залогом тому должны были явиться просвещение и воспитание народов, благоразумие и добрая воля правителей, а также экономические, коммерческие потребности наций.

2. Историческая школа права

В самом конце XVIII в. в Германии зародилось и в первой половине XIX в. сделалось весьма влиятельным в изучении права особое направление исследовательской мысли. В центр своих теоретико-познавательных интересов оно поставило вопрос о том, как право возникает и какова его

история.

Основоположником направления в юриспруденции, получившего наименование исторической школы права, является **Г. Гуго** (1764–1844) – профессор Геттингенского университета, автор "Учебника естественного права, как философии позитивного права, в особенности – частного права". Виднейшим представителем этой школы был **К. Савиньи** (1779-1861), изложивший свои взгляды в книге "Право владения", в брошюре "О призвании нашего времени к законодательству и правоведению" и в 6-томном сочинении "Система современного римского права". Завершает эту группу представителей исторической школы права **Г. Пухта** (1798–1846), основные произведения которого – "Обычное право" и "Курс институций".

Естественно-правовую доктрину и вытекавшие из нее демократические и революционные выводы историческая школа права избрала главной мишенью для своих нападок. Эта доктрина вызывала недовольство своих противников тем, что доказывала необходимость коренного изменения существующего со средних веков политико-юридического строя и принятия государством законов, которые отвечали бы "требованиям разума", "природе человека", а фактически – назревшим социальным потребностям, т. е. общественному прогрессу.

Теоретики исторической школы права взяли под обстрел прежде всего тезис о позитивном праве как об искусственной конструкции, создаваемой нормотворческой деятельностью органов законодательной власти. Они утверждали, что действующее в государстве право вовсе не сводится лишь к совокупности тех предписаний, которые навязываются обществу как бы извне: даются сверху людьми, облеченными на то специальными полномочиями. Право (и частное и публичное) возникает спонтанно. Своим происхождением оно обязано отнюдь не усмотрению законодателя. Г. Гуго принадлежит очень характерное сравнение права с языком. Подобно тому как язык не устанавливается договором, не вводится по чьему-либо указанию и не дан от бога, так и право создается не только (и не столько) благодаря

законодательствованию, сколько путем самостоятельного развития, через стихийное образование соответствующих норм общения, добровольно принимаемых народом в силу их адекватности обстоятельствам его жизни. Акты законодательной власти дополняют позитивное право, но "сделать" его целиком они не могут. Позитивное право производно от права обычного, а это последнее произрастает из недр "национального духа", глубин "народного сознания" и т. п.

Представители исторической школы права верно подметили одну из существенных слабостей естественно-правовой доктрины – умозрительную трактовку генезиса и бытия права. В свою очередь, они попытались истолковать становление и жизнь юридических норм и институтов как определенный объективный ход вещей. Этот ход, полагал Г.Гуго, совершается произвольно, принаравливаясь сам собой к потребностям и запросам времени, поэтому людям лучше всего не вмешиваться в него, держаться исстари заведенных и освященных опытом столетий порядков.

К. Савиньи считал, что с движением национального духа стихийно эволюционирует и право. Динамика права всегда есть органический процесс в том смысле, что она сродни развитию организма из своего зародыша. Вся история права – медленное, плавное раскрытие той субстанции, которая, как зерно, изначально покоится в почве народного духа. На первом этапе своего развития право выступает в форме обычаев, на втором делается предметом обработки со стороны сословия ученых-правоведов, не теряя, однако, при этом связи со своим корнем – общим убеждением народа.

С точки зрения Г. Пухты, бесцельно искусственно конструировать и в любое время предлагать людям ту или иную придуманную правовую систему. Созданная отдельно от самой истории жизни народного духа, не напоенная им, она не может привиться обществу. Как членам живого организма, как ветви целостной культуры народа правовым установлениям свойственна органичность, которая выражается, помимо прочего, и в том, что стадии и ритмы развития права совпадают с ходом эволюции народной

жизни. "...Этим органическим свойством право обладает также и в своем поступательном движении; органической является и преемственность правовых установлений. Выразить это можно одной фразой: право имеет историю".

Идея "народного духа", которую насаждали в юриспруденции Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухта, в те времена и позже в общем мало импонировала исследователям и нашла немного почитателей. Но в философско-юридических суждениях исторической школы положительное значение имела критика умозрительных представлений естественно-правового толка о вечности, неизменности и неподвижности права. Оставила свой след в истории юриспруденции и попытка этой школы трактовать правовые институты в качестве особых социальных явлений, исторически закономерно рождающихся, функционирующих и развивающихся в целостном едином потоке жизни каждого народа.

3. Учение Гегеля о государстве и праве

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) – гениальный мыслитель, творческие достижения которого представляют собой заметную веху во всей истории философской и политическо-правовой мысли.

В наиболее цельном и систематическом виде учение Гегеля о государстве и праве изложено в "Философии права" (1820) – одном из самых значительных произведений в истории политических и правовых учений.

Философия права – важная составная часть всей гегелевской системы философии.

Основная задача философии права – научное познание государства и права, а не указание на то, какими они должны быть. "Наше произведение, – отмечает Гегель, – поскольку в нем содержится наука о государстве и праве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя*. В качестве философского сочинения оно должно быть

дальше всего от того, чтобы *конструировать государство, каким оно должно быть...*". Подчеркивая своеобразие своего философского подхода к праву, он писал: "Наука о праве есть *часть философии*. Она должна поэтому развить идею, представляющую собою разум предмета, из понятия или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета".

Право, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть **наличное бытие свободной воли**, диалектика которой совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода, по Гегелю, составляет субстанцию и основное определение воли. Речь при этом идет о развитой, разумной воле, которая свободна. Дело обстоит таким образом, так как мышление и воля в гегелевской философии отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа – теоретический и практический – одной и той же способности мышления.

Понятие "право" употребляется в гегелевской философии права в следующих основных значениях: I) право как свобода ("идея права"), II) право как определенная ступень и форма свободы ("особое право"), III) право как закон ("позитивное право").

I. На ступени объективного духа, где все развитие определяется идеей свободы, "свобода" и "право" выражают единый смысл; в этом отношении гегелевская философия права могла бы называться философией свободы. Отношения "свободы" и "права" опосредуются через диалектику свободной воли.

II. Система права как царство осуществленной свободы представляет собой иерархию "особых прав" (от абстрактных его форм до конкретных). Каждая ступень самоуглубления идеи свободы (и, следовательно, конкретизации понятия права) есть определенное наличное бытие свободы (свободной воли), а значит, и "особое право". Подобная характеристика относится к абстрактному праву, морали, семье, обществу и государству. Эти

"особые права" даны исторически и хронологически одновременно (в рамках одной формации объективного духа); они ограничены, соподчинены и могут вступать во взаимные коллизии. Последующее "особое право", диалектически "снимающее" предыдущее (более абстрактное) "особое право", представляет собой его основание и истину. **Более конкретное "особое право" первичнее абстрактного.**

На вершине иерархии "особых прав" стоит право государства (государство как правовое образование, как наиболее конкретное право). Поскольку в реальной действительности "особые права" всех ступеней (личности, ее совести, преступника, семьи, общества, государства) даны одновременно и, следовательно, в актуальной или потенциальной коллизии, постольку, по гегелевской схеме, окончательно истинно лишь право вышестоящей ступени.

III. Право как, закон (позитивное право) является одним из "особых прав". Гегель пишет: "То, что есть право в себе, *положено* в своем объективном наличном бытии, т. е. определено для сознания мыслью, и определено как то, что есть право и считается правом, что *известно* как закон, право есть вообще, благодаря этому определению, *положительное право*".

Преобразование права в себе в закон путем законодательствования придает праву форму всеобщности и подлинной определенности. Предметом законодательства могут быть лишь внешние стороны человеческих отношений, но не их внутренняя сфера.

Различая право и закон, Гегель в то же время стремится в своей конструкции исключить их противопоставление. Как крупное недоразумение расценивает он "преобразование отличия естественного или философского права от положительного в противоположность и противоречие между ними".

Гегель признает, что содержание права может быть искажено в процессе законодательства; не все, данное в форме закона, есть право,

поскольку лишь закономерное в положительном праве законно и правомерно. Но в гегелевской философии права речь идет не о противостоянии права и закона, а лишь о различных определениях одного и того же понятия права на разных ступенях его конкретизации. "То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, – подчеркивает Гегель, – является для последнего чем-то случайным и не касается его природы". По природе же положительное право как ступень самого понятия права – разумно. Закон – это конкретная форма выражения права.

В гегелевском учении тремя главными формообразованиями свободной воли и соответственно тремя основными ступенями развития понятия права являются: абстрактное право, мораль и нравственность.

Учение об абстрактном праве включает проблематику собственности, договора и неправды; учение о морали – умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть; учение о нравственности – семью, гражданское общество и государство.

Абстрактное право представляет собой первую ступень в движении понятия права от абстрактного к конкретному. Это – право абстрактно свободной личности. Абстрактное право имеет тот смысл, что вообще в основе права лежит свобода отдельного человека (лица, личности). **Личность**, по Гегелю, подразумевает вообще **правоспособность**. Абстрактное право представляет собой абстракцию и голую возможность всех последующих, более конкретных определений права и свободы. На этой стадии положительный закон еще не обнаружил себя, его эквивалентом является формальная правовая заповедь: *"Будь лицом и уважай других в качестве лиц"*:

Свою реализацию свобода личности прежде всего находит, по Гегелю, в праве частной собственности. Гегель обосновывает формальное, правовое равенство людей: люди равны именно как свободные личности, равны в их одинаковом праве на частную собственность, но не в размере владения

собственностью.

С этих позиций он критикует как проект идеального государства Платона, так и различного рода иные требования фактического равенства. Свое понимание свободы и права Гегель направляет также против рабства и крепостничества. Отчуждение личной свободы, правоспособности, моральности, религиозности несправедливо и подлежит преодолению. "В природе вещей, – признает Гегель, – заключается абсолютное право раба добывать себе свободу".

Необходимым моментом в осуществлении разума является, по Гегелю, *договор*, в котором друг другу противостоят самостоятельные лица-владельцы частной собственности. Предметом договора может быть лишь некоторая единичная отвергает взгляд Канта на брак как на договор, а также различные версии договорной теории внешняя вещь, которая только и может быть произвольно отчуждена ее собственником. Поэтому Гегель государства. Договор исходит из произвола отдельных лиц. Всеобщее же, представленное в нравственности и государстве, не есть результат произвола объединенных в государство лиц. "Примешивание этого договорного отношения, так же как и отношений частной собственности вообще, к государственному отношению привело к величайшей путанице в государственном праве и к величайшим смутам в действительной жизни".

Следующим моментом учения об абстрактном праве являются гегелевские суждения о неправде (простодушная неправда, обман, принуждение и преступление).

Преступление – это сознательное нарушение права как права, и наказание поэтому является, по Гегелю, не только средством восстановления нарушенного права, но и правом самого преступника, заложенным уже в его деянии – поступке свободной личности.

Снятие преступления через наказание приводит, по гегелевской схеме конкретизации понятия права, к **морали**. На этой ступени, когда личность (персона) абстрактного права становится *субъектом* свободной воли,

впервые приобретают значение мотивы и цели поступков субъекта. Требование субъективной свободы состоит в том, чтобы о человеке судили по его самоопределению. Лишь в поступке субъективная воля достигает объективности и, следовательно, сферы действия закона; сама же по себе моральная воля ненаказуема.

Абстрактное право и мораль являются двумя односторонними моментами, которые приобретают свою действительность и конкретность в **нравственности**, когда понятие свободы объективируется в наличном мире в виде семьи, гражданского общества и государства.

Гегель различает гражданское общество и политическое государство. Под гражданским обществом при этом по существу имеется в виду буржуазное общество. "Гражданское общество, – пишет Гегель, – создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет впервые их право". Гражданское общество – сфера реализации особенных, частных целей и интересов отдельной личности. С точки зрения развития понятия права – это необходимый этап, так как здесь демонстрируются взаимосвязь и взаимообусловленность особенного и всеобщего. Развитость идеи предполагает, по Гегелю, достижение такого единства, в рамках которого противоположности разума, в частности моменты особенности и всеобщности, свобода частного лица и целого, признаны и развернуты в их мощи. Этого не было ни в античных государствах, ни в платоновском идеальном государстве, где самостоятельное развитие особенности (свобода отдельного лица) воспринималось как порча нравов и предвестник гибели нравственного целого – государства.

На ступени гражданского общества, по схеме Гегеля, еще не достигнута подлинная свобода, так как стихия столкновений частных интересов ограничивается необходимой властью всеобщего не разумно, а внешним и случайным образом.

Гегель изображает гражданское общество как раздираемое

противоречивыми интересами антагонистическое общество, как войну всех против всех. Тремя основными моментами гражданского общества, по Гегелю, являются: система потребностей, отправление правосудия, полиция и корпорация.

В разделе о гражданском обществе Гегель освещает также вопросы закона (положительного права), правосудия и деятельности полиции, хотя эта тематика в соответствии с принципом конкретизации понятия права должна была бы рассматриваться в той части "Философии права", где речь идет о государстве. Обоснование Гегелем такого изменения в структуре изложения приобретает социально-политическое звучание. Гегель исходит из того, что в сфере гражданского общества имеет место реальное функционирование собственности, сила которой должна найти свое подтверждение в защите собственности со стороны закона, суда и полиции. Эти институты призваны отстаивать всеобщие интересы данного строя.

Гегель обосновывает необходимость публичного оглашения законов, публичного судопроизводства и суда присяжных. Критикуя концепцию вездесущего полицейского государства, он вместе с тем не указывает границы полицейского вмешательства в частные дела. Высшие интересы гражданского общества, охраняемые законодательством, судом и полицией, ведут, по логике развития понятия права, за пределы этой сферы – в область государства.

Общество и государство, по гегелевской концепции, соотносятся как рассудок и разум: общество – это "внешнее государство", "государство нужды и рассудка", а подлинное государство – разумно. Поэтому в философско-логическом плане общество расценивается Гегелем как момент государства, как то, что "снимается" в государстве.

Развитие гражданского общества уже предполагает, по Гегелю, наличие государства как его основания. "Поэтому в действительности, – подчеркивает Гегель, – государство есть вообще скорее *первое*, лишь внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства

раскалывает себя на эти два момента". В государстве, наконец, достигается тождество особенного и всеобщего, нравственность получает свою объективность и действительность как органическая целостность.

Государство представляет собой, по Гегелю, идею разума, свободы и права, поскольку идея и есть осуществленность понятия в формах внешнего, наличного бытия. "То, что есть государство, – пишет Гегель, – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю". Хотя Гегель и признает возможность плохого, дурного государства, которое лишь существует, но не действительно, не обладает внутренней необходимостью и разумностью, однако оно остается вне рамок его философии права, исходящей из идеи государства, т. е. действительного разумного государства.

Гегелевская идея государства, таким образом, представляет собой правовую действительность, в иерархической структуре которой государство, само будучи наиболее конкретным правом, предстает как правовое государство. Гегелевская этатистская версия правового государства существенно отличается как от концепций демократизма (суверенитет народа и т. д.) и либерализма (индивидуализм, независимость или даже приоритет прав и свобод личности в соотношении с правами государства и т.д.), так и от различных архаических и новейших деспотических и тоталитарных форм правления, в которых господствуют произвол и насилие, а не конституция, право и закон.

Идея государства, по Гегелю, проявляется тройко: 1) как непосредственная действительность в виде индивидуального государства; речь тут идет о государственном строе, внутреннем государственном праве; 2) в отношениях между государствами как внешнее государственное право и 3) во всемирной истории.

Государство как действительность конкретной свободы есть индивидуальное государство. В своем развитом и разумном виде такое государство представляет собой, согласно гегелевской трактовке,

основанную на разделении властей конституционную монархию.

Тремя различными властями, на которые подразделяется политическое государство, по Гегелю, являются; законодательная власть, правительственная власть и власть государя.

В своей теоретической разработке этих проблем Гегель, в целом соглашаясь с идеей своих предшественников Локка и Монтескье, считает надлежащее разделение властей в государстве гарантией публичной свободы. Вместе с тем он расходится с ними в понимании характера и назначения такого разделения властей, их состава и т.д.

Так, Гегель считает точку зрения самостоятельности властей и их взаимного ограничения ложной, поскольку при таком подходе как бы уже предполагается враждебность каждой из властей к другим, их взаимные опасения и противодействия. Он выступает за такое органическое единство различных властей, при котором все власти исходят из мощи целого и являются его "текучими членами". В господстве целого, в зависимости и подчиненности различных властей государственному единству и состоит, по Гегелю, существо внутреннего суверенитета государства.

Государства относятся друг к другу как самостоятельные, свободные и независимые индивидуальности. Субстанция государства, его суверенитет, выступает как абсолютная власть идеального целого над всем единичным, особенным и конечным, над жизнью, собственностью и правами отдельных лиц и их объединений. В вопросе о суверенитете речь идет о действительности государства как свободного и нравственного целого. В этом, по мнению Гегеля, состоит "нравственный момент войны, которую не следует рассматривать как абсолютное зло и чисто внешнюю случайность...".

Сферу межгосударственных отношений Гегель трактует как область проявления **внешнего государственного права**. Международное право – это, по Гегелю, не действительное право, каковым является внутреннее государственное право (положительное право, законодательство), а лишь

долженствование. Какова же будет действительность этого долженствования – зависит от суверенных волей различных государств, над которыми нет высшего права и судьи в обычном смысле этих понятий.

Спор между государствами, если их суверенные воли не приходят к согласию, считал Гегель, может быть решен лишь войной. С этих позиций Гегель критиковал кантовскую идею вечного мира, поддерживаемого союзом государств. Вместе с тем Гегель признавал, что даже в войне, как состоянии бесправия и насилия, продолжают действовать такие принципы, как взаимное признание государств, преходящий характер войны и возможность мира. "...Вообще война, – писал Гегель, – ведется не против внутренних институтов и мирной семейной и частной жизни, не против частных лиц". С одобрением Гегель отмечал, что новейшие войны ведутся более гуманно, чем в прежние времена.

В столкновении различных суверенных волей и через диалектику их соотношений выступает, по Гегелю, всеобщий **мировой дух**, который обладает наивысшим правом по отношению к отдельным государствам (духам отдельных народов) и судит их. Вслед за Шиллером Гегель характеризует всемирную историю как всемирный суд.

Всемирная история как прогресс в сознании свободы представляет собой, по существу, историю суверенных государств (нравственных субстанций), историю прогресса в государственных формированиях. В соответствии с этим всемирная история распадается, по Гегелю, на четыре всемирно-исторических мира: восточный, греческий, римский и германский. Им соответствуют следующие формы государств: восточная теократия, античная демократия и аристократия, современная конституционная монархия. "Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны".

Носителем мирового духа является господствующий на данной ступени истории народ, который получает однократную и единственную

возможность составить эпоху всемирной истории.

Все новое время, начавшееся Реформацией, Гегель считал эпохой германской нации, под которой он имел в виду не только немцев, но, скорее, вообще народы северо-западной Европы. Россия и Соединенные Штаты Северной Америки, по оценке Гегеля, пока не успели обнаружить себя во всемирной истории, и им это еще предстоит в будущем.

Сконструированное Гегелем разумное государство, являющееся в конкретно-историческом плане буржуазной конституционной монархией, в философско-правовом плане представляет собой право в его системно-развитой целостности, т. е. правовое государство. С точки зрения всемирно-исторического прогресса такое государство трактуется Гегелем как наиболее полная и адекватная объективация свободы в государственно-правовых формах наличного бытия.

Недостатки гегелевского этатизма отчетливо проявляются в возвышении государства над индивидом и обществом, в отрицании самостоятельной ценности прав и свобод личности и т.д. Вместе с тем Гегель восхваляет государство как идею (т. е. действительность) права, как правовое государство, как такую организацию свободы, в которой механизм насилия и аппарат политического господства опосредованы и обузданы правом, введены в правовое русло, функционируют лишь в государственно-правовых формах. В этом его радикальное отличие как от обычных этатистов, возвышающих государство над правом, отвергающих всякое правовое ограничение государственной власти и саму идею правового государства, так и от тоталитаристов всякого толка, которые видят в организованном государстве и правопорядке лишь препятствие для политического механизма насилия и террора.

Осмысление гегелевской концепции государства в контексте опыта и знаний XX в. о тоталитаризме позволяет понять враждебную и взаимоисключающую противоположность между государственностью и тоталитаризмом. В этом смысле можно уверенно сказать: этатизм против

тоталитаризма.

Философско-правовое учение Гегеля оказало заметное влияние на последующую историю политико-правовой мысли. Это было наглядно продемонстрировано в последующей истории гегельянства и трактовок учения Гегеля с различных идейно-теоретических позиций.

ГЛАВА 14. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

С воцарением Александра I в стране изменяется политический режим. При царе сложился кружок "молодых друзей" из либерально мыслящих людей, получивший впоследствии название "Негласного комитета". Членов этого комитета за их взгляды и деятельность в высоких кругах иронически называли "якобинской шайкой". Совместно с этим комитетом царь Александр I принял ряд либеральных законов и подготовил преобразования центральных органов управления.

Таким образом, в царствование Александра I сложилась обстановка, которая способствовала появлению реформаторских проектов и конституционных настроений у передовой и образованной части русского общества, побуждая их к составлению радикальных планов государственных преобразований.

1. Политико-правовые взгляды М. М. Сперанского

М. М. Сперанский (1772–1839) родился в деревне Черкутино Владимирской губернии в семье младшего духовного чина по фамилии Третьяков. Михаил Михайлович окончил Владимиро-Суздальскую духовную семинарию с присвоением ему "прозвания" Сперанский (от лат. speranto –

надежда) и был направлен в числе трех лучших учеников в Санкт-Петербургскую духовную семинарию (с 1797 г. – академия) в качестве преподавателя математики, физики, риторики и философии. В 23 года он становится ректором этой семинарии, затем поступает на службу к генерал-прокурору А. Б. Куракину, на которой вскоре дослуживается до чина статского советника. Александром I Сперанский был приближен к двору, где занимал ряд высоких должностей, последняя из которых – государственный секретарь. Интриги завистников, а также недовольство его реформаторской деятельностью со стороны дворянства послужили причиной отставки и ссылки Сперанского в 1812 г. (Нижний Новгород, Пермь). В 1816 г. он получил назначение губернатором в Пензу, а в 1819 г. по ходатайству графа А. А. Аракчеева стал губернатором Сибири. Только в 1820 г. Сперанскому было позволено возвратиться в Санкт-Петербург, а в 1826 г. император Николай I поручил ему составление Свода законов Российской империи. Комиссией под руководством Сперанского этот Свод был инкорпорирован за четыре года и составил 45 томов, имевших историко-хронологическое значение, а еще через три года было подготовлено пятнадцатитомное издание, кодифицирующее действующее законодательство. Николай I наградил М. М. Сперанского за этот труд Андреевской звездой.

Умер Сперанский в 1839 г. Современник мыслителя, поэт Петр Вяземский, характеризуя этого выдающегося государственного деятеля, сказал о нем: "чиновник огромного размера".

Политическая доктрина М. М. Сперанского опирается на глубокие познания в политических теориях как античных, так и современных ему европейских мыслителей. Будучи глубоко религиозным человеком, он совершенно отрицал "мрачную систему чувственного материализма" и воспринимал бога как верховного законодателя Вселенной. Договорную концепцию государства он допускал как гипотезу (договор как реализация воли бога).

Россия, по мнению Сперанского, в своем историческом развитии

прошла три ступени: в Средние века – удельщина; в Новое время – абсолютная монархия, а в настоящий период – промышленное состояние, которое требует конституционного ограничения верховной власти и предоставления политических и гражданских прав всем подданным (безопасность личности, сохранность собственности и обеспечение личных политических прав). Россия, полагал он, ждет перемен, но не революционным путем, как в странах Запада, а исключительно эволюционным, "через правильные законы", жалованные императором народу. "Реформация государства производится десятилетиями и веками, а не в два-три года" ("О постепенности усовершенствования Российского").

В своих проектах государственных преобразований Сперанский мечтал о конституционной монархии, которая бы позволила "правление доселе самодержавное (здесь в значении абсолютное. – *Н. З.*) учредить на неперменном законе". Законность форм осуществления власти Сперанский связывал с необходимостью разделения властей. Законодательная власть должна быть вручена двухпалатной Думе, которая обсуждает и принимает законы, для чего собирается сессионно. Глава исполнительной власти – монарх – участвует в деятельности Думы, но "никакой новый закон не может быть издан без уважения Думы. Установление новых податей, налогов и повинностей уважается в Думе". Мнение Думы свободно, и поэтому монарх не может "ни уничтожить законов, ни обезобразить их".

Судебная власть реализуется судебной системой, включающей суд присяжных и завершающейся высшим судебным органом – Сенатом. Три власти управляют государством подобно тому, как человек – своим организмом: обращаясь к закону, воле и исполнению.

Сперанский предусмотрел и возможность объединения усилий различных властей для согласного их действия в Государственном совете, состоящем частично из лиц, назначаемых монархом, а частично избранных по избирательным законам. Государственный совет заседает под председательством царя, он обладает правом законодательной инициативы,

но законы, "коиными вводится какая-либо перемена в отношении сил государственных или в отношении частных лиц между собой", утверждаются непременно и исключительно Государственной думой. Таким образом, Государственная дума имеет законодательный статус.

Организация местной власти предполагает введение коллегиального управления сверху донизу через систему представительных органов – дум: губернских, уездных и волостных, избираемых на многоступенчатой основе.

Порядок в устроенном таким образом государстве охраняется законами. Одним просвещением и деятельностью просвещенных монархов невозможно достичь политических результатов. Идеал Платона (правление философов) Сперанский отвергал, следуя в этом вопросе Аристотелю и утверждая, что законы, а не люди должны управлять государством.

Он полагал, что в преобразованном по его проектам государстве возможно наилучшим способом обеспечить права подданных. В духе положений Ш. Монтескье о правах гражданских и политических Сперанский анализирует понятия: рабство политическое и свобода политическая, рабство гражданское и свобода гражданская.

Под политическим рабством он понимал такое состояние, "когда воля одного – закон для всех", а политическую свободу определял как подчинение всех и каждого законам, а также предоставление избирательного права.

Под гражданским рабством он понимал подчинение одного класса ("в повинностях личных или вещественных") другому, а гражданская свобода, по его мнению, выражается в основанной на законе независимости друг от друга всех сословий и групп в обществе.

Анализируя связи между этими понятиями, Сперанский отметил, что политическая свобода имеет больший объем по своему содержанию и поэтому является фундаментом для свободы гражданской. "Никакая сила в обществе не может родить в государстве свободы гражданской, не установив свободы политической", и напротив, если в государстве учреждается политическая свобода, то гражданское рабство умирает само собой. "Права

гражданские должны быть основаны на правах политических, закон гражданский не может быть без закона политического". Но законодательство не самоцель и само по себе не является гарантом против произвола. "К чему гражданские законы, – восклицает Сперанский, – когда скрижали их могут быть разбиты о камень самовластья!" Гарантом всех свобод в государстве является конституция и основанное на ней разделение властей. Для России настало время переменить существующее положение вещей и установить новый порядок; имея в виду движение России к свободе, он отмечал, что "темпы развития ее идут несравненно быстрее, чем в других государствах".

Конституционная монархия, основанная на законе, должна опираться на квалифицированный чиновничий аппарат, обеспечивающий ее функциональную деятельность. Для осуществления такого проекта Сперанский предложил и провел два закона о чиновниках: "О придворных званиях" (3 апреля 1809 г.) и "Об экзаменах на чин" (6 августа 1809 г.). Этими узаконениями вводились необходимые условия для занятия должностей и получения служебных чинов: наличие диплома о высшем образовании или сдача экзаменов на чин по весьма обширному списку предметов. Придворные звания не являлись более основанием для получения чинов и продвижения по службе, а сделать карьеру, не служа, стало для дворян невозможно.

На сословный строй общества Сперанский в целом не покушался, но предлагал произвести его правовое оформление с закреплением прав и обязанностей сословий.

В своих проектах он наделял дворянство всеми политическими и гражданскими правами и дополнительным правом владения землями, населенными крестьянами, с обязанностью уплаты налога за владение землями. Среднему сословию (владельцам любых форм недвижимости) он предоставлял все гражданские права, а политические – в зависимости от размера собственности (т. е. по цензу). Рабочий народ он наделял только гражданскими правами.

К крепостному праву Сперанский относился отрицательно. "Крепостничество, – писал он, – несовместимо с цивилизованной государственностью. И нет никакого основания считать, что в России оно не могло бы уничтожиться, если будут приняты к тому действительные меры". "Каким образом, – спрашивал он, – ремесла в городах могут совершенствоваться без соревнования ремесленников, когда они рассеяны в рабстве?"

Однако немедленной отмены крепостного права Сперанский опасался, полагая, что россияне, получив свободу, обратятся "к кочевому образу жизни". Он предложил двухэтапную схему: вначале ограничиваются крестьянские повинности, производится личное освобождение крестьян от помещиков, а затем к крестьянам возвращается "древнее право перехода" (Юрьев день). Землю предполагалось оставить за помещиками, но с предоставлением крестьянам права ее приобретения.

Проекты Сперанского вызывали резкую критику в адрес реформатора со стороны дворян, которые были весьма недовольны указами о чиновниках, ущемлявших их привилегии, а в социальных проектах Сперанского усматривали ущемление своих земельных прав (не без основания). На него посыпались обвинения в "возжигании бунтов" и даже в «способствовании истребления дворянства».

В конечном итоге судьба "великого чиновника" была решена и он был отстранен от службы и отправлен в ссылку.

К сожалению, реализация его проектов растянулась во времени: частично их осуществил его ученик Александр II (Сперанский читал цесаревичу Александру Николаевичу курс политических наук), а ограничение верховной власти "на непременном законе" опоздало на сто лет и было произведено только при Николае II в Манифесте 17 октября 1905 г. "Об усовершенствовании государственного порядка" и Основных законах Российской империи в редакции 23 апреля 1906 г., но они, к сожалению, уже не смогли обеспечить эволюционный путь развития России к новым формам

жизни, как того хотел великий реформатор.

2. Политические программы декабристов

"Дней Александровых прекрасное начало" (А. С. Пушкин) способствовало появлению оппозиционных организаций, объединившихся в общества: "Орден русских рыцарей" (1815), "Союз спасения" (1818), "Союз благоденствия" (1818) и, наконец, на основе распада последнего, Северное и Южное общества. Их участники составляли программы, предусматривающие различные варианты изменения российской абсолютной монархии и ликвидации крепостного права.

Павел Иванович Пестель (1793–1826) родился в Москве в семье крупного чиновника. П. И. Пестель получил домашнее образование, продолжив его в Германии, а по возвращении в Россию окончил первым учеником Пажеский корпус. В 1812 г. стал участником Отечественной войны, проявил недюжинную храбрость и был награжден золотым именным оружием. В 1821 г. был произведен в чин полковника, и перед ним открылась блестящая военная карьера. Но П. И. Пестель избрал другой жизненный путь. В целях преобразования общества и государства он вступает в тайные союзы и впоследствии становится организатором и главой Южного общества, для которого и создает "Русскую правду" в качестве теоретической программы дальнейших действий.

Результатом деятельности тайных обществ становится восстание на Сенатской площади Санкт-Петербурга 14 декабря 1825 г., после подавления которого П. И. Пестель был осужден "вне разрядов" и приговорен к смертной казни.

В своих социальных взглядах Пестель исходил из положения о естественном равенстве всех людей и взаимном стремлении к общественной жизни для удовлетворения потребностей на основе разделения труда. Он различал общественное и государственное устройство, определяя

государство как приведенное в законный порядок общество. Последнее возникло в силу природного разделения людей на повинующихся и повелевающих. Правительство имеет обязанность "распоряжаться общим действием и избирать лучшие средства для достижения Благоденствия всем и каждому... народ имеет право требовать от правительства, чтобы оно непременно стремилось к общему и частному Благоденствию". Государство существует на равновесии взаимных прав и обязанностей правительства и народа, если же таковое равновесие утрачивается, то "государство входит в состояние насильственное и болезненное". Поэтому необходимо создать такие законы, посредством которого возможно поддержание подобного равновесия. "Цель Государственного устройства... возможное Благоденствие всех и каждого", и достигается она только на основе законов.

Все законы Пестель делил на три вида: духовные, естественные и гражданские.

Духовные законы известны из Священного Писания: они "связывают духовный мир с естественным, жизнь бrenную с жизнью вечной".

Естественные законы вытекают из требований природы и нужд естественных, и они "глубоко запечатлены в наших сердцах. Каждый человек им подвластен, и никак не в силах их низвергнуть".

Государственные законы представляют собой постановления государства, которые ставят себе задачей достижение общественного Благоденствия, и потому они должны издаваться в полном соответствии с законами духовными и естественными. Такое соответствие является непременным условием их действительности.

Другим условием, определяющим содержание государственных законов, служит приоритет общественных интересов: выгоды целого всегда превалируют над выгодами части. Гражданские законы составляются таким образом, чтобы интересы отдельного индивида не противоречили интересам всего общества в целом. Если действия правительства, равно как и действия отдельных лиц, "будут основываться только на подобных непременных

законах, то пользование Благоденствием станет возможным для всех". Всякое действие, противное Благоденствию, следует признавать преступным. Каждое справедливо устроенное общество обязано находиться под неременной властью законов, а не личных прихотей правителей.

Пестель усматривал определенные различия в "коренных законах" отдельных стран и народов, но, в отличие от Ш. Монтескье, связывал эти различия не только с географической средой и климатическими условиями, но преимущественно с теми социальными и политическими институтами и учреждениями, которые сложились в том или ином государстве.

Государственная организация в России не служит достижению общественного Благоденствия и потому характеризуется Пестелем как "зловластие", приносящее стране и народу унижение, ниспровержение законов и в конечном итоге – гибель самого государства. Поэтому имеющиеся в России нарушения неизменных и коренных законов (естественных, духовных и положительных) "требуют изменения существующего ныне государственного порядка и введения вместо него такого, который был бы основан только на точных и справедливых законах и постановлениях и не представлял бы ничего личному самовластию и в совершенной точности удостоверял бы Народ Российский в том, что он составляет Гражданское общество, а не есть и никогда не может быть чьей-либо собственностью или принадлежностью". В этих положениях Пестель сформулировал право на революционное ниспровержение правительства, нарушающего в своих действиях духовные, естественные и положительные законы.

Критика абсолютной монархии как формы правления сопровождается у Пестеля осуждением крепостного права, которое он считал несовместимым с понятием Благоденствия государства и его подданных.

"Русская правда" предлагает план социальных и политических преобразований в России, а также совокупность средств по его реализации.

Социальная программа П. И. Пестеля радикальна. Он требует отмены

крепостного права и безвозмездного наделения всех крестьян землей.

Земля по естественному праву является достоянием всех людей, а следовательно, каждый человек должен иметь в ней свою долю, так как земля – главный источник "пропитания человечества". Но согласно современным положительным законам установлена частная собственность, и право собственности так глубоко укоренилось в сознании людей, что полностью сломать его невозможно, тем не менее необходимо найти пути объединения этих двух тенденций и разрешения противоречия между ними. План П. И. Пестеля состоит не в ликвидации собственности на землю, а в превращении всех россиян в собственников.

Всю землю он предполагает разделить на две части: волостную (общественную) и частную. "Первая представляет собственность общественную, вторая – собственность частную". Волостная земля неприкосновенна, и она, в свою очередь, разделяется на участки, которые раздаются членам волости. Таким образом, все россияне становятся помещиками. В "случае переселения какого-либо крестьянина в другие места земля поступает в распоряжение волости и в обороте не участвует. При возвращении бывшего члена волости в деревню ему из волостного фонда выдается необходимое для пропитания количество земли. Право частной собственности названо П. И. Пестелем "священным и неприкосновенным". Он считал, что в силу природного неравенства людей в способностях и физической силе в обществе сохранится и деление на бедных и богатых, но тем не менее каждый "россиянин будет совершенно в необходимом обеспечен и не попадет ни в чью зависимость".

Переход "из нынешнего состояния" к будущим порядкам предполагается постепенный. Земля у помещиков выкупается оброком или работой, с оставлением в частных руках не более чем по десяти тысяч десятин на хозяйство, причем с оплатой только половины изъятой земли, остальное экспроприируется безвозмездно. Вначале новые порядки вводятся только на казенных землях, а затем разрабатывается постепенный и

последовательный план перехода всех земель в этот правовой режим.

Политическим идеалом П. И. Пестеля является республика. "Я сделался республиканцем и ни в чем не видел большего благоденствия и высшего блаженства для России, как в республиканском правлении".

В организации верховной власти в государстве Пестель различает Верховную законодательную власть и Управление (исполнительную власть). Верховная власть вручается Народному вече, исполнительная – Державной думе, а надзор за их деятельностью – Верховному собору, которому принадлежит блюстительная власть.

Избирательным правом пользуются все лица мужского пола, достигшие двадцатилетнего возраста, за исключением находящихся в личном услужении.

Действия законодательной и исполнительной властей, а также государственное устройство определяются Конституцией, которую Пестель называет Государственным заветом.

Россия представлена в проекте Пестеля унитарным государством с разделением "всего пространства на 10 областей и 3 удела". Каждая область, в свою очередь, состоит из пяти губерний или округов, губернии – из уездов, а уезды – из волостей. Местные органы власти строились по образцу центральных.

Интересны соображения Пестеля об определении положения различных народностей, населяющих территорию России. "Весь российский народ составляет одно сословие – гражданское; все нынешние сословия уничтожаются и сливаются в одно сословие – гражданское. Все различные племена, составляющие Российское государство, признаются русскими и, слагая свои различные названия, составляют один народ русский".

Права у всех народов, населяющих Россию, равные, но в целях "благоудобства" Пестель считал, что из всех народов следует составить единый русский народ. В таком устройстве Россия будет иметь вид "Единородства, Единообразия и Единомыслия".

Национальное самоуправление предоставляется только Польше, но при условии неукоснительного введения порядков, предусмотренных "Русской правдой".

Столицу русского государства П. И. Пестель предложил перенести в Нижний Новгород, который он рассматривал как географический центр России и колыбель русской вольницы.

Сословные привилегии, титулы и звания уничтожаются, и все признаются российскими гражданами. При определении вида занятий и предоставлении должностей во внимание принимаются только личные способности граждан, которые могут быть обнаружены "во всех сословиях".

В "Русской правде" уделяется большое внимание обоснованию необходимости введения общедемократических прав и свобод: неприкосновенности личности, равноправия, свободы совести, слова, собраний и т.д. Однако православию оказывалось государственное покровительство, а создание партий вообще запрещалось из опасения разрушения единства народа и нового общественного порядка.

Средством достижения предполагаемых преобразований Пестель считал военно-революционный переворот с немедленной ликвидацией монархии и физическим уничтожением членов царской фамилии в целях предотвращения реставрации монархии.

Проведение всех необходимых для установления "нового строя" мероприятий поручается Временному Верховному правлению во главе с диктатором, учреждаемым сроком на десять–пятнадцать лет. Пестель полагал, что установление конституционного режима станет возможным только тогда, когда нынешние порядки не только прекратят свое существование, но и воспоминание о них изгладится из народной памяти.

Проект организации и деятельности Временного правительства во многом напоминает известную схему М. Робеспьера, представленную последним Конвенту в знаменитой речи "О принципах революционного правления"(1793).

Пестель создал проект республики, но осуществление его поставил в зависимость от революционной диктатуры, вводимой на значительный срок. Ратуя за строгую законность, вместе с тем он был за установление революционной диктатуры, практически не связанной в своих действиях законами.

Со своими проектами Конституции выступил глава Северного общества **Никита Михайлович Муравьев** (1796– 1843).

Свою политическую и социальную программу Муравьев изложил в трех проектах Конституции, последний из которых, называемый тюремным, написан уже в тюрьме по требованию следственных властей и является самым радикальным из всех его проектов. Н. М. Муравьев хорошо знал конституции американских штатов, Декларацию и конституции революционной Франции.

Н. М. Муравьев был глубоко религиозным человеком, и в его учении доводы естественно-правовой доктрины переплетаются с положениями новозаветного учения. С позиций школы естественного права и теории договорного происхождения государства Н. М. Муравьев осуждал абсолютную монархию, считая такую форму правления противоестественной. Самодержавие несовместимо со здравым смыслом, ибо всякое повиновение, основанное на страхе, не достойно ни разумного правителя, ни разумных исполнителей. "Русский народ – свободный и независимый – не может быть принадлежностью никакого лица и никакого семейства. Источник власти есть народ, которому принадлежит исключительное право делать основные постановления для себя". Каждый народ образует свое государство по договору, но при этом он сохраняет свой суверенитет и не утрачивает естественные права. "Свобода заключается вовсе не в том, чтобы иметь возможность совершать все дозволенное законами, как полагал Монтескье, а в том, чтобы иметь законы, соответствующие неотчуждаемым правам человека... Всякие иные законы есть злоупотребление, основанное на силе, но сила никогда не устанавливает

и не обеспечивает никакого права".

Первым мероприятием в ряде преобразований, провозглашенных Н. М. Муравьевым, была отмена крепостного права. "Крепостное состояние и рабство отменяются. Раб, прикоснувшийся к земле русской, становится свободным". В тюремном варианте проекта Конституции предусмотрен и порядок ликвидации крепостной зависимости: одновременно с личным освобождением "помещичьи крестьяне получают в свою собственность дворы, в которых они живут, скот и земледельческие орудия... и по две десятины на каждый двор для оседлости их". В случае успешного хозяйствования крестьяне имеют право "приобретать землю в потомственное владение". Никаким выкупом освобождение крестьян в проектах Муравьева не сопровождалось. Все жители России объявляются равноправными, "гражданские чины и классы уничтожаются". Учреждается единая система налогов, которые платят все россияне с 18- и до 60-летнего возраста, провозглашаются равные для всех права и свободы: свобода слова, совести, передвижения и занятия любым делом и т. д. "Каждый имеет право заниматься тем промыслом, который кажется ему выгоднейшим", и "всякий русский имеет право ехать куда ему угодно и делать все то, что не ограничено и не запрещено законом", а также излагать свои мысли невозбранно и сообщать оные посредством печати своим соотечественникам". Каждый гражданин может обращаться со своими жалобами и пожеланиями в Народное вече.

Формой правления, наилучшей именно для России, Н. М. Муравьев считал конституционную монархию, основанную на принципе разделения властей, которое создает необходимые гарантии для взаимоконтроля высших властей в государстве.

Законодательная власть вручена Народному вече, "составленному из двух палат: Верховной Думы и Палаты Представителей". Избирательным правом пользуются все совершеннолетние жители (кроме лиц, находящихся в частном услужении), имеющие движимое или недвижимое имущество.

Монарх как глава исполнительной власти не может изменять и отменять законы, равно как и присваивать себе функции законодательной власти. Но полномочия его довольно значительны: он облечен всей полнотой верховной исполнительной власти, является верховным военачальником всех сухопутных и морских сил, назначает и смещает министров, главнокомандующих армиями и флотами, представляет Россию в переговорах с иностранными державами и назначает посланников.

Государственное устройство – федеративное: вся Россия разделена на области, называемые державами, и для каждой из них учреждается областное управление. В основу деления России на державы положены исторические, экономические и географические характеристики.

Конституция Муравьева предусматривает также организацию местного управления на выборной основе. Этим управлениям "вручается хозяйственная и административная власть".

Судебная (Судная) власть отделена от административной и осуществляется централизованной и довольно сложной системой судебных органов. В уездах действуют совестные суды.

Все предусмотренные Конституцией Муравьева гражданские и политические права устанавливаются немедленно. Пестелевский проект, предполагавший введение Верховного правления с Диктатором во главе, Муравьев осуждал. "Весь план Пестеля, – писал он, – был противен моему рассудку и образу мыслей". Муравьев называл его "варварским и противным нравственности". Особенно он критиковал организацию Временного Верховного правления, в котором он усматривал опасность установления революционной диктатуры.

3. Политические идеи П. Я. Чаадаева

В 30-е гг. важным событием стали "Философские письма" Чаадаева и полемика между славянофилами и западниками.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) был одно время участником "Союза благоденствия", однако по оставлении воинской службы под воздействием углубленных занятий философией (вначале за границей, затем у себя дома) он радикально пересмотрел свое отношение к способам достижения общего блага. Чаадаев — адресат оптимистического стихотворного послания А. С. Пушкина "Товарищ, верь, взойдет она, Звезда пленительного счастья...", и он же превратился со временем в носителя пессимистических взглядов на историю своей родины. Занятия по выработке и формулированию нового мировоззрения потребовали значительных усилий; результатом их стали восемь "Философических писем", написанных в течение 4-летнего затворничества. После публикации первого письма в 1836 г. его автор был объявлен сумасшедшим и подвергнут медицинскому надзору и домашнему аресту. Впоследствии он принимал активное участие в полемике западников и славянофилов и оказал сильное влияние на ход и содержание этой полемики.

Истолкование особенностей русской истории проникнуто у Чаадаева сочетанием теологических и прогрессистских мотивов и аргументов. Главную причину отсталости и застойного существования России он увидел в отсутствии связи между этапами ее истории, а также в отсутствии прогрессивных социальных и культурных традиций. Все это превращало Россию в общество без дисциплины форм, в частности дисциплины логики, права, социальных условностей. В сравнении с римско-католической семьей народов Россия как бы отпала от человеческого рода. В ней мало что знают об идеях "долга, справедливости, права, порядка". Христианство пришло сюда из Византии, которая только что была отторгнута от всемирного братства европейских народов. Россия оказалась непричастной к этому чудотворному источнику и сделалась жертвой монгольского завоевания. После освобождения та же изолированность мешала воспользоваться идеями, возникшими за это время у западных соседей, и вместо этого мы попали под еще более жестокое рабство крепостной зависимости. В то время как весь

мир перестраивался заново, мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. "Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас".

После критики славянофилами его нелестного отзыва о рабстве на Московской Руси, после обвинений консерваторов в презрительном антипатриотизме Чаадаев признает факт "преувеличения", но с большим достоинством ("Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами...") отвергает нападки на избранный способ высказывания патриотических чувств. В "Апологии сумасшедшего" (1837) в этой связи было сказано: "С жизнью народов бывает почти то же, что с жизнью отдельных людей. Всякий человек живет, но только человек гениальный или поставленный в какие-нибудь особенные условия имеет настоящую историю... Настоящая история народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым, инстинктом, который ведет народы к их предназначению. Вот момент, который я всеми силами моего сердца призываю для моей родины..."

Со времени Петра Великого мы думали, отмечает Чаадаев, что и мы идем вместе с народами Запада. Но вот появляется новая школа – школа новоиспеченного патриотизма – и говорит, что больше не нужно Запада и что надо разрушить создание Петра Великого, забыв о том, что сделал для нас Запад и чему нас обучила Европа. Чему нам завидовать на Западе – его религиозным войнам, его папству, рыцарству, инквизиции? Предоставленные самим себе – нашему светлomu уму, плодотворному началу, скрытому в недрах нашей мощной природы, особенно нашей святой вере – мы очень скоро "опередили бы все эти народы, преданные заблуждению и лжи".

Социально-политическую программу славянофильской школы, о которой здесь идет речь, Чаадаев относил к разряду ретроспективных утопий. Ее суть он передавал такими словами: "Итак, удалимся на Восток,

которого мы всюду касаемся, откуда мы не так давно получили наши верования, законы, добродетели, словом все, что сделало нас самым могущественным народом на земле. Старый Восток сходит со сцены: не мы ли его естественные наследники?"

Расходясь со славянофилами в оценке "выгод нашего изолированного положения", Чаадаев сближался с теми из них, кто воспринимал застойность как "спасительную неподвижность" в эпоху потрясений. В своих представлениях о путях спасения он был не менее утопичен, чем его оппоненты. Его программа конструировалась с учетом такого же небольшого числа основополагающих факторов (религия, просвещение и облагораживание нравов), как и у славянофилов (община, религия, самодержавие).

О европейских революциях 40-х гг. он отзывался как о впадении человечества в варварство и анархию и наступлении эпохи господства "посредственности". В этих условиях он стал видеть призвание России в том, чтобы "дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе". О перспективах социализма он заметил не без проницательности, что "социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники". При всех симпатиях к римско-католическому миру народов, в котором он находил гармоничное соединение религии с политикой, а также с наукой и духом общественных преобразований, он воздавал должное и плодам православия на Руси: здесь плоды составили не наука и благоустроенный быт, а "духовное и душевное устройство человека – бескорыстие сердца и скромность ума, терпение и надежда, совесть и самоотречение. Ему мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши" (из письма П. Вяземскому, 1847 г.).

Мы призваны, отмечал Чаадаев, быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества. В число собственных заслуг перед Россией

он включал неизменную "любовь Отечества в его интересах, а не в своих собственных", а также свое стремление вместо "представительства идей" обзавестись своими собственными идеями. Его обобщения русской и всеобщей истории благотворно повлияли на аналогичную работу в среде западников и славянофилов, а также на позицию маркиза де Кюстина, автора книги "Россия в 1839 г.". Его размышления о роли и судьбах церковной жизни на православном Востоке и католическом Западе были подхвачены и продолжены Вл. Соловьевым. Некоторые его взгляды и оценки были усвоены в народничестве через посредство Герцена, особенно мысль о своеобразных свойствах русского народа, делающих его предрасположенным к ускоренному усвоению положительного опыта, накопленного Западом в области культурной и политической.

4. Политико-правовые воззрения славянофилов и западников

На рубеже 30–40-х гг. в среде дворянской интеллигенции сложились два течения общественной и политической мысли под условными наименованиями славянофилов и западников, которые в лучших традициях русских просветителей и реформаторов обсуждали вопросы исторических судеб России, ее места и роли среди других народов, особенности ее политического и правового опыта в сравнительно-историческом сопоставлении с опытом Европы и народов Востока.

Тема самобытности истории России и ее политического опыта обсуждалась не впервые. Она ставилась и истолковывалась разработчиками темы Москва – третий Рим, затем Аввакумом, патриархом Никоном, Ю. Крижаничем, а в начале века также Карамзиным, декабристами, представителями просвещенной бюрократии. В этом же плане воспринималась формула режима правления при Николае I, выдвинутая министром просвещения **С. С. Уваровым** в виде триады "православие, самодержавие, народность". Самодержавие объявлялось главным устоем,

обеспечивающим мощь и величие России; православие считалось соответственно основой духовной жизни; народность истолковывалась как проявление многовековой традиции патриархального единения народа со своим царем. Эта официальная теория усердно насаждалась в школах, университетах, в канцеляриях, в церкви и армии.

Начальным событием в разработке идей ранних **славянофилов** считается обмен в 1839 г. рефератами между **Александром Степановичем Хомяковым** (1804–1860) и **Иваном Васильевичем Киреевским** (1806–1856) по вопросу об историческом опыте старой и новой России. Эти два реферата разошлись затем в списках под названиями "О старом и новом" и "В ответ А. С. Хомякову". Славянофилы выдвинули ряд новых идей и положений при оценке прошлого и современного опыта России, в частности о необходимости переоценки опыта допетровской Руси, о значении крестьянской общины, местного самоуправления, о роли государственного начала и о соотношении закона и обычая в рамках их общей концепции народознания. Они были безусловными противниками и критиками крепостного права.

"Наша древность, – утверждал Хомяков, – представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собой. Однако обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены в жертву для составления "плотного тела государства", когда люди, охраненные вещественной властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, честолубие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол".

Петр Великий сумел единым взглядом обнять все болезни отечества и "ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза". Удар пришелся

по сословию судей-воров, по боярам, думающим о делах своего рода и забывающим родину, по монахам, ищущим душеспасения в кельях и поборов в городах, забывающим, однако, церковь, человечество и братство христианское. И тем не менее силы духовные принадлежат не правительству, а народу и церкви.

Увеличение размеров и вещественной власти государства привело к уничтожению областных прав, угнетению общинного быта (общины и области, привычные к независимости, стали угнетаться еще со времен федерации южных и северных племен под охраной дома Рюриков). С Петра начинается новая эпоха – время сближения с Западом, который до этого был "совершенно чужд" России, и это движение не было действием народной воли. С этого момента "жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения". Одна в Петербурге двигала всеми видимыми силами России, всеми ее формальными изменениями, другая (жизнь церковная) "незаметно воспитывает характер будущего времени, мысли и чувства, которым суждено облечься в полную, проявленную деятельность". Личность государства получает отныне вполне определенную деятельность, свободную от "всякого внутреннего волнения", в то время как "бесстрастное и спокойное начало души народной, сохраняя свои вечные права, развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности".

Крепостное состояние, по мнению Хомякова, введено Петром. Фактическое рабство крестьян существовало до этого в обычае и не было признано в законе. Только в правление Петра "закон согласился принять на себя ответственность за мерзость рабства, введенного уже обычаем". Таким образом, закон "освятил и укоренил давно вкрадывавшееся злоупотребление аристократии".

Несомненной заслугой Хомякова явилось новое историческое истолкование традиционной темы о взаимоотношении государства и церкви

и дополнение ее историческим обзором статуса крестьянской общины. Так расчищалась почва для обсуждения более фундаментальной для политического быта темы о соотношении общества и государства в русской и зарубежной истории. Характерным для Хомякова оказался также интерес к меняющейся роли обычая и закона.

В ответном обращении к Хомякову Киреевский отметил неправильность постановки вопроса: была ли прежняя Россия хуже или лучше теперешней, где "порядок вещей подчинен преобладанию элемента западного". Если рассматривать основные начала жизни в России и на Западе, то сразу же обнаружится "одно очевидное общее" – христианство. И все же различия между ними также очевидны – в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенностях частного и народного быта. Для подхода Киреевского стало характерным сравнение не только результатов развития отдельных элементов, но и восхождение историческое к началу складывания элементов, в частности просвещения и образованности.

В основание европейской образованности легли три элемента – римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, а также классический мир древнего язычества. Последний представлял, по сути дела, "торжество формального разума над всем, что внутри и вне его находится". Римская церковь в своем обособлении от восточной отличилась именно подобным "торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом". С помощью внешнего силлогизма папа стал главою церкви вместо Христа, потом мирским властителем, наконец возведен в сан непогрешимого.

Частный и общественный быт Запада основывается на понятии индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Отсюда святость внешних формальных отношений, святость собственности и святость условных постановлений. Общественное устройство России имело многие отличия от Запада –

составление общества из маленьких так называемых миров (общин), принадлежность человека миру (и мира ему), принадлежность поземельной собственности (источника личных прав на Западе) не лицу, а обществу. "Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества". Общество не было самовластным и не могло само изобретать для себя законы, поскольку в окружении подобных себе других обществ управлялось однообразным обычаем.

В отличие от Запада сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным, и даже разбор и княжеский суд (до подчинения удельных княжеств Московскому) не мог совершаться без согласованности с всеобъемлющими обычаями. Заслугу в выработке общинных обычаев, которые заменяли законы, Киреевский всецело относил к церквам и монастырям. Последние он именует также "святыми зародышами несбывшихся университетов". Именно из церквей, монастырей и жилищ уединенных отшельников распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных. Позднее Хомяков дополнил перечень ценных свойств общины как перспективного (в отличие от государственных) учреждения такими характеристиками (в письме к А. М. Кошелеву, 1849 г.): "сохранение исконного обычая, право всех на собственность поземельную и право каждого на владение, нравственная связь между людьми и нравственное воспитание людей в смысле общественном посредством постоянного упражнения в суде и администрации мирской. При полной гласности и правах совести".

Общий вывод Киреевского, как и Хомякова, сводился к тому, что в истории России действительно присутствует "взаимная борьба двух начал" и связана она с желанием "возвращения русского или введения западного быта", однако эта борьба все же поневоле предполагает "что-то третье". "Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от

Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем?"

Двумя насущными и перспективными задачами в области внутренней политической жизни славянофилы считали отмену крепостного рабства и проведения нового разделения труда между государственной властью (самодержавием) и общественностью (народом). **Юрий Федорович Самарин**, видный участник подготовки крестьянской реформы, в распространяемой рукописи 1856 г. под названием "О крепостном состоянии и переходе из него к гражданской свободе" сформулировал суть первой задачи так: "Во главе современных, домашних вопросов, которыми мы должны заняться, стоит, как угроза для будущего и как препятствие в настоящем для всякого существенного улучшения в чем бы то ни было, вопрос о крепостном состоянии. С какого бы конца ни началось наше внутреннее обновление, мы встретимся с ним непременно". Положение крепостных крестьян было рассмотрено с нравственной, политической и хозяйственной точек зрения, и аргументация в пользу освобождения включила в себя характерные для славянофилов аргументы естественно-правового характера – права личности крестьянина (как хозяина и семьянина) как права естественные, согласованные с потребностями в свободном развитии человеческой природы и соответствующие порядку и законам, предустановленным Творцом.

Основной тезис другой программной задачи был сформулирован **Константином Сергеевичем Аксаковым** в записке "О внутреннем состоянии России", представленной императору Александру II в 1855 г. Современное состояние России характеризуется, по словам записки, внутренним разладом, прикрываемым бессовестной ложью. Правительство и "верхние классы" чужды народу, их взаимные отношения не дружественные, они не доверяют друг другу: правительство постоянно опасается революции, народ склонен в каждом действии правительства видеть новое угнетение. Общий вывод автора гласил: "Царю – сила власти, народу – сила мнения".

Народ русский не желает править, он ищет свободы не политической, а нравственной, общественной. Истинная же свобода народа возможна только при неограниченной монархии. Однако взаимоотношения правительства и народа ("государства и земли") должны включать в себя такие начала: взаимное невмешательство; обязанность государства защищать народ и обеспечивать его благосостояние; обязанность народа исполнять государственные требования, снабжение государства деньгами и людьми, если они нужны для осуществления государственных намерений; общественное мнение как живая нравственная и нисколько не политическая связь, которая может и должна быть между народом и правительством.

Видными представителями **западников** из числа правоведов были К. Д. Кавелин и Б. Н. Чичерин, которые со временем эволюционировали в сторону либерализма и стали идейными предтечами конституционных демократов начала XX столетия. В 40-х гг. в спорах славянофилов и их оппонентов на стороне западников были В. Г. Белинский, А. И. Герцен; Н. П. Огарев, Т. Н. Грановский, П. В. Анненков.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885) – один из основателей (совместно с С. М. Соловьевым и Б. Н. Чичериным) так называемой государственнической школы в истолковании истории России. Согласно его представлениям, основу и движущую силу исторического процесса образует борьба личности за свободу и "постепенное изменение" общественных форм – от родовых отношений к семейным, которые, в свою очередь, уступили высшей форме общественных отношений – государству. Россия шла тем же историческим путем, что и Западная Европа, но отстала от нее и потому должна прибегать к заимствованиям достижений цивилизации. В этом смысле реформы Петра I двинули Россию по пути европейского развития в сторону свободы и управления с помощью "современных актов и законов". Оправдание эпохи петровских реформ – в ее целях, поскольку средства дала, навязала ей сама старая Русь. В отличие от славянофилов Кавелин считал, что наряду с общинным индивидуальное начало все-таки присутствовало и

до Петра и привело к постепенному созданию у нас общественности и юридической гражданственности, хотя и в неразвитой форме "умственной, нравственной и гражданской культуры".

С более радикальных философско-исторических позиций критиковал славянофилов **Тимофей Николаевич Грановский** (1813–1855), для которого историческое развитие всегда сопровождается борьбой разнородных сил и каждую эпоху отделяет от другой "резкое различие", в том числе войны и революции (например, завоевания древних германцев, Французская революция XVIII в.). Историческое развитие бесконечно, поскольку вечно новы противоположности и никогда они не возвращаются к прежним пунктам, "из борьбы их исходят вечно новые результаты".

Об интересе знаменитого профессора всеобщей истории в Московском университете к отечественной истории свидетельствует его публичная полемика с литературными распространителями доктрины "официальной народности" (Погодиным, Шевыревым) и славянофилами, а также его критика некоторых упрощенных западнических воззрений на прошлое России. Так, в речи Грановского перед студентами 1845 г. в связи с началом курса по истории средневековья содержится прямое указание на основных идейных оппонентов: "И вам, и мне предстоит благородное и, надеюсь, долгое служение России – России, идущей вперед и с равным презрением внимающей клеветам иноземцев, которые видят в нас только легкомысленных подражателей западным формам, без всякого собственного содержания, и старческим жалобам людей, без всякого собственного содержания, которые любят не живую Русь, а ветхий призрак".

Герцен писал впоследствии об известной условности деления на славянофилов и западников по той простой причине, что все они были патриотами своего народа и отечества. Их объединяло, по крайней мере в начальный период, решительное осуждение крепостного рабства и административно-судебного произвола, а также боязнь того, что если перемены не придут сверху, то переворот явится снизу. В этом отношении

они близки в отдельных пунктах своих политических программ и декабристам и народникам. Так, существовавшая в 1845–1847 гг. в Киеве тайная религиозно-политическая организация (Кирилло-Мефодиевское общество) унаследовала от декабристов идею республиканизма и сближалась со славянофилами в провозглашении христианского учения исходным началом и основанием для "правления, законодательства, права собственности и просвещения".

После реформ 60-х гг. острота разногласий между славянофилами и западниками утратила свое былое значение. Славянофильство эволюционировало в сторону почвенничества и сблизилось во многом с консервативными противниками реформ, однако значительная часть их ожиданий и надежд в отношении русской общины была воспринята идеологами "русского социализма" (Герцен, Чернышевский и др.). Для славянофильства 70–80-х гг. характерны известная инертность и идейный догматизм. В этот период они становятся критической мишенью для русских марксистов и наиболее дальновидных консерваторов. Константин Леонтьев, один из наиболее талантливых выразителей трагизма социальной и политической ситуации в пореформенной России, склонный в какой-то момент даже к "монархическому социализму", заметил однажды в отчаянии: "Аксаков во время пожара читает благородную лекцию о будущей пользе взаимного страхования любви". В XX в. вопрос о самобытности русской истории вновь актуализировался в связи с социалистическим экспериментом и таким образом вопрос Хомякова и Киреевского о том, "что такое Россия, в чем ее сущность, призвание и место в мире" (Н. А. Бердяев), получил новые истолкования и новые оценки.

ГЛАВА 15. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

1. Английский либерализм

Последняя треть XVIII в. – время, когда Англия быстро превращалась по главным показателям общественного развития в ведущую капиталистическую державу мира. Многие факторы содействовали этому обстоятельству и многие характерные явления сопутствовали ему. Английская политико-правовая мысль по-своему описывала, объясняла и оправдывала происходившие в стране крупные социально-исторические перемены. Едва ли не центральной сделалась в обществоведении тема благотворительной роли частной собственности, ее защиты и поощрения, тема активизма индивида, гарантий неприкосновенности сферы частной жизнедеятельности людей и т. п.

Возобладало убеждение, что поступками индивида как частного собственника движут как спонтанные импульсы, так и преднамеренный трезвый расчет на извлечение на своих действиях максимальной личной пользы. Расчет мог иметь широкий диапазон: от стремления удовлетворить сугубо эгоистический, исключительно индивидуальный интерес до желания разумно сочетать собственную позицию с позицией других индивидов, других членов общества с тем, чтобы в рамках достижения совместного, общего блага добиваться удовлетворения собственных потребностей.

В развитие такого рода представлений заметный вклад внес **Иеремия Бентам** (1748–1832). Он явился родоначальником теории утилитаризма, вобравшей в себя ряд социально-философских идей Гоббса, Локка, Юма, французских материалистов XVIII в. (Гельвеция, Гольбаха). Отметим четыре постулата, лежащих в ее основе. Первый: получение удовольствия и исключение страдания составляют смысл человеческой деятельности.

Второй: полезность, возможность быть средством решения какой-либо задачи – самый значимый критерий оценки всех явлений. Третий: нравственность создается всем тем, что ориентирует на обретение наибольшего счастья (добра) для наибольшего количества людей. Четвертый: максимизация всеобщей пользы путем установления гармонии индивидуальных и общественных интересов есть цель развития человечества.

Эти постулаты служили Бентаму опорами при анализе им политики, государства, права, законодательства и т. д. Его политико-юридические взгляды изложены в "Принципах законодательства", во "Фрагменте о правительстве", в "Руководящих началах конституционного кодекса для всех государств", "Деонтологии, или Науке о морали" и др.

Давно и прочно Бентам числится в ряду столпов европейского либерализма XIX. в. И не без основания. Но у бентамовского либерализма не совсем обычное лицо. Принято считать ядром либерализма положение о свободе индивида, исконно присущей ему, об автономном пространстве деятельности, самоутверждения индивида, обеспечиваемом частной собственностью и политико-юридическими установлениями. Бентам предпочитает вести речь не о свободе отдельного человека; в фокусе его внимания интересы и безопасность личности. Человек сам должен заботиться о себе, о своем благополучии и не полагаться на чью-либо внешнюю помощь. Только он сам должен определять, в чем заключается его интерес, в чем состоит его польза. Не притесняйте индивидов, советует Бентам, "не позволяйте другим притеснять их и вы достаточно сделаете для общества".

Что касается категории "свобода", то она претила ему. Бентам видит в ней продукт умозрения, некий фантом. Для него нет принципиальной разницы между свободой и своеволием. Отсюда понятен враждебный бентамовский выпад против свободы: "Мало слов, которые были бы так пагубны, как слова *свобода* и его производные".

Свобода и права личности были для Бентама истинными воплощениями зла, потому он не признавал и отвергал их, как отвергал вообще школу естественного права и политико-правовые акты, созданные под ее воздействием. Права человека, по Бентаму, суть чепуха, а неотъемлемые права человека — просто чепуха на ходулях. Французская Декларация прав человека и гражданина, согласно Бентаму, "метафизическое произведение", части (статьи) которого возможно разделить на три класса: а) невразумительные, б) ложные, в) одновременно и невразумительные и ложные. Он утверждает, будто "*эти естественные, неотчуждаемые и священные права* никогда не существовали... они несовместны с сохранением какой бы то ни было конституции... граждане, требуя их, просила бы только анархии...".

Резко критический настрой Бентама в отношении школы естественного права выразился и в отрицании им идеи различения права и закона. Причина такого отрицания данной идеи скорее не столько теоретическая, сколько прагматически-политическая. Тех, кто различает право и закон, он упрекает в том, что таким образом они придают праву антизаконный смысл. "В этом противозаконном смысле слово право является величайшим врагом разума и самым страшным разрушителем правительства... Вместо того, чтобы обсуждать законы по их последствиям, вместо того, чтобы определить, хороши они или дурны, эти фанатики рассматривают их в отношении к этому мнимому естественному праву, т. е. они заменяют суждения опыта всеми химерами своего воображения". Бентама справедливо называют одним из пионеров позитивизма в юридической науке Нового времени.

Не разделял он также мнение о том, что общество и государство возникли в истории посредством заключения, между людьми соответствующего договора. Это мнение он расценивал как недоказуемый тезис, как фикцию. В вопросах организации государственной власти Бентам (особенно во второй половине своей жизни) стоял на демократических позициях. Таковые удачно подкрепляли и дополняли его либерализм. Он

осуждал монархию и наследственную аристократию, являлся сторонником республиканского устройства государства, в котором три основные ветви власти (законодательная, исполнительная и судебная) должны были быть разделены. Однако Бентам не соглашался с тем, чтобы эти ветви власти вообще существовали каждая сама по себе и действовали независимо друг от друга. Он — за их кооперацию, взаимодействие, ибо "эта взаимная зависимость трех властей производит их согласие, подчиняет их постоянным правилам и дает им систематический и непрерывный ход... Если бы власти были безусловно независимы, между ними были бы постоянные столкновения". Будучи твердым приверженцем демократически-республиканского строя, Бентам выступал за введение в Англии однопалатной парламентской системы и упразднение палаты лордов.

С точки зрения Бентама, демократизировать следует не только организацию непосредственно государственной власти. Демократизации подлежит в целом вся политическая система общества. В этой связи он ратует, в частности, за всемерное расширение избирательного права, включая предоставление избирательного права также и женщинам. Он надеялся, что с помощью институтов демократии (в том числе таких, как свободная пресса, общественные дискуссии, публичные собрания и т. п.) можно будет эффективно контролировать деятельность законодательной и исполнительной властей.

Назначение правительства, по Бентаму, гарантировать в первую очередь безопасность и собственность подданных государства, т. е. выполнять по преимуществу охранительные функции. Он полагает, что у правительства нет права определять, что является счастьем для каждого отдельного человека, и тем более нет права навязывать ему (индивиду) такое представление и во что бы то ни стало осчастливливать его. Очень занимал Бентама вопрос об объеме правительственной деятельности, ее направлениях и границах. По этому вопросу он высказывался неоднозначно. Однако в принципе он склонялся к тому, что во всяком случае прямое вмешательство

государства в сферу экономики крайне нежелательно, поскольку может привести к весьма негативным результатам. Надо помнить, что Бентам был учеником и последователем А. Смита.

Заслуга Бентама – в его стремлении освободить законодательство от устаревших, архаических элементов, привести его в соответствие с происшедшими в обществе социально-экономическими и политическими переменами; он хотел упростить и усовершенствовать законодательный процесс, предлагал сделать судебную процедуру более демократичной, а защиту в суде доступной также беднякам. Главная общая цель всей общественной системы, по Бентаму, –наибольшее, счастье наибольшего числа людей.

2. Французский либерализм

Большую часть работ по вопросам политики, власти государства **Бенжамен Констан** (1767–1830), которого исследователи считают даже духовным отцом либерализма на Европейском континенте, написал в период между 1810- 1820 гг. Затем он их собрал и свел в "Курс конституционной политики", излагавший в удобной систематической форме либеральное учение о государстве. Правда, увидел свет этот "Курс" уже после смерти самого автора.

Стержень политико-теоретических конструкций Констана – проблема индивидуальной свободы. Для европейца Нового времени (чью сторону держит Констан) эта свобода есть нечто иное, нежели свобода, которой обладали люди в античном мире. У древних греков и римлян она заключалась в возможности коллективного осуществления гражданами верховной власти, в возможности каждого гражданина непосредственно участвовать в делах государства. Вместе с тем свобода, которая бытовала в эпоху античности, совмещалась с почти полным подчинением индивида публичной власти и оставляла весьма небольшое пространство для

проявлений индивидуальной независимости. Свобода же современного европейца (и только она приемлема для Констана) – личная независимость, самостоятельность, безопасность, право влиять на управление государством. Прямое постоянное участие каждого индивида в отправлении функций государства не входит в ряд строго обязательных элементов данного типа свободы.

Материальная и духовная автономия человека, его надежная защищенность законом (в особенности – правовая защищенность частной собственности) стоят у Констана на первом месте и тогда, когда он рассматривает проблему индивидуальной свободы в практически-политическом плане. С его точки зрения, этим ценностям должны быть подчинены цели и устройство государства. Естественным ему кажется такой порядок организации политической жизни, при котором институты государства образуют пирамиду, вырастающую на фундаменте индивидуальной свободы, неотчуждаемых прав личности, а сама государственность в качестве политического целого венчает собой систему сложившихся в стране различных коллективов (союзов) людей.

Констан уверен: люди, будучи свободными, в состоянии самостоятельно и разумно реализовать себя в жизни. Они способны за счет своих индивидуальных усилий и без воздействия какой-либо надличностной силы обеспечить себе достойное существование. Руководствуясь этими представлениями, Констан серьезно корректирует руссоистский тезис о необходимости всемогущества народного суверенитета. Его границы должны кончаться там, где начинается "независимость частного лица и собственная жизнь" этого лица. Наличие подобных рамок превращает сдерживание власти и контроль над ней в краеугольные принципы политико-институционального устройства общества.

Однако Констан отнюдь не принадлежит к тем либералам, которые хотят, чтобы государство вообще было слабым, чтобы его оказывалось как можно меньше. Он настаивает на ином: на жестком определении конкретной

меры социальной полезности институтов власти, на точном установлении пределов их компетенции. Эти же самые процедуры, по сути дела, очерчивают как нужный обществу объем государственной власти, так и необходимое количество (и качество) требуемых государству прав. Недопустимо ослаблять силу того государства, которое действует согласно указанным прерогативам: "Не нужно, чтобы правительство выходило из своей сферы, но власть его в своей области должна быть неограниченной". Политическим идеалом Констана никогда не было государство пассивное и маломощное.

Современное государство должно быть по форме, как полагал Констан, конституционной монархией. Предпочтение конституционно-монархическому устройству отдается не случайно. В лице конституционного монарха политическое сообщество обретает, согласно Констану, "нейтральную власть". Она – вне трех "классических" властей (законодательной, исполнительной, судебной), независима от них и потому способна (и обязана) обеспечивать их единство, кооперацию, нормальную деятельность. "Король вполне заинтересован в том, чтобы ни одна власть не ниспровергала другой, а напротив, чтобы они взаимно поддерживали друг друга и действовали в согласии и гармонии". Идея королевской власти как власти нейтральной, регулятивной и арбитражной – попытка вписать соответствующим образом модернизированный институт монархии в устройство правовой государственности.

Наряду с институтами государственной власти, контролируемые обществом, и общественным мнением, опирающимся на свободу печати, гарантом индивидуальной свободы должно также выступать право. Это – неколебимая позиция Констана. Право противостоит произволу во всех его ипостасях. Правовые формы суть "ангелы-хранители человеческого общества", "единственно возможная основа отношений между людьми". Фундаментальное значение права как способа бытия социальности превращает соблюдение права в центральную задачу деятельности

политических институтов.

Обеспечить индивидуальную свободу всеми правомерными средствами для ее полнокровного осуществления и прочной защиты стремился и знаменитый соотечественник Константа, его младший современник **Алексис де Токвиль** (1805–1859). Политическая концепция Токвиля сложилась в изрядной степени под влиянием идей Константа, взглядов еще одного видного французского либерала – Пьера Руайе-Коллара. Немалую роль в ее формировании сыграл выдающийся историк Франсуа Гизо, лекции которого Токвиль слушал в молодые годы. Две яркие работы Токвиля "О демократии в Америке" и "Старый режим и революция" создали ему авторитетное имя в науке о политике и государстве.

Предмет его наибольшего интереса составили теоретические и практические аспекты демократии, в которой он усматривал самое знаменательное явление эпохи. Демократия трактуется им широко. Она для него олицетворяет такой общественный строй, который противоположен феодальному и не знает границ (сословных или предписываемых обычаями) между высшими и низшими классами общества. Но это также политическая форма, воплощающая данный общественный строй. Сердцевина демократии – принцип равенства, неумолимо торжествующий в истории. "Постепенное установление равенства есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей... Благоразумно ли считать, что столь далеко зашедший социальный процесс может быть приостановлен усилиями одного поколения? Неужели кто-то полагает, что, уничтожив феодальную систему и победив королей, демократия отступит перед буржуазией и богачами? Остановится ли она теперь, когда она стала столь могучей, а ее противники столь слабы?"

Если перспективы демократии и равенства (понимаемого как равенство общественного положения разных индивидов, одинаковость их стартовых

возможностей в сферах экономической, социальной, политической жизнедеятельности) у Токвиля никаких особых забот не вызывали, то судьбы индивидуальной свободы в условиях демократии очень волновали его. Он считал, что торжество равенства как такового не есть стопроцентная гарантия воцарения свободы. Другими словами, всеобщее равенство, взятое само по себе, автоматически не приводит к установлению такого политического строя, который твердо оберегает автономию индивида, исключает произвол и небрежение правом со стороны властей.

Свобода и равенство, по Токвилю, – явления разно-порядковые. Отношения "между ними неоднозначные. И отношение людей к ним тоже различное. Во все времена, утверждает Токвиль, люди предпочитают равенство свободе. Оно дается людям легче, воспринимается подавляющим большинством с приязнью, переживается с удовольствием. "Равенство ежедневно наделяет человека массой мелких радостей. Привлекательность равенства ощущается постоянно и действует на всякого; его чарам поддаются самые благородные сердца, и души самые низменные с восторгом предаются его наслаждениям. Таким образом, страсть, возбуждаемая равенством, одновременно является и сильной, и всеобщей". Радости, доставляемые равенством, не требуют ни жертв, ни специальных усилий. Чтобы удовольствоваться ими, надо просто жить.

Иное дело – свобода (в частности, свобода политическая). Существование в условиях свободы требует от человека напряжения, больших усилий, связанных с необходимостью быть самостоятельным, делать всякий раз собственный выбор, отвечать за свои действия и их последствия. Пользование свободой, если угодно, – определенный крест; ее преимущества, достоинства не дают себя знать, как правило, мгновенно. Высокое удовлетворение, которое приносит она, испытывает не столь широкий круг людей, какой охватывает сторонников равенства. Поэтому демократические народы с большим пылом и постоянством любят равенство, нежели свободу. Помимо всего прочего это оттого, что "нет ничего труднее,

чем учиться жить свободным".

Для Токвиля очевидна величайшая социальная ценность свободы. В конечном итоге лишь благодаря ей индивид получает возможность реализовать себя в жизни, она позволяет обществу устойчиво процветать и прогрессировать. "С течением времени свобода умеющим сохранить ее всегда дает довольство, благосостояние, а часто и богатство". Однако Токвиль предупреждает читателя: нельзя предаваться вульгарно-утилитаристским иллюзиям и ожидать от свободы каких-то чудес, уподоблять ее некоему рогу изобилия, способному в одночасье обеспечить всех и каждого массой материальных и прочих благ. "Кто ищет в свободе чего-либо другого, а не ее самой, тот создан для рабства".

То, что демократические народы испытывают в принципе естественное стремление к свободе, ищут ее, болезненно переживают утрату последней, было ясно Токвилю. Как было не менее ясно ему и то, что страсть к равенству в них еще сильнее, острее: "они жаждут равенств в свободе, и, если она им не доступна, они хотят равенства хотя бы в рабстве. Они вынесут бедность, порабощение, разгул варварства, но не потерпят аристократии". Аристократия тут – синоним неравенства. С такой неистребимей тягой "демократических народов" к равенству любой политик обязан беспрекословно считаться как с объективным фактом независимо от того, нравится она ему или нет.

Сам Токвиль убежден в следующем: современная демократия возможна лишь при тесном союзе равенства и свободы. Любовь к равенству, доведенная до крайности, подавляет свободу, вызывает к жизни деспотию. Деспотическое правление, в свою очередь, обесмысливает равенство. Но и вне равенства как фундаментального принципа демократического общежития свобода недолговечна и шансов сохраниться у нее нет. Проблема, по Токвилю, состоит в том, чтобы, с одной стороны, избавляться от всего, мешающего установлению разумного баланса равенства и свободы, приемлемого для современной демократии. С другой – развивать политико-

юридические институты, которые обеспечивают создание и поддержание такого баланса.

В размышлениях над этой нелегкой проблемой Токвиль опирается прежде всего на исторический опыт своей страны (Франции) и Соединенных Штатов Америки. Выясняется, что одна из самых серьезных помех свободе и, соответственно, демократии в целом – чрезмерная централизация государственной власти. На родине Токвиля такая централизация произошла. Она произошла еще задолго до революционных потрясений, и ее результатом стало то, что французы оказались под жесткой всеохватывающей опекой государственной администрации. Токвиль резко критикует идеологов, которые оправдывали такую удушающую свободу индивидов опеку. Эти идеологи полагали, будто государственный аппарат вправе поступать так, как ему заблагорассудится. Нормальным они считали такое положение, при котором государство "не только подчиняет людей преобразованиям, но совершенно переделывает их".

Если сверхцентрализация власти, отвергаемая Токвилем, сводит на нет свободу, то целый ряд политико-юридических установлений демократического профиля, напротив, "работает" в пользу свободы индивида и общества, укрепляет ее. К числу подобного рода установлений Токвиль относит: разделение властей, местное (общинное) самоуправление, в котором он усматривает истоки народного суверенитета. Кстати, Токвиль отнюдь не думает, что этот суверенитет беспределен, верховенство народа тоже имеет свои границы. Там, где их пренебрегают, возникает тирания, тирания большинства, ничуть не лучшая тирании властителя-самодержца.

В ряд упомянутых выше демократических институтов Токвиль помещает также свободу печати, религиозную свободу, суд присяжных, независимость судей и т. п. Интересная деталь: Токвиля весьма мало занимает вопрос, каким надлежит быть конкретно политическому устройству демократического общества – монархическим или республиканским. Важно, по его мнению, лишь то, чтобы в этом обществе утвердилась

представительная форма правления.

Токвиль тонко исследует и тщательно описывает особенности политической культуры граждан формировавшегося западного демократического общества. Его беспокойство вызывали такие проявления этой культуры, которые приглушали дух свободы, ослабляли демократически-правовой режим. Он, в частности, порицает индивидуализм, усиливавшийся по мере выравнивания условий существования людей. Самоизоляция индивидов, их замыкание в узких рамках личной жизни, отключение от участия в общественных делах – чрезвычайно опасная тенденция. Это - зловещее социальное заболевание эпохи демократии. Индивидуализм объективно на руку тем, кто предпочитает деспотические порядки и тяготеет свободой. Противоядие пагубной разобщенности граждан Токвиль видит в предоставлении им как можно больших реальных возможностей «жить своей собственной политической жизнью с тем, чтобы граждане получили неограниченное количество стимулов действовать сообща». Гражданственность способна преодолеть индивидуализм, сохранить и упрочить свободу.

Ни равенство, ни свобода, взятые порознь, не являются самодостаточными условиями подлинно человеческого бытия. Только будучи вместе, в единстве, они обретают такое качество. Токвиль – выдающийся теоретик демократии и одновременно последовательный либерал –глубоко постиг ту истину, что либерализм должен пойти навстречу демократии. Этим в эпоху выхода масс на общественно-политическую сцену, в эпоху культа равенства спасется высшая либеральная ценность – свобода.

ГЛАВА 16. ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ УЧЕНИЕ МАРКСИЗМА

Марксизм возник в 40-х гг. XIX века. **Карл Маркс** (1818–1883) и **Фридрих Энгельс** (1820–1895) пытались выяснить условия и указать пути реального освобождения трудящихся от какой бы то ни было эксплуатации, от всяких форм социального угнетения, бесправия, неравенства. Они поставили перед собой задачу наметить контуры строя, который сможет преодолеть отчуждение труженика от собственности и власти, наиболее разумно организует общественную жизнь, обеспечит свободное гармоничное развитие личности.

Увлеченные прежде всего и главным образом этой проблематикой, К. Маркс и Ф. Энгельс, естественно, обратились к широкому кругу прямо связанных с нею вопросов государства, права, законодательства, политики. Плодом такого обращения и явилась марксистская историко-материалистическая концепция государства и права.

Специфика марксистского подхода к изучению государства и права – анализ явлений политической и правовой жизни в первую очередь как органических составных частей (моментов) классовой общественно-исторической формации, отказ от усмотрения в политико-юридических институтах феноменов религиозного, психологического, этнического и тому подобного порядка. Упомянутый подход зиждется на идее зависимости государства и права прежде всего и главным образом от уровня общественного разделения труда, классовой структуры и соотношения классовых сил в обществе.

1. Государство и право как надстроечные явления

Суть историко-материалистического подхода к государству и праву состоит в понимании этих образований в качестве надстроечных по

отношению к экономической структуре общества. Уподобление государства и права надстройке – исследовательский прием, призванный доказать наличие того факта, что данные явления коренятся в "материальных жизненных отношениях", опираются на "реальный базис" и в своем бытии зависят от него.

"Реальный базис", производственные отношения не только лежат в основании политической и юридической надстройки, но и образуют ее условие, определяют ее саму: "Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще". К государству и праву от экономической структуры идет и линия причинно-следственной зависимости. Конечную причину и решающую движущую силу всех важных исторических событий марксизм находит в экономическом развитии общества. По словам Энгельса, "конечных причин всех общественных изменений и политических переворотов надо искать... в изменениях способа производства и обмена...".

Идея детерминации надстроечных учреждений экономическим базисом неразрывно связана с идеей относительной самостоятельности и постоянной активности надстройки (государства и права в особенности). Обе эти идеи естественно дополняют друг друга; их единство образует теоретическую модель соотношения политико-юридических систем и социально-экономической структуры классового общества.

2. Классовый характер государства и права

Марксистский взгляд на классовый характер государства и права произведен от историко-материалистического понимания природы социальных классов и их взаимодействия. Благодаря этому пониманию делается очевиднее укорененность государства и права в "материальных жизненных отношениях", нагляднее проступает объективная общественная

потребность в них на некоторых этапах истории, яснее становятся закономерности происходящих в них изменений и т. д.

Классовая общественно-экономическая формация, согласно марксизму, непременно передает политической и юридической надстройке качество классовости, в котором заключено два ряда свойств. Один ряд – абстрактные, общие моменты, характеризующие всякое государство и всякое право. К таким моментам марксизм относит: обусловленность факта существования политической и юридической надстройки наличием социальных классов, определяемость формы государства и права процессами взаимодействия классов, зависимость направлений и методов деятельности аппарата государства, способов реализации права от соотношения классовых сил и т. д. Второй – свойства, порождаемые конкретно-исторической спецификой определенной классовой формации. В числе этих свойств: тип связи законодательной, исполнительной и судебной властей (если таковые как-то разграничены), принципы построения, комплектования и функционирования аппарата государства, порядок нормотворчества, средства обеспечения соблюдения официальных предписаний и т. п.

В марксизме классовая борьба выступает одной из важнейших закономерностей бытия общества, расколотого на антагонистические классы. Ничто сколько-нибудь существенное в социальной жизни такого общества (тем более линия поведения господствующего класса, природа государства и права и т. п.) не может быть объяснено и понято вне контекста классовой борьбы.

В значительной мере из-за нее аппарат государства оказывается учреждением, легитимно осуществляющим целенаправленное насилие в обществе. Выделение и акцентирование в природе государства его принуждающего начала закономерно для марксизма. Изображение государства в качестве органа институционализированного насилия "подсказывается" Марксу и Энгельсу их представлением об истории цивилизованного общества как процессе, в основном "сотканном" из

антагонизмов, стимулируемом борьбой противоположностей, наполненным стихией всяческих битв (внешних и внутренних) и проч.

Сущность марксистской политической теории может быть усвоена лишь в том случае, если будет понята необходимость диктатуры одного класса для всякого классового общества, в том числе и того общества, в котором станет господствовать пролетариат.

Фундаментальный характер идеи пролетарской диктатуры в общей системе марксистских воззрений на государство и право усматривается прежде всего из такой ее оценки самими создателями этого направления коммунизма. Маркс посчитал нужным указать именно эту идею в качестве сердцевины тех главных открытий в области социального знания, которые были сделаны лично им: "Классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата". Тот факт, что идея диктатуры пролетариата действительно является одной из центральных в политическом учении марксизма, объективно подтверждается неизменным ее присутствием в творчестве Маркса и Энгельса. Оба они обращались к ней, использовали ее на протяжении всей своей практической и теоретической деятельности.

Живым примером диктатуры рабочего класса была для Маркса и Энгельса Парижская коммуна (1871). Они высоко ценили ее как рождающуюся систему "управления народа посредством самого народа". Есть в суждениях Маркса и Энгельса, одобряющих действия парижских коммунаров по налаживанию новой организации власти, такое, что не укладывается в систему представлений о демократически-правовом устройстве государства. С точки зрения Маркса, Коммуна явила собой образец не парламентарной, а работающей корпорации, одновременно "и законодательствующей и исполняющей законы". Следовательно, Коммуна упразднила принцип разделения властей. А это неизбежно ведет к монополизации власти, которая напрочь исключает правовые формы осуществления "управления народа посредством самого народа". Идея соединения в одном органе как законодательной, так и исполнительной

властей стала одним из краеугольных камней большевистской концепции Советов."

3. Судьбы государства и права в коммунистической формации

Помимо социально-классовых и собственно внутринаучных причин, побуждавших Маркса и Энгельса заниматься вопросом о будущем государства и права, имелся еще один момент – идеологический, требовавший пристального внимания к данному вопросу. Существенным компонентом идейно-политической жизни 40–90-х гг. XIX в. являлись всевозможные проекты устройства власти в свободном от эксплуататорских порядков мире, выдвинутые теоретиками утопического социализма, анархизма и т. п. По этим проектам общественное мнение судило о намерениях коммунистов; в немалой степени через них определялось отношение к коммунистическому движению. Такое положение вещей придавало Марксу и Энгельсу дополнительный импульс обрисовать вероятное состояние публичной власти в условиях предвозвещенной ими коммунистической формации.

Маркс и Энгельс показали, что публичная власть есть функция управления обществом. Перемены, которые предстоят публичной власти, Маркс прямо ставит в зависимость от развития коммунистической формации в целом. В исторической эпохе, которую откроет акт ниспровержения классового господства буржуазии, Маркс различает три периода: 1) переход от капитализма к первой ступени коммунистического общества – социализму; 2) первую (низшую) фазу коммунистического общества; 3) высшую фазу коммунизма. В политическом плане переход от капитализма к социализму специфичен тем, что государство данного периода должно быть орудием диктатуры пролетариата, его социальной власти и решать задачи, обусловливаемые продолжающейся классовой борьбой, сопротивлением

свергнутых классов, искоренением частной собственности, строительством социалистического общества.

На первой ступени коммунистической формации (при социализме) картина иная: средства производства уже вышли из частной собственности и принадлежат всему обществу, нет больше эксплуататорских классов и поэтому классово-политическое насилие (т. е. подавление какого-либо класса) делается ненужным; но государство на этой ступени сохраняется ("государственность коммунистического общества"). Что касается характеристики Марксом политического аспекта высшего этапа коммунизма, то именно она содержит предвидение полного отмирания государства.

Продолжая такой ход Марксовых мыслей, Энгельс формулирует принципиальную позицию Маркса и свою по вопросу о происхождении и отмирании государства: "Итак, государство существует не извечно. Были общества, которые обходились без него, которые понятия не имели о государстве и государственной власти. На определенной ступени экономического развития, которая необходимо была связана с расколом общества на классы, государство стало в силу этого раскола необходимостью. Мы приближаемся теперь быстрыми шагами к такой ступени развития производства, на которой существование этих классов не только перестало быть необходимостью, но становится прямой помехой производству. Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство. Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором". Сегодня эти выводы и прогнозы далеко не во всем и далеко не всем кажутся реалистичными.

История – самый беспристрастный и мудрый Учитель – очень строго проэкзаменовала марксистское учение о государстве и праве на предмет его соответствия реальностям эпохи. По итогам этого нелицеприятного экзамена

сегодня происходит существенная переоценка ценности и актуальности данного учения. Но как бы ни видоизменялись подходы к тем или иным взглядам Маркса и Энгельса на политику, государство, право, закон, как бы ни варьировались их оценки, одно остается несомненным: эти взгляды навсегда вошли в историю всемирной политико-юридической мысли, составляют ее солидный пласт. Они сыграли и играют значительную социальную роль. Без всестороннего постижения марксизма невозможно представить истинной картины политической и духовной жизни мира XIX и XX вв.

ГЛАВА 17. ЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

1. Учение Р. Иеринга о праве и государстве

Одной из самых заметных фигур европейской юриспруденции второй половины XIX столетия был германский правовед **Рудольф фон Иеринг** (1818–1892). Широкую известность принесли ему такие труды, как "Дух римского права на различных ступенях его развития", "Цель в праве" и "Борьба за право".

Однозначную характеристику творчества Иеринга дать трудно, ибо оно неоднородно. Различают, в частности, два периода его творческой деятельности на поприще политико-юридической теории. Первый – примерно до середины 50-х гг. XIX в. В это время он придерживался установок "юриспруденции понятий", полагавшей главным своим делом выведение (дедукцию) конкретных правоположений из общих понятий, видевшей в понятиях основной источник знания. Сторонники данного направления в науке права считали (говоря словами Иеринга), что "понятия

продуктивны, они комбинируются и производят на свет новые понятия". С таким направлением в правоведении Иеринг порывает. Второй период эволюции его взглядов начинается с середины 50-х гг. прошлого столетия. Иеринг приступает к разработке "юриспруденции интересов". Теперь он вдохновляется той мыслью, что культ логического для юриста-теоретика неуместен, поскольку правоведение не математика, и в нем приоритет должен принадлежать не логике. Не собственно логика должна являться объектом правоведения, но жизненные ценности, реальные интересы людей. Иеринг все больше обращает внимание не на логические и даже не на психологические аспекты права, а на его социолого-прагматические, утилитаристские моменты.

Первое место в применяемой им методологии познания права и государства он теперь отводит описанию, классификации и анализу фактов. По сравнению с изучением эмпирического материала оперирование философскими конструкциями начинает играть у него вспомогательную роль. Эмпирический материал рассматривается Иерингом как в историческом, так и в структурно-функциональном измерениях. Уподобляя право организму, Иеринг придает ему "все качества продукта природы: единство во множестве, индивидуальность, рост из себя и т. д.". Рост или развитие права из самого себя как раз и требует исторического подхода к нему. Необходимость именно такого подхода обосновывается и показывается в "Духе римского права". Кроме того, он отмечает: "Каждый организм может подвергнуться двойному исследованию: *анатомическому* и *физиологическому*; первое имеет своим предметом его составные части и их отношения друг к другу, т. е. его структуру, второе – его функции. Мы намерены подвергнуть право обоим этим исследованиям".

Реализуя подобное намерение, Иеринг делает особый упор на раскрытии функций права, поскольку он считает, что в любых организмах функции являются носителями их целей. Организм права в данном отношении не исключение. В свою очередь, цели Иеринг приписывает

значение правообразующего фактора, правосозидающей силы. Об этом иеринговский труд "Цель в праве".

Здесь, во втором главном сочинении Иеринга гораздо подробнее, нежели в "Духе римского права", рассматриваются истоки и общее понятие права. Отправной пункт рассуждений таков: "Цель есть творец всего права". Телеологическая (осуществляемая через призму категории "цель") трактовка права, естественно, приводит Иеринга к постановке вопроса о субъекте целеполагания, или – что одно и то же – о создателе права. Не из вакуума и не на пустом месте появляется оно.

Право, по Иерингу, выходит "из рук" общества, которое он интерпретирует как сферу "совместного действия людей, объединенных общими целями; в этой сфере каждый, действуя для других, действует также для себя, а действуя для себя, тем самым действует и для других". Однако демиургом права у Иеринга выступает не всякое, но лишь государственно-организованное общество. Венчает такое общество аппарат государства, воплощающий социальную, публичную власть. Вот этим-то аппаратом государства в конечном итоге и порождается право. Без каких бы то ни было околичностей Иеринг заявляет: "Государство – единственный источник права".

Само право характеризуется Иерингом с разных сторон. Прежде всего – со стороны содержания. Им являются интересы субъектов социального взаимодействия, но такие интересы, которые общи всем его участникам; другими словами – интересы общества в целом. Они и составляют содержание права. При одном неременном условии – их защите, гарантировании государством. Право есть защищенный государством интерес. Встречается у Иеринга и несколько иная формулировка того, что образует содержание права: "Право есть совокупность жизненных условий общества в широком смысле, обеспечиваемых внешним принуждением, т. е. государственной властью". Приведенные иеринговские формулировки

представляют собой критику волевой теории права, задававшей тон в немецком правоведении первой половины XIX в.

Взятое со стороны своей формы, право характеризуется Иерингом в качестве суммы норм, общеобязательных правил поведения. Тут он не оригинален и не претендует на то, чтобы быть таковым: "Ходячее определение права гласит: право есть совокупность действующих в государстве принудительных норм, и такое определение, по-моему, вполне правильно". Принудительность, сообщаемая государством общеобязательному правилу поведения (этой форме права), служит для Иеринга главным, решающим признаком того, что в сущности есть право и что к нему не относится. Получается, что природа права не присуща изнутри ему самому, а привносится в него государством: "критерий права заключается в принуждении". Иеринг не устает повторять тезис об органичности государственного принуждения праву и благодетельности этого принуждения. Право оказывается обязанным государству не только своим происхождением, но еще и способом существования.

Иеринг не проводит сколько-нибудь серьезного теоретического разграничения права и закона. Сплошь и рядом он считает их явлениями равнопорядковыми, идентичными. Но в действительности они далеко не таковы. Большинство его суждений (особенно высказанных в "Духе римского права", "Цели в праве") фактически имеют своим адресатом закон, а вовсе не право. Это обстоятельство надо тщательно учитывать и при более конкретном знакомстве со взглядами Иеринга на соотношение государства и права.

Отчасти они нам уже знакомы. Дополним их еще лишь некоторыми. "Государство, – утверждает Иеринг, – есть организация социального принуждения". Эта организация не только порождает право, обеспечивает его существование, но и управляет им. Иеринг характеризует в данном свете право как разумно понятую политику, проводимую государственной властью. Оно служит ей (политике), как компас служит капитану корабля.

Попечение о праве – важнейшая задача государства. Право не противостоит последнему, а является всецело зависящим от него придатком. Это свойство права быть придатком государства Иеринг подчеркивает очень выразительно: "Право без власти есть пустой звук, лишенный всякой реальности, ибо только власть, которая проводит в жизнь нормы права, делает право тем, что оно есть".

Сугубо "государственническое" понимание права Иерингом не совсем привычно (при таком настрое мысли) совмещается у него с признанием необходимости создавать простор для экономической деятельности индивидов, обеспечивать их юридическое равенство, уважать закрепленные за ними политические права. Иеринг ратует за независимость и несменяемость судей, за их ответственность только перед законом и т.д. Он – за твердую дисциплину и законность в обществе, за строгий и стабильный порядок в нем, поскольку считает, что только при этих предпосылках возможно цивилизованное общественно-политическое устройство, нормальное правовое общение, справедливость. Мизантропический, по оценке Иеринга, афоризм "Да восторжествует справедливость, хоть и погибнет мир!" он заменяет жизнеутверждающим призывом "Да торжествует справедливость, чтобы процветал мир!".

Первоначально право имеет односторонне-принудительную силу, направленную на подданных с целью пресечения чрезмерных притязаний частных интересов. Постепенно оно приобретает двусторонне-обязательную силу, становится обязывающим и для самой государственной власти. Иеринг полагает, что забота о самосохранении вынуждает власть подчиняться праву. Властвующие в конце концов осознают: ничем так не укрепляется в подвластных чувство правопорядка, законопослушание, без которых нет прочной государственности, как пример соблюдения норм права представителями власти, государством.

Однако Иеринг не ожидает (тем более не требует) от государства педантичного следования закону. Ему ясно, что законом государственная

власть сама себе связывает руки, сама ограничивает свободу собственных действий. "Возникает вопрос о том, до какой степени это необходимо и необходимо ли это раз навсегда во всех случаях проявления этой власти". Ответ на этот вопрос у Иеринга готов, и он не в пользу права, не в пользу закона. Там, где обстоятельства заставляют государственную власть делать выбор между обществом и правом, "она не только уполномочена, но и обязана пожертвовать правом и спасти общество". Иеринг не разъясняет, в какой момент необходимо делать такой выбор и как уберечься здесь от произвола, от предумышленного избавления от "балласта" права. Не удивительно поэтому его скептическое отношение к идее правового государства. Такому государству он вообще отказывает в жизнеспособности. Оно, по мнению Иеринга, "не могло бы просуществовать и одного месяца".

Иеринг переносит на почву правоведения концепцию борьбы как универсального принципа бытия органического мира. Она получила во второй половине XIX в. широкое хождение в европейских научных кругах. Достаточно вспомнить дарвиновскую теорию борьбы за существование, идею классовой борьбы в историографии и социологии. Полемизируя с исторической школой права (Савиньи, Пухта), учившей понимать образование и развитие права как незаметный, безболезненный и мирный процесс, подобный становлению и эволюции языка, Иеринг ("Борьба за право") старается доказать нечто противоположное: "Жизнь права есть борьба, борьба народов, государственной власти, сословий, индивидов". Для него "всякое право в мире должно быть добыто борьбой", "борьба есть работа права" и т. д.

2. Учение Дж. Остина о праве

Возникновение современного **юридического позитивизма** обычно относят к первой половине прошлого века и связывают его с творчеством английского правоведа **Джона Остина** (1790–1859), который в 20-х гг. XIX

в. возглавил первую кафедру юриспруденции в Лондонском университете. Здесь же в цикле своих лекций под названием "Определение предмета юриспруденции" он развил утилитаристский тезис своего знаменитого соотечественника И. Бентама о том, что право – это "повеление суверена", и снабдил его развернутым обоснованием.

Посмертно опубликованный труд Остина "Лекции о юриспруденции, или философия позитивного закона" вышел с примечаниями видного английского философа-позитивиста Дж. Ст. Милля. Таким образом, в творчестве английского правоведа совместились методологические приемы исследования современного ему утилитаризма и позитивизма, для которых был характерным акцент на эмпирических особенностях права (право как факт). Эмпирическое познание права предполагалось осуществлять на основе чисто юридических критериев, обособленных от моральных оценок права, а также от социально-политических его характеристик, столь присущих естественно-правовой традиции обсуждения проблематики права и правоведения.

В итоге право предстает в относительно определенной и легко обозреваемой совокупности правил (норм), принципов и типологических делений. Если, по представлениям И. Бентама, право следует воспринимать как совокупность знаков (символов), изданных или одобренных сувереном для регулирования должного поведения определенного класса лиц, находящихся под его властью, то, согласно Остину, такого суверена можно представить себе – в зависимости от обстоятельств – в виде не только лица, но и учреждения, которое действительно, а не формально является сувереном для подвластных в данном политическом сообществе. Источником права, таким образом, является суверенная власть, причем важнейшей гарантией нормального функционирования права и самой суверенной власти выступает привычка большинства к повиновению. Нет поэтому, согласно Остину, оснований относить к разряду позитивного закона, к примеру, распоряжение

оккупационных армейских властей, даже если они и дают этому распоряжению наименование закона.

В конструкции Остина суверен предстает воплощением всевластного учреждения, а норма права – нормой властного принуждения, или, говоря словами самого Остина, "правилом, установленным одним разумным существом, имеющим власть над другим разумным существом, для руководства им". Приказ суверена, снабженный санкцией, и есть, по сути дела, правовая норма (норма позитивного закона). По этой логике позитивными законами в строгом смысле этого слова должны считаться такие законы, которые предполагают возложение обязанностей и которые влекут определенные последствия, в том числе негативные последствия в виде законного причинения вреда.

Таким образом, норма получает юридический характер только в том случае, когда некто, обладающий необходимыми властными возможностями и способностями, в состоянии придать ей обязывающую силу принуждения под угрозой причинить вред (негативные последствия) нарушителю данной нормы.

Естественно-правовые элементы и принципы обоснования и признания прав личности Остин решительно отвергал, и в этом плане он был близок позициям Савиньи и Гуго, под руководством которых изучал в молодости юриспруденцию в Геттингене и Берлине. Остин расходился со своими немецкими наставниками в оценке исторических корней права, поскольку ему, как и многим утилитаристам, был присущ внеисторический подход к изучению права.

Суть юридикто-позитивистского подхода в понимании и истолковании права хорошо передается формулой "закон есть закон". В историческом плане позитивистский подход выделяется своим негативным отношением к любым конструкциям, которые допускают или терпимо относятся к допущению, что помимо реально существующего и воспринимаемого государства и связанного с ним массива законодательства существует – и с

этим надлежит считаться – некое более разумное право и связанное с ним государство, являющие собой эталон для сопоставлений. Подобный же негативизм он распространяет и на концепции естественных и неотчуждаемых прав.

Другой важной и более оправданной особенностью использования формулы "закон есть закон" является признание ее необходимейшим условием нормального общения в нормально организованном человеческом (политическом, трудовом, имущественном) общении, своего рода краеугольным камнем в громадном здании государственности и неотъемлемым атрибутом повседневного правового общения.

Естественно, что в своем обсуждении предмета юриспруденции и сферы права Остин не мог не коснуться вопроса о правотворческой роли судей и суда. Он склонялся к тому, что и решения суда следует воспринимать как часть права в том случае, когда они признаются в качестве таковых сувереном (т. е. судебные решения становятся прецедентным правом как бы с молчаливого согласия суверена).

Связав природу права с приказом (волей) фактически правящей в обществе группы лиц или одного правителя, Остин тем самым легитимировал правотворчество любой власти ("кому подчиняются, тот и суверен"). В XX в. такой подход был использован самыми недемократическими, антиправовыми и негуманными политическими режимами, правда, за пределами Англии.

3. Политико-правовое учение Ф. Ницше

Фридрих Вильгельм Ницше (1844–1900) – одна из значительных фигур в истории философской и политико-правовой мысли. Вопросы политики, государства и права освещаются, в частности, в таких его работах, как "Греческое государство", "Воля к власти", "Так говорил Заратустра", "По ту сторону добра и зла", "Происхождение морали" и др.

Государство, право, законодательство, политика представляют собой, по концепции Ницше, служебные орудия, средства, инструментарий культуры, которая, в свою очередь, есть проявление, обнаружение и образование космической по своим масштабам борьбы сил и воли. "Восторжествовавшее понятие *"сила"*, с помощью которого наши физики создали Бога и мир, – писал он, – требует, однако, дополнения: в него должна быть внесена некоторая внутренняя воля, которую я называю *"волей к власти"*, т. е. ненасытное стремление к проявлению власти или применение власти, пользование властью как творческий инстинкт и т. д."

Воля к накоплению силы и увеличению власти трактуется им как специфическое свойство всех явлений, в том числе социальных и политико-правовых. Причем воля к власти – это повсеместно самая примитивная форма аффекта, а именно – *"аффект команды"*. В свете этого все учение Ницше предстает как морфология воли к власти.

Перечисляя свои *"принципиальные нововведения"*, Ницше, в частности, отмечал: "На место *"моральных ценностей"* – исключительно натуралистические ценности. Натурализация морали. Вместо *"социологии"* – учение о *формах и образцах господства*. Вместо *"общества"* – культурный комплекс – как предмет *моего* главного интереса (как бы некоторое целое, соотносительное в своих частях). Вместо *"теории познания"* – *перспективное учение об аффектах* (для чего необходима иерархия аффектов...). Вместо *"метафизики"* и религии – учение о вечном возвращении (в качестве средства воспитания и отбора)".

Представления о прогрессивном характере развития он считал ошибочными.

Ценность, согласно Ницше, – это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить. Человечество же лишь средство, но не цель. Именно немногочисленные великие личности (типа Цезаря, Наполеона), несмотря на кратковременность их существования и непередаваемость их качеств по наследству, и являются, по Ницше,

единственным смыслом, целью и оправданием происходящего и всей борьбы различных волей за власть.

Всю социально-политическую историю Ницше характеризует как борьбу двух волей к власти – воли сильных (высших видов, аристократических господ) и воли слабых (массы, рабов, толпы, стада).

Аристократическая воля к власти, по Ницше, это инстинкт подъема, воля к жизни; рабская воля к власти – инстинкт упадка, воля к смерти, к ничему. Высокая культура аристократична, господство же "толпы" ведет к вырождению культуры, к декадансу. Мораль – орудие рабов против господ, нравственные суждения и установления слабых против сильных, оправдание господства стада над высшими видами. История человечества нескольких последних тысячелетий (от господства древней аристократии до современности) расценивается Ницше как процесс постепенного вырождения здоровых жизненных начал, как в конечном счете победа многочисленной массы слабых и угнетенных над немногочисленной аристократией сильных.

Но то, что уже раз было в прошлом, возможно и в будущем – такова идея вечного возвращения. И в поисках образца для строя новой аристократии Ницше обращается к истории господства древней аристократии (в Индии, Греции и т. д.), превращая свою трактовку прошлого в социально-политическую программу планируемого им вечного возвращения.

С различными вариациями Ницше повторял ведущую идею своей аристократической концепции: высокая культура и развитие высших видов людей нуждаются в рабстве, в подневольном труде громадного большинства для освобождения немногочисленного привилегированного класса от физического труда и нужд борьбы за существование.

Отвергая различные концепции происхождения и роли государства, Ницше считал, что государство является средством возникновения и продолжения того насильственного социального процесса, в ходе которого происходит рождение привилегированного культурного человека,

господствующего над остальной массой. "Как бы ни было сильно в отдельном человеке стремление к общению, – писал он, – только железные тиски государства могут сплотить друг с другом большие массы настолько, чтобы могло начаться то химическое разложение общества и образование его новой пирамидальной надстройки".

Придерживаясь глобальной перспективы аристократического эстетизма, Ницше дает принципиальное предпочтение культуре и гению перед государством и политикой – там, где такое различие, расхождение и столкновение имеет, по его мнению, место. Он – убежденный приверженец аристократической культуры, возможной лишь в условиях господства немногих и рабства остальных, он – элитист, но не государственник, не этатист. Он положительно отзываясь о государстве и политике и даже восхваляет их лишь постольку, поскольку они надлежаще исполняют свою роль в качестве подходящих орудий и средств на службе у аристократической культуры и гения.

Восхваляя аристократический кастовый строй времен законов Ману, Ницше стремился к биологическому обоснованию кастовых идеалов. В каждом "здоровом" обществе, полагал он, имеются три различных, но взаимотяготеющих физиологических типа со своей собственной "гигиеной" и сферой приложения: 1) гениальные люди – немногие; 2) исполнители идей гениев, их правая рука и лучшие ученики – стражи права, порядка и безопасности (царь, воины, судьи и другие блюстители закона); 3) прочая масса посредственных людей. "Порядок каст, *ранговый порядок*, – утверждал он, – лишь формулирует высший закон самой жизни; разобшение трех типов нужно для поддержания общества, для того, чтобы сделать возможными высшие и наивысшие типы".

Устойчивость высокой культуры и содействующего ей типа государства, по утверждению Ницше, ценнее свободы.

Ницше различает два основных типа государственности – аристократический и демократический. Аристократические государства он

называет теплицами для высокой культуры и сильной породы людей. Демократия характеризуется им как упадочная форма государства. В качестве "самой величественной формы организации" характеризует Ницше Римскую империю. Высоко оценивает он и императорскую Россию. Лишь при наличии антилиберальных, антидемократических инстинктов и императивов, аристократической воли к авторитету, к традиции, к ответственности на столетия вперед, к солидарности цепи поколений возможно существование подлинных государственных образований типа Римской империи или России – *"единственной* державы, которая ныне является прочной, которая может ждать, которая еще может нечто обещать, – России, противопонятию жалкому европейскому мелковладельчеству и нервозности, вступившим в критический период с основанием германской империи".

Образцом совершенной политики, по его оценкам, является макиавеллизм. Переворачивая наизнанку все ценности в сфере культуры, государства, политики и морали, Ницше стремился к тому, чтобы стандарты макиавеллистской политики, уже освобожденной от морали, вновь внедрить в сферу моральных оценок и ориентации – в виде принципов "великой политики добродетели".

Ницше развивает аристократическую концепцию права.

Право, по Ницше, нечто вторичное, производное от воли к власти, ее рефлекс. С этих позиций он атакует различные версии исторически прогрессивной интерпретации естественно-правовой доктрины, отвергает идеи свободы и равенства в человеческих отношениях, обосновывает правомерность привилегий, преимуществ и неравенства.

Неравенство прав Ницше рассматривал как условие того, что права вообще существуют. Право есть преимущество. Каждый вид бытия имеет свое преимущество. "Неправота, – утверждал он, – никогда не заключается в неравных правах, она заключается в притязании на "равные" права". Справедливость, по Ницше, состоит в том, что люди не равны, и правовая

справедливость, таким образом, исходит из принципа неравенства правовых притязаний различных индивидов – в зависимости от того, относятся ли они к сильным, аристократическим верхам или представляют собой ординарные "нули" толпы, смысл и предназначение которой – в служении "вождям" и "пастырям" стада. Человек сам по себе, взятый вне контекста его служения верхам, не обладает ни правами, ни достоинствами, ни обязанностями.

Право, по Ницше, результат войны и победы. Он солидаризируется с "правовым инстинктом" древних: "Победителю принадлежит побежденный с женой, детьми, всем имуществом. Сила дает первое право, и нет права, которое в своей основе не являлось бы присвоением, узурпацией, насилием".

Отвергая прочие трактовки естественного права, Ницше вместе с тем стремится выдать именно свои представления о праве войны и победителя, аристократически-кастовом правопорядке и т.д. за подлинное естественное право.

С позиций такого правопонимания он отмечает, что, подобно праву необходимой обороны, следует признать и право необходимой агрессии. Право победителя в войне тем самым резюмирует борьбу различных волей к власти и служит основой аристократического правопорядка.

Если по своим истокам право есть право войны, то устоявшееся право, право в обстановке сформировавшегося правопорядка фиксирует результаты войны различных волей к власти и, следовательно, предполагает некое соглашение, некоторый договор борющихся сил. "Без договора, – писал Ницше, – нет права". В этом смысле право характеризуется им как признанная и засвидетельствованная власть. К договору о праве (правах и долге) и его соблюдению ведут соображения разума, страха и осторожности. В соответствии с договорным правом наш долг – это права других на нас, а наши права – та доля нашей силы, которую другие не только признали, но и охраняют.

Ницше воспекает аристократические правовые институты греков героического времени, восхищается "арийской гуманностью"

законоположений Ману, авторитетом закона кастового строя. *«Кастовый порядок, высший доминирующий закон, – писал он, – есть лишь санкция естественного порядка, естественной законности первого ранга, над которой не имеет власти никакой произвол, никакая "современная идея"».*

Время мелкой политики, пророчествовал Ницше, прошло: следующее, двадцатое столетие будет временем большой политики – борьбы за мировое господство, невиданных ранее войн. Вокруг понятия политики будет развязана духовная война, и все покаяющиеся на лжи политические образования старого общества будут взорваны. Открыто связывая такую судьбу грядущего со своим именем, Ницше считал, что именно с него начинается большая политика.

Обосновывая свои представления о будущем, Ницше полагал, что, с одной стороны, демократическое движение в Европе приведет к порождению человеческого типа, приготовленного к новому рабству, и тогда появится "сильный человек" – без предрассудков, опасного и привлекательного свойства, "тиран", невольно подготавливаемый европейской демократией. С другой стороны, продолжал он, Европа, раздираемая в его время ненормальной враждой своих народов, в будущем станет единой. При этом европейская проблема в целом виделась ему как "воспитание новой, управляющей Европою, касты".

В контексте вечной борьбы различных волей к власти, насильственного характера самой жизни Ницше развивал и свои взгляды на войну. При этом он нередко, подобно Гераклиту, называл войной всякую борьбу в потоке становления. В таком по преимуществу философско-мировоззренческом аспекте Ницше восхвалял войну и отвергал мир. "Собратья по войне! – обращается ницшевский Заратустра к своим слушателям. – Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир – больше, чем долгий... Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю, что благо войны освящает всякую цель. Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему".

Метафизически оправдывая войну, Ницше связывал с ней свои надежды на новую высокую культуру. "... Война для государства такая же необходимость, как раб для общества". Именно поэтому он расценивал войну и военное сословие как прообраз государства.

Как реально-политическое явление войну Ницше освещал, исходя из тех же критериев, что и при трактовке государства и политики вообще. Он за войну на службе у аристократической культуры, а не за культуру на службе у войны. "Против войны, – писал он, – можно сказать: она делает победителя глупым, побежденного – злобным. В пользу же войны можно сказать: в обоих этих действиях она варваризирует людей и тем делает их более естественными; для культуры она есть пора зимней спячки, человек выходит из нее более сильным для добра и зла".

Ницше – убежденный антисоциалист.

Вся европейская культура, по его оценке, уже с давних пор переживает кризис ценностей и движется к катастрофе. "Социализм, – писал он, – действительно является конечным выводом из "современных идей" и их скрытого анархизма".

Он отвергал революции и восстания угнетенных, расценивая их как угрозу культуре. Зло и не без проницательности Ницше предупреждал о неизбежных в грядущем революционных выступлениях масс. "...Грядущему столетию, – писал он, – предстоит испытать по местам основательные "колики", и Парижская коммуна, находящая себе апологетов и защитников даже в Германии, окажется, пожалуй, только легким "несварением желудка" по сравнению с тем, что предстоит". Вместе с тем он считал, что инстинкт собственников в конечном счете возьмет верх над социализмом.

Остро критикуя социалистические идеи, Ницше полагал, что социализм даже желателен в виде эксперимента. "И в самом деле, – писал он, – мне бы хотелось, чтобы на нескольких больших примерах было показано, что в социалистическом обществе жизнь сама себя отрицает, сама подрезает свои корни". Социалисты, отмечал он, отрицают право и правосудие,

индивидуальные притязания, права и преимущества и тем самым отвергают само право, так как "при общем равенстве никому не будут нужны права". В весьма черных красках изображал он и будущее законодательство при социализме. "Если бы они, – рассуждал он о социалистах, – когда-нибудь стали сами предписывать *законы*, то можно быть уверенным, что они заковали бы себя в железные цепи и требовали бы страшной дисциплины – они *знают себя!* И они подчинялись бы этим законам с сознанием, что они сами предписали их".

Резкой критике подверг Ницше и подход социалистов к государству. В этой связи он отмечал, что социализм, стремясь к устранению всех существующих государств, "может рассчитывать лишь на краткое и случайное, существование с помощью самого крайнего терроризма". Как бы предугадывая облик грядущего тоталитаризма, Ницше говорил об уничтожении личности при социализме, реформировании ее в целесообразный орган общественного союза, о режиме верноподданнической покорности всех граждан абсолютному государству.

Работы Ницше при его жизни не получили широкой известности. Но последующее влияние его идей подтвердило надежды мыслителя: "Только послезавтрашний день принадлежит мне. Некоторые рождаются посмертно".

Идеологи фашизма и национал-социализма объявили Ницше своим предтечей. Обходя те аспекты ницшевского учения (аристократизм, индивидуализм, открытая вражда к массам, народу, "толпе", "стаду"; критика немецкого национализма; наряду с некоторыми выпадами против евреев также и неоднократная высокая оценка еврейской нации и т.п.), которые явно расходились с фашистской и национал-социалистической идеологией, рассчитанной на массовое движение, они акцентировали внимание на моментах общности и преемственности между ницшеанством и собственной идеологией. Ряд идей Ницше (о расе господ, новом порядке, о национальной миссии немцев, сверхчеловеке, воле к власти и т. д.) получили

соответствующую интерпретацию и модификацию в духе идеологии национал-социализма.

После Второй мировой войны начался новый этап интерпретаций творчества Ницше, уяснения его подлинного места в истории философской и политико-правовой мысли.

4. Политико-правовая идеология национал-социализма

В начале 20-х гг. текущего столетия в Германии, потерпевшей поражение в Первой мировой войне, обремененной множеством экономических и социальных трудностей, политических и идеологических конфликтов, возникло национал-социалистическое движение. Оно явилось своеобразным выражением того глубокого общественного кризиса, который охватил в ту пору одну из крупнейших стран Европы. Национал-социалистическое движение выступило с собственной программой преодоления трудного кризиса и развернуло борьбу за переустройство Германии на принципах национал-социализма.

С 1933 по 1945 г. немецкие национал-социалисты стояли у власти, непосредственно внедряя в государственно-правовую практику, в науку о государстве и праве исповедуемые ими принципы.

Идейное ядро этих национал-социалистических представлений – проект тоталитарной политической власти. По убеждению национал-социалистов государство должно быть лишь одним из элементов (но вовсе не главным) германской политической общности. Она имеет тройственное членение. Ее образуют: 1) "движение" (т. е. национал-социалистическая немецкая рабочая партия); 2) "государство" (собственно государственный аппарат); 3) "народ" (т. е. немцы, сорганизованные в различные непартийные и негосударственные объединения).

В структуре германской политической общности безоговорочно приоритетной ее частью идеологами фашизма признавалась их партия –

Национал-социалистическая немецкая рабочая партия (немецкая аббревиатура – НСДАП).

Диктат нацистской партии над государством предлагалось обеспечить с помощью ряда средств. В особенности упор делался на "унификацию" партии и государства. Точнее говоря, на срастание нацистской партии с государством и на осуществление этой партией полновластного руководства им. Конкретно под "унификацией" понималось проведение комплекса определенных практических мер. Укажем некоторые из них. Назначение на все мало-мальски заметные государственные посты исключительно членов нацистской партии. Принадлежность к ней – первая и важнейшая привилегия при занятии государственной должности. Сосредоточение на самом верху политической пирамиды государственной и центральной партийной власти в одних и тех же руках. Узаконение самим государством повсеместного партийного контроля над всеми государственными органами, их кадрами и деятельностью. Передача государственных функций органам нацистской партии. Слияние родственных, "однопрофильных" государственных и партийных формирований. Установление государственной платы (подобно жалованью чиновникам) партийным функционерам, которые занимаются собственно партийно-организационной и агитационно-разъяснительной работой.

Одновременно подчеркивалась также потребность и в сохранении немалого числа внешних, сугубо институциональных различий между партией и государством. Мнение об удержании названных различий базировалось на той посылке, что организационное, формальное несовпадение партии и государства соответствует глубокой исторической традиции (отход от которой принесет больше издержек, чем дивидендов) и является по прагматически-политическим мотивам целесообразным.

Фашистско-партийному государству, по мысли его конструкторов, подлежало стать (и оно стало!) полной противоположностью демократически-правового государства, которое они отвергали как

противное природе германской нации установление. Руководство таким государством должно было осуществляться (либо уже осуществлялось) исключительно вождем (фюрером) – Гитлером. Постулат о необходимости именно такого политического руководства государством, движением, народом, или "фюрер-принцип", также входит в ядро фашистской идеологии.

Ее приверженцы видят в вождизме (Гитлер – олицетворение верховного вождя) естественное следствие и завершение иерархического построения всякой расовой социально-политической общности. Для них вождизм – наилучшая форма организации власти, упорядочения властных отношений. Вождистская система предполагает на каждой ступени партийной и государственной иерархии соответствующего назначенного чиновника – начальника, который самолично и правильно решает все, отнесенное к его компетенции. Свою власть он получает от вышестоящего начальствующего лица, от него полностью зависит и непосредственно перед ним отвечает. Никакие представительные учреждения, тем более "низы", не могут вмешиваться в прерогативы и деятельность начальствующих лиц (т. е. "фюреров" разных рангов).

На вершине всей иерархической пирамиды стоит одна фигура – фюрер, вождь. Фюрер персонифицирует волю народа, точно выражает его расовый дух. Поэтому авторитет его непререкаем, власть безгранична. Она носит по преимуществу (в плане обоснования) мистический и личностный характер. Вождь – харизматический лидер. Беспрекословное выполнение приказов фюрера или приказов подчиненной ему касты фюреров меньшего калибра и есть осуществление чаяний народа. Между фюрером и народом нет (и быть не может) каких-либо посредников. Вождь и народ едины. Никакие представительные учреждения не в состоянии выражать общенародные интересы. На это способен только фюрер. Посему никто не должен хоть в малейшей степени ограничивать его власть, его служение идее народа.

Субстратом государственности выступает "народ", "народная общность". Нацисты уверяли, будто "народ" для них – основополагающая

ценность. Наряду с "фюрер-принципом" категория "народ", подвергнутая нацистской обработке, предназначалась для искоренения теории и практики демократического правового государства. С ее помощью старались, в частности, опрокинуть один из устоев либерализма: взгляд на свободного независимого индивида как на ценность приоритетную в нормальном государственно-организованном обществе. Нацистское кредо было радикально иным, прямо противоположным: "Ты – ничто, твой народ – все!"

С проникновением нацистских идей в германскую юриспруденцию она стала радикально меняться и быстро утрачивать черты профессионального научно-правового знания, приходить в упадок. Национал-социалистски ориентированные авторы яростно атаковали мировоззренческие устои традиционной европейской теории права: рациональное мышление, искусство аргументации, открытость критике, толерантность, отсутствие национальных барьеров и т. п.

В чем же все-таки заключается специфика национал-социалистического правопонимания? Признание правообразующим фактором, почвой права расы, национального духа. Заявление, что нет никакого индивидуального, принадлежащего личности "прирожденного права", а существует лишь народно-расовое, детерминируемое расой право. «Право есть то, что арийцы определяют как "право"». Измышление зависимости природы права от биологической материи особого рода (расы), от воли людей ("арийцев"), скроенных из подобной материи, понадобилось "для научного" обоснования концепции "особого права", расхожей среди нацистских правоведов. Их рассуждения на эту тему, быть может, как никакие другие обнаруживают катастрофический (и страшный по своим практическим последствиям) разрыв нацистской юриспруденции с основополагающими началами права, в частности, с таким исходным, как правовое равенство, равенство всех перед законом.

Провозглашенная нацистами максима: право есть продукт расы, и потому им могут обладать, быть его носителями только субъекты, по крови

принадлежащие к этой расе, нации, "народной общности" – логически обосновывала тезис, весьма близкий ей по сути. Этот тезис гласил: полноценными субъектами расово-народного права (а иного "третий рейх" не признавал) выступают лишь члены "народной общности", "народные товарищи". Отбрасывалось и предавалось забвению универсальное, всеобщее правовое равенство. Взамен него насаждалось особенное, "расовое" ("народное") равенство, из-за которого за пределами правового общения оказывались значительные группы граждан государства.

Нацистские правоведы, взявшие на вооружение "фюрер-принцип", видели в вожде единоличного творца права. Потому они держались такой позиции: вопрос о том, что является правом либо неправом, зависит исключительно от ответа (решения) фюрера, ибо он – единственный источник права германской нации. По их мнению, фюрер, вынося соответствующие решения относительно права, формулирует "народные законы жизни", которые не подчиняются каким-либо абстрактным правовым постулатам. "Все, что полезно народу, есть право; все, что ему вредит, – не право". Здесь отчетливо выражена еще одна характерная черта нацистской трактовки права – прямая постановка его на службу политической конъюнктуре, политической целесообразности.

Втеснив в общественное сознание (в том числе – в юридическую теорию) свое антинаучное, иррационалистическое правопонимание, национал-социалисты одновременно поставили крест и на правосудии как таковом. Прежде всего они лишили судебную власть подобающей ей самостоятельности, независимости. Имперское министерство юстиции установило полный контроль за деятельностью судов, связанной с вынесением решений и приговоров. Фюрер присвоил себе прерогативы не только верховного судьи. Принцип "нет наказания без закона" был заменен постулатом "нет преступления без наказания". И это при том, что многие составы преступлений нарочито формулировались крайне расплывчато; таким образом открывался простор для произвола судей, в подавляющем

своем большинстве раболепно служивших гитлеровскому режиму.

Фашистские идеологи выдвигал тезис, согласно которому преступное поведение, даже не подпадающее под признаки указанных в законе преступлений, должно наказываться, коль скоро будет сочтено оно "наказуемым в соответствии со здравым смыслом народа". Судьям предписывалось при принятии решений "в меньшей степени исходить из закона и в большей из принципиальной идеи, что правонарушитель должен быть удален из общества". Сокрушение нацистами правосудия явилось закономерным итогом порочности их идеологии и политики.

Национал-социализм в Германии (немецкий фашизм) был и, пожалуй, остается наиболее агрессивной формой национал-социалистической идеологии. Но она, как показывает исторический опыт, может существовать и утверждаться также в других ипостасях, может мимикрировать, завлекать людей иными лозунгами и обещаниями. Однако во всех случаях ее распространение и упрочение смертельно опасно для цивилизации. Необходимо ясно представлять себе бесчеловечную суть и проявления фашизма самых различных окрасок, чтобы противостоять ему и одерживать над ним верх.

ГЛАВА 18. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

1. Русский утопический социализм

Шестидесятые годы отмечены появлением новых моментов в идейном содержании общественных движений. Этот период изобилует радикальными программами и не менее радикальными общественными акциями. Историки (А. И. Володин и Б. М. Шахматов) называют его периодом образования

революционного утопического социализма на российской почве, возникающего из соединения двух потоков – русского утопического ("крестьянского") социализма и массового революционного движения в среде разночинной интеллигенции.

Видными представителями русского утопического социализма стали А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Характерно, что оба они признавали близость свою к позициям славянофилов. Герцен отмечал, что славянофилам "принадлежит честь и слава почина", именно с них начинается "перелом русской мысли". Их сближала с западниками, к которым Герцен причислял и себя, любовь к свободе и чувство любви – "безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу". Чернышевский о славянофилах высказался так: "Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе".

К идеям и конструкциям общинного (народнического, "крестьянского") социализма одновременно пришли многие социальные философы, однако приоритет здесь принадлежит **Александру Ивановичу Герцену** (1812–1870). Именно он воспринял сельскую общину как главный опорный элемент в здании будущего русского социализма. Эта тема обсуждалась им одновременно с темой отсталости России, ее самобытности и особой миссии в деле общественных преобразований у себя и других народов. Исторические события как бы пронесли над русским народом, писал Герцен, во многом повторяя Чаадаева, но, задавленный и забитый, он сохранил свой самобытный характер, свою молодость, не отягощенную, как у народов Запада, вековыми традициями исторической жизни. Именно сохранность самобытного характера делает его чувствительным к социализму, и более всего это связано с особой ролью сельской общины. "Община спасла русский народ от монгольского варварства, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти; она

благополучно дожила *до развития социализма в Европе*". В общинных хозяйственных и административных началах он усматривал зародыши и черты социалистического коллективизма. "... В избе русского крестьянина мы обрели зародыш экономических и административных установлений, основанных на общности землевладения, на аграрном и инстинктивном коммунизме". Однако Герцену были видны и негативные стороны общинных порядков – поглощение личности миром (общиной), как и во всех других случаях "неразвитого коммунизма". Выход он видел в использовании западной науки, призванной оказать на крестьянский быт оплодотворяющее воздействие. Без этого аграрный коммунизм, будет пребывать грубым и примитивным, наподобие уравнилельного коммунизма Гракха Бабефа на Западе, который практически исключает свободу личности и потому никак не может считаться достойным воплощением социализма. К приобщению русского крестьянина к положительным результатам цивилизации и науки Запада должны быть призваны передовые русские люди, "прошедшие через западную цивилизацию" и впитавшие ее исторический опыт и социалистические представления.

1 ноября 1861 г. Герцен выдвигает лозунг "В народ!", ставший на десятилетия призывом для патриотической молодежи к деятельному участию в освободительном движении.

Социализм Герцена народнический и вместе с тем индивидуалистический – так оценивает взгляды Герцена Бердяев. Его вера в крестьянскую общину во многом объясняется тем, что русский мужик, даже в крепостном состоянии, более личность, чем западный буржуа, поскольку соединяет в себе личное начало с общинным. Правда, он не делает при этом различия между личностью и индивидом, между человеком и гражданином. Однако хорошо чувствует и передает опасность мещанства, торжествующего и угрожающего образованному меньшинству. Первый русский западник пережил глубокое разочарование в западном мещанстве, и это склонило его к сочувствию анархизму, а не демократии.

"Государство и личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в широком смысле слова) – вот геркулесовы столбы великой борьбы, великой революционной эпопеи", – писал Герцен в период идейных поисков перспективных форм организации человеческого общежития. Он пришел к выводу, что таких форм можно выделить только две – монархию и республику. При этом речь идет не о формах правления, а именно о формах организации общежития, в которых действительно обеспечивается дело народа (республика), общее благо. Поэтому он проводил различие политической и социальной республики, считая подлинной республикой только социальную. Монархия в отличие от республики, требует священного и неприкосновенного авторитета, который несовместим со свободой людей и независимостью разума.

На общий ход дискуссий о социальных возможностях общины большое влияние оказали публицистические выступления **Николая Гавриловича Чернышевского** (1828– 1889), особенно две его статьи – "Критика философских предубеждений против общинного владения" (1858) и "Экономическая деятельность и законодательство" (1859).

В первой из них сделан вывод о том, что существование первобытной общины в условиях высокой ступени цивилизации, какая достигнута в текущем столетии, не помеха для ее вхождения в эту цивилизацию, потому что в общинном владении присутствует "высшая форма отношений человека к земле". Более того, общинное владение обеспечивает, писал Чернышевский в другой статье годом раньше, каждому земледельцу обладание землею и "гораздо лучше частной собственности упрочивает национальное благосостояние". Такое владение в состоянии наилучшим образом обеспечить успехи в сельском хозяйстве, поскольку общинная собственность "соединяет собственника, хозяина и работника в одном лице". Все это позволяет сделать вывод о возможности ускоренного социального развития при помощи общины.

В статье "Экономическая деятельность и законодательство" автор дает

контрастирующее сопоставление внутриобщинной правовой ситуации и правительственного регламентирования с помощью законов. В общинном поземельном владении отсутствует "вмешательство всякой центральной и посторонней администрации". Здесь внутреннее регулирование, которое можно назвать разумным законодательством, дает бесспорность и независимость правам частного лица. Оно же благоприятствует развитию прямоты характера и качеств, нужных для гражданина. Оно поддерживается и охраняется силами самого общества. Таким образом, внутриобщинное регулирование самодостаточно, в нем гораздо больше разумности, нежели в правительственной регламентации, поскольку оно вырабатывалось поколениями на основе правового обычая или соглашения.

Право собственности на Западе почти исключительно предоставлено отдельному лицу и ограждено прочными и неукоснительно соблюдаемыми гарантиями. "Юридическая независимость и неприкосновенность отдельного лица повсюду освящена и законами, и обычаями". И тем не менее опора на законы и законность, как и всякое одностороннее стремление, имеет свои невыгоды. Это в равной мере относится к законному и обычно-правовому обеспечению "исключительных прав личности", права собственности в первую очередь. Эти невыгоды стали обнаруживать себя как только идеал "приблизился к осуществлению с забвением или сокрушением других, не менее важных условий человеческого счастья, которые казались несовместимыми с его безграничным применением к делу". Имеется в виду итоговый результат "безграничного соперничества" собственников в земледелии и промышленности; оно в конечном счете "отдало слабых на жертву сильным, труд на жертву капиталу".

Выход из такого положения один – в обеспечении союза и братства между людьми. Люди должны соединиться в общества, имеющие общий интерес, сообща пользоваться силами природы и средствами наук. В земледелии братство это должно выразиться в переходе земли в общинное пользование, а в промышленности – в переходе фабричных и заводских

предприятий в общинное достояние компании всех работающих на этой фабрике или на этом заводе.

После первых шагов по осуществлению крестьянской реформы Чернышевский приходит к выводу о неспособности самодержавно-бюрократической организации к реформированию и начинает ориентироваться на крестьянскую революцию. В прокламациях к крестьянам, в обращении к русским конституционалистам у него представлен широкий комплекс предложений и рекомендаций относительно необходимых перемен в устройстве общества и государства: свободная от бюрократического гнета и опеки крестьянская община, местное представительное управление и самоуправление, самостоятельный и праведный суд, ограничение царского самовластия, управление на основе законов.

В отличие от Герцена Чернышевский – убежденный демократ. Он вступает по этому вопросу в спор с Чичериным, который утверждал, что "демократия похожа на абсолютизм в том отношении, что очень любит бюрократию и централизацию". Чернышевский возражал против этого и полагал, что демократия по своему характеру противоположна бюрократии. Например, администрация в условиях демократии должна находиться в подчинении у жителей того округа, делами которого она занимается, и это связано с тем, что каждое село и город, каждая область независимы в своих делах; подобно тому и каждый гражданин должен быть независимым в делах, касающихся его одного.

Авторитет Чернышевского в освободительном движении начала 60-х гг. был очень высокими, и правительство установило за ним секретный надзор. В 1862 г. вслед за приостановлением журнала "Современник" Чернышевского заточают в одиночную камеру Петропавловской крепости. Здесь он пишет роман "Что делать?", который своим идейным содержанием оказал большое влияние на несколько поколений революционно настроенной молодежи, пытавшейся на практике воплотить принципы разумного

человеческого общежития. Особенно притягательным в романе был элемент аскетизма во имя общего дела, который оказался характерным для последующей революционной интеллигенции.

При отсутствии прямых улик Чернышевский был признан виновным "в принятии мер к ниспровержению существующего порядка управления", осужден на семь лет каторги и вечное поселение в Сибири. Его сочинения были запрещены в России до первой русской, революции.

2. Политико-правовые воззрения Н. А. Бакунина

С именем **Михаила Александровича Бакунина** (1814– 1876) связано зарождение и распространение идей так называемого коллективистского анархизма – одного из распространенных в прошлом и нынешнем столетии движений ультрареволюционного социализма. Формирование политических взглядов русского революционера происходило в общественной атмосфере напряженных размышлений и исканий в период после неудачного восстания декабристов. Уже в первых его самостоятельных работах сквозь контуры гегелевского диалектического метода и философии истории проступало оригинальное и политически ориентированное концептуальное мышление.

Бакунинская политическая программа вырабатывалась в период начальных этапов организованного рабочего движения и работы Интернационала, первых опытов легальной деятельности рабочих партий.

В наиболее упорядоченном виде его взгляды представлены в работах "Федерализм, социализм и антитеологизм" (1868), "Кнуто-германская империя" (1871) и "Государственность и анархия" (1873).

Бакунин одним из первых выставил ряд аргументов против некритического восприятия сложившихся порядков и нравов в русской общине. Солидаризуясь с некоторыми оценками Герцена, он сильно разошелся с ним в характеристике позитивных возможностей крестьянско-общинного быта и традиций: не преобразование общины с помощью

прививки результатов западной науки или положительного опыта западной цивилизации, а использование бунтовского и раскольничьего опыта русского крестьянства. Перечень несовершенств общинного быта после десяти веков его существования, который был составлен Бакуниным в одном из писем Герцену и Огареву (1866 г.), достаточно красноречив: "... безобразное принижение женщины, абсолютное отрицание и непонимание женского права и женской чести... совершенное бесправие патриархального деспотизма и патриархальных обычаев, бесправие лица перед миром и всеподавляющая тягость этого мира, убивающая всякую возможность индивидуальной инициативы, отсутствие права не только юридического, но простой справедливости в решениях того же мира..."

В истолковании социальных и политических проблем своего времени Бакунин чаще всего использовал естественно-правовую традицию в трактовке прав личности или обязанностей должностных лиц государства, а неформальный догматический анализ существующих государственных законов или иных установлений. Отрицательное отношение к законам и законодательному регулированию у него сложилось под воздействием характерного для анархизма негативистского восприятия любых форм государственной и политической власти и присущих им путей и средств социального регулирования.

Все юридические законы, в отличие от законов природы и заурядного правила общежития, являются, по Бакунину, внешне навязанными, а потому и деспотическими. Политическое законодательство (т. е. законодательство, которое создается "политическим государством") неизменно враждебно свободе и противоречит естественным для природы человека законам. Игнорирование этих естественных законов ведет к подчинению неестественному, "юридическому", искусственно создаваемому праву и тем самым способствует возникновению и распространению олигархии. Всякое законодательство, таким образом, порабощает человека и одновременно развращает самих законодателей.

Свобода человека должна соизмеряться не с той свободой, которая пожалована и отмерена законами государства, а с той свободой, которая есть отражение "человечности" и "человеческого права" в сознании всех свободных людей, относящихся друг к другу как братья и как равные. В противопоставлении человеческого права и государственных законов Бакунин опирался на авторитет и традиции естественно-правовых идей.

Важнейшей гарантией обеспечения дела свободы Бакунин не без основания считал контроль над государственной властью. Такие гарантии возникают, по его мнению, в каждой стране по мере "эмансипации общества" от государства. Во всех странах, где установилось представительное правление, свобода может быть действительной лишь в том случае, когда имеется действенный контроль и надзор за носителями власти, поскольку власть в состоянии испортить самых лучших людей.

Завоевание свободы и утверждение общечеловеческого права для всех и каждого он связывал с классовой борьбой, однако в будущем социалистическом обществе свобода и право предстают у него уже не атрибутами классового господства в интересах трудящихся, а лишь требованиями высокой нравственности, обращенными к индивидам, коллективам и социальным группам. С того момента, когда рабочий окажется победителем в продолжительной освободительной борьбе, он должен будет проявить по отношению к бывшему хозяину "чувство справедливости и братства свободного человека". Соотношение социализма и свободы он выразил в следующей формуле: "свобода без социализма – это привилегия, несправедливость; социализм без свободы – это рабство и скотство".

Совершить социальную революцию – значит разрушить все учреждения неравенства и насилия, и в первую очередь государство. Социальная революция в отличие от политической совершается не с помощью одной только революционной власти (в том числе нового революционного государства), а более всего с помощью народной силы,

причем эта сила сама должна быть организована на выступления путем возбуждения революционных страстей. Движущие силы революции предстают у Бакунина не в технико-организационном, а скорее в абстрактно-доктринальном их восприятии и отображении. Народная сила, революционные страсти, философские принципы с вытекающими из них практическими действиями – все это из словаря утопического социализма, безусловно критического по отношению к существующему строю, но в то же время весьма примитивного и нереалистичного в указании путей и средств его действительного радикального преобразования.

3. Либералы. Б. Н. Чичерин

Либеральная мысль зарождалась в постоянном противостоянии и преодолении традиций самодержавного и крепостнического произвола, бюрократической безответственности. Она была направлена на поддержку и обоснование дальнейших реформ, на признание за индивидом права на достойное существование. Одной из центральных тем либеральной правовой публицистики стало воспитание уважения к праву.

После либеральных начинаний Александра I и обсуждения этой темы в литературе малочисленная группа российских либералов последующих периодов – "эпохи великих реформ" и "отката реформ" — сочетала свои либеральные устремления с большой дозой просвещенного консерватизма. Эта группа может быть представлена прежде всего именами Чичерина, Муромцева, Коркунова, Ковалевского.

Крупнейшей фигурой в либеральной философской мысли второй половины века был **Борис Николаевич Чичерин** (1828–1904), автор пятитомника "История политических учений" (1869–1902), а также ряда фундаментальных работ в области государствоведения и философии права – "О народном представительстве" (1866), "Курс государственной науки" (3 части, 1894–1898), "Философия права" (1900). Активный защитник "великих

и прекрасных реформ" начала царствования Александра II и сторонник в отдаленной перспективе конституционной монархии, Чичерин – после непродолжительной профессорской карьеры в Московском университете (1861–1867) – оказался в опале и долгие годы провел в уединении родового поместья.

Государство, по Чичерину, предстает в истории союзом народа, связанного законом в одно юридическое целое и управляемого верховной властью для общего блага. Частное благо есть цель не государства, а гражданского общества. Государство обеспечивает безопасность и осуществление нравственного порядка, оно же определяет и защищает права и свободы. При этом государством определяются права гражданские, а не так называемые естественные права.

Сама область естественного права – в отличие от права положительного – это область требований правды, справедливости, это "система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилом и руководством для положительного законодательства". Справедливость как общее разумное начало и есть мерило, с помощью которого разграничивается область свободы отдельных лиц и устанавливаются требования законов. Цель социально-политического развития – избежать крайностей индивидуалистического анархизма и механического этатизма и суметь гармонически сочетать личное и государственное начала, индивидуальную свободу и общий закон.

Право не сводимо к пользе или к интересу, его сущность связана со свободой как индивидуалистическим и априорно-метафизическим началом. Право с этой точки зрения есть внешняя свобода человека, определяемая внешними законами. Поскольку закон определяет права и обязанности, т. е. "свободу с ее границами" и вытекающими отсюда отношениями, то эти границы и есть основное начало права как идеи, как нормы свободы. Чичерин частично использует гегелевскую трактовку права как развития идеи свободы, но критически относится к ее этатическим и

антииндивидуалистическим истолкованиям. Свобода в его трактовке предстает в следующих ступенях развития – внешняя (право), внутренняя (нравственность) и общественная свобода. Другими словами, свобода как субъективная нравственность переходит в объективированную и сочетается с правом как нормой свободы в общественных союзах – семье, гражданском обществе, церкви, государстве.

Либералы конца прошлого века продолжали полемику с утопическими социалистами и первыми русскими марксистами, с консервативно-романтической оппозицией поздних славянофилов и с официозным законничеством юристов-догматистов, отметавших с порога философский подход к праву, политике и государству.

Известные различия были и между либералами. Так, Чичерин представлял неогегельянскую версию классического либерализма, Муромцев стал либералом в рамках "юриспруденции интересов", Вл. Соловьев – либералом религиозно-философской ориентации, Л. Петражицкий был конституционным демократом по партийной принадлежности. П. И. Новгородцев в своем обосновании конструкции правового государства опирался на естественно-правовую традицию, а неокантианец Б. А. Кистяковский обсуждал перспективу превращения правового либерализма в правовой социализм. Более традиционными либеральными теоретиками выглядят М. М. Ковалевский и П. Г. Виноградов, а также более ранний их предшественник К. Д. Кавелин.

Суть либерализма, по толкованию Б. Н. Чичерина, состоит в представлении о человеке как о существе свободном, которое в таком качестве вступает в общество. Он остается свободным даже тогда, когда ограничивает свою волю совместной волей других, подчиняясь гражданским обязанностям и повинаясь власти. Он и здесь сохраняет свое достоинство человеческое и прирожденное право на беспрепятственное развитие разумных своих сил. "Свобода совести, свобода мысли – вот присущий человеку божественный огонь; вот источник всякой духовной илы, всякого

жизненного движения всякого разумного устройства; вот что дает человеку знания бесконечные. Все достоинство человека основано на свободе; на ней зиждутся права человеческой личности" (Собственность и государство. Ч.1.1882).

И в обыденной жизни, и в общественном мнении либерализм, по Чичерину, предстает в нескольких главных направлениях. Низшую ступень занимает либерализм уличный. Уличный либерал подвержен своеволию, он больше всего любит шум, ему хочется волнения для волнения. У него отсутствует терпимость, уважение к чужому мнению и к человеческой личности. "Он даже не предполагает, что чужое мнение могло явиться плодом свободной мысли, благородного чувства. Отличительная черта уличного либерала та, что он всех своих противников считает подлецами".

Другой вид либерализма Чичерин именует либерализмом оппозиционным. Однако в этой категории весьма пестрая смесь типов. "Сколько разнородных побуждений, сколько разнохарактерных типов от Собакевича, который уверяет, что только один прокурор – порядочный человек, да и тот свинья, до помещика, негодующего за отнятие крепостного права, до вельможи, впавшего в немилость и потому кинувшегося в оппозицию, которая снова обратит его к власти".

Если либеральное направление желает получить действительное влияние на общественные дела, оно должно искать иных начал, положительных; оно должно приноравливаться к жизни и искать уроков из истории; оно должно действовать с пониманием природы и необходимых условий осуществления власти и не становиться к ней в систематическое враждебное отношение, оправдывая себя избранием беспристрастной и независимой позиции. Такой либерализм Чичерин называет либерализмом охранительным. Сущность его он усматривает в "примирении начала свободы с началом власти и закона". Свобода не состоит в одном лишь приобретении и расширении прав. "Человек потому только имеет права, что он несет на себе обязанности, и наоборот, от него можно требовать

исполнения обязанностей единственно потому, что он имеет права".

В бытность свою профессором Московского университета (до своей опалы и добровольного уединения) Чичерин подготовил обширное исследование "История политических учений" (т. 1–5. 1869–1902). Он находит в истории политической мысли повторение одних и тех же воззрений и считает при этом, что человеческий ум, направленный на теоретическое и практическое исследование этого предмета, периодически перебирает одну за другой все его разнообразные стороны. Отличие более поздних циклов учений о государстве, законах и судебной деятельности от предшествующих состоит, по его мнению, в большем или меньшем развитии исходных начал, в методе исследования, иногда в примеси посторонних элементов, хотя существенное содержание учений остается прежним.

"Мысль не в состоянии выйти из этих пределов, ибо для нее нет иных элементов, кроме существующих, кроме тех, которые лежат в самой природе государства". Все то, что Гегель считает преходящим моментом в развитии, на самом деле, по толкованию русского философа, суть вечные элементы человеческого духа, сохраняющие свое значение и в дальнейшем движении. Представив это движение из нескольких "вечных" элементов, Чичерин дал типологию конкретно-исторических синтезов вечных элементов. О Гегеле Чичерин высказался так: "Сильный в умозрении, он был слаб в опыте".

Чичерин оставил заметный след также в историческом исследовании русского права и государства. Его магистерская диссертация 1853 г. "Областные учреждения России в XVII в." явилась новым словом в историографии российской государственности. Эта государственность была охарактеризована как главный фактор не только правовых, но и общественных перемен (например, в деле закрепощения крестьян). Вместе с трудами С. М. Соловьева и К. Д. Кавелина диссертация послужила вехой в зарождении так называемой государственнической школы русской историографии.

Оценивая сложившуюся ситуацию в России накануне XX столетия,

Чичерин пришел к довольно мрачному заключению: вопреки реформаторским начинаниям 60-х гг. она изменилась незначительно и является собой зрелище всеохватывающего деспотизма. Наибольшее зло отныне исходит из бюрократии (чиновничества), хотя сама по себе бюрократия образует "естественную и необходимую принадлежность всякого государственного быта, в котором потребности управления получают более или менее развернутое развитие" (Вопросы политики. 1904). Особенность бюрократии как организации состоит в том, что она требует дисциплины и исполнительности и менее всего личной инициативы. "В ней господствует механический строй, а не общественный дух... И так как для совокупного действия все должно идти однообразным, заведенным порядком и самые мелкие подробности восходят до самой вершины, которая всеми руководит и все контролирует, то отсюда рождается бесконечное бумажное делопроизводство, в котором исчезает всякая самостоятельная мысль и всякое живое дело". Для подобной деятельности не нужны способности, достаточно заурядного трудолюбия и гибкости, или, как сказал Бомарше, "быть посредственным и ползать – с этим выскочишь из любой ситуации". Выход из создавшейся ситуации виделся Чичерину в одном – в создании выборных учреждений местного самоуправления. Этому учит также опыт других стран. "Только присутствие независимых общественных сил, облеченных правом голоса, в состоянии внести семена жизни в этот мертвящий механизм".

По своим исследовательским интересам и творческим результатам Чичерин был мыслителем европейского масштаба и традиции. "Самым многосторонне образованным и многознающим из всех русских, а может быть, и европейских ученых" называл его Вл. Соловьев. "Наш единственный теоретик либерализма", – отзывался о нем Бердяев.

4. Политико-правовые взгляды В. С. Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) оставил заметный след в обсуждении многих актуальных проблем своего времени, таких как право и нравственность, христианское государство, права человека, а также отношение к социализму, славянофильству, старообрядчеству, революции, судьбе России. В магистерской диссертации "Кризис в западной философии. Против позитивизма" (1881) он во многом опирался на критические обобщения И. В. Киреевского, на его синтез философских и религиозных идей, на идею цельности жизни, хотя и не разделял его мессианских мотивов и противопоставления русского православия всей западной мысли. Его собственная критика западноевропейского рационализма основывалась также на аргументации некоторых европейских мыслителей.

Впоследствии философ смягчил общую оценку позитивизма, ставшего в России одно время не просто модой, но вдобавок объектом идолопоклонства. В итоге "за целого Конта выдавалась только половина его учения, а другая – и по мнению учителя более значительная, окончательная – замалчивалась". Учение Конта содержало, по заключению Соловьева, "зерно великой истины" (идея человечества), правда, истины "ложно обусловленной и односторонне выраженной" (Идея человечества у Августа Конта. 1898).

Вл. Соловьев со временем стал едва ли не самым авторитетным представителем отечественной философии, в том числе философии права, много сделавшим для обоснования мысли о том, что право, правовые убеждения безусловно необходимы для нравственного прогресса. При этом он резко отмежевался от славянофильского идеализма, основанного на "безобразной смеси фантастических совершенств с дурной реальностью" и от моралистического радикализма Л. Толстого, ущербного прежде всего тотальным отрицанием права.

Будучи патриотом, он вместе с тем пришел к убеждению о необходимости преодолевать национальный эгоизм и мессианизм. "Россия

обладает, быть может, важными и самобытными духовными силами, но для проявления их ей во всяком случае нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые выработаны Западной Европой. Наша вне-европейская и противу-европейская самобытность всегда была и есть пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха".

К числу положительных общественных форм жизни Западной Европы он относил правовое государство, правда, для него самого оно не было окончательным вариантом воплощения солидарности человеческой, а только ступенью к высшей форме общения. В этом вопросе он явно отошел от славянофилов, взгляды которых поначалу разделял.

По-другому сложилось его отношение к идеалу теократии, в обсуждении которого он отдал дань увлечения идеей вселенской теократии под началом Рима и с участием самодержавной России. В обсуждении проблем организации теократии ("богочеловеческого теократического общества") Соловьев выделяет три элемента ее социальной структуры: священники (*часть* божия), князья и начальники (*часть* активно-человеческая) и народ земли (*часть* пассивно-человеческая). Такое расчленение, по мнению философа, естественно вытекает из необходимости исторического процесса и составляет органическую форму теократического общества, причем эта форма "не нарушает внутреннего существенного равенства всех с безусловной точки зрения" (т. е. равенства всех в своем человеческом достоинстве). Необходимость личных руководителей народа обуславливается "пассивным характером народной массы" (История и будущность теократии. Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. 1885–1887). Позднее философ пережил крушение своих надежд, связанных с идеей теократии.

Более плодотворными и перспективными оказались его обсуждения темы социального христианства и христианской политики. Здесь он фактически продолжил разработку либеральной доктрины западников.

Соловьев полагал, что истинное христианство должно быть общественным, что вместе с индивидуальным душеспасением оно требует социальной активности, социальных реформ. Эта характеристика составила главную исходную идею его моральной доктрины и нравственной философии (Оправдание добра.1897).

Политическая организация в представлении Соловьева есть по преимуществу благо природно-человеческое, столь же необходимое для нашей жизни, как и наш физический организм. Христианство дает нам высшее благо, духовное благо и при этом не отнимает у нас низших природных благ – "и не выдергивает из-под наших ног той лестницы, по которой мы идем" (Оправдание добра).

Здесь особое значение призвано иметь христианское государство и христианская политика. "Христианское государство, если оно не остается пустым именем, должно иметь определенное отличие от государства языческого, хотя бы они, как государства, имеют одинаковую основу и общую основу". Существует, подчеркивает философ, нравственная необходимость государства. Сверх общей и сверх традиционной охранительной задачи, которую обеспечивает всякое государство (охранять основы общения, без которых человечество не могло бы существовать), христианское государство имеет еще прогрессивную задачу – улучшить условия этого существования, содействующие "свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами грядущего Царства Божия".

Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия "для достойного существования и совершенствования людей".

Другой важный аспект политической, организации и жизни составляет характер взаимоотношений государства и церкви. Здесь у Соловьева

прослеживаются контуры концепции, которая впоследствии получит название концепции социального государства. Именно государство должно, по мнению философа, стать главным гарантом в обеспечении права каждого человека на достойное существование. Нормальная связь церкви и государства находит свое выражение в "постоянном согласии их высших представителей"– первосвященника и царя". Рядом с этими носителями безусловного авторитета и безусловной власти должен быть в обществе и носитель безусловной свободы – человек. Эта свобода не может принадлежать толпе, она не может быть "атрибутом демократии" – настоящую свободу человек должен "заслужить внутренним подвигом".

Право свободы основано на самом существе человека и должно быть обеспечено извне государством. Правда, степень осуществления этого права есть нечто такое, что всецело зависит от внутренних условий, от степени достигнутого нравственного сознания. Французская революция имела бесспорный ценный опыт в этой области, что было связано с "объявлением человеческих прав". Это объявление было исторически новым по отношению не только к древнему миру и Средним векам, но также и позднейшей Европе. Но в этой революции было два лика – "провозглашение человеческих прав сначала, а затем неслыханное систематическое попираание всех таких прав революционными властями". Из двух начал – "человек" и "гражданин", бессвязно, по мнению Соловьева, сопоставленных рядом, вместо того чтобы второго подчинить первому, низший принцип ("гражданин") как более конкретный и наглядный оказался на деле более сильным и вскоре "заслонил собою высший, а затем и поглотил по необходимости". Нельзя было в формуле человеческих прав добавлять после "права человека" фразу "и гражданина", поскольку тем самым смешивалось разнородное и ставилось на одну доску "условное с безусловным". Нельзя в здравом уме сказать даже преступнику или душевнобольному "Ты не человек!", но гораздо легче произнести "Еще вчера ты был гражданином". (Идея человечества у Августа Конта.)

Для правопонимания Соловьева помимо общего уважительного отношения к идее права (праву как ценности) характерно еще стремление выделить и оттенить нравственную ценность права, правовых институтов и принципов. Такая позиция отражена у него и в самом определении права, согласно которому право является прежде всего "низшим пределом или некоторым минимумом нравственности, равно для всех обязательным" (Право и нравственность. Очерки по прикладной этике. 1899).

Естественное право для него не есть некое обособленное натуральное право, предшествующее исторически праву положительному. Не составляет оно и нравственного критерия для последнего, как, например, у Е. Н. Трубецкого. Естественное право у Соловьева, как и у Конта, есть формальная идея права, рационально выведенная из общих принципов философии. Естественное право и положительное право для него лишь две различные точки зрения на один и тот же предмет.

При этом естественное право воплощает "рациональную сущность права", а право положительное олицетворяет историческую явленность права. Последнее является правом, реализованным в зависимости "от состояния нравственного сознания в данном обществе и от других исторических условий". Понятно, что эти условия предопределяют особенности постоянного дополнения естественного права правом положительным.

"Естественное право есть та алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права". Естественное право сводится всецело к двум факторам – свободе и равенству, т. е. оно, собственно, и являет собой алгебраическую формулу всякого права, его рациональную (разумную) сущность. При этом этический минимум, о котором говорилось ранее, присущ не одному естественному праву, но и положительному.

Свобода есть необходимый субстрат, а равенство – его необходимая формула. Цель нормального общества и права составляет общественное

благо. Эта цель есть общая, а не коллективная только (не сумма отдельных целей). Эта общая цель по существу своему внутренне соединяет всех и каждого. Соединение всех и каждого происходит при этом благодаря солидарным действиям в достижении общей цели. Право стремится осуществить справедливость, но стремление это лишь общая тенденция, "логос" и смысл права.

Право положительное лишь воплощает и реализует (иногда не вполне совершенно) в конкретные формы эту общую тенденцию. Право (справедливость) пребывает в таком соотношении с религиозной моралью (любовью), в каком пребывают государство и церковь. При этом любовь есть нравственный принцип церкви, а справедливость есть нравственный принцип государства. Право в отличие от "норм любви, религии" предполагает принудительное требование реализации минимального добра.

"Понятие права по самой своей природе включает в себе элемент объективный или требование реализации". Необходимо, чтобы право всегда имело силу осуществиться, т. е. чтобы свобода других "независимо от моего субъективного ее признания или от моей личной справедливости всегда могла на деле ограничивать мою свободу в равных пределах со всеми". Право в его историческом измерении предстает "исторически-подвижным определением необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага". То же самое в другой формулировке раскрывается как равновесие между формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага.

Правопонимание Соловьева оказало заметное влияние на правовые взгляды Новгородцева, Трубецкого, Булгакова, Бердяева, а также на общий ход дискуссий по вопросам взаимоотношений церкви и государства периода "русского религиозного ренессанса" (первое десятилетие XX в.).

5. Политико-правовые взгляды П. И. Новгородцева

Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) с самого начала своей научной и преподавательской деятельности зарекомендовал себя блестящим историком и философом права. Его имя стало известным в связи с подготовкой и изданием сборников "Проблемы идеализма" (1902) и "Из глубины" (1918), ставших крупным событием в духовной жизни российского общества. Самым значительным по замыслу и исполнению трудом стало "Введение в философию права". Первую часть его составили работы "Нравственный идеализм в философии права" и "Государство и право" (1907), в которых было дано обоснование потребности в возрождении философии естественного права. Вторую часть составила работа "Кризис современного правосознания" (1909), где сделан обзор кризисных тенденций в использовании идеалов и ценностей эпохи века Просвещения, в том числе ценностей правового государства. "Если изначально правовое государство имело задачу простую и ясную – когда равенство и свободы представлялись основами справедливой жизни, т. е. началами формальными и отрицательными, и осуществить их было нетрудно, то сейчас государство призывается наполнить эти начала положительным содержанием". Трудность последней задачи состоит в том, что государство возлагает на себя "благородную миссию общественного служения, встречается с необходимостью реформ, которые лишь частично осуществимы немедленно", и что, вообще говоря, они "необозримы в своем дальнейшем развитии и осложнении" (Кризис современного правосознания. 1909).

В третьей части "Об общественном идеале" (1917) предметом критического анализа и обобщений стали идеалы социализма и анархизма в их возникновении и исторической эволюции. Свой личный интерес в разработке идеалистического, восходящего к Канту направления философии права Новгородцев связывал с потребностью обосновать "самостоятельное значение нравственного начала" в правоведении. Эта позиция, по его

мнению, представляла собой "разрыв с традициями исключительного историзма и социологизма и переход к системе нравственного идеализма". В частности, имелась в виду необходимость "понять и обосновать нравственную проблему как самостоятельную и независимую от всяких исторических и социологических предпосылок". В этом направлении работа велась и в древности, и в Новое время. Современная мысль нашла в системе Канта соответствующий источник поучения. Правоведы, стремящиеся уберечь нравственную основу права "от воздействия мелкой практики и односторонней теории", могут найти надежную опору в возрожденной школе естественного права.

"Естественно-правовые построения являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего призвания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом; эти построения каждый раз показывают, что в нем есть дух жив, есть движение нравственного чувства и сознания".

Общественная деятельность Новгородцева не ограничилась преподаванием и публицистикой. Он входил в руководство кадетской партии, избирался депутатом Государственной думы от Екатеринославской губернии. В эмиграции при содействии чешского правительства создал в Праге Русский юридический факультет, которым руководил до своей кончины в апреле 1924 г. Он был признанным главой школы возрожденного естественного права. Его непосредственными учениками были И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, А. С. Ященко и др.

6. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого

В начале века крупным научным событием не только в русской, но и европейской литературе стало опубликование "Теории права и государства в связи с теорией нравственности" **Льва Иосифовича Петражицкого** (1867–1931). В гносеологическом и методологическом отношении он следовал

началам позитивной философии, но при этом проявил большую самостоятельность и оригинальность в освещении правовых явлений и самой природы права.

Право определяется и исследуется Петражицким как явление нашей индивидуальной психики. Социальный момент в праве не игнорируется, но воспринимается под углом зрения психологически-правовых переживаний постольку, поскольку социальный элемент в этих переживаниях отражается. Петражицкий признает различия между правом и нравственностью, но главное различие между ними он видит и воспринимает как различие между чисто императивным характером нравственных импульсов (и соответствующих им норм) и императивно-атрибутивным характером права. "Императивность" в данном случае предстает в толковании Петражицкого индивидуально-личностным сознанием долга, обязанности, в то время как "атрибутивность" – это сознание "своего права", выступающее вовне как притязание. Для нравственности важен императив и момент добровольности в исполнении обязанностей, тогда как для права основное сосредоточено в моменте атрибутивности, т. е. в непременном исполнении обязанности и в связанном с этим удовлетворением. Если в нравственном общении психика участников довольно мирно реагирует на неисполнение обязанностей, то в правовом общении неисполнение обязанностей (в том числе правовых требований, подтвержденных судебным решением) вызывает гнев, влечет оправданные требования принудительного исполнения.

Решающее значение атрибутивных элементов в праве и правовом общении в несколько тяжеловесной, но логически согласованной форме получило такое обоснование: "Сообразно атрибутивной природе правовых эмоций импульс в пользу исполнения правового долга имеет характер давления в пользу того, чтобы другой стороне, управомоченному, было доставлено то, что ему причитается; что же касается поведения обязанного, то оно имеет значение не само по себе, а как способ и средство достижения этого результата на стороне управомоченного. Напротив, нравственный

импульс имеет характер непосредственного и безотносительного давления в пользу определенного поведения как такового, а не как средства удовлетворения права другого" (Теория права и государства в связи с теорией нравственности. 2-е изд. 1909).

Одним из важных выводов теории стало положение о том, что с точки зрения социальных целеполаганий и достижения твердого порядка роль права в общественной жизни важнее роли нравственности, поскольку пассивная этическая мотивация в этом плане явно уступает активной этической мотивации (сознанию правомочности); в этом отношении "та и другая ветвь человеческой этики" исполняют не просто различные функции, они различны и в силе мотивации, во влиянии на поведение. Правовой психике, сообразно ее природе, свойственно двустороннее мотивационное действие – "наряду с пассивною этическою мотивациею (сознание долга) имеет место активная (сознание управомоченности), так что получается соответственно координированное индивидуальное и массовое поведение. При этом пассивно-правовая мотивация... оказывает более решительное и неуклонное влияние на поведение".

На стороне правового актива ("особенное и заслуживающее похвалы поведение") имеется не только поощрительно-санкционирующая мотивация в пользу осуществления права, но также стремление "добиваться причитающегося". Последнее осуществляется вне зависимости от усмотрения и воли обязанных – оно сопровождается требованием, домогательством, тенденцией заставлять обязанных подчиняться с помощью разных средств, в том числе насильственных, и кроме того – "тенденцией злостных, мстительных и вообще репрессивных реакций по адресу нарушителей". Все это оказывает добавочное мотивационное давление. "Вообще, указанные две тенденции, влияющие на поведение обеих сторон в пользу неуклонного осуществления требований права, придают упомянутой выше социальной координации поведения особенно крепкий, правильный и прочный характер".

В итоге действия указанных законов-тенденций правовой психики и ее развития получается прочная скоординированная система вызываемого правом социального поведения, прочный и точно определенный порядок. Недаром в психике публики и юристов имеется прочная ассоциация двух идей– "права" и "порядка", так что вместо слова "право" весьма часто применяют выражение "правопорядок". Для такой ассоциации существует и "научно-причинное объяснение".

В своем воздействии на социальное поведение особо заметными делаются такие специальные функции права, которые Петражицкий именует "распределительную" и "организационную". Так, в частности, дистрибутивная (распределительная) функция в области народного (и международного) хозяйства может отличаться от функции распределения частей плодородной почвы, средств и орудий производства, предметов потребления, вообще хозяйственных благ между индивидами и группами. Основной тип и главный базис распределения хозяйственных благ, а вместе с тем и основной базис экономической и социальной жизни вообще представляет явление собственности (в частнохозяйственном укладе, в условиях "капиталистического" социального строя – индивидуальной собственности, в условиях первобытного или другого коллективистского строя – коллективной).

К числу несомненных заслуг создателя психологической теории права относят обычно решительное и безусловное освобождение теории права от узкого юридического догматизма. В этом вопросе Петражицкий создал своеобразное учение о многообразии нормативных фактов и видов положительного права. Отказавшись от сложившихся вариантов догматического истолкования источников права и стремясь охватить все известные факты из истории права и современного, его состояния, Петражицкий насчитал целых 15 видов положительного права, неизвестных, по его оценке, современной науке или же не признаваемых ею.

Среди них он помимо официального права (законодательства)

различает книжное право, для которого нормативным фактом служит авторитет книги, преимущественно юридического содержания (имеются в виду священные книги, сборники обычного права, научные трактаты и Свод законов Юстиниана); далее следует "право принятых в науке мнений", "право учений отдельных юристов или групп их", "право юридической экспертизы" (сюда же отнесены знаменитые "ответы" римских юристов); отдельно выделено "право изречений религиозно-этических авторитетов: основателей религий, пророков, апостолов, святых, отцов Церкви и т. д." и "право религиозно-авторитетных примеров, образцов поведения". Своеобразное семейство образуется из "договорного права", "права односторонних обещаний" (например, государственных органов и частных лиц), "программного права" (программное заявление органов государственной власти), "признанного права" (признание известных прав и обязанностей одной из сторон юридического отношения). "Прецедентное право" усматривается в деятельности государственных учреждений и в международном праве. Различается также "общенародное право, как везде существующее право" (нормативным фактом для него служат ссылки на то, что "так принято во всем мире", "у всех народов"). Отсюда становится понятным соседствующее с прецедентным и общенародным "право юридических поговорок и пословиц".

Сегодня теория Петражицкого воспринимается как предпосылка таких новейших течений, как правовой реализм, а также соответствующие ответвления бихевиоризма и феноменологии.

7. Политико-правовые идеи Н. А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) был одним из авторитетных участников русского религиозного возрождения начала века, инициатором создания Академии духовной культуры (1918–1922). В 1922 г. был выслан из РСФСР, жил во Франции, издавал журнал "Путь" (1925–1940),

много писал сам и печатался практически на всех европейских и многих восточных языках. Вырос в семье военных, ведущей свое начало из древнего русского дворянского рода и татарских родов, графского рода Шуазель и от потомков французских королей. За участие в социалистическом кружке он был отчислен из Университета святого Владимира в Киеве и выслан в Вологодскую губернию. В ссылке встречался с Б. Савиновым, Г. Плехановым, А. Луначарским и другими будущими видными деятелями революционного движения. Университетское образование оборвалось навсегда, но Бердяев сумел стать на редкость образованным человеком, избирался профессором Московского университета. Перейдя от либерального марксизма на позиции идеализма, он обратился к поискам "нового пути" в религиозном сознании и проблемам историософского и эсхатологического характера. Он занимался также построением своеобразной версии персоналистской философии, сделавшей его признанным авторитетом в области философии экзистенциализма.

Вместе с С. Булгаковым, П. Струве и С. Франком Бердяев был участником всех трех манифестов русских философов-идеалистов первой четверти века – сборников "Проблемы идеализма" (1902), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Их иногда называют манифестами "веховства". Эти публикации стали, по сути дела, внешней фиксацией движения от либерального марксизма через своеобразный нравственный либерализм к национально-патриотическому воззрению в духе либерального консерватизма с такими его устоями, как религия, идеализм, либерализм, патриотизм, традиционализм и народоправство.

Основная тема сборника "Вехи", вышедшего после революции 1905 г., фокусировалась на призыве разорвать с традициями Бакунина, Чернышевского, Лаврова и Михайловского, которые вели страну к бездне, и вернуться к объективным основам русской истории и к традиции, представленной именами Чаадаева, Достоевского и Вл. Соловьева. К этой теме Бердяев обращался и в последующие годы.

Характеризуя взаимоотношения марксизма и русского революционного движения, именуемого им часто также русским коммунизмом, Бердяев в брошюре 1929г. "Марксизм и религия (Религия как орудие господства и эксплуатации)" писал, что марксизм представляет собой в любом случае "очень серьезное явление в исторических судьбах человечества". При этом он считал, что "классический марксизм очень устарел и уже совершенно не соответствует ни современной социальной действительности, ни современному уровню научных и философских знаний". Марксизм претендует быть цельным мирозерцанием, отвечающим на все основные вопросы жизни, дающим смысл жизни. Он есть и политика, и мораль, и наука, и философия. Он есть религия – новая религия, идущая на смену христианской. Марксизм вдохновлен и вдохновляет возрастанием организованной власти социального коллектива над миром. В отличие от русского народнического социализма, который вдохновлялся состраданием к народу и жертвой во имя его освобождения и спасения, марксистский социализм, согласно Бердяеву, вдохновляется силой и властью над миром со стороны пролетариата. "Сильный и властвующий над миром, организованный пролетариат и есть земной Бог, который должен заменить Бога христианского и убить в человеческой душе все старые религиозные верования". Мессианская роль пролетариата составляет основной миф марксизма. Кошмар русского марксизма заключается прежде всего в том, что он несет с собой смерть человеческой свободе. Коммунизм есть отрицание не только бога, но и человека, и оба эти отрицания между собой связаны.

Тему о власти и об оправданности государства Бердяев называл "очень русской темой" и соглашался с К. Леонтьевым в том, что русская государственность с сильной властью была создана благодаря татарскому и немецкому элементу. Развивая эту тему в "Истоках и смысле русского коммунизма" (1937), Бердяев писал, что в русской истории мы видим "пять разных России" – Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию

московскую, Россию петровскую, императорскую и, наконец, новую, советскую Россию. Он считал весьма характерным то обстоятельство, что анархизм как теория и практика был созданием главным образом русских, а сама анархическая идеология была по преимуществу создана высшим слоем русского дворянства – таков был главный и самый крайний анархист Бакунин, таков князь Кропоткин и религиозный анархист граф Л. Толстой.

Зло и грех всякой власти, считал Бердяев, русские чувствуют сильнее, чем западные люди. Но может удивлять противоречие между русской анархичностью и любовью к вольности и русской покорностью государству, согласием народа служить образованию огромной империи. Возрастание государственного могущества, высасывающего все соки из народа, имело обратной стороной русскую вольницу, уход из государства, физический или духовный. Русский раскол – основное явление русской истории. На почве раскола образовались анархические течения. То же было в русском сектантстве. Уход из государства оправдывался тем, что в нем не было правды, торжествовал не Христос, а антихрист.

Русский коммунизм в Советской России, по оценке Бердяева, явился извращением русской мессианской идеи. Русский коммунизм утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада. В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь – в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания, которое уже наблюдалось в русском нигилизме. Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. "Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа.

В этом ее главный смысл".

Революционность, по Бердяеву, состоит в радикальном уничтожении прогнившего, изолгавшегося и дурного прошлого, но нельзя уничтожить вечноценного, подлинного в прошлом. Так, наиболее ценные положительные черты русского человека, обнаруженные им в годы революции и войны, – необыкновенная жертвенность, выносливость к страданию, дух коммюнитарности (общежительности) – есть христианские черты, выработанные христианством. Противоположностью такой революции является, революционная утопия, которая, к сожалению, также имеет шанс стать реальностью. "Утопии, к несчастью, осуществимы. И, может быть, настанет время, когда человечество будет ломать голову над тем, как избавиться от утопий". Последняя мысль пленила известного английского создателя романов-антиутопий Олдоса Хаксли, который взял ее эпитафией к роману "Этот бесстрашный новый мир".

Бердяев вошел в историю русской политической мысли восприимчивым традиций социально-критической философии, всегда отличавшейся в лучших своих образцах повышенной чуткостью к болезням века и своего общественного окружения. В первой половине века Россию многие изучали по Бердяеву, а его самого называли то апостолом, то пленником свободы, то мятежным пророком, нетерпимым к раболепию и компромиссам. Он и сам признавался, что всю свою жизнь вел борьбу за свободу и что все столкновения с людьми и направлениями происходили у него из-за свободы.

Свое политическое кредо Бердяев изложил в главе автобиографии, посвященной вопросам революции и социализма. "Все политическое устройство этого мира, – писал он, – рассчитано на среднего, ординарного, массового человека, в котором нет ничего творческого. На этом основаны государство, объективная мораль, революции и контрреволюции. Вместе с тем есть божественный луч во всяком освобождении. Революции я считаю неизбежными. Они фатальны при отсутствии или слабости творческих

духовных сил, способных радикально реформировать и преобразовать общество. Но всякое государство и всякая революция, всякая организация власти подпадает господству князя мира сего".

В отличие от Вл. Соловьева Бердяев недвусмысленно высказывал свое глубокое сомнение в возможности существования "христианского государства" по той причине, что само христианство лишь "оправдывает и освящает государство" и государственная власть сама по себе явление порядка "природного, а не благодатного". Кроме того, всякое государство по природе своей явление также и двусмысленное – оно имеет положительную миссию ("ненапрасное, провиденциальное" значение) и вместе с тем эту самую миссию оно "извращает греховной похотью власти и всякой неправдой" (Философия неравенства. 1923).

Социализм и анархизм – как последние соблазны человечества – в конце концов "доходят до небытия" в силу своей жажды равенства (социализм), либо в своей жажде свободы (анархизм). Более долговечную ценность представляют собой в этой связи церковь (она призвана "охранять образ человека" от демонов природы), государство (оно "защищает образ человека от звериных стихий" и от "переходящей все пределы злой воли"), право (оно "охраняет свободу человека от злой воли людей и всего общества"), закон (он изобличает грех, ставит ему пределы, "делает возможным минимум свободы в греховной человеческой жизни").

8. Политико-правовые взгляды И. А. Ильина

Иван Александрович Ильин (1883–1954), юрист по образованию, приложил значительные усилия к прояснению взаимоотношений религиозной и правовой философии, истолкованию их в либерально-консервативном духе. Среди работ этого направления выделяются "Понятие права и силы: опыт методологического анализа" (1910), "Учение о правосознании" (1919), "Основные задачи правоведения в России" (1921), "О

сопротивлении злу силою" (1925), "Пути духовного обновления" (1937), "О монархии и республике" (незавершен), "Наши задачи" (сборник в 2 т. 1956).

После высылки из России в 1922 г. Ильину довелось участвовать в работе Религиозно-философской академии и Русского научного института в Берлине (1923–1934). При нацистском режиме его очередной раз отстранили от преподавания и запретили устные выступления. Он вынужден был эмигрировать в Швейцарию.

Исторический опыт человечества, писал Ильин, показывает, что авторитет положительного права и создающей его власти покоится не только на общественном договоре ("на общественном сговоре"), не только на признанных полномочиях законодателя, не только на "внушительном воздействии приказа и угрозы", но "прежде всего" на духовной правоте, или, что то же самое, на "содержательной верности издаваемых повелений и норм". В отличие от всякой физической силы государственная власть есть волевая сила. Это означает, что способ ее действия есть по самой своей внутренней природе генетический, и притом духовный. Физическая сила, понимаемая в данном случае как способность к вещественно телесному воздействию на человека, по сути дела, необходима государственной власти, однако она отнюдь не составляет основного способа действия, присущего государству.

Власть есть сила воли, которая измеряется не только интенсивностью и активностью внутреннего волевого напряжения властителя, но и авторитетной непреложностью его внешних проявлений. "Назначение власти в том, чтобы создавать в душах людей настроение определенности, завершенности, импульсивности и исполнительности. Властвующий должен не только хотеть и решать, но и других систематически приводить к согласному хотению и решению..." Властвование похоже на тонкий, художественно складывающийся процесс общения более могущественной воли с более слабой волей. Этот процесс создает незримую атмосферу тяготения периферии к центру, многих разрозненных волей к единой,

организованной, ведущей воле.

Создание такой атмосферы есть дело особого искусства, требующего не только интенсивного волевого бытия, но также – и это следует считать важным основополагающим элементом всей конструкции Ильина – "душевно-духовной прозорливости, подлинного восприятия бессознательной жизни других и умения ее воспитывать". Вот почему государственная власть только тогда в состоянии "соблюдать свою истинную духовную природу... если только она остается верна своей цели, своим путям и средствам, она получает свое священное назначение только на этой последней, нравственной и религиозной глубине".

Таково исходное толкование Ильиным природы и общего назначения власти в его социальном, психологическом и духовно-религиозном аспектах. Далее эта общая мысль конкретизируется у него через посредство идеальных требований к надлежащей организации власти в государстве, которые Ильин в привычной для него дидактической манере именует аксиомами власти. Согласно этим аксиомам, государственная власть должна принадлежать и применяться только на основе правового полномочия; она должна быть единой в пределах каждого политического союза ("как один Дух и его правота"); она должна осуществляться лучшими людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу; политические программы могут включать в себя только такие меры, которые преследуют общий интерес. Эти меры должны быть внеклассовыми и даже сверхклассовыми, равным образом избегая включения частного, личного интереса; программа власти может включать в себя только осуществимые меры и формы (иначе это будет химерической и утопической затеей); государственная власть принципиально связана с распределяющей справедливостью, но она имеет право и обязанность отступать от нее тогда и только тогда, когда этого требует "поддержание национально-духовного бытия народа".

Ильин поясняет, что сама справедливость в ее правовом воплощении

не сводится лишь к равенству фактическому (с его "слепотой к человеческим различиям"); она состоит в "беспристрастном, предметном учете, признании и отражении каждого индивидуального субъекта во всех его существенных свойствах и основательных притязаниях". Однако для претворения подобной "распределяющей" справедливости необходимо, чтобы сам индивид (как, впрочем, и народ, нация) обладал чувством достоинства. "Чувство собственного достоинства есть необходимое и подлинное проявление духовной жизни; оно есть знак того духовного самоуважения, без которого немыслимы ни борьба за право, ни политическое самоопределение, ни национальная независимость. Гражданин, лишенный этого чувства, – политически недееспособен; народ, не движимый им, – обречен на тяжкие исторические унижения. Эти же свойства необходимы и государству, и отдельным его формированиям, например армии".

Определенную роль в воспитании чувства достоинства выполняет частная собственность. "Человеку необходимо вкладывать свою жизнь в жизнь вещей – это неизбежно от природы и драгоценно в духовном отношении". Поэтому частная собственность есть естественное право человека, которое и должно защищаться законами, правопорядком и государственной властью. Важно не то, чтобы не было имущественного неравенства, а то, чтобы в стране не было хозяйственно беспочвенных, бесцельных, безработных, бесперспективных людей. "Существенно не владение человека, а его сердце и воля. Только сильный и духовно воспитанный сумеет верно разрешить проблему частной собственности и создаст на ее основании цветущее и социальное хозяйство".

Частная собственность дает чувство уверенности, доверия к людям, к вещам и земле; она научает творчески любить труд и землю, свой очаг и родину; она закрепляет оседлость, без которой невозможна культура, единит семью, вовлекая ее в заботы о собственности, она питает и направляет государственный инстинкт человека; "она раскрывает ему художественную глубину хозяйственного процесса и научает его религиозному принятию

природы и мира...". Таким образом, "частная собственность пробуждает и воспитывает в человеке правосознание, научая его строго различать "мое" и "твое", приучая его к правовой взаимности и к уважению чувства полномочий, возвращая в нем верное чувство гражданского порядка и гражданской самостоятельности, верный подход к политической свободе...".

По мнению Ильина, правовое государство в отличие от тоталитарного – этого исторического и политического факта XX в. – основывается всецело на признании человеческой личности – духовной, свободной, правомочной, управляющей собою в душе и в делах, т. е. оно покоится на лояльном правосознании. Тоталитарный режим, напротив, покоится на террористическом внушении. Сама сущность тоталитаризма состоит не столько в особой форме государственного устройства (демократической, республиканской или авторитарной), сколько в объеме управления: этот объем становится всеохватывающим. Режим держится не законами, а партийными указами, распоряжениями, инструкциями. При этом государственные органы, поскольку с виду они еще действуют, слагают из себя только показную оболочку партийной диктатуры. "Граждане" в таком сообществе только субъекты обязанностей и объекты распоряжений. Правосознание здесь заменено психическими механизмами – голода, страха, мучений и унижений. Поэтому тоталитарный режим не есть ни правовой, ни государственный режим. Если все же говорить о форме этой организации, хотя и не правовой и противоречивой, то это, по оценке Ильина, есть рабовладельческая диктатура невиданного размера и всепроникающего захвата.

Заслуживает упоминания позиция философа в вопросе о достоинствах и несовершенствах двух основных форм устройства власти в государстве – монархии и республики. В основе его оценки – мера их содействия росту духовности и свободного правосознания. Дело в том, что правопорядок складывается в обществе лишь тогда, когда "каждого из нас признают главным, самоуправляющимся духовным центром, личностью, которая имеет

свободное правосознание и призвана беречь, воспитывать и укреплять в себе это правосознание и эту свободу". Идеальная форма для России, по мнению Ильина, – единовластие, монархия. "История как бы вслух произнесла некий закон: в России возможны или единовластие или хаос; к республиканскому строю Россия неспособна. И еще точнее: бытие России требует единовластия – или религиозного и национально укрепленного, единовластия чести, верности и служения, т. е. монархии; или же единовластия безбожного, бессовестного, бесчестного и притом антинационального и интернационального, т. е. тирании" (О монархии и республике).

ГЛАВА 19. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ БОЛЬШЕВИЗМА

1. Введение

С 70-х гг. XIX века в России начали распространяться идеи К. Маркса. Их укоренение на российской почве связано прежде всего с деятельностью Г. В. Плеханова и руководимой им группы "Освобождение труда" (основана в 1883 г.). Картина складывавшихся тогда социально-экономических отношений достаточно наглядно показывала, что Россия бесповоротно становится на путь капиталистического развития со всеми вытекающими отсюда последствиями. Приверженцы марксизма в России главные свои усилия сосредоточили преимущественно на том, чтобы осмыслить этот факт, поворотный для дальнейших судеб страны.

Их цель заключалась в том, чтобы с историко-материалистических позиций выявить состояние пореформенного российского общества, перспективы его эволюции. Они хотели вооружить нарождавшийся в те времена российский пролетариат пониманием того, что он собой в действительности представляет, каковы его место и роль в общественно-

политической жизни, к чему он должен стремиться, каков его социальный идеал, какую тактику, и стратегию надлежит ему использовать в борьбе против господствующих классов, против существующего государственного строя.

На первых порах, вплоть до рубежа XX в., в совсем еще небольшом стане русских марксистов практически не было сколько-нибудь существенных различий в исповедовавшихся ими взглядах на коренные проблемы власти, государства, права и закона, политического режима и т. д. На том этапе они выступали практически единым фронтом. Объединяло их всех не только категорическое неприятие социально-экономических порядков тогдашней России, бескомпромиссное противостояние общему врагу – царскому самодержавию. Были у них и общие идеологические противники: таковыми являлись народники, "ревизионистствующие" марксисты, представители буржуазной политико-юридической науки, и проч. Русских марксистов сплачивали также единые задачи, которые они в 80–90-х гг. XIX в. пытались решать: приспособление идей марксизма к конкретным условиям России, пропаганда и распространение этих идей. Объединяла работа по собиранию пролетариев, других радикально настроенных людей под знамена Марксова социализма, работа по развитию революционного движения и приданию ему организованного характера.

В 1898 г. I Съезд Российской социал-демократической рабочей партии официально провозгласил создание общероссийской марксистской партии. А всего пять лет спустя, в 1903 г., на II Съезде РСДРП в русской социал-демократии, продолжавшей в целом стоять на платформе марксизма, произошел раскол. Образовалось два различных и впоследствии далеко разошедшихся течения. Одно – большевистское. Его возглавил В. И. Ленин. Другое – меньшевистское. "Большевизм, – по признанию В. И. Ленина, – существует как течение политической мысли и как политическая партия с 1903 года".

Наиболее значительными и типичными выразителями идеологии

большевизма были В. И. Ленин, Н. И. Бухарин, И. В. Сталин. Особенности идеологии меньшевизма рельефно запечатлены в трудах Г. В. Плеханова, Л. Мартова и ряда иных меньшевистских деятелей. Истории было угодно распорядиться таким образом, что и в дореволюционное время, и в послереволюционный период теории большевизма в сфере политических и юридических идей выступали активнее, нежели меньшевики. Русский марксизм в том, что касалось власти, государства, говорил в весьма заметной степени с большевистскими интонациями.

В свое время большевизм, ленинизм определяли как "марксизм XX в.". Такое определение вполне справедливо, по крайней мере, в отношении трактовки В. И. Лениным – создателем большевизма – и его сторонниками коренных марксо-энгельсовских положений о власти и государстве. Положения известные: классовая природа государства, государство как официальная политико-организационная форма диктатуры господствующего класса, ущербность буржуазной демократии, слом буржуазного государства в ходе пролетарской (социалистической) революции, диктатура пролетариата, отмирание государства и т. п.

2. Политическое учение В. И. Ленина

Владимир Ильич Ленин (1870–1924) опубликовал множество работ самого разного жанра по вопросам политики, власти, государства. Перечислить их все нет практической возможности. Но нельзя не назвать такие из них, как "Что делать?" (1902), "Империализм как высшая стадия капитализма" (1916), "Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции" (1917), "Пролетарская революция и ренегат Каутский" (1918), "Детская болезнь "левизны" в коммунизме" (1920).

Рассмотрение комплекса взглядов Ленина на государство и власть надо начинать с вопроса о классовой природе государства. Именно этому вопросу

посвящен первый же параграф первой главы "Государства и революции" – по общему признанию того основного труда, который содержит теоретически-системное изложение соответствующих ленинских представлений.

Сугубая классовость – врожденная, неотъемлемая и всеопределяющая, по Ленину, черта такого социального установления, каким выступает государство. Она внутренне присуща ему в силу нескольких причин. Первая из них – воплощение в государстве антагонизма классов, расколовшего общество со времени утверждения в нем частной собственности и общественных групп с противоречивыми экономическими интересами. Важнейшим и коренным пунктом называет Ленин тезис, согласно которому "государство есть продукт и проявление непримиримости классовых противоречий". Вторая половина этого тезиса ("проявление непримиримости классовых противоречий") в высшей степени характерна для ленинского понимания государства как инобытия (в особых институциональных формах) классово-антагонистического общества.

Вторая причина, под действием которой государство является по своей природе классовым установлением, – комплектование аппарата государства (и прежде всего верхних эшелонов государственной власти) лицами из среды господствующего класса. Ленин вместе с тем отмечает, что отнюдь не весь государственный аппарат заполняют сплошь одни только выходцы из этого класса. Состав администрации российского самодержавия служит ему примером того, что бюрократия (в особенности занятое отправлением исполнительских функций чиновничество) может рекрутироваться также из других социальных слоев.

Третья причина, делающая государство, согласно Ленину, организацией насквозь классовой (вернее, организацией господствующего класса), – осуществление государственной машиной политики, угодной и выгодной главным образом господствующему классу, отвечающей его коренным экономическим, политическим и идеологическим интересам. Ленин очень редко отмечает, что деятельность государства удовлетворяет

многие потребности общества в целом, направлена на решение также общенациональных задач и т. д. Подобная сдержанность обусловлена не отсутствием самой такой деятельности. Просто Ленин фактически признает ее малозначащей, третьестепенной, не типичной для государства.

Конкретное содержание феномена "диктатура класса" Ленин видит таким. Во-первых, диктатуру определенного класса составляет его власть, т. е. осуществляемое им господство над всеми остальными социальными группами, непререкаемое подчинение его воле и интересам поведения, действий всех членов общества. Во-вторых, подобная диктатура включает в себя опору власти господствующего класса, прямо на насилие, применяемое в самых различных формах. Момент насилия Ленин особенно выделяет в качестве одного из необходимых слагаемых диктатуры. В-третьих, непременным признаком диктатуры класса является ее полнейшая "раскрепощенность", совершенная несвязанность какими бы то ни было законами. Вот его слова: "Диктатура есть власть, опирающаяся непосредственно на насилие, не связанная никакими законами". "Научное понятие диктатуры означает не что иное, как ничем не ограниченную, никакими законами, никакими абсолютно правилами не стесненную, непосредственно на насилие опирающуюся власть". Ленин тем самым от имени марксизма выдает прошлым, современным и будущим государствам индульгенцию являться антиправовыми и даже противозаконными социальными установлениями.

Оборотная сторона марксистско-ленинской трактовки сущности государства как классовой диктатуры — это восприятие и оценка демократии, свободы, права, принципов гуманизма, в частности сложившихся в досоциалистическую эпоху, как малозначащих компонентов общественно-политической жизни. С точки зрения Ленина, почти все, на что они способны, — быть проводниками диктатуры класса, прикрывать ее внешне привлекательными атрибутами и тем самым вводить в заблуждение трудящихся, народные массы, пряча от них угнетательский характер

государства. Различные демократически-правовые институты и нормы достойны разоблачения и отрицания. В лучшем случае некоторые из них (скажем, парламентаризм) следует стараться использовать в борьбе против диктатуры господствующего класса.

Во времена Ленина ими были; в первую очередь, институты и нормы демократии, сложившейся в развитых капиталистических странах. "Буржуазная демократия, – писал он, – будучи великим историческим прогрессом по сравнению со средневековьем, всегда остается – и при капитализме не может не оставаться – узкой, урезанной, фальшивой, лицемерной, раем для богатых, ловушкой и обманом для эксплуатируемых, для бедных". Ленин считает: в капиталистическом обществе демократия потому является демократией для богатых, что она не обеспечивает фактического равенства эксплуататора с эксплуатируемым, что в данном обществе представитель угнетенной массы лишен таких материальных возможностей практически пользоваться свободой слова и собраний, правом участвовать в делах государства и проч., какими располагают имущественно состоятельные люди.

Анализируя проблему "государство и революция", Ленин писал: "Переход государственной власти из рук одного в руки другого класса есть первый, главный, основной признак революции как в строго научном, так и в практически-политическом значении этого понятия". Применительно к социалистической революции прежде всего встает вопрос о том, как пролетариат должен отнестись к буржуазному государству – олицетворению власти старых господствующих классов. Тут имеются, абстрактно рассуждая, две возможности. Ленин видит их. Одна – пролетариат овладевает уже готовой государственной машиной и затем пускает ее в ход для решения своих собственных задач. И вторая – пролетариат ниспровергает, разрушает буржуазную государственность и на ее месте создает свой, принципиально новый тип государства. Вслед за К. Марксом Ленин без малейших колебаний выбирает вторую возможность: "...все прежние революции

усовершенствовали государственную машину, а ее надо разбить, сломать. Этот вывод есть главное, основное в учении марксизма о государстве".

Всецело солидарен Ленин с К. Марксом в том, что разрушение наличной "государственной машины" требуется интересами и рабочих и крестьян, объединяет их, ставит перед ними общую задачу устранения "паразита" и замены его чем-либо новым. Чем же именно?" Пролетарским, социалистическим государством – орудием диктатуры рабочего класса, т. е. власти, завоеванной и поддерживаемой насилием пролетариата над буржуазией и не связанной никакими законами.

Государственной формой диктатуры пролетариата, вовлечения трудящихся в политическую жизнь должна быть, согласно Ленину, Республика Советов. Конструирование образчика такой республики считалось одним из открытий, сделанных Лениным в политической теории. В ленинском изображении Советская республика сочетает черты государственной и общественной организации; в ней соединяются элементы представительной и непосредственной демократии. Советы – учреждения, которые одновременно и законодательствуют, и исполняют законы, и сами же контролируют выполнение своих законов. Строится и функционирует такого типа республика на основе демократического централизма, что означает (по крайней мере, должно означать) выборность всех органов власти снизу доверху, подотчетность их и подконтрольность, сменяемость депутатов и т. д.

Политико-юридические, конституционно-правовые аспекты устройства системы Советов сравнительно мало интересуют Ленина. Главное для него – насколько Советы фактически в состоянии быть инструментами диктатуры пролетариата или, что одно и то же, находиться под беспрекословным руководством большевистской партии. Без этого Советы, в глазах Ленина, никакой ценности не имеют. Лозунг "Советы – без коммунистов!" представляется ему контрреволюционным, смертельно опасным для диктатуры пролетариата. Достаточно лишь этой ленинской установки, чтобы

сильно усомниться в Советах как власти, способной и намеренной дать "невиданное в мире развитие и расширение демократии именно для гигантского большинства населения, для эксплуатируемых и трудящихся".

Роль коммунистической партии в общем механизме пролетарской государственной власти Ленин определяет так: "Диктатуру осуществляет организованный в Советы пролетариат, которым руководит коммунистическая партия большевиков". В свою очередь, самой партией руководит Центральный Комитет. Внутри него образуются еще более узкие коллегии (Политбюро, Оргбюро). А вот и главное: "Ни один важный политический или организационный вопрос не решается ни одним государственным учреждением в нашей республике без руководящих указаний Цека партии". На упреки в том, что он и его партийные товарищи установили диктатуру одной (большевистской) партии, Ленин отвечает: "Да, диктатура одной партии. Мы на ней стоим и с этой почвы сойти не можем".

Положения о диктатуре рабочего класса, пролетарской демократии, о соотношении коммунистической партии и советского государства, об экономических функциях такого государства, его территориальном единстве, внешней политике образуют костяк ленинского учения о социалистической государственности. Однако чересчур долгой жизни Ленин этой государственности не прочит. Он как правоверный марксист стоит за отмирание государства: "...по Марксу, пролетариату нужно лишь отмирающее государство, т. е. устроенное так, чтобы оно немедленно начало отмирать и не могло не отмирать". Ленин неоднократно повторяет эту мысль: "...пролетарское государство сейчас же после его победы начнет отмирать, ибо в обществе без классовых противоречий государство не нужно и невозможно". Разумеется, окончательное отмирание государства Ленин увязывает с выполнением ряда высоких социально-экономических и общекультурных условий. Но сама идея отмирания государства остается в марксизме-ленинизме незыблемой и сугубо важной.

Предпринимавшиеся как будто попытки двигаться по стезе, ведущей в

итоге к отмиранию государственности, привели, однако, вовсе не к деэтатизации общества и формированию системы коммунистического, общественного самоуправления. Обернулось это полной анемией собственно государственных институтов, формированием в обществе таких негосударственных структур (компартия), которые создали организацию тоталитарной власти и сами стали ее подлинными центрами. Подобная власть всегда бесконтрольна и безнаказанна. Ее не сдерживают общепринятые порядки и стандарты цивилизованной государственной жизни с ее демократически-правовыми установлениями.

Взгляды Ленина на власть и политику, государство и право, в особенности на "технология" осуществления политического господства и т. д., его деятельность как главы коммунистической партии и советского правительства оказали главное, решающее воздействие на развитие теории и практики большевизма. Они имели, кроме того, широкий международный резонанс. В XX в. ими так или иначе вдохновлялись многие ультрарадикальные политические движения разного толка.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История человеческого познания мира политики, государства и права – важнейший источник и существенная часть современного научного знания о политических и правовых явлениях и вместе с тем необходимая предпосылка его дальнейшего развития. Уже в свете взаимосвязей исторического и логического очевидно, что также и в политико-правовой сфере без истории нет теории. Сегодня, когда повсеместно усиливается внимание к проблемам социального и политического предвидения и прогнозирования, становится все яснее, что без истории невозможны также научная прогностика, футурология в области современных юридических, политологических и

других социальных наук. Познавательный и прогностический потенциал истории политической и правовой мысли весьма значим и в плане научной разработки глобальных проблем современности.

Заметное повышение общего интереса к истории и к историческим исследованиям (включая и область политико-правовой мысли) в современных условиях обусловлено рядом факторов, в том числе – ускорением исторического развития, углублением преобразований, активным участием в политическом процессе широких слоев населения на всех континентах планеты, бурным развитием интегративных процессов, настоятельной необходимостью повсеместного утверждения мира и согласия на началах исторически апробированных ценностей человеческой цивилизации, единых мировых стандартов в области прав и свобод человека, внутреннего и международного правопорядка.

Выбор тех или иных путей социального и политического развития, целеустремленная борьба за будущее сегодня более осознанно и активно, чем когда-либо раньше, связаны с новым переосмыслением истории (в том числе истории политических и правовых идей), с новыми трактовками и оценками политических и правовых идей и событий прошлого. Историческая ретроспектива во все большей мере становится необходимым моментом для выявления, выработки и обоснования соответствующих концепций и представлении о современности и перспективах ее развития.

Всемирный характер исторического процесса еще никогда не проявлялся столь отчетливо, непосредственно и властно, как в современную эпоху. Это обстоятельство существенным образом сказывается и на всем современном интересе к историческому прошлому, к духовному опыту предшествующих эпох и поколений, его смыслу и значению для современности и будущего.

В принципе также обстоит дело и в сфере политико-правовой мысли.

Представители различных теоретических и идейно-политических направлений черпают из политических и правовых учений прошлого

суждения и аргументы для обоснования отстаиваемых ими позиций, критики своих противников и т. д. История политико-правовых идей широко используется в многочисленных современных интерпретациях проблем прав и свобод человека, правового государства и т. д. К авторитету и идеям древних и новых классиков политической и правовой мысли апеллируют многие современные концепции социального, политического и правового развития.

Стойкая вовлеченность истории политических и правовых доктрин в центр идейной и теоретической борьбы вокруг актуальных для каждого времени проблем государства, права, политики, власти, свободы, справедливости и т. п. обусловлена комплексом причин социально-политического, мировоззренческого, теоретико-познавательного и методологического порядка.

Выражая и отстаивая различные позиции, интересы и воззрения в специфической форме теоретического знания, политические и правовые концепции (прошлого и современности) обладают большим легитиматорским потенциалом и играют существенную роль в деле не только научного, но и общемировоззренческого, духовного, идеологического обоснования и оправдания тех или иных политических отношений, государственно-правовых порядков, институтов и взглядов. Особенно велика и значима в этом плане роль наиболее авторитетных, получивших историческое признание классических политических и правовых доктрин, в которых с наибольшей полнотой и последовательностью нашли свое концентрированное выражение те или иные новые вехи, аспекты и направления в историческом процессе познания проблем политики, государства и права.

Постоянное обращение к "авторитетам" и "классикам" политической и правовой мысли (большинство которых занимают ключевые позиции также в истории философии, юриспруденции, этики, социологии и т.д.) диктуется также причинами общеметодологического и гносеологического характера.

Всякая новая теория, как известно, с внутренней необходимостью вынуждена иметь дело со старыми теориями, должна опираться на предшествующий теоретический материал, на уже накопленные знания в данной области исторически развивающегося познания, на исторически апробированные положения и концепции, на сложившийся понятийный аппарат, приемы исследований и т.д. Без такой историко-теоретической базы, ее постоянного обновления и развития также и современные науки о политике, праве и государстве были бы просто невозможны.

Обращение к известным политическим и правовым идеям и теориям прошлого, соответствующая их интерпретация и т.д. в значительной мере диктуются и потребностями своеобразного "самоопределения", выяснения, "кто есть кто" в духовном пространстве истории, выявления места, характера и профиля той или иной новой юридической или политологической концепции в исторически сложившейся и получившей всеобщее научное признание системе учений о политике, государстве, праве.

Большое влияние на характер и направление соответствующих апелляций к истории политических и правовых идей оказывает актуальная социально-политическая практика. Нередко подобные трактовки прошлого носят откровенно фальсификаторский характер. Политическая история XX в. в этом плане богата выразительными примерами искажения и эксплуатации истории идей с целью оправдания антинародных политических режимов, агрессивных внешнеполитических акций, дискредитации идейных и политических противников – со ссылкой на авторитет Истории и т. п.

Знание реальной истории политических и правовых учений, отвергая подобные фальсификации, содействует лучшему пониманию как прошлых и современных идей и теорий, так и подлинного содержания и смысла современных политических и правовых процессов, закономерностей и тенденций их развития.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ПРЕДМЕТ И МЕТОД ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ	5
1. ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ ЮРИДИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ	5
2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ	9
ГЛАВА 2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В СТРАНАХ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА.....	14
1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ	14
2. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ДРЕВНЕГО КИТАЯ	19
ГЛАВА 3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ	25
1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	25
2. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ РАННЕГО ПЕРИОДА (IX–VI вв. до н. э.)	26
3. ПЕРИОД РАСЦВЕТА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ (V – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА IV в. до н. э.)	28
4. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ПЕРИОДА ЭЛЛИНИЗМА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА IV – II в. до н. э.)	45
ГЛАВА 4. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ	48
1. УЧЕНИЕ ЦИЦЕРОНА О ГОСУДАРСТВЕ И ПРАВЕ	48
2. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ РИМСКИХ СТОИКОВ	55
3. УЧЕНИЕ РИМСКИХ ЮРИСТОВ О ПРАВЕ	57
4. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ИДЕИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА	65
5. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ АВГУСТИНА.....	68
ГЛАВА 5. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА	72
1. УЧЕНИЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО О ГОСУДАРСТВЕ И ПРАВЕ.....	72
2. ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ УЧЕНИЕ МАРСИЛИЯ ПАДУАНСКОГО	77
3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЮРИДИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ.....	79
4. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ПРАВОВОЙ МЫСЛИ	82
ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ.....	86
1. ВВЕДЕНИЕ.....	86

2. Новая наука о политике. Н. Макиавелли	88
3. Политические и правовые идеи Реформации	95
4. Боден и его учение о государстве	100
5. Политико-правовые идеи европейского социализма XVI– XVII вв.	104
ГЛАВА 7. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ В XI – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.	108
1. Политико-правовые идеи в "Слове о Законе и Благодати"	108
2. Политическая программа Владимира Мономаха	110
3. Политическая полемика нестяжателей и иосифлян (стяжателей)	112
4. Политическая концепция Филофея "Москва – третий Рим"	116
5. Политическая программа И. С. Пересветова	119
6. Политическое учение Ивана Тимофеева	126
ГЛАВА 8. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГОЛЛАНДИИ В XVII В.	131
1. Учение Гроция о государстве и праве	131
2. Политическое и правовое учение Спинозы	139
ГЛАВА 9. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В АНГЛИИ В XVII В.	142
1. Политико-правовое учение Гоббса	142
2. Учение Локка о государстве и праве	146
ГЛАВА 10. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ	151
1. Введение	151
2. Политико-правовое учение Монтескье	153
3. Политико-правовое учение Руссо	161
4. Естественное-правовое учение С. Пуфендорфа	170
5. Политико-правовое учение Ч. Беккариа	173
ГЛАВА 11. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII–XVIII ВВ.	175
1. Политико-правовые воззрения Юрия Крижанича	175
2. Политические идеи Феофана Прокоповича	183
3. Политические взгляды М. М. Щербатова	187
4. Учение о государстве и праве С. Е. Десницкого	196
5. Политико-правовое учение А. Н. Радищева	202
ГЛАВА 12. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ АМЕРИКИ В XVIII–XX ВВ.	207
1. Политико-правовые идеи Т. Пейна	207
2. Политические взгляды Т. Джефферсона	209

3. Политико-правовые взгляды А. Гамильтона	212
4. Политические идеи Дж. Адамса	214
5. Политико-правовое учение Дж. Мэдисона	216
6. Учение Холмса о праве	219
ГЛАВА 13. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ГЕРМАНИИ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX В.	222
1. Учение И. Канта о государстве и праве.....	222
2. Историческая школа права	230
3. Учение Гегеля о государстве и праве.....	233
ГЛАВА 14. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.	244
1. Политико-правовые взгляды М. М. Сперанского.....	244
2. Политические программы декабристов.....	250
3. Политические идеи П. Я. Чаадаева.....	258
4. Политико-правовые воззрения славянофилов и западников	262
ГЛАВА 15. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.	271
1. Английский либерализм.....	271
2. Французский либерализм.....	275
ГЛАВА 16. ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ УЧЕНИЕ МАРКСИЗМА	283
1. Государство и право как надстроечные явления	283
2. Классовый характер государства и права.....	284
3. Судьбы государства и права в коммунистической формации	287
ГЛАВА 17. ЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.	289
1. Учение Р. Иеринга о праве и государстве	289
2. Учение Дж. Остина о праве	294
3. Политико-правовое учение Ф. Ницше	297
4. Политико-правовая идеология национал-социализма	306
ГЛАВА 18. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.	311
1. Русский утопический социализм	311
2. Политико-правовые воззрения Н. А. Бакунина	317
3. Либералы. Б. Н. Чичерин.....	320
4. Политико-правовые взгляды В. С. Соловьева.....	326
5. Политико-правовые взгляды П. И. Новгородцева.....	332
6. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого	333
7. Политико-правовые идеи Н. А. Бердяева	337
8. Политико-правовые взгляды И. А. Ильина	342

ГЛАВА 19. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ	
БОЛЬШЕВИЗМА	347
1. ВВЕДЕНИЕ.....	347
2. ПОЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ В. И. ЛЕНИНА	349
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	355