

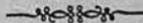
58/24055

# ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

Пособіе къ лекціямъ.

*Н. М. Меркунова,*

Профессора С.-Петербургскаго Университета.



С. ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія М. Меркушева, Невскій просп., 8.

1896.

ВЕРХНИЙ

КАПТОКОВЫЙ ПРАВА

СП66Гу

ИЗДАНИЕ 1966

ИЗДАНИЕ 1966

ИЗДАНИЕ 1966

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

## ВВЕДЕНІЕ.

	СТР.
1. Задача курса. . . . .	1
2. Дѣленіе на періоды. . . . .	4
3. Посібія . . . . .	8)

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

### Древность.

#### ГЛАВА I.

##### Философскія ученія грековъ.

§ 1. <i>Софисты</i> . Протагоръ. Фразимахъ. Калликль. «Сизифъ». Критія. . . . .	9
§ 2. <i>Сократъ</i> . Понятіе добродѣтели. Общеніе. Законы . . . . .	16
✓ § 3. <i>Демократъ</i> . Основа его ученія. Этическая теорія . . . . .	22
§ 4. <i>Платонъ</i> . Идеи. Политикъ. Государство. Законы . . . . .	25
§ 5. <i>Аристотель</i> . Этика. Справедливость. Законы. Условія вмѣненія. Общежительность. Политическое ученіе . . . . .	41

#### ГЛАВА II.

##### Философскія ученія римлянъ.

§ 6. <i>Стоики</i> . Основатели скипцизма. Ученіе о добродѣтели . . . . .	57
§ 7. <i>Цицеронъ</i> . Ученіе объ естественномъ законѣ. Ученіе о государствѣ . . . . .	61
§ 8. <i>Римскіе юристы</i> . Общая характеристика ихъ дѣятельности. Школы. Вліяніе стоицизма. Ученіе объ естественномъ правѣ . . . . .	65

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Средніе вѣка.

ГЛАВА I.

Философскія ученія.

- § 9. *Августинъ*. Общая характеристика его воззрѣній. Споръ съ манихеями и Пелагіемъ. Ученіе о государствѣ . . . . . 79
- § 10. *Тома Аквинскій*. Этическое ученіе. Политическое ученіе. Отношеніе къ Аристотелю. Добродѣтель подчиненія. Ученіе о законахъ . . . . . 83

ГЛАВА II.

Средневѣковые юристы.

- § 11. *Глоссаторы*. Разсказъ Сигонія. Дѣятельность глоссаторовъ. Отдѣльные глоссаторы. *Glossa ordinaria* . . . . . 91
- § 12. *Комментаторы*. Раймундъ Лулль. Бартоль. *Mos italicus*. Каноническое право. . . . . 105

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Новое время

ГЛАВА I.

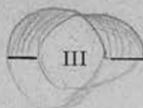
Эпоха возрожденія.

- § 13. *Гуманисты и систематики*. Особенности гуманизма Валла. Альціатъ. Куяцій. Донелль. Рамизмъ. Альтузій . . . . . 113
- § 14. *Макиавели*. «Разсужденія» и «Государь» . . . . . 122
- § 15. *Боденъ*. Понятіе государства. Суверенитетъ. Формы правленія. Гармоническая пропорція . . . . . 127

ГЛАВА II.

Семнадцатый вѣкъ.

- § 16. *Гуго Гроцій и его предшественники*. Новая этика. Дагусъ. Ольдендорфъ. Винклеръ. Ученіе Гроція о правѣ. Сельденъ . . . . . 132
- § 17. *Гоббсзъ*. Новое естествознаніе. Ученіе Гоббсеза о знаніи. Естественное состояніе и естественный законъ. Государство. Права государственной власти. . . . . 145



	СТР.
§ 18. <i>Локк</i> . Открытія Ньютона. Ученіе Локка объ естественномъ состояніи, о государствѣ, о государственной власти . . .	154
§ 19. <i>Декартъ</i> . Разсужденіе о методѣ. Характерныя черты раціонализма . . . . .	160
кад § 20. <i>Шуфендорфъ и Томазіи</i> . Ихъ ученія о правѣ. Соотношеніе права и нравственности по Томазію. . . . .	166
§ 21. <i>Спиноза</i> . Окказіонализмъ. Монизмъ Спинозы. Естественное право. Ученіе о государствѣ . . . . .	174

## ГЛАВА III.

## Восемнадцатый вѣкъ.

§ 22. <i>Лейбницъ и Вольфъ</i> . Ученіе о монадахъ. Этика Лейбница Вольфъ, его отношеніе къ Лейбницу и значеніе . . . . .	183
§ 23. <i>Вико и Монтеスキе</i> . Воззрѣніа Вико. Ученіе Монтеスキе объ естественномъ состояніи. Государственное устройство. Раздѣленіе властей. . . . .	190
§ 24. <i>Руссо</i> . Общая характеристика его воззрѣній. Contrat social. Основаніе государства. Ученіе о суверенитетѣ и свободѣ. Правительство . . . . .	200
§ 25. <i>Кантъ</i> . Критика чистаго разума. Этическое ученіе. Нравственный законъ. Юридическій законъ. Ученіе о государствѣ. . . . .	213

## ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

## Новѣйшее время.

§ 26. <i>Историческая школа</i> . Особенности ея ученія. Гуго. Савиньи. Пухта. Безелеръ . . . . .	222
§ 27. <i>Гегель</i> . Общее философское его ученіе. Ученіе о правѣ и государствѣ. Видоизмѣненіе его системы въ ученіи Чичерина. . . . .	237
§ 28. <i>Органическая школа</i> . Общая характеристика. Значеніе условія. Ученіе Аренса. . . . . <i>Оттофъ Рокитца</i> . . . . .	246
§ 29. <i>Реалистическое направленіе</i> . Вліяніе позитивизма. Мюллеръ. Постъ . . . . .	252
§ 30. <i>Лерингъ</i> . Ученіе о нравственности и правѣ. Теорія Муромцева. . . . .	259

СПбГУ

# ВВЕДЕНІЕ.

## І. Задача курса.

Явленія, составляющія предметъ изученія юриста, явленія общест-  
венности, рѣзко отличаются отъ явленій природы своею зависи-  
мостью отъ нашего къ нимъ отношенія. Явленія природы не зави-  
сятъ отъ того, какъ объясняютъ ихъ люди, какъ представляютъ ихъ  
себѣ. Последовательная смѣна вырабатываемыхъ людьми разнообраз-  
ныхъ, противорѣчащихъ одна другой научныхъ гипотезъ не можетъ ока-  
зать никакого вліянія на тотъ порядокъ, въ какомъ совершаются  
явленія природы. Порядокъ этотъ остается все тотъ же самый, что  
бы ни думали о немъ люди, какихъ бы ошибочныхъ гипотезъ они  
ни сочинили.

Совсѣмъ иное дѣло—явленія общественности. Наши понятія о  
правственности—о различіи добра и зла, о правѣ—о разграниченіи  
моего, чужого, общаго, объ обществѣ и отношеніи его къ личности,  
сами являются соопредѣляющими факторами развитія общественной  
жизни. Явленія общественности при другихъ одинаковыхъ условіяхъ  
могутъ получить совершенно различный видъ и различное значеніе,  
смотря по тому, какъ относятся къ нимъ люди, какихъ правствен-  
ныхъ, правовыхъ, общественныхъ ученій держатся они. Поэтому для  
полнаго научнаго объясненія явленій общественности необходимо при-  
нимать во вниманіе и то, какъ относятся къ нимъ люди, какъ ду-  
мали и думаютъ о нихъ.

Благодаря этой особенноти явленій общественности, знакомство  
съ историческимъ развитіемъ философскихъ ученій, стремившихся

объяснить нравственность, право, общество, получает для юриста совершенно особое значение.

Знакомство съ исторіей любой науки даетъ безъ сомнѣнія много поучительнаго. Оно служитъ лучшему усвоенію своеобразныхъ научныхъ пріемовъ каждой отрасли знанія; открываетъ возможность сознательнаго отношенія къ современному состоянію науки, къ назрѣвшимъ въ ней, очереднымъ такъ сказать, вопросамъ; предупреждаетъ отъ повторенія старыхъ, уже пережитыхъ наукой заблужденій. Все это очень важно для самостоятельной, творческой научной работы, но для того, кто ищетъ лишь усвоить накопленное другими научное знаніе, изученіе исторіи науки съ такими цѣлями было бы уже своего рода роскошью. Безъ него легко обойтись, не потерпѣвъ замѣтнаго ущерба. Можно быть прекраснымъ математикомъ или астрономомъ, не зная вовсе, какое значеніе придавалъ числамъ Пифагоръ или какъ объяснялъ движеніе небесныхъ тѣлъ Птоломей. Ученія этихъ мыслителей ничего не дадутъ намъ для лучшаго пониманія теоріи чиселъ или законовъ небесной механики.

Вотъ почему на факультетахъ, имѣющихъ дѣло не съ явленіями общественности, въ число обязательныхъ факультетскихъ курсовъ не включается особаго курса исторіи философскихъ ученій о томъ, что въ цѣломъ составляетъ общій предметъ изученія на данномъ факультетѣ. Такъ естественникамъ не читаютъ исторію натурфилософскихъ ученій.

Но на юридическихъ факультетахъ особый курсъ, посвященный изложенію философскихъ ученій о правѣ, обязательно занимаетъ свое мѣсто. Это явленіе общее не только русскимъ, но и университетамъ западной Европы. Причина этому въ указанной выше особенности явленій общественности, въ зависимости ихъ отъ нашего къ нимъ отношенія. Въ наукахъ, изучающихъ явленія природы, исторія научныхъ теорій выясняетъ только факторъ образованія нашего знанія о данномъ предметѣ. Въ наукахъ, изучающихъ явленія общественности, исторія научныхъ теорій выясняетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ и одинъ изъ соопредѣляющихъ факторовъ развитія самихъ этихъ явленій общественности. Въ естественныхъ наукахъ исторія ихъ нужна только для выясненія генезиса нашего знанія о данной группѣ явленій; въ наукахъ общественныхъ, кромѣ того, и для выясненія генезиса самыхъ изучаемыхъ явленій.

Поэтому юристу знакомство съ исторіей философскихъ ученій о правѣ требуется не только для самостоятельныхъ научныхъ работъ, но также и для сознательнаго усвоенія готовыхъ выводовъ науки.

Нельзя понять и положительнаго права, не имѣя понятія о томъ, какими теоретическими воззрѣніями руководствовались люди, созидавшіе обычаи, законодательство, судебную практику.

Значеніе смѣнявшихъ другъ друга во времени философскихъ ученій о правѣ не только какъ послѣдовательныхъ ступеней нашего познанія общественныхъ явленій, но и какъ одного изъ важнѣйшихъ условій ихъ реальныхъ видоизмѣненій, ставитъ исторіи философіи права своеобразную, особенную задачу сравнительно съ задачей исторіи наукъ, изучающихъ явленія природы. Исторія науки, преслѣдующая собственно методологическія цѣли, вводитъ насъ въ пониманіе современнаго ея состоянія; выясняетъ пути, какими человѣческое знаніе въ данной области переходило отъ заблужденій, гаданій, догадокъ къ доказаннымъ положеніямъ. Въ такомъ изложеніи всѣ послѣдовательно чередовавшіяся теоріи и гипотезы освѣщаются только какъ послѣдовательныя ступени восхожденія изъ мрака невѣжества къ свѣту истины.

Въ исторіи философіи права отдѣльныя теоріи получаютъ совсѣмъ другое освѣщеніе. Для юриста они имѣютъ значеніе не только какъ переходныя ступени къ послѣдующимъ, болѣе новымъ теоріямъ, а напротивъ, главнымъ образомъ, по тому вліянію, какое онѣ, независимо отъ ихъ истинности, оказали на дѣйствительный строй современныхъ имъ общественныхъ отношеній. Къ тому же нравственныя, правовыя, социальныя теоріи всегда въ значительнѣйшей степени опредѣляются чувствами, вѣрованіями, метафизическими и этическими чаяніями и такія чаянія, какъ бы ни были они далеки отъ объективнаго научнаго основанія, могутъ имѣть огромное вліяніе въ общественной жизни. Чтобы дать полное понятіе о значеніи той или другой философской теоріи права и общества, надо обратить вниманіе и на эту сторону дѣла, какъ бы ни было маловажно ея собственно научное значеніе.

При такихъ условіяхъ изложеніе исторіи философіи права не можетъ быть облечено въ форму законченной логической схемы, послѣдовательнаго діалектическаго развитія какого-либо единаго основнаго положенія. Процессъ развитія явленій общественности продолжается, продолжается и вліяющая на него работа мысли. Переживаемое нами время только переходящій эпизодъ въ этомъ процессѣ. А такъ какъ каждый человѣкъ есть сынъ своего времени, попытки представить исторію философіи права, какъ законченное цѣлое, приводятъ къ ничѣмъ необоснованному возвеличенію даннаго историческаго момента, къ историческому эгоизму, какъ говорилъ Савиньи.

Дѣйствительная задача исторіи философіи права не въ томъ,

чтобы предрѣшать на полпути, куда пришла человѣческая мысль въ рѣшеніи вопросовъ права, а въ томъ, чтобы объяснить, какъ оно идетъ по ея далеко незаконченному пути.

## 2. Дѣленіе на періоды.

Каждое научное изслѣдованіе и научное изложеніе требуютъ прежде всего обобщенія, а обобщеніе предполагаетъ группировку изучаемыхъ явленій по ихъ сходству и различію. Когда изучаемыя явленія развиваются во времени, группировка ихъ выражается въ установленіи послѣдовательныхъ періодовъ.

На какіе же періоды можно раздѣлить исторію философіи права? Если сравнивать между собой разновременныя теоріи права по содержанию, то это не дастъ никакой опредѣленной періодизаціи. Во всѣ историческія эпохи мы находимъ борьбу самыхъ крайнихъ противоположностей. Всѣ основныя антитезы въ теоріи права, какъ противоположеніе свободы и власти, равенства и аристократизма, положительнаго права и естественнаго, личной обособленности и общественной связанности и т. п. даютъ содержаніе юридическимъ теоріямъ въ теченіе всего историческаго развитія человѣческаго мышленія о правѣ.

Болѣе подходящими признаками для исторической группировки философскихъ ученій о правѣ можетъ служить различіе ихъ такъ сказать формальной основы, различіе не по содержанию предлагаемыхъ ими отвѣтовъ, а по самой постановкѣ вопроса. Можно замѣтить, что во всѣ времена на вопросы этики давались самые разнообразныя и даже всѣ возможные отвѣты, но каждая историческая эпоха налагала свою печать на постановку вопроса.

Корень всякой этической теоріи, всякаго ученія о долгѣ и правѣ составляетъ вопросъ объ отношеніи личности къ окружающему ее объективному порядку. Вопросъ этотъ вѣчно присущъ человѣческому сознанію, но въ теченія вѣковъ онъ ставился людьми далеко не одинаково.

Философскія ученія классической древности представляютъ любопытную и на нашъ современный взглядъ даже странную попытку свести вопросъ долга къ вопросу знанія. На такую постановку вопроса натолкнулъ мыслителей древности свойственной той эпохи нѣсколько наивный оптимизмъ. Тогда вѣрилось, что объективный порядокъ окружающихъ насъ явленій не только неизмѣненъ и необходимъ, но и *благъ*, что всѣ влеченія личности гормонируютъ съ законами природы. Если же въ частныхъ случаяхъ оказывается разладъ,

причина тому — людское невѣжество, недостаточное пониманіе ими окружающихъ явленій и своего къ нимъ отношенія. Единственный путь къ благу — знаніе, вся добродѣтель — мудрость. Кто обладаетъ истиннымъ и полнымъ знаніемъ не можетъ быть пороченъ.

Такому интеллектуализму древней этики соответствовали также психологическія и религіозныя ученія. Въ психологическихъ теоріяхъ древности понятіе о волѣ вообще не было достаточно развито, и во всякомъ случаѣ не за волей, а за разумомъ признавали тогда первенство. Только разумная часть души человѣка считалась по ученію Платона безсмертной. Даже Аристотель видѣлъ въ волѣ дѣйствіе разума и образованіе желаній объяснял, какъ логическое заключеніе, гдѣ минутное содержаніе представленія подводится подъ болѣе общую мысль о цѣли. Неразумные же поступки обладающихъ знаніемъ онъ сводитъ къ недостатку у нихъ частнаго, конкретнаго знанія, составляющаго малую посылку.

Если уже въ человѣкѣ воля совершенно заслонилась для мыслителей древности разумомъ, то еще въ большей степени это сказалось въ ихъ представленіяхъ о божествѣ. Для нихъ божество не воля, а разумъ. Божество есть только самосозерцаніе.

Такое заслоненіе разумомъ активнаго начала воли послѣдовательно приводило къ тому, что философскимъ ученіямъ того времени было совершенно чужда идея развитія. Гераклитъ, правда, утверждалъ, что все движется, течетъ. Но это движеніе по ученію Гераклита не было поступательнымъ движеніемъ впередъ, а вращательное, въ которомъ одно занимаетъ послѣдовательно мѣсто другого.

(Даже у такого идеалиста, какъ Платонъ, роль личности, роль сознанія строго пассивная, а не творческая. Для него весь подвигъ добродѣтели, весь подвигъ мудрости сводится только къ воспоминанію идей и высшей идеи блага.)

Все это дѣлало для мыслителей древности совершенно чуждой идею развитія. Они не то чтобы отвергали ее, но вовсе не знали ея, она совсѣмъ не приходила имъ на умъ. II природа, и человѣкъ представлялись имъ существующими всегда въ однихъ и тѣхъ-же неизмѣнныхъ, вѣчныхъ условіяхъ. Законъ природы неизмѣняемъ, вся задача человѣческой жизни сводится только къ познанію этихъ неизмѣнныхъ законовъ и подчиненію имъ.

2<sup>й</sup> період. Средневѣковое міровоззрѣніе во всѣхъ отношеніяхъ представляетъ прямую противоположность философскимъ ученіямъ древности. Подъ вліяніемъ христіанскаго ученія отношеніе людей къ окружающему матеріальному міру совершенно измѣняется. Для вѣрующаго это міръ

грѣховный, зависимость отъ него—послѣдствіе грѣхопаденія. Но Богъ для христіанина не представляется, какъ для мыслителей древности, только созерцающимъ разумомъ, а живой личностью со всемогущей, свободной волей, промысляющей о судьбѣ человѣчества. Сдѣлавшись силою вѣры и общенія съ церковью причастнымъ божественной благодати, человѣкъ можетъ освободиться отъ узъ грѣховной плоти.

И для средневѣковаго міровоззрѣнія матеріальный дѣръ неизмѣненъ, чуждъ развитія. Но человѣчество, причастное духовной жизни и поддерживаемое благодатью, стремится къ полной духовной свободѣ. Съ средневѣковой точки зрѣнія вся исторія человѣчества, совершающаяся среди неизмѣняющейся природы, представляетъ чудесное осуществленіе мудрого Промысла. Такова, напримѣръ, историческая философія бл. Августина въ его трактатѣ De civitate Dei.

Такое измѣненіе религіозныхъ воззрѣній отразилось и на психологическихъ ученіяхъ. Интеллектуализмъ мыслителей древности смѣняется волюнтаризмомъ. Не разумъ, а воля выдвигается на первый планъ и признается основой нравственности и права. Знаніе и добродѣтель уже болѣе не отождествляются, а скорѣе противопоставляются. Этические нормы рѣзко обособляются отъ законовъ природы. Этическія ученія древнихъ имѣли своей основой подчиненіе человѣка объективному порядку природы, приводящее къ благу. Средневѣковая доктрина исходитъ, напротивъ, изъ противоположенія человѣка природѣ; ея идеалъ не жизнь согласная съ природой, а освобожденіе отъ узъ грѣховнаго земнаго міра.

*Эпоха* Эпоха возрожденія породила опять новую постановку вопроса. Человѣческое сознаніе обратилось на этотъ разъ къ человѣческой индивидуальной волѣ—къ волѣ разумной, и этимъ какъ бы возвращалось опять къ интеллектуализму древнихъ. Но при этомъ сохранилось выдвинутое средневѣковыми ученіями противоположеніе личности и природы и потому новый рационализмъ существенно отличается отъ интеллектуализма древности.

Этические ученія древнихъ не имѣли индивидуалистической окраски. Напротивъ, начало подчиненія во всемъ объективному порядку приводило послѣдовательно и къ подчиненію индивида обществу, образующему часть этого порядка. Мы увидимъ, до какихъ крайностей доводилъ требованія такого подчиненія Платонъ.

Новый рационализмъ, сохраняя средневѣковое противоположеніе личности природѣ, напротивъ, пришелъ къ крайнему индивидуализму, къ поставленію личности выше всего, къ низведенію общества на степень произвольнаго человѣческаго установленія, людской выдумки.

И для поваго міровоззрѣнія природы представлялась неизмѣнной, вѣчно повторяющей одинъ и тотъ-же кругъ явленій. Еще Гегель находилъ, что игра явленій природы, не создавая ничего новаго, наводитъ скуку! \*) Зато тѣмъ безусловно мыслилась свобода личности, являвшейся по воззрѣніямъ того времени полнымъ хозяиномъ своей личной судьбы и общественнаго положенія. Вся исторія чело- вѣчества понималась какъ проявленіе личныхъ волей, вся человѣ- ская культура, какъ произвольное, искусственное произведеніе людей. Самыя этическія нормы выводились не изъ какого-либо объективнаго начала, а изъ субъективнаго человѣческаго разума.

При такомъ воззрѣніи условія человеческой жизни представлялись по произволу людей безконечно не приводимо измѣнчивыми, но это еще къ идеѣ преемственнаго закономернаго историческаго развитія. Че- ловѣчество представлялось не развивающимся, а просто мѣняющимся по произволу его наличныхъ представителей въ каждый данный моментъ.

Теперь и эти индивидуалистическіе взгляды вытѣснены другими, существенно отъ нихъ отличающимися. Современныя теоріи, подоб- но философскимъ ученіямъ древности, стремятся сгладить крайнюю рѣзкость противоположенія личности и природы. Но они идутъ къ этому инымъ путемъ, иначе представляютъ себѣ самую природу. Для нихъ природа уже не скучный рядъ повторяющихся само-собой, мирно, безъ всякой борьбы явленій. Жизнь природы, на ихъ взглядъ, также полна движенія, творчества, борьбы, развитія какъ и жизнь чело- вѣка. Природа и чело- вѣкъ одинаково являются участниками од- ного великаго процесса развитія, эволюціи.

Таимъ образомъ мы получаемъ четыре періода развитія фило- софскихъ ученій о правѣ, древній, средневѣковый, новый и новѣй- шій, совпадающихъ съ періодами и общаго хода исторіи куль- турнаго чело- вѣчества. Но, конечно, какъ вездѣ, такъ и здѣсь, границы этихъ періодовъ не могутъ быть взаимно рѣзко опредѣ- лены. Ихъ очертанія зубчатые, одинъ періодъ заходитъ въ другой: это только общая, приблизительная группировка.

---

\*) Hegel, Philosophie der Geschichte (Werke, hrsgbn v. Gans. B. IX, 1837, s. 51.) Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich.

### 3. Пособія.

Что касается пособій для изученія исторіи философіи права, то тутъ и русская литература довольно богата, по крайней мѣрѣ можно назвать нѣсколько общихъ курсовъ.

Самый старый курсъ *Неволина*, Исторія философіи законодательства, вошедшій въ его Энциклопедію законовѣднія 1839—1840 г., 2 изданіе 1857 г.

Затѣмъ слѣдуетъ по времени *Пелякевича*, Исторія философіи права.

Самый полный и объемистый курсъ *Чичерина*, Исторія политическихъ ученій, 4 тома 1868—1878 гг.

*Яромъ*. Исторія идеи естественнаго права. Вышли только двѣ части: I. Естественное право у грековъ и римлянъ, 1881 и II. Средніе вѣка, 1885.

*Бершадскій*. Очерки исторіи философіи права, 1892. Вышелъ только одинъ выпускъ, заканчивающійся изложеніемъ ученія Монтескье.

Въ иностранной литературѣ изъ сочиненій по исторіи философіи права слѣдуетъ указать на

*Stahl*. Die Philosophie des Rechts. Bg. I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 1830. 5 Ausg. 1878.

*P. Janet*. Histoire de la philosophie morale et politique. 1859. 3 édition. 1886.

*Héron*. An Introduction on the History of Jurisprudence. 1860.

Кромѣ того, большую пользу могутъ принести сочиненія по исторіи этики: для древности и средневѣковья: *Ziegler*, Geschichte der Ethik. Bd. I. Die Ethik der Griechen und Römer. 1881. Bd. II. Geschichte des christlichen Ethik. 1886, и для новаго времени *Jodl*, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bd. 1881—1889.

Наконецъ, для ознакомленія съ общей исторіей философіи хорошими пособіями могутъ служить изданные подъ редакціей профессора Введенскаго переводы: *Вильденбандъ*, Исторія древней философіи, и *Фалькенбергъ*, Исторія новой философіи.)

# Часть первая.

## Древность.

*Hildenbrand. Geschichte und System der Rechtsphilosophie I. Band. Das klassische Alterthum. 1860. Рьдкинъ. Изъ лекцій по исторіи философіи права. 1889—1890.*

### ГЛАВА I.

#### Философскія ученія грековъ.

##### § 1. Софисты \*).

У грековъ изученіе права еще не выдѣлялось, какъ особая отрасль научнаго знанія. Греческіе мыслители не оставили намъ спеціальныхъ изслѣдованій о правѣ. Но вліяніе ихъ философскихъ ученій, особенно ихъ этическихъ и политическихъ теорій, на все послѣдующее развитіе научнаго знанія, въ частности и на науку права, было такъ велико, что для полноты изученія исторіи философіи права необходимо начать съ греческой философіи, гдѣ собственно юридическіе вопросы еще не обособлялись отъ вопросовъ этики и политики.

Для нашей цѣли нѣтъ, однако, надобности останавливаться на первичныхъ зачаткахъ греческой философіи, на натурфилософскихъ ученіяхъ милетцевъ и элеатовъ, или на дошедшемъ до насъ лишь въ мало понятныхъ отрывкахъ ученіи Пифагора.

\*) На русскомъ языкѣ о софистахъ двѣ монографіи *Гилярова*: Греческіе софисты, 1888, и Источники о софистахъ, 1891.

Самостоятельное философское выясненіе основаній нравственности права было выдвинуто въ Греціи впервые собственно въ половинѣ пятого вѣка софистами. Они первые отнесли къ установившимся традиціоннымъ началамъ права и нравственности, и тѣмъ вызвали необходимость ихъ общаго научнаго объясненія и обоснованія.

Первоначальной основой воззрѣній софистовъ послужило ученіе Гераклита Темнаго, жившаго приблизительно между 530—470 годами \*). Онъ отрицалъ существованіе чего-либо вѣчнаго, постоянно, неизмѣнно сущаго, утверждая, что все измѣняется, все только возникаетъ и опять исчезаетъ въ непрерывной игрѣ вѣчнаго мірового движенія.

Нѣтъ въ мірѣ, говоритъ онъ, ничего твердаго, пребывающаго; все непрерывно измѣняется подобно рѣкѣ, въ которой новыя волны все замѣняютъ прежнія. Ничего не остается такимъ, какимъ оно есть; все переходитъ въ свою противоположность; все становится изъ всего. День то бываетъ короче, то длиннѣе, какъ и ночь. Жаръ и сырость смѣняютъ другъ друга. Солнце то ближе, то дальше. Когда освѣщается подземный міръ, то міръ надземный лежитъ во мракѣ. Видимое переходитъ въ невидимое и наоборотъ: одно занимаетъ мѣсто другаго. Полезное и вредное, верхнее и нижнее, начало и конецъ, смертное и безсмертное—все это совмѣстно. Все становится всѣмъ: изъ живого дѣлается мертвое, изъ мертваго—живое, изъ молодаго старое, изъ стараго—молодое, изъ бодрствующаго—спящее и изъ спящаго—бодрствующее. Токъ возникновенія и прехожденія непрерывенъ: на немъ и основана жизнь. Ничто не есть такое или иное, но все становится такимъ или инымъ въ живомъ теченіи природы. Міротворящая сила подобна ребенку, который, играя, то собираетъ, то разбрасываетъ камешки, то собираетъ песокъ въ кучу, то разсыпаетъ его. Эти непрерывныя и вѣчныя измѣненія порождаютъ противоположности и опять сливаютъ ихъ; изъ борьбы противоположностей возникаютъ единичныя вещи: борьбы—отецъ и царь всего (*πολεμος παντων μεν πατήρ εστι παντων δε βασιλεύς*).

Если такъ, если все течетъ, движется, ничто не остается (*πάντα ρεῖ οὐδὲν μένει*), то въ мірѣ нѣтъ ничего абсолютнаго, все относительно. Примѣняя этотъ принципъ къ отношеніямъ челоуѣка къ окружающему его міру, софисты естественно пришли къ отрицанію какихъ-либо объективныхъ принциповъ, признавъ (въ лицѣ Протагора

\*) Отъ него дошли до насъ только отрывки его единственной книги περὶ φύσεως. Лучшая монографія о немъ: *Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. 1858; новѣйшая *Pfeleiderer, Herakleitos von Ephesos*. 1886.

самого человѣка мѣрою всѣхъ вещей (*παντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος*).

Подобное отнесеніе всего къ субъективному представленію и субъективному сужденію отдѣльныхъ личностей, конечно, должно было въ ученіи о нравственномъ долгѣ и о правѣ привести къ совершенно отрицательной теоріи.

Впрочемъ, такой характеръ ученіе софистовъ получило не сразу. Старѣйшіе софисты, какъ Протагоръ \*) и Продикъ, гораздо умѣреннѣе своихъ послѣдователей.

Платонъ влагаеть въ уста Протагора мнѣе, долженствующій избрывать его воззрѣнія на право.

Когда для рожденія живыхъ существъ пришло назначенное судьбой время, боги образовали ихъ изъ смѣси огня и земли и поручили Эпиметею и Прометею надѣлать ихъ нужными свойствами, чтобы ни одна порода не могла уничтожиться. Эпиметей упросилъ Прометея предоставить это дѣло ему одному. Но такъ какъ онъ, по свидѣтельству собственнаго его имени, былъ заднимъ умомъ крѣпокъ, то роздалъ все неразумнымъ животнымъ и на долю человѣка ничего не осталось: онъ оказался голымъ, безъ копытъ, безъ крыльевъ. На помощь къ этой бѣдѣ пришелъ Прометей, добывшій для человѣка у Гефеста и Аѣины искусство и огонь. Но человѣку не хватало еще политической мудрости, хранившейся у самаго Зевеса, а Прометею не было дозволено доступъ въ акрополисъ.

Сначала люди жили разсѣянно, и были истребляемы звѣрми. Это побудило ихъ соединиться, но такъ какъ люди не знали политики, то приносили другъ другу много вреда. Тогда Зевесъ, въ своей заботѣ о людяхъ, послалъ Гермеса вложить въ нихъ стыдъ и праведность, дабы могъ быть порядокъ въ государствахъ. Гермесъ спросилъ Зевеса: надѣлать ли стыдомъ и праведностью всѣхъ или только немногихъ. Зевесъ отвѣчалъ, что всѣ люди должны быть причастны стыду и праведности. Поэтому, когда дѣло идетъ, напр., объ архитектурѣ или другомъ искусствѣ, то совѣщаются только немногіе знатоки дѣла; когда-же возникнетъ вопросъ о стыдѣ и праведности, то

\*) Протагоръ родился въ Абдерѣ, во Фракіи, около 480 года, умеръ около 411, бывалъ не разъ въ Аѣинахъ, гдѣ во время правленія четырехъ сотъ его обвинили въ безбожій; онъ бѣжалъ въ Сицилію, но по дорогѣ утонулъ. Діогенъ Лаертскій (IX, 55) указываетъ на сочиненіе Протагора о государствѣ (*περί πολιτείης*). Монографія о немъ: *Frei. Quaestiones Protagoraeae*. 1845. *Harpf. Die Ethik des Protagoras*. 1884.

дозволяется всякому давать совѣтъ, потому что праведности всякой причастенъ.

Эта общность сознанія права, праведности, доказывается и другими доводами. Если кто, не умѣя играть на флейтѣ, станетъ выдавать себя за хорошаго музыканта, то всѣ надъ нимъ насмѣхаются и стараются убѣдить въ противномъ. Если-же хотя-бы и завѣдомый неправедникъ станетъ говорить о себѣ, что онъ дѣйствительно не-праведенъ, то его сочтутъ за сумасшедшаго, такъ какъ всякій долженъ быть причастенъ праведности или не долженъ жить среди людей.

Однако и искусство, и праведность даны людямъ не такъ, чтобы каждый обладалъ ими само собою; напротивъ, по ученію Протагора, и искусствамъ, и праведности люди научаются. Если намъ кажется, что нѣтъ учителей праведности, то это потому, что мы всѣ научены нѣсколько праведности и потому въ этомъ отношеніи нѣтъ между людьми такихъ рѣзкихъ различій, какъ напр., въ искусствѣ играть на флейтѣ. Но если-бы государство не могло существовать безъ общаго умѣнья играть на флейтѣ, то всѣ-бы граждане по необходимости научились этому искусству. Конечно, одинъ игралъ-бы лучше, а другой похуже, но всетаки сравнительно съ людьми, вовсе не-умѣющими обращаться съ флейтой, и то было-бы недурно. Такъ и тотъ, кто, выросши подъ законами, кажется намъ не-праведнымъ, показался-бы праведнымъ, еслибы сравнить его съ людьми дикими. Въ государствѣ-же мы избалованы: тутъ всѣ могутъ учить правдѣ, всѣ годятся въ учителя родного языка.

Послѣдовательное развитіе такихъ взглядовъ приводитъ, конечно, къ отрицанію всякаго значенія авторитетовъ въ общественныхъ отношеніяхъ. Каждый признается способнымъ быть въ нихъ не только судьей, но и учителемъ. Поэтому нѣтъ основанія къ подчиненію субъективнаго сужденія отдѣльныхъ личностей какому-либо объективному началу. Мѣрой въ вопросахъ этики, такъ же какъ и во всемъ другомъ, является каждый отдѣльно взятый человекъ.

Это приводитъ также къ признанію полной равноправности всѣхъ людей. И въ самомъ дѣлѣ многіе софисты явились сторонниками начала безусловнаго равенства. Такъ Фалеасъ халкедонскій, по свидѣтельству Аристотеля (Политика, I, II), требовалъ имущественнаго равенства гражданъ и есть указаніе, что къ числу противниковъ рабства, о которыхъ также говоритъ Аристотель (кн. I, 2) относился одинъ изъ учениковъ софиста Горгія-Алкидамантъ, утверждавшій, что боги всѣхъ людей создали свободными.

Признание причастными праведности всех людей и уподобление условий усвоения людьми праведности усвоению ими языка не было только личным воззрением Протагора. Повидимому, оно было очень распространенным. В диалогах Платона выводятся и другие представители такого понимания дѣла. Такъ въ диалогъ Алкивиадъ Первый Алкивиадъ говоритъ: «моимъ учителемъ правды и неправды былъ народъ. И на замѣчаніе Сократа, что этотъ учитель не можетъ научить и менѣе важному, отвѣчаетъ: «можетъ быть, но народъ въ состояніи научить многому важному; на примѣръ я научился отъ него говорить по гречески». Дальнѣйшія возраженія Сократа выдвигаютъ вопросъ о взаимномъ соотношеніи праведности и пользы. Сократъ находитъ, что у народа дѣйствительно можно выучиться языку, такъ какъ весь народъ говоритъ одинаково, но относительно правды и неправды въ народѣ существуютъ самыя разнообразныя мнѣнія. Алкивиадъ-же старался устранить это возраженіе тѣмъ, будто-бы «въ народныхъ собраніяхъ рѣдко занимаютъ вопросами о правдѣ и неправдѣ, такъ какъ считаютъ ихъ неподлежащими сомнѣнію. Обыкновенно же совѣщаются о томъ, что полезно имъ дѣлать: правда же и польза не одно и тоже. Вѣдь много пользы приносило и совершеніе неправды, и напротивъ тѣмъ, кто поступалъ праведно, правда не принесла никакой пользы».

Конечно, Алкивиадъ не былъ собственно софистомъ, но все содержаніе этого діалога сводится къ тому, что Сократъ разъясняетъ Алкивиаду несостоятельность усвоенныхъ имъ отъ софистовъ воззрѣній.

Противоположеніе пользы и праведности вмѣстѣ съ признаніемъ софистами мѣрою всехъ вещей чловѣка неизбежно должно было привести къ отрицанію существующаго общественнаго порядка. Уже Гиппій противопоставляетъ природу (*φύση*) и законъ (*νόμος*), естественное право и право положительное. Въ Платоновомъ диалогѣ Протагоръ называетъ законъ тираномъ, принуждающимъ людей поступать противно природѣ. По свидѣтельству Ксенофонта (Мемог., IV, 4), онъ утверждаетъ, что писанные законы и подчиненіе имъ не имѣютъ значенія, такъ какъ люди, установившіе эти законы, сами же постоянно измѣняютъ ихъ.

Это отрицательное отношеніе къ государственнымъ законамъ получило дальнѣйшее развитіе въ ученіяхъ Фразимаха и Калликла.

Въ Платоновой Республикѣ Фразимахъ смѣется надъ Сократомъ, утверждающимъ, что властитель не ищетъ полезнаго для себя, а ищетъ полезнаго подвластнымъ. «Скажи мнѣ, Сократъ, у тебя есть еще нянька, утирающая твой носъ? Вѣдь ты даже не умѣешь отли-

чить овецъ отъ овчарей!» Ты еще такъ далекъ отъ понятія о правомъ и неправомъ, что не знаешь того, что правда, на самомъ дѣлѣ, есть чужое благо: она полезна сильнѣйшему и, напротивъ, вредна подвластнымъ. Надъ праведными простяками начальствуетъ неправда и они дѣлаютъ то, что полезно сильнѣйшему и, служатъ ему споспѣшествуютъ его благу, а нисколько не своему. Праведный во всемъ ниже неправеднаго. Въ частныхъ сдѣлкахъ праведный всегда будетъ въ накладѣ сравнительно съ неправеднымъ. Въ дѣлахъ общественныхъ праведный всегда платитъ больше неправеднаго, а отъ государства получаетъ меньше. При отправленіи государственныхъ должностей праведный, отдавая все свое время службѣ, приведетъ собственныя дѣла въ разстройство, а между тѣмъ по своей праведности не получитъ никакой выгоды отъ службы, а еще навлечетъ на себя гнѣвъ своихъ родныхъ и знакомыхъ за неугожденіе имъ въ противность правды. Люди порицаютъ неправду не потому, чтобы страшились совершить ее сами, а потому, что боятся потерять ее отъ другихъ. Святотатцы, разбойники, воры называются злодѣями. Того-же, кто сверхъ захвата имущества гражданъ поработитъ себѣ ихъ самихъ, называютъ счастливымъ челоуѣкомъ. Праведное есть полезное сильнѣйшему; неправедное-же полезно подвластнымъ.

Итакъ Фрезимахъ сводитъ право къ силѣ; но онъ преклоняется предъ этой силой, признаетъ ея естественное и необходимое господство: существующій въ государствѣ порядокъ представляется ему выраженіемъ необходимаго превосходства силы надъ безсиліемъ. Гораздо дальше въ отрицательномъ отношеніи къ существующему государственному порядку идетъ Калликлъ: для него государство заговоръ толпы слабыхъ противъ дѣйствительно сильнаго.

«Я думаю, говоритъ онъ \*), что издающіе законы суть люди слабые и таково большинство. Дабы застрашати болѣе сильныхъ людей, могущихъ присвоить себѣ что-либо большее, они говорятъ, будто-бы это неправедно; сами-же они довольны и тѣмъ, если имѣютъ равную долю съ сильнѣйшими. Поэтому съ точки зрѣнія закона и говорится, будто присваивать себѣ больше, чѣмъ имѣетъ большинство, гнусно и неправедно. Согласно-же съ природой сильнѣйшій предъ слабѣйшимъ долженъ имѣть преимущество. Подтвержденіе этого мы находимъ и у животныхъ и въ людскихъ семьяхъ и государствахъ. На какое право опирался Ксерксъ, когда выступилъ противъ Греціи, какъ не на природное право? Въ этихъ случаяхъ люди поступаютъ согласно

\*) Въ діалогѣ Платона Горгій.

съ природой, а не съ произвольно нами выдуманномъ закономъ, дабы искалѣчить лучшихъ и сильнѣйшихъ и поработить ихъ себѣ, внушая, что между гражданами должно быть равенство. Но когда кто-либо, обладая достаточною силою, сбросить съ себя все связывающее его, и попереть ногами все противныя природѣ законы, тогда бывшій рабъ станетъ господиномъ и тогда въ полномъ блескѣ проявится то, что согласно съ природой. Природная правда состоитъ въ томъ, чтобы все, чѣмъ владѣютъ слабѣйшіе, принадлежало сильнѣйшимъ».

Вмѣстѣ съ тѣмъ Калликль выступаетъ рѣшительнымъ сторонникомъ неограниченной личной свободы. «Какъ можетъ, восклицаетъ онъ, — человекъ стать счастливымъ, если онъ рабъ чего-бы то ни было? Въ томъ и состоитъ праведное, что-бы хотящій слѣдовать вѣрному пути по возможности усиливалъ свои пожеланія и не обуздывалъ ихъ и чтобы онъ могъ содѣйствовать ихъ исполненію. Но это-то и невозможно для большинства, а потому они порицаютъ такіе поступки, стараясь изъ стыда скрыть свое безсиліе и называя необузданность чѣмъ-то гнуснымъ. Они-то и дѣлаютъ лучшихъ по природѣ людей рабами и восхваляютъ благоразуміе и праведность, будучи не въ состояніи удовлетворять своимъ желаніямъ по недостатку мужества. Но что можетъ быть гнуснѣе для людей, способныхъ достигнуть могущества, какъ не такое благоразуміе и праведность? Они могли-бы наслаждаться всеми благами, а между тѣмъ ставятъ надъ собою господиномъ изданный большинствомъ законъ. Въ наслажденіи, въ необузданности, въ независимости состоятъ добродѣтель и счастье. Все-же прочее противное природѣ добродушіе — дѣло условнаго соглашенія, пустая болтовня».

Критика софистовъ не останавливалась только на законахъ государственныхъ: она шла дальше, распространяясь и на религіозныя ученія. Вѣра въ боговъ признавалась ею такой же человѣческой выдумкой, какъ и различіе правды и неправды.

Съ особенной опредѣленностью выраженъ этотъ взглядъ однимъ изъ тридцати тирановъ Критіемъ, въ приведенномъ у Секета Эмпірика отрывкѣ изъ трагедіи Критія «Сизифъ».

«Было время, говорится въ немъ, когда жизнь человека была неустроена, звѣроподобна и покорна одной только грубой силѣ, когда не было ни наградъ для добраго, ни наказанія для злого. Но со временемъ люди ввели карательные законы, чтобы владычицею надъ людскимъ родомъ была правда, которая бы поработила надменность и наказывала тѣхъ, кто совершить преступленіе. Законы отвращали людей

отъ открытаго насилія, но втайнѣ дѣлать насиліе люди не переставали. Тогда явился мудрый и изобрѣтательный человекъ, нашедшій средство внушать смертнымъ страхъ, если они будутъ тайно дѣлать или мыслить что-нибудь дурное. Онъ увѣрилъ людей, что существуетъ божество, цвѣтущее негнѣбною жизнью, мыслящее, слышащее, видящее, чувствующее и за всѣмъ наблюдающее. Оно слышитъ все, что говорятъ смертные, и видитъ все, что они дѣлаютъ: если даже человекъ молчаливо задумаетъ какое-нибудь зло, то и это тайное намѣреніе не скрывается отъ боговъ, которыхъ мысль на стражѣ повсюду. Говоря это людямъ, этотъ человекъ ввелъ одно изъ самыхъ пріятныхъ ученій, прикрывши ложью истину. Съ цѣлью внушить наибольшій страхъ людямъ, онъ постоянно увѣрялъ, что боги существуютъ тамъ, откуда для людей происходятъ ужасъ и несчастія въ ихъ злополучной жизни,—на воздушной высотѣ, гдѣ блистаютъ молніи, раздаются удары грома и гдѣ украшено звѣздами небо, прекрасное произведеніе мудраго зодчаго—времени, откуда падаютъ сіяющія раскаленные звѣзды и на землю идетъ влажный дождь. Окруживъ людей такими ужасами и поселивъ, ради внушенія этихъ ужасовъ, боговъ на подходящемъ мѣстѣ этотъ, человекъ потушилъ беззаконіе законами.

### § 2. Сократъ.

Отрицательныя ученія софистовъ не замедлили вызвать противодѣйствіе, прежде всего въ лицѣ Сократа (469—399).

И онъ, подобно софистамъ, не мирится съ безсознательнымъ подчиненіемъ человека установившемуся порядку вещей и ходячимъ, общепринятымъ мнѣніямъ. И онъ на все распространяетъ испытующее изслѣдованіе, во всемъ стремится къ сознательному пониманію. Подобно софистамъ, онъ обращается къ этическимъ вопросамъ и дѣлаетъ ихъ даже единственнымъ предметомъ своего преподаванія, такъ что Цицеронъ могъ сказать о немъ: *Socrates primus philosophiam devocavit a coelo, et in urbibus collocavit, eum in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus, rebusque bonis et malis quaerere* \*). Но выводы изслѣдованія Сократа не отрицательныя, какъ у софистовъ, а положительныя. Причина этого различія въ присущемъ Сократу непосредственномъ, можно сказать наивномъ, оптимизмѣ, съ отгнѣнкомъ практическаго благоразумія, примиряющаго его съ дѣйствительностью. Онъ не признаетъ, подобно Протагору,

\*.) Tuscul. Disp. V, 4, 10.

чтобы сущее было только такимъ, какимъ оно кажется каждому отдѣльному человѣку. Онъ вѣритъ въ существованіе объективнаго порядка и вѣритъ, что порядокъ этотъ не противорѣчитъ благу и пользѣ. Поэтому въ основѣ всего этического ученія Сократа лежитъ требованіе свободнаго, сознательнаго подчиненія человѣка божественному порядку. Но сознательное подчиненіе предполагаетъ знаніе: поэтому по Сократу добродѣтель сводится къ знанію. По свидѣтельству Аристотеля \*), Сократъ считалъ невозможнымъ, «чтобы надъ человѣкомъ, обладающимъ истиннымъ знаніемъ, могло господствовать нѣчто иное и влечь его въ разныя стороны, какъ раба, — никто, обладая знаніемъ, не станетъ противодействовать добру». Сократъ полагалъ, «что добродѣтели суть качества разума, ибо все они знанія \*\*»). Точно также и Ксенофонтъ говоритъ, что Сократъ не различалъ мудрости и воздержанности (*σοφίαν καὶ σωφροσύνην*) и отождествлялъ справедливости и другія добродѣтели съ мудростью \*\*\*).

Сводя добродѣтель къ знанію, Сократъ понималъ знаніе не такъ, какъ софисты. Онъ противопоставлялъ дѣйствительное знаніе (*ἐπιστήμη*) относительнымъ мнѣніемъ (*δόξα*), основаннымъ на частныхъ, измѣчивыхъ чувственныхъ воспріятіяхъ. Знаніе, по ученію Сократа, заключается въ общихъ понятіяхъ, получить которыя онъ думаетъ посредствомъ анализа и обобщенія частныхъ и относительныхъ мнѣній. На дѣлѣ въ бесѣдахъ Сократа такое изслѣдованіе сводится собственно къ словотолкованію, и слѣдовательно весь его методъ основанъ на увѣренности въ полномъ соотвѣтствіи слова и обозначаемаго ими объективно-сущаго. Это характерно выразилось въ томъ, что техническимъ выраженіемъ для обозначенія понятій служило тогда *λόγος*, означавшее и слова.

Характерныя особенности воззрѣній Сократа сказываются во всехъ частностяхъ его ученія, какъ его передаютъ намъ Ксенофонтъ, Платонъ и, отчасти, Аристотель.

Въ Меморабіліяхъ Ксенофонтъ сохранилъ любопытный рассказъ о томъ, какъ Сократъ убѣждаетъ нѣкоего Аристодема, никогда не молившагося богамъ, не совершавшаго жертвоприношеній и даже смѣявшагося надъ гаданіями, въ дѣйствительномъ существованіи боговъ. «Не кажется ли тебѣ, спрашивалъ его Сократъ, что сотворившій людей очень цѣлесообразно надѣлилъ ихъ органами чувствъ, глазами и ушами, чтобы видѣть и слышать. Какую-сы пользу прино-

\*) Аристотель, *Этика*, VII, 3.

\*\*) Тамъ же, VI, 13.

\*\*\*) Мемор., III, 9.

силъ запахъ, если бы у насъ не было носа? Какъ-бы различали мы горькое и сладкое, если бы не имѣли языка? Не находишь-ли также благоразумнымъ, что глазъ защищенъ отъ вѣтра вѣками и рѣсницами, и бровями отъ стекающаго со лба пота? Что уши воспринимаютъ всѣ звуки и никогда не переполняются? Что ротъ помѣщенъ близко къ глазамъ и носу и далеко отъ выводящихъ органовъ? Аристодемъ выслушавъ все это, вынужденъ признать, что такое цѣлесообразное устройство человѣческаго тѣла не можетъ быть дѣломъ случая, но допуская по этому существованіе боговъ, сомнѣвается все таки, могутъ ли они при своемъ величии заботиться о людяхъ. Сократъ устраняетъ и эти сомнѣнія: какъ можно сомнѣваться въ особой заботливости боговъ о людяхъ когда намъ однимъ дано вертикальное положеніе, позволяющее намъ видѣть вдаль и вверхъ и тѣмъ легче предупреждать опасность; даны руки, даръ слова, душа, способная къ познанію и почитанію боговъ? Какое животное можетъ лучше человѣка предупреждать голодъ, жажду, защищаться отъ мороза и жары, лѣчить болѣзни, развивать свои силы и знанія, воспоминать видѣнное и слышанное? Не ясно-ли, что люди среди другихъ животныхъ сами живутъ, какъ боги, превосходя ихъ и тѣломъ, и душой? Съ тѣломъ быка и душой человѣка мы не могли бы осуществлять нашихъ стремленій, а безъ человѣческой души и руки ни къ чему бы не послужили. Изъ всего этого ясно, что боги заботятся о людяхъ. Въ заключеніе Сократъ даетъ такой совѣтъ Аристодему: «Какъ почитаая людей, ты увѣренъ, что и они окажутъ тебѣ почтеніе или за услуги твои заплатятъ тебѣ тѣмъ-же, также точно если ты станешь почитать боговъ съ цѣлью испытать, захотятъ-ли они подавать тебѣ совѣты относительно неизвѣстнаго человѣка, то узнаешь, что боги и всевидящи, и вседѣсущи, и все промышляющи»<sup>\*)</sup>). Въ другой, передаваемой Ксенофонтомъ, бесѣдѣ, съ Евтидемомъ, Сократъ говоритъ, что поклоняться богамъ въ каждомъ государствѣ надо такъ, какъ предписываютъ туземные законы. <sup>\*\*)</sup>

Сократъ признаетъ существованіе боговъ и покровительство ихъ людямъ несомнѣннымъ, но онъ не считаетъ возможнымъ и нужнымъ изслѣдовать, какъ они правятъ міромъ. Въ томъ же въ разговорѣ съ Евтидемомъ онъ говоритъ ему: какъ именно устроитель и властитель вселенной, у котораго все прекрасное и благое, править всѣмъ этимъ, это недоступно знанію. Это также, какъ и солнце, видимое всѣмъ,

\*) Memor. I, 4.

\*\*\*) Memor. IV, 3.

не позволяет человѣку внимательно разсматривать его, а кто дерзнетъ на это—ослѣпнетъ. Вообще, геворить Ксенофонтъ\*), Сократъ отсовѣтоваль заниматься изслѣдованіемъ небесныхъ явленій и законовъ, какими божество ихъ направляетъ; онъ думаль, что эти тайны недоступны человѣку, и что стараніе въ нихъ проникнуть не можетъ быть пріятно богамъ. Къ тому-же, занимаясь такими вопросами, можно впасть въ безуміе, какъ Анаксагоръ, хвалившійся съ такою гордостью, что можетъ объяснить дѣйствія боговъ. Онъ утверждалъ, что солнце—огонь, забывая что люди легко могутъ смотрѣть на огонь, но не могутъ глядѣть на солнце; что лучи солнца наводятъ загаръ, чего не дѣлаетъ огонь; что солнечное тепло необходимо для жизни, а огонь ее губить.

Считая невозможнымъ для людей проникнуть въ сущность божественнаго правленія міромъ, Сократъ послѣдовательно признаваль наши понятія о благѣ и красотѣ относительными. (2)

На вопросъ Аристиппа\*\*), что такое благо; Сократъ спросилъ, о какомъ благѣ; ты спрашиваешь: о томъ что пригодно противъ лихорадки, противъ болѣзни глазъ, противъ голода? Когда Аристиппъ на все это отвѣчалъ отрицаніемъ, Сократъ заявилъ, что если тотъ спрашиваетъ его о такомъ благѣ, которое ни къ чему не пригодно, то онъ не знаетъ его и не видитъ надобности знать. Точно также отвѣчалъ Сократъ и на вопросъ Аристиппа о прекрасномъ, заключивъ бесѣду заявленіемъ, что одна и та же вещь можетъ быть и благомъ и зломъ, съ прекрасной и безобразной. Вещи хороши, когда соотвѣтствуютъ данному назначенію, и дурны когда противорѣчатъ ему.

Нашему познанію Сократъ ставилъ только одну задачу: познать людей и ихъ отношенія. «Бываль ли ты когда въ Дельфахъ, спрашиваетъ онъ Евтидема\*\*\*), замѣтилъ ли надпись надъ храмомъ: познай самого себя. Знать себя не значитъ знать только свое имя, а надо познать свое значеніе, свои силы. Человѣкъ, который знаетъ себя, знаетъ, что ему полезно; онъ различаетъ, что онъ можетъ и чего не можетъ сдѣлать; дѣлая то, на что онъ способенъ, онъ живетъ счастливо; воздерживаясь отъ всего превосходящаго его силы, онъ избѣгаетъ ошибокъ и связанныхъ съ ними неудачъ; наконецъ, такъ какъ онъ болѣе способенъ судить и о другихъ людяхъ, онъ лучше пользуется ихъ услугами».

\*) Memor. IV, 7.

\*\*) Memor. III. 8.

\*\*\*) Memor. IV, 2.

Въ бесѣдѣ своей съ Критовулумомъ \*), Сократъ выяняетъ значеніе общительности. «Людемъ по природѣ свойственна общительность; они нуждаются другъ въ другѣ, оказываютъ другъ другу помощь; но имъ свойственно также чувство вражды: имѣя одинаковыя представленія о благахъ и наслажденіяхъ, они борются изъ за ихъ обладанія; различія во мнѣніяхъ также приводятъ къ враждѣ. Споры и гнѣвъ порождаютъ вражду, честолюбіе и корыстолюбіе, внушаютъ злобу, ревность рождаетъ ненависть. И всетаки общительность, вопреки всѣмъ этимъ препятствіямъ, соединяетъ людей добродѣтельныхъ, такъ какъ они предпочитаютъ довольствоваться въ покоѣ скромной долей, нежели завладѣть всѣмъ борьбой, и ограничиваютъ свои желанія тѣмъ, что имъ принадлежитъ по праву; они улаживаютъ свои столкновенія къ обоюдной выгодѣ; они устраняютъ всякій поводъ къ зависти». При этомъ Сократъ указываетъ на необходимость сплоченія добродѣтельныхъ для обезпеченія ихъ господства надъ порочными. Если бы при гимнастической борьбѣ болѣе сильнымъ было дозволено соединяться противъ слабыхъ, они всегда оставались бы побѣдителями. Но это запрещено. Въ борьбѣ же политической, гдѣ одерживаютъ верхъ добродѣтельные, гражданамъ не препятствуютъ соединяться другъ съ другомъ для блага родины.

4) Отношенія челоуѣка и къ богамъ, и къ людямъ, по мнѣнію Сократа, опредѣляются не произволомъ, а законами. Подчиненіе законамъ и есть справедливость, что не противорѣчитъ отождествленію всѣхъ добродѣтелей, въ томъ числѣ и справедливости, съ мудростью, такъ какъ знающій законы не можетъ имъ не повиноваться \*\*). Изложеніе ученія Сократа о законахъ можно найти у Ксенофонта въ пересказѣ бесѣды Сократа съ софистомъ Гипіемъ \*\*\*) и у Платона въ его діалогѣ Критонъ.

Гипій сомнѣвался въ возможности придавать какое-либо значеніе положительнымъ законамъ, когда сами законодатели часто мнѣняютъ ихъ. Сократъ въ опроверженіе такихъ сомнѣній указываетъ, что точно также государство то ведетъ войну, то заключаетъ миръ: изъ этого не слѣдуетъ, однако, чтобы солдаты не должны были сражаться, когда имъ это приказываютъ. Въ государствѣ лучшіе магистраты тѣ, которые наиболѣе внушаютъ уваженіе къ законамъ, и изъ государствъ самое счастливое во время мира и самое непобѣдимое во время войны. то, гдѣ граждане строже всего повинуются законамъ. Вообще согла-

\*) Memor. II, 6.

\*\*\*) Memor. IV, 6.

\*\*\*\*) Memor. IV, 4.

сіе самое важное благо для государства. Вездѣ въ Греціи дѣйствуютъ законъ, обязывающій гражданъ клясться, что они будутъ жить въ добромъ согласіи. Но, конечно, при этомъ имѣется въ виду не то, чтобы все одобряли однихъ и тѣхъ же музыкантовъ, вѣнчали однихъ и тѣхъ же поэтовъ, все имѣли одни и тѣ-же вкусы, а то, чтобы все одинаково подчинялись законамъ. И съ точки зрѣнія отдельныхъ гражданъ подчиненіе законамъ не есть ли самое вѣрное средство избѣгнуть наказаній и стяжать почести? Кому охотнѣе доверить каждый свое имущество и семью, какъ не соблюдающему законъ? Кто скорѣе заслужитъ довѣріе ~~и~~ всего народа?

Но существуютъ также и законы неписанные, господствующіе повсюду. Нельзя допустить, чтобы они были также установлены сообща всеми людьми, такъ какъ они не могли бы собраться все вмѣстѣ и къ тому же говорить не на одномъ языкѣ. Законы эти очевидно установлены богами, потому что первый изъ нихъ, дѣйствующій у всехъ народовъ, повелѣваетъ почитать боговъ. Такой же характеръ имѣетъ требованіе почитать родителей, быть признательными къ благодѣтелямъ. И эти законы иногда нарушаются, но нарушители ихъ подпадаютъ карамъ, отъ которыхъ людямъ невозможно уйти, между тѣмъ какъ отъ наказаній, устанавливаемыхъ за нарушение людьми установленныхъ законовъ, иногда избавляются бѣгствомъ или силою.

Въ діалогѣ Критонъ Платонъ изображаетъ бесѣду Критона съ Сократомъ, приговореннымъ къ смертной казни и заключеннымъ въ тюрьму. Критонъ старается убѣдить Сократа бѣжать, чтобы спастись отъ смерти. Сократъ не поддается его убѣжденіямъ, указывая на безусловную обязанность подчиняться законамъ и предлагая ему представить, что-бы сказали въ данномъ случаѣ сами законы. «Пусть мы вознамѣрились бѣжать; вдругъ приходятъ законы и вступаясь за общее дѣло республики, говорятъ: скажи намъ, Сократъ, что ты это задумалъ? Видно, умышляешь причинить погубелѣ и намъ, законамъ, и цѣлому обществу? Развѣ общество можетъ еще существовать, если судебныя рѣшенія въ немъ не имѣютъ никакой силы?» Если бы сослаться при этомъ на то, что Сократу самому обвинительнымъ приговоромъ сдѣлана несправедливость, законы отвѣчали бы: не мы ли тебя родили? Не чрезъ насъ ли твой отецъ женился на твоей матери и далъ тебѣ жизнь? Получивъ благодаря намъ бытіе и воспитаніе можешь, ли сказать, что не потомокъ нашъ и не рабъ? Думаешь ли ты, что твои и наши права равны, что когда мы повелѣваемъ, ты имѣешь право противодѣйствовать? Государству подчи-

нены и мать, и отецъ, и всѣ твои предки. Пусть оно бьетъ, налагаетъ оковы, ведетъ на войну для ранъ и смерти, надо исполнять. Къ тому же родивъ и воспитавъ тебя и давъ все зависѣвшее отъ насъ прекрасное, мы предоставили на волю узнать насъ и если не поправимся, взять свое имущество и удалиться куда угодно. Но кто, видя какъ мы рѣшаемъ судебныя дѣла и управляемъ государствомъ, остался, тотъ почитается давшимъ согласие исполнять все, что бы ни было приказано».

На вопросахъ политики Сократъ останавливался сравнительно мало. Любимой его темой въ этомъ отношеніи была—необходимость для успѣха государственной дѣятельности, какъ и всякой другой дѣятельности, знаний и специальной подготовки. Кроме того, у Ксенофонта \*) сохранилось ученіе Сократа о формахъ правленія.

Онъ различалъ ихъ пять: монархію, тиранію, плутократію и демократію. Различіе ихъ онъ основывалъ частью на числѣ правящихъ лицъ, частью по способу и дѣлямъ осуществленія власти. Монархія отличается отъ тираніи тѣмъ, что монарху подчиняются добровольно и онъ правитъ согласно законамъ, а тиранъ властвуетъ насильственно и не знаетъ другого закона, кромѣ своего произвола. Плутократія господство богатыхъ, а аристократія господство меньшинства, отдѣляемаго изъ массы согласно условіямъ, устанавливаемымъ законами. Правленіе всѣхъ—демократія, и тутъ Сократъ не различаетъ способа осуществленія власти.

### § 3. Демокритъ.

Въ ученіи Сократа и теорія познанія, и нравственный долгъ опираются въ концѣ концовъ на ничѣмъ недоказанныя положенія. Почему мы должны быть увѣрены, что обобщеніе частныхъ представленій, какъ они выражаются въ языкѣ, дастъ намъ дѣйствительно истинныя понятія, что объективный порядокъ сущаго есть дѣйствительно благо, что подчиненіе ему ведетъ къ блаженству? Сократъ предполагаетъ это несомнѣннымъ, но не даетъ этому никакихъ объясненій, напередъ отказываясь проникнуть въ пониманіе законовъ, управляющихъ міромъ.

Испытующая мысль человѣка не могла однако успокоиться на такомъ рѣшеніи вопроса. Сама собою выдвигалась потребность объясненія, почему анализъ и обобщеніе частныхъ представленій можетъ

\*) Мемор, II, 6.

дать объективное знание, почему благо заключается въ подчиненіи объективному порядку?

Двѣ совершенно противоположныя попытки разрѣшить этотъ вопросъ представляютъ философскія системы Демокрита и Платона.

Ученіе Демокрита (460—350 гл.) — материалистическое. Онъ представляетъ себѣ міръ, какъ пустое пространство, въ которомъ двигаются безчисленные, качественно однородные и только по размѣрамъ и формѣ различные атомы. Всякое явленіе предполагаетъ движеніе и соприкосновеніе атомовъ — въ частности и явленія духовной жизни. Ощущенія Демокритъ объяснялъ отдѣленіемъ отъ вещей маленькихъ частичекъ ( $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$ ), проникающихъ въ наши органы чувствъ и приводящихъ въ движеніе заключающіеся въ нихъ атомы. Ощущенія субъективны, потому что вызванное проникновеніемъ въ органы чувствъ отдѣляющихся отъ вещей частичекъ движеніе опредѣляется не только ими, но и нашими органами чувствъ. Вкусъ, цвѣтъ, температура — все это только субъективныя состоянія того, кто воспринимаетъ ощущенія. Объективно же существуютъ только пустота и движущіеся въ ней атомы. Чувственный опытъ даетъ поэтому лишь темное представленіе о дѣйствительности. Истинное же познаніе даетъ только мышленіе. Но и мышленіе есть также движеніе атомовъ, но только болѣе тонкое, порождающее созерцаніе самыхъ мелкихъ движеній атомовъ. У большинства людей эти мельчайшія движенія заслоняются болѣе грубыми и сильными движеніями. Мудрецъ же воспримчивъ къ нимъ.

Точно также чувство и желаніе Демокритъ объясняетъ какъ движеніе атомовъ. Рѣзкія, бурныя движенія нарушаютъ равновѣсіе души, между тѣмъ какъ нѣжное, ритмическое движеніе даетъ истинное блаженство.

Такъ какъ для Демокрита вселенная представляется не какъ нѣчто созданное и управляемое стоящей надъ нею сверхъестественной волей божества, а какъ естественное произведеніе движенія безчисленныхъ атомовъ, то и задача этики у него сводится не къ опредѣленію отношенія человѣка къ какому-либо высшему началу, а просто къ тому, какъ можетъ человѣкъ своею разумною дѣятельностью достигнуть собственнаго блаженства \*).

Блаженство человѣка обусловлено по ученію Демокрита не внѣшними благами, а состояніемъ, настроеніемъ души. Богатство еще не

\*) Радловъ, Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита (Вопросы фил. и псих. 1891. № 12). Köstlin, Geschichte der Ethik, I. 1887. ss. 196—217.

обеспечиваетъ осуществленія всѣхъ нашихъ желаній, а съ другой стороны и въ бѣдности можно быть довольнымъ своею судьбой и потому счастливымъ. Нѣтъ ничего худого или хорошаго въ самомъ себѣ, а все худо или хорошо потому, въ какое настроеніе оно приводитъ человѣческую душу. Поэтому всякій самъ властенъ стать счастливымъ. Человѣкъ, правда, зависимъ отъ внѣшнихъ условій, но съ помощью разума можно освободиться отъ этой зависимости. Разумомъ (*φρόνησις*) можно поборотъ т. н. судьбу, выдуманную людьми для того, чтобы гибельныя послѣдствія ихъ собственныхъ ошибокъ свалить на какую-то воображаемую высшую силу. Разумъ даетъ возможность избѣгнуть вреда, такъ, чтобы не утонуть въ водѣ изобрѣли искусство плавать. Вмѣстѣ съ тѣмъ естественныя свои потребности каждый легко можетъ удовлетворить самъ. Потребности, удовлетвореніе которыхъ сопряжено съ напряженіемъ и страданьемъ, коренятся не въ природѣ, а въ ложно направленныхъ чувствахъ, расширяющихъ наши потребности въ ущербъ требованіямъ здоровья и пользы.

Первое условіе человѣческаго блаженства есть поэтому самоограниченіе: надо уступить предъ необходимостью и довольствоваться необходимымъ. Разумный довольствуется тѣмъ, что имѣетъ и не заботится о томъ, чего у него нѣтъ; неразумный, напротивъ, ничѣмъ не доволенъ, стремится всегда къ тому, чего ему не достаетъ и не пользуется тѣмъ, что имѣетъ.

Второе условіе блаженства—правильное различеніе и оцѣнка наслажденій, дѣйствительно приносящихъ намъ благо. Въ особенности не слѣдуетъ цѣнить чувственныхъ наслажденій, которые всегда кратки, и оставляютъ послѣ себя недовольство. Человѣкъ долженъ болѣе заботиться о душѣ, чѣмъ о тѣлѣ, и извлекать наслажденія изъ самого себя. Блаженство состоитъ въ душевномъ состояніи: ровномъ, веселомъ.

Въ душѣ же слѣдуетъ искать и мѣрило нравственныхъ дѣйствій совершившему постыдное слѣдуетъ прежде всего стыдиться самого себя, въ раскаяніи въ дурныхъ поступкахъ заключается спасеніе жизни. Не ради страха, а ради долга слѣдуетъ воздерживаться отъ дурныхъ поступковъ.

Однако въ законахъ Демокритъ видитъ необходимое средство къ самоограниченію въ цѣляхъ общаго блага совместно живущихъ. Законы во многомъ стѣняютъ человѣка, но за то препятствуютъ проявленію злобы и зависти, порождающихъ раздоръ. Дѣло государственное должно ставить выше всѣхъ остальныхъ и заботиться о

правильномъ его веденіи. Не слѣдуетъ бороться противъ правды и личное могущество предпочитать общественной пользѣ, ибо правильно ведомое государство есть величайшее счастье; въ немъ заключается все и когда спасено государство — спасено все, а гибнетъ государство и гибнетъ все. Изъ формъ правленія онъ предпочитаетъ демократію всѣмъ другимъ, какъ свободу рабству, но высказывается противъ слишкомъ частой смѣны правителей.

Любопытно при этомъ, что къ семейной жизни Демокритъ относился отрицательно. Въ женѣ и дѣтяхъ онъ видѣлъ помѣху блаженству. Женщина болѣе склонна ко всему дурному, чѣмъ мужчина. Подчиняться женщинѣ крайнее оскорбленіе и слабость. Если скучно жить одному, то лучше взять чужого ребенка: чужого можно выбрать какого хочешь, а съ своими приходится мириться, каковы-бы они ни уродились.

§ 4. Платонъ.

Платонъ (427—347) есть первый изъ греческихъ философовъ, ученіе котораго дошло до насъ не въ разрозненныхъ отрывкахъ и не въ чужой передачѣ, а въ подлинныхъ, цѣльныхъ произведеніяхъ.

Подлинность большинства дошедшихъ до насъ съ именемъ Платона произведений стоитъ въ сомнѣніи; таковы Апологія, Критонъ, Протагоръ, Горгіи, Теэтеть, Федръ, Пиръ, Государство, Тимей, Филебъ и Законы. Но и тѣ, подлинность которыхъ сомнительна, бесспорно принадлежать ближайшимъ поствдователямъ Платона.

Большинство ихъ (кроме Апологіи) имѣютъ форму бесѣды, при чемъ обыкновенно бесѣду ведетъ Сократъ. Это не столько научные трактаты, сколько художественныя произведенія, что особенно сказывается въ изобиліи приводимыхъ въ нихъ миговъ, образно выражающихъ воззрѣнія Платона.

Въ противоположность матеріалистическому ученію Демокрита, ученіе Платона идеалистическое и представляетъ собою дальнѣйшее развитіе воззрѣній Сократа.

Сократъ видѣлъ отличительную особенность истиннаго знанія въ общихъ понятіяхъ сравнительно съ частными мнѣніями, но онъ не объяснилъ объективнаго основанія такого предпочтенія общихъ понятій частнымъ мнѣніямъ. Платонъ, остановившись на этомъ вопросѣ, нашель, что въ отличіе отъ частныхъ, измѣчивыхъ, условныхъ мнѣній, относящихся къ измѣчивымъ и преходящимъ явленіямъ, понятія, какъ истинное познаніе, должны заключать познаніе неизмѣ-

наго, вѣчнаго бытія. Но окружающія насъ внѣшнія явленія, доступныя нашему чувственному воспріятію, образуютъ міръ только относительной дѣйствительности, измѣняющихся и преходящихъ вещей. Поэтому источникомъ и предметомъ понятій, выражающихъ безусловное бытіе, долженъ быть иной міръ, міръ истинной дѣйствительности, состоящей не изъ частныхъ, измѣчивыхъ явленій, а изъ общихъ неизмѣнныхъ идей.

Такимъ образомъ Платонъ пришелъ къ различенію двухъ міровъ того, что всегда есть и никогда не бываетъ, и того, что непрестанно бываетъ и никогда не есть въ дѣйствительности. Первый міръ есть міръ идей, вѣчныхъ и неизмѣнныхъ, составляющихъ содержаніе понятій; второй—есть міръ преходящихъ явленій, дающихъ содержаніе чувственному воспріятію. Вещи окружающей насъ дѣйствительности суть только отраженія, тѣни идей, не могущія дать истиннаго познанія идей.

Въ діалогѣ Государства эта мысль поясняется слѣдующимъ сравненіемъ. Представьте себѣ обширную пещеру съ однимъ только отверстіемъ. Надъ этой пещерой, со стороны входа въ нее, но вдалекѣ, горитъ огонь. Отъ огня мимо входа въ пещеру идетъ дорога, возлѣ которой устроена низкая стѣна, такъ что самая дорога и люди, проходящіе по ней и проносящіе различные фигуры, не видны изъ пещеры, и находящимся въ ней можно видѣть только тѣни, отбрасываемыя этими фигурами на стѣну пещеры, противоположную входу. Вотъ на эти только тѣни и глядятъ живущіе въ пещерѣ и воображаютъ, что видятъ самые предметы. Когда-же одного изъ этихъ узниковъ выпустятъ изъ пещеры и онъ при блескѣ солнечнаго свѣта увидитъ самые предметы, то онъ сначала будетъ думать, что видѣнныя имъ прежде тѣни болѣе похожи на дѣйствительность, чѣмъ настоящіе предметы. Если же его заставятъ посмотреть на свѣтъ, то ему будетъ больно и онъ обратится опять къ тѣнямъ.

Признавъ существованіе двухъ міровъ: міра неизмѣнныхъ идей и міра ихъ отраженія — преходящихъ явленій, Платонъ утверждалъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что нахожденіе въ нашей душѣ общихъ понятій доказываетъ предсуществованіе души нашему земному бытію, предсуществованіе въ міръ идей. Чувственные воспріятія не могутъ дать общихъ понятій. Понятія получаютъ нами не изъ чувственнаго опыта, а изъ воспоминаній души нашей о томъ, какъ она въ своемъ предсуществованіи въ міръ идей созерцала идеи. Чувственные воспріятія смутнаго отраженія идей въ матеріи развѣ только будятъ въ насъ эти воспоминанія. Но отраженіе идей въ вещахъ никогда не представляетъ полнаго ея воплощенія; это только подобіе, подражаніе.

Такъ какъ явленія чувственнаго міра суть только отраженія идей, то идеи причина ихъ. Но, съ другой стороны, идеи неизмѣнны и недвижны: поэтому причинами явленій чувственнаго міра онѣ могутъ быть не какъ движущая причина, а только какъ влекущая къ себѣ цѣль. Соотношеніе между явленіемъ и идеей есть соотношеніе телеологическое.

Выясненіе общихъ понятій и приведеніе ихъ въ логическую систему составляетъ задачу діалектики. Всѣ идеи располагаются, соподчиняясь другъ другу въ опредѣленномъ восходящемъ порядкѣ и во главѣ всѣхъ стоитъ высшая идея блага, обнимающая собою всѣ остальные. Такъ какъ все существующее хорошо для чего-нибудь, а только благо хорошо само по себѣ, то идеи блага вообще должны быть подчинены всѣ другія. Идея блага выше даже идей бытія и познанія. Это солнце міра идей. Чрезъ нее все дѣлается дѣйствительнымъ и познаваемымъ.

Въ шестой книгѣ діалога Государство Платонъ поясняетъ это сравненіемъ идеи блага — съ солнцемъ, познающаго разума — съ глазомъ.

Глазъ нашъ не приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ видимыми предметами и потому для зрѣнія необходимо нѣчто посредствующее между глазомъ и видимымъ предметомъ, а именно — солнечный свѣтъ, дающій возможность видѣть освѣщаемые имъ предметы. Солнце даетъ вѣщамъ не только видимость, но и жизнь, и ростъ и развитіе, такъ и идея блага даетъ познаваемому нами познаемость, а также бытіе и сущность.

Это признаніе идеи одинаково и причиной, и цѣлью всего сушаго и подчиненіе всѣхъ идей идеи добра очень характерно для метафизики Платона. Сократъ вовсе устранялъ всѣ метафизическіе вопросы, сосредоточивъ все свое изслѣдованіе на вопросахъ этики. Платонъ, положивъ въ основу этики метафизическое ученіе, самой метафизикѣ придавъ этический характеръ, сводя и знаніе, и бытіе къ идеи блага.

Душа человѣка предсуществуетъ его земному существованію; она до нашего рожденія была въ мірѣ идей, но сама она не идея, а только похожа на идею; она причастна вѣчному бытію идей, но причастна также и преходящему бытію явленій. Платонъ объясняетъ это въ Тимее такъ, что душа состоитъ изъ трехъ частей. Главенствующая часть — разумъ — безсмертна; двѣ другія — аффективность и чувственное вождвленіе — смертны такъ же, какъ и тѣло.

Сообразно этому различію трехъ частей души, Платонъ различаетъ четыре добродѣтели: разуму соответствуетъ мудрость, аффективности — мужество, вождвленію — умѣренность. Но такъ какъ совершенство

души предполагает гармоничное соотношение ея частей, то требование гармоніи даетъ содержаніе еще четвертой добродѣтели — справедливости.

Ближайшее выясненіе понятія справедливости Платонъ, однако, даетъ не въ отношеніи къ отдѣльнымъ людямъ, а въ отношеніи къ цѣлому государству, которое онъ уподобляетъ личности. На разсмотрѣніи діалоговъ, имѣющихъ своимъ предметомъ государство, мы и остановимся ближайшимъ образомъ, такъ какъ для юриста они представляютъ наибольшій интересъ.

Свои воззрѣнія на государство Платонъ изложилъ главнымъ образомъ въ трехъ діалогахъ: Политикъ, Государствъ и Законахъ \*).

Первый изъ нихъ, Политикъ, посвященъ собственно выясненію того, кто долженъ быть признанъ лучшимъ правителемъ? Слѣдуя Сократу, Платонъ доказываетъ безусловную необходимость для правителя знанія и потому рѣшаетъ поставленный вопросъ въ смыслѣ признанія лучшимъ правителемъ — мудрѣйшаго. Мудрости правителя самой по себѣ достаточно, чтобы сдѣлалось правленіе государствомъ лучшимъ, совершеннѣйшимъ, все равно властвуетъ ли мудрый правитель надъ добровольно подчиняющимися ему или насильственно, по законамъ или нѣтъ, обладаетъ ли правитель богатствомъ или бѣденъ. Не имѣетъ значенія и число мудрыхъ правителей, но мудрыхъ не можетъ быть много; одинъ два — не болѣе. Въ доказательство этихъ положеній Платонъ сравниваетъ правителей съ врачами. Если врачъ искусно лѣчитъ насъ, намъ все равно, лѣчитъ ли онъ насъ по нашей волѣ или вопреки ей, богатъ онъ или бѣденъ, слѣдуетъ писаннымъ правиламъ или нѣтъ.

На томъ, что истинно мудрый, знающій, не долженъ быть ограничиваемъ законами, Платонъ останавливается съ особеннымъ вниманіемъ и тутъ обращаясь къ сравненію съ врачомъ. Всего лучше, что-бы государствомъ правили не законы, а мудрый царь (*ὁ μέγας φρονήσεως βασιλεύς*). Законъ, хотя-бы онъ соединялъ въ себѣ со всею точностью все самое лучшее и самое праведное, никогда не въ состояніи предписать всѣмъ и каждому все соответствующее, такъ какъ людскія отношенія непрестанно измѣняются и разнообразятся. Эти различія дѣлаютъ невозможнымъ установить правила, пригодныя для всего и во всякое время. Между тѣмъ законъ стремится именно къ тому, о чемъ хлопочетъ только упрямый и невѣжественный человѣкъ: чтобы не только никто не осмѣливался ничего дѣлать противъ его предписанія, но чтобы обязательность ихъ не подвергалась во-

\*) Van der Rest, Platon et Aristote. 1873.

просу, если-бы кому и пришло въ голову что-нибудь лучшее. Законы устанавливаются только въ виду невозможности предписать каждому отдѣльному человѣку то, что въ точности соотвѣтствовало-бы ему. Поэтому для большинства людей и случаевъ устанавливается законъ. Но законы не должны налагать цѣпей на самого правителя. Такъ, если врачъ на время удалится отъ больного, онъ укажетъ больному, что дѣлать въ его отсутствіе. Но если возвратится раньше назначеннаго срока, то конечно можетъ дать больному другія указанія въ отмѣну прежнихъ. Было-бы смѣшно, если-бы люди, нуждаемые правителемъ дѣлать противное законамъ, но лучшее, болѣе похвальное, болѣе праведное, стали жаловаться, что имъ причиняютъ неправду и зло. Такимъ образомъ Платонъ считаетъ лучшей формой правленія неограниченную ничѣмъ власть мудраго надъ совершенно пассивно подчиненной ему массой гражданъ. Онъ даже прямо сравниваетъ искусство править государствомъ съ пастушескимъ искусствомъ. Правитель — пастухъ, государство — пасомое стадо сухопутныхъ, ходящихъ, безрогихъ, двуногихъ животныхъ.

Но неограниченную власть Платонъ считаетъ желательной только въ рукахъ мудраго, знающаго. Если-же править государствомъ не мудрѣйшіе, то лучше если они подчиняются законамъ. Поэтому не совершенныя формы правленія, гдѣ не мудрѣйшій править государствомъ, Платонъ дѣлитъ на два разряда: законныя и произвольныя, и комбинируя это различіе съ различіемъ числа правящихъ лицъ, получаетъ шесть несовершенныхъ формъ правленія: монархія и тиранія, Заристократія и олигархія, демократія, ограниченная закономъ и демократія ими неограниченная.

Задачу управления государствомъ Платонъ сравниваетъ съ ткацкимъ искусствомъ: какъ ткачъ соединяетъ различныя нити въ одну ткань, такъ правитель долженъ соединять проявляющіяся въ государствѣ противоположности: мужество и умѣренность, чтобы ни то, ни другое не взяло верха, а чтобы изъ обоихъ было соткана одна ткань.

Эти взгляды, только намѣченные въ Политикѣ, получили дальнѣйшее, болѣе полное и болѣе законченное развитіе въ Государствѣ. И тутъ основная мысль, та что мудрости, знанію подобаешь господство въ государствѣ, и тутъ масса гражданъ низведена до вполне пассивнаго положенія лишь отражать на себѣ тѣнь идеи блага. Но дѣло уже не ограничивается изображеніемъ одного только правителя. Весь идеальный строй государства раскрывается передъ читателемъ въ яркой, художественной картинѣ.

Разговоръ Государство начинается съ вопроса о справедливости.

Собесѣдники Сократа \*) высказываютъ ходячіе тогда различныя взгляды на справедливость, но всё они опровергаются Сократомъ, предлагающимъ затѣмъ для большей наглядности рассмотреть справедливость не въ отношеніи къ отдѣльному человѣку, а въ отношеніи къ государству. Онъ прежде всего объясняетъ, какъ образовалось общеніе людей. Основы людскаго общенія, по мнѣнію Платона суть неравенство, взаимная нужда и раздѣленіе занятій. Соединеніе людей въ государство происходитъ отъ того, что каждый изъ насъ имѣетъ нужду въ другихъ. Люди рождаются непохожими другъ на друга и одинъ способнѣе къ одному дѣлу, другой къ другому. Поэтому удобнѣе и лучше, если каждый будетъ заниматься только тѣмъ дѣломъ, къ которому болѣе способенъ, но будетъ выполнять его не для себя только, а и для другихъ, пользуясь взаимнѣе ихъ услугами въ другихъ дѣлахъ. Все будетъ сдѣлано и въ большемъ количествѣ, и легче, и лучше, если каждый будетъ дѣлать то, къ чему способенъ по своей природѣ и будетъ это дѣлать своевременно, не отвлекаясь для другихъ дѣлъ. Поэтому городъ долженъ состоять изъ земледѣльцевъ, ремесленниковъ, кушцовъ, мореходцевъ, рабочихъ, поэтовъ, актеровъ, поваровъ, учителей, врачей и т. п. Когда съ развитіемъ раздѣленія труда городъ разбогатѣетъ и размножится, ему станетъ мало его территоріи, придется отнять ее у сосѣдей и слѣдовательно вести съ ними войну, а для этого потребуются завести воиновъ или стражей государства (*φύλακες*). Собесѣдникъ Сократа, Глауконъ, замѣчаетъ, что граждане могли бы всё, не выдѣляя особый классъ воиновъ, вести войну. Но Сократъ возрождаетъ, что если всякое другое дѣло выполняется лучше специалистами, то тоже примѣнимо и къ военному дѣлу, требующему и природнаго къ нему расположенія, и достаточныхъ въ немъ упражненій. Сократъ думаетъ именно, что хорошіе стражи должны отличаться тѣми же свойствами, какъ собаки: тонкое чутье, быстрота и проворство, сила, храбрость, гнѣвливость. Но будучи гнѣвливы въ отношеніи къ врагу, воины должны быть кротки къ согражданамъ. Сочетаніе всѣхъ такихъ качествъ требуетъ особаго тщательнаго вниманія и Платонъ затѣмъ даетъ подробное описаніе того, какъ должны быть воспитываемы стражи.

Вслѣдъ за этимъ ставится вопросъ о томъ, кому изъ стражей должно принадлежать управленіе государствомъ? Правителями (*αρχοντες*) должны быть старшіе и при томъ лучшіе. Но лучшіе изъ земле-

\*) Главнѣйшіе изъ нихъ софистъ *Θραซιαμαχς* и два брата Глауконъ и Адимантъ, представители лучшей части аѳинскаго юношества.

дѣльцевъ тѣ, которые лучше знаютъ земледѣлія. Такъ и лучшими правителями будутъ тѣ, которые лучше всего знаютъ дѣла государственнаго управленія. А для этого надо, чтобы они были мудры и вмѣстѣ съ тѣмъ выше всего ставили общественное благо. Для обезпеченія служенія правителей общему благу государства, а не своимъ личнымъ интересамъ, Платонъ считаетъ необходимымъ поставить правителей и остальныхъ стражей, служащихъ имъ помощниками, въ такое положеніе, чтобы у нихъ и не могло быть личныхъ интересовъ, т.-е. чтобы у нихъ не было ни особыхъ семей, ни частной собственности. Платонъ самъ сознавалъ крайнюю смѣлость этой мысли. Когда Сократъ въ бесѣдѣ съ Глаукономъ доходилъ до этого вопроса, онъ обнаруживаетъ нерѣшительность прямо высказать это и прибѣгаетъ къ финкійскому мифу, по которому первые люди родились изъ земли. Такъ вотъ надо-бы и стражей государства убѣдить въ этомъ мифѣ, чтобы считая общюю матерью всѣхъ гражданъ землю, они и другъ друга, и остальныхъ гражданъ считали братьями. Никто изъ нихъ не долженъ имѣть никакой собственности, ни жилья, куда-бы не могъ войти всякій по желанію; все необходимое для жизни они должны получать отъ другихъ гражданъ въ такомъ количествѣ, чтобы было ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало. До золота и серебра они не должны вовсе касаться.

Если-бы стражи вопреки этому приобрѣли земли и деньги, они вмѣсто союзниковъ и братьевъ прочихъ гражданъ стали-бы враждебными имъ властителями, возбуждая къ себѣ ненависть, опасаясь внутреннихъ враговъ больше, чѣмъ вѣшнихъ.

Алмазъ замѣчаетъ при этомъ, что хотя люди эти правятъ государствомъ, положеніе ихъ незавидное: они ничего не могутъ себѣ приобрести, не могутъ никого угостить, ни даже богамъ принести жертвы изъ собственныхъ средствъ. Сократъ еще добавляетъ къ этому, что они не могутъ ни путешествовать, ни дарить своихъ любовницъ и изъ-за одного корма должны сторожить государство, и все-таки отстаиваетъ свою мысль. Мы устраиваемъ государство, говоритъ онъ, не съ тѣмъ измѣреніемъ, какъ-бы сдѣлать одну какой-либо классъ гражданъ счастливымъ, а съ тѣмъ, чтобы все государство было счастливо. Если-бы, на примѣръ, мы раскрашивали статуи и кто-нибудь сталъ упрекать насъ, зачѣмъ для прекраснѣйшей части тѣла, для глазъ, мы беремъ не лучшую пурпурную краску, а черную, мы могли-бы ему отвѣтить съ полнымъ правомъ: «неужели, смѣшной человекъ, глаза надо выкрасить такъ, чтобы они перестали походить на себя? Нѣтъ надо для всего употребить при-

личную ему краску, чтобы вся статуя была прекрасна въ цѣломъ». Такъ и относительно стражей, не слѣдуетъ надѣлать ихъ такимъ счастьемъ, которое сдѣлаетъ ихъ всеѣмъ другимъ, но только не стражами.

Женщины сословія стражей, по мнѣнію Платона, должны быть поставлены въ совершенно одинаковыя условія съ мужчинами: получать такое же воспитаніе, дѣлать то же дѣло, даже участвовать въ военныхъ дѣйствіяхъ. Но можетъ быть это противорѣчитъ началу раздѣленія занятій? Женщины, будучи такъ различны по своей природѣ отъ мужчинъ, могутъ ли дѣлать тоже самое? Платонъ доказываетъ, что тутъ нѣтъ вовсе противорѣчія. Кто различенъ въ чемъ-нибудь одномъ, можетъ быть сроденъ въ другомъ. Было бы смѣшно изъ различія плѣшивыхъ и волосатыхъ, выводить напримѣръ, что если плѣшивые шьютъ сапоги, то ужъ волосатые не могутъ дѣлать того же. Мужчины и женщины различаются лишь тѣмъ, что самецъ зарождаетъ, а самка родитъ; изъ этого не слѣдуетъ, чтобы въ остальномъ они не могли быть поставлены въ совершенно одинаковыя условія. Такъ у собакъ сторожатъ одинаково и самки, и самцы.

Все женщины, принадлежащія къ сословію стражей, должны быть общими всеѣмъ мужчинамъ, такъ чтобы ни одна изъ нихъ не жила особо ни съ однимъ изъ нихъ и дѣти должны быть общими, такъ чтобы ни отецъ не зналъ своихъ дѣтей, ни дѣти — отца.

Въ этомъ ученіи Платона о томъ, что стражи государства не должны имѣть ни частной собственности, ни индивидуальной семьи, обыкновенно видятъ прототипъ новѣйшихъ коммунистическихъ ученій. Едва ли, однако, это вѣрно. Коммунизмъ требуетъ общности имущества для всеѣхъ, и при томъ именно ради обезпеченія одинаковаго для всеѣхъ пользованія виѣшними благами. Для коммунистовъ уничтоженіе частной собственности и для каждаго отдѣльнаго человѣка не составитъ лишенія, а дастъ выгоду, особенно большинству, толпѣ. Точно также и замѣна индивидуальной семьи общеніемъ женъ, по ученію коммунистовъ, должно привести къ болѣе полному удовлетворенію половыхъ влеченій. Поэтому общность имущества и женъ обосновывается коммунистами не какъ жертва, требуемая отъ отдѣльныхъ личностей ради нравственнаго совершенства, а какъ единственный вѣрный путь къ счастью всеѣхъ и каждаго въ отдѣльности.

Совсемъ иная точка зрѣнія у Платона. Сходство его ученія съ коммунизмомъ только виѣшнее, ограничивающееся тѣмъ, что и онъ, какъ коммунисты, требуетъ общности имущества и дѣтей. Но у Платона это требуется не для всего общества, а лишь для стражей государства, для меньшинства лучшихъ. Большинство, толпа, и въ

идеальномъ государствѣ Платона должно было сохранить индивидуальную семью и частную собственность. Затѣмъ и въ отношеніи къ стражамъ установленія общности имущества и женъ Платонъ требуетъ не ради вящаго обезпеченія личнаго счастья, не ради болѣе полнаго пользованія вышними благами. Напротивъ, стражи должны быть, по его мнѣнію, лишены собственности и семьи, для того, чтобы имъ стали чужды всякіе личные интересы, чтобы вся ихъ дѣятельность всецѣло и исключительно опредѣлялась однимъ лишь общимъ благомъ, благомъ цѣлаго государства. Въ приведенномъ выше сравненіи государства съ раскрашенной статуей Платонъ ясно выражаетъ, что личное счастье стражей рисуется ему въ черныхъ краскахъ. Неимѣніе собственности, жены, дѣтей, даже своего угла представляется ему лишеніемъ, но лишеніемъ необходимымъ для общаго блага, для совершенства государства. Такимъ образомъ по внутреннему своему существу ученіе Платона во всѣхъ отношеніяхъ представляетъ прямую противоположность коммунизму. Для коммуниста общность имущества и женъ есть необходимый выводъ изъ признаваемого ими за каждымъ права на пользованіе всеми вышними благами міра; для Платона — это слѣдствіе обязанности, падающей на стражей государства, подчинять свой личный интересъ общему.

Изобразивъ такимъ образомъ идеальное устройство государства, Платонъ обращается къ выясненію, въ чемъ заключается въ такомъ государствѣ справедливость.

Если наше государство, говоритъ онъ устами Сократа, дѣйствительно хорошо устроено оно должно быть и мудрое, и мужественное, и умѣренное. Мудрость въ немъ принадлежитъ правящимъ мудрецамъ; мужество — воинамъ.

Можно-бъ было ожидать, что подобно мудрости и мужеству, умѣренность (*σωφροσύνη*) также будетъ приписана одному сословію и многие излагатели Платона такъ и представляютъ дѣло \*). Но самъ Платонъ говоритъ иное \*\*). На вопросъ Сократа, въ какомъ-же классѣ гражданъ гнѣздится умѣренность: въ классѣ правящихъ или подчиненныхъ, онъ заставляетъ Глаукона отвѣчать: «въ обонхъ» и Сократъ соглашается съ этимъ, указывая, что добродѣтель эта похожа

\*) *Чичеринъ*. Исторія полит. ученій, I, стр. 45, умѣренность въ низшемъ сословіи». Не такъ рѣшительно высказываетъ это *Hildenbrand*, I, s. 126: Die Mässigung, welche findetsich zwar in allen drei Ständen, ist jedoch die energische Tugend des dritten Standes.

\*\*) На это указалъ *Hirzel* въ специальной о томъ статьѣ Ueber den Unterschied der *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* in der platonischen Republik въ *Hermes* за 1874 г.

на симфонію или гармонію, такъ какъ въ отличіе отъ мудрости и мужества, присущихъ только одному сословію, она распространяется на все государство и во всѣхъ гражданахъ порождаетъ полную гармонію, и между сильнѣйшими, и между слабѣйшими. Такимъ образомъ, внѣ всякаго сомнѣнія, Платонъ считалъ причастными умѣренности безразлично всѣ три класса гражданъ.

За выясненіемъ этихъ трехъ добродѣтелей является вопросъ, гдѣ же кроется четвертая добродѣтель — справедливость? Сократъ замѣчаетъ, что она вертится у нихъ подъ ногами: съ самого начала они признали, что каждый гражданинъ долженъ дѣлать только одно дѣло, къ которому способенъ по своей природѣ. Дѣлать каждому свое дѣло (τά αὐτὸν πράττειν) въ этомъ и состоитъ справедливость. Но она не ограничивается внѣшней дѣятельностью, а простирается на внутреннее въ человѣкѣ, требуя прежде всего гармоніи въ самой душѣ человѣка, соединенія всѣхъ ея силъ въ одно согласное цѣлое.

Платонъ ставитъ справедливость выше всѣхъ другихъ добродѣтелей. Болѣе всего дѣлаетъ государство совершеннымъ, когда и дитяти, и женщинѣ, и рабу, и свободному, и мастеровому, и начальствующему, и подначальному присуща та добродѣтель, чтобы дѣлать только свое дѣло и не хвататься за чужое. Эта добродѣтель можетъ выдержать состязаніе и съ мудростью, и съ мужествомъ, и съ умѣренностью. Она даетъ всѣмъ имъ силу родиться и даетъ имъ прочность.

Такъ какъ въ человѣческой душѣ тѣ-же части, какъ и въ государствѣ, то у каждого отдѣльнаго человѣка тѣ же добродѣтели, какъ и у государства: мудрость, мужество, умѣренность, справедливость. Каждый будетъ справедливъ, когда каждая часть его души получитъ подобающее ей значеніе. Разумной части слѣдуетъ господствовать, ибо она мудра и имѣетъ попеченіе о всей душѣ; гнѣвливой слѣдуетъ подчиняться разуму и помогать ему управлять чувственными вожделѣніями, дѣйствующими въ душѣ нашей съ наибольшей силой.

Образъ добродѣтели и въ человѣкѣ, и въ государствѣ всегда одинъ, но образовъ порочности много. Поэтому и устройство совершеннаго государства можетъ быть собственно только одно. Все возможное тутъ различіе сводится только къ числу правящихъ мудрецовъ: если мудрецъ одинъ — это царство (βασιλεία), если нѣсколько — аристократія. Но это различіе не имѣетъ въ дѣйствительности никакого значенія, такъ какъ, если правятъ въ самомъ дѣлѣ мудрѣйшіе, сколько бы ихъ ни было, они все равно будутъ править совершенно одинаково.

Другое дѣло несовершенныя формы государственнаго устройства, гдѣ господство принадлежитъ не мудрѣйшимъ, а другимъ гражданамъ.

При такихъ условіяхъ правленіе государственное можетъ принимать существенныя видоизмѣненія.

Ближе всего къ совершенной формѣ стоитъ такое государственное устройство, гдѣ правятъ не мудрѣйшіе, а болѣе мужественные, достигающіе мужествомъ славы и почета. Платонъ называетъ эту форму правленія тимократіей. Она самая близкая къ совершенной изъ несовершенныхъ формъ правленія, потому что въ ней правятъ, хотя и не мудрѣйшіе, но все таки стражи государства.

Велѣдъ за тимократіей слѣдуетъ та форма правленія, гдѣ господство принадлежитъ такъ же меньшинству, но уже не стражамъ, а всѣмъ вообще богатѣйшимъ гражданамъ. Тутъ господствующей добродѣтелью является умѣренность. Платонъ называетъ такое государственное устройство олигархіей.

Обѣ эти формы правленія, тимократія и олигархія, хотя и представляютъ извращеніе должнаго соотношенія добродѣтелей, такъ какъ въ нихъ господствуетъ не мудрость, все-таки еще причастны добродѣтели: первая — мужеству, вторая — благоразумной умѣренности.

Самыми низшими, несовершенными формами правленія представляются демократія и тираннія, вовсе чуждыя добродѣтели.

Демократія устанавливается велѣдствіе борьбы между богатыми и бѣдными, когда народная масса избавляется отъ своихъ изнѣженныхъ, потерявшихъ всякую энергію притѣснителей олигарховъ. Демократія представляетъ разрушеніе государственнаго строя, уничтоженіе власти въ силу необузданности личнаго произвола всѣхъ и cadaго. Равенство въ демократіи вырождается въ худшее неравенство, такъ какъ демократическое равенство даетъ равныя права и равнымъ, и неравнымъ, ибо должности распределяются въ демократіи не по достоинству, а между всѣми безразлично по жребію.

Демократія есть искаженіе всѣхъ основныхъ элементовъ государственнаго строя. Въ ней, какъ и въ идеальномъ государствѣ, всѣ граждане дѣлятся на три класса. Но классы эти находятся не въ согласіи между собою, а во враждѣ. Первый классъ составляютъ ораторы и демагоги, лжеучители мудрости. Платонъ называетъ ихъ трутнями и притомъ съ жаломъ. Второй классъ — богачи, представители ложной умѣренности. Это трутни безъ жала. Наконецъ, третій классъ бѣдняки-работчіе, постоянно враждующіе подъ вліяніемъ подстрекательства демагоговъ съ богачами. Этихъ представителей ложнаго мужества Платонъ уподобляетъ, однако, рабочимъ пчеламъ.

Самая худшая форма правленія тираннія. Въ ней господствуютъ безправственныя личныя влеченія тирана и правда вполнѣ уступаетъ

мѣсто выгодъ властителя. Человѣкъ, стремящійся къ тиранинн, сначала становится на сторону бѣдныхъ въ борьбѣ ихъ съ богатыми и даетъ народу щедрыя обѣщанія, но, достигнувъ власти, изгоняетъ или казнитъ всѣхъ ему противящихся и, ставъ какъ-бы врачомъ на выворотъ, искореняетъ всѣ здоровые элементы государственной жизни.

Эта группировка несовершенныхъ формъ государственнаго устройства существенно отличается отъ группировки, указанной въ Политикѣ, отсутствіемъ средней группы — законныхъ формъ правленія. Вѣроятно это объясняется тѣмъ, что имѣя въ виду изобразить въ Государствѣ идеальный государственный строй, Платонъ для большей яркости изображенія сопоставилъ его только съ представляющими полную ему противоположность произвольными формами правленія. Занимающія-же между ними среднее мѣсто законныя формы обошлѣ молчаніемъ, такъ какъ, не представляя принципиальной противоположности идеальному государству, они являются компромиссомъ идеальныхъ требованій съ практическими условиями дѣйствительности.

58 Пробыль этотъ восполненъ разговоромъ «Законы», послѣднимъ по времени изъ Платоновскихъ разговоровъ, написаннымъ имъ передъ самой смертью и дошедшимъ до насъ вѣроятно въ окончательной обработкѣ его ученика Филиппа Опунтійскаго. Были даже сомнѣнія въ подлинности этого разговора, въ настоящее время однако опровергнутыя.

Разговоръ ведется между безымяннымъ афиняниномъ (по догадкѣ еще Цицерона — самимъ Платономъ), спартанцемъ Мегилломъ и критяниномъ Клиніемъ, на островѣ Критѣ, по пути изъ города Клоса къ храму Зевеса.

Разговаривающіе останавливаются прежде всего на вопросѣ о цѣли законовъ. Клиніи и Мегиллъ говорятъ, что всѣ законы Крита и Спарты имѣютъ въ виду одну цѣль: обезпеченіе государству побѣды на случай войны и находятъ это правильнымъ, такъ какъ война будто-бы есть естественное состояніе государствъ, а миръ существуетъ между ними только по имени. Но афинянинъ замѣчаетъ на это, что война происходитъ не только между государствами, но также и внутри каждаго государства между отдѣльными общинами, семьями, гражданами и даже въ каждомъ отдѣльномъ гражданинѣ между различными влеченіями его души. Поэтому мудрое законодательство должно имѣть въ виду не только побѣду надъ внѣшнимъ врагомъ, но также побѣду лучшихъ надъ худшими внутри государства и добродѣтели надъ порокомъ въ душѣ гражданина. И при томъ война есть только средство, а цѣль — миръ, согласіе, дости-

гаемое только подчиненіемъ всѣхъ человѣческихъ отношеній требованіямъ добродѣтели, не одного мужества, необходимаго въ войнахъ, а всей добродѣтели. При этомъ взаимное соотношеніе отдѣльныхъ добродѣтелей тутъ опредѣляется совѣмъ иначе, нежели въ Государствѣ. Мудрость и тутъ ставится на первомъ мѣстѣ; но на второе — поставлено не мужество, а умѣренность; на третье — справедливость; мужеству же отведено послѣднее мѣсто.

Это возвышеніе благоразумной умѣренности очень характерно для произведенія, имѣющаго своей задачей изобразить законное государство, какъ компромиссъ идеальныхъ требованій съ практическими условиями дѣйствительности. Компромиссъ необходимо предполагаетъ благоразумную умѣренность. Въ идеальномъ государствѣ множество и разнообразіе приводится къ единству безусловнымъ подчиненіемъ всего требованіямъ верховнаго блага; въ дѣйствительно существующихъ, несовершенныхъ государствахъ — взаимнымъ ограниченіемъ, умѣреніемъ борющихся между собой противоположностей. Поэтому въ идеальномъ государствѣ, гдѣ правятъ мудрецы, обладающіе высшимъ познаніемъ блага, ихъ власть не ограничена ничѣмъ, ни даже закономъ. Платонъ подтверждаетъ это и въ Законахъ. Если-бы когда-либо родился — говоритъ тамъ афинянинъ, — человекъ, способный достигнуть полнаго знанія, онъ не нуждался-бы въ руководствѣ владычествующихъ надъ нимъ законовъ, ибо нѣтъ закона и нѣтъ учрежденія, которые были-бы превосходнѣе знанія; не согласно съ божіею правдою, чтобы истинный умъ былъ-бы отъ чего зависимъ, былъ рабомъ чего-либо, вмѣсто того, чтобы надъ всѣмъ господствовать. Но такого человека нигдѣ не найти. Поэтому надо довольствоваться хорошими законами.

Какъ же устанавливаются законы? Платонъ утверждаетъ, что хотя человѣческая воля и искусство могутъ вліять на нихъ, но все-таки они не людьми создаются. Законы даются намъ различными случаями и обстоятельствами. То война насильственно испровергаетъ правительство и мѣняетъ законы, то крайняя нужда, бѣдность, болѣзни, неурожай. Богъ, а съ Богомъ случаи и обстоятельства, управляютъ всѣми человѣческими дѣлами. Но къ этому присоединяется еще и искусство, такъ во время бури весьма важно искусство кормчаго. Также самое слѣдуетъ сказать и относительно законовъ: если въ какомъ государствѣ соединятся всѣ условія счастья, то такому государству все-таки нуженъ искусный законодатель.

Признаніе такимъ образомъ объективной основы законовъ приводитъ Платона къ требованію, чтобы и сами правители подчинялись

законамъ. Правителемъ долженъ быть не тотъ, кто богатъ или отличается силой, огромнымъ ростомъ, знатностью происхожденія, а тотъ, кто болѣе всѣхъ повинуется законамъ и въ этомъ побѣдитъ всѣхъ другихъ. Правителей надо называть слугами законовъ. Гдѣ законъ подначаленъ и безсиленъ, тому государству грозитъ гибель; гдѣ же законъ властвуетъ надъ правителями, тому обезпечены всякія блага.

При какой же формѣ правленія обезпечивается такое господство законовъ? По мнѣнію Платона, при смѣшанной.

Существуютъ двѣ основныя формы правленія, какъ бы матери всѣхъ прочихъ формъ — монархія и демократія. У персовъ монархія, а въ Афинахъ демократія были доведены до крайности. Всѣ же прочія формы правленія сѣставлены изъ различныхъ сочетаній монархіи и демократіи. И для пользы государства необходимо, ихъ сочетаніе, сочетаніе свободы и разумности, обезпечивающее законность.

Чистыя же формы правленія, демократія, аристократія, монархія, суть не болѣе какъ правленіе господъ надъ рабами. Это выражается и въ самыхъ ихъ названіяхъ, указывающихъ только кому въ нихъ принадлежитъ господская власть надъ гражданами, какъ надъ своими рабами: одному ли, нѣсколькимъ ли, большинству ли. Обозначеніе государственнаго правленія, какъ властвованія однихъ надъ другими противно сущности и цѣли государства, ибо имъ обозначается, будто бы цѣль государства есть господство сильнѣйшей части, а не гармонія и общее благо гражданъ.

Перехода къ изображенію того, какою должна быть эта смѣшанная форма правленія, Платонъ дѣлаетъ это съ большою подробностью.

Прежде всего онъ останавливается на естественныхъ условіяхъ государства. Онъ предпочитаетъ государство, удаленное отъ моря, такъ какъ при этомъ возможна большая устойчивость общественныхъ отношеній и небольшое число гражданъ: всего лучше 5,040 человекъ. Преимущество этого числа въ большомъ числѣ дѣлителей. Государственная земля должна быть раздѣлена между ними поровну, по жребію, и признана заповѣдной въ родѣ каждаго гражданина. Различіе въ богатствѣ можетъ быть обусловлено только количествомъ движимаго имущества, но и то не безпредѣльно: никто не долженъ быть богаче другого болѣе, чѣмъ вчетверо. Всякій избытокъ сверхъ этого отбирается въ казну. Чтобы предупредить чрезмѣрное накопленіе капиталовъ, внутри государства должны ходить особыя монетныя единицы, не имѣющія обращенія въ другихъ государствахъ.

По различію своего имущественнаго достатка граждане раздѣляются на четыре класса, по мѣсту жительства — на 12 колвнъ.

Организація государственныхъ властей довольно сложная. Самымъ высшимъ органомъ являются стражи законовъ въ числѣ 37 человекъ. Они избираются изъ гражданъ не моложе 50 лѣтъ. Кандидатовъ предлагаютъ всѣ носящіе оружіе, принося въ храмъ дощечку съ именемъ кандидата. Въмѣстѣ съ тѣмъ каждый избиратель имѣетъ право заявить возраженіе противъ каждаго изъ заявленныхъ кандидатовъ и споръ тогда разрѣшается голосованіемъ всѣхъ избирателей. Изъ оставшихся затѣмъ наличные стражи законовъ отдѣляли 300, изъ нихъ граждане выбирали сначала 100, затѣмъ изъ ста—37 опять стражи. Стражи могли оставаться въ должности до 70 лѣтъ.

Вторымъ органомъ долженъ быть совѣтъ изъ 360 членовъ, избираемыхъ также очень сложнымъ порядкомъ. Изъ каждаго класса гражданъ намѣчаются прежде всего кандидаты, въ чемъ могутъ участвовать граждане всѣхъ четырехъ классовъ совмѣстно. Для выбора кандидатовъ отъ первыхъ двухъ классовъ общее участіе гражданъ обязательно; для выбора кандидатовъ отъ третьяго класса, обязательно участіе гражданъ только трехъ первыхъ классовъ; для кандидатовъ четвертаго—только первыхъ двухъ. Изъ списка такимъ образомъ намѣченныхъ кандидатовъ граждане избираютъ для каждаго класса по 180 человекъ, и затѣмъ жребіемъ рѣшается, какой половинѣ изъ нихъ быть членами совѣта.

Кромѣ этихъ высшихъ органовъ власти, предполагается множество подчиненныхъ должностныхъ лицъ: военачальники, жрецы, начальники города, загородныхъ земель, агоры, народного воспитанія, судьи.

Судебныхъ инстанцій для гражданскихъ дѣлъ должно быть три: первую образуетъ третейскій судъ по назначенію сторонъ, вторую— жребіемъ назначаемые судьи, третью— избираемые всеми должностными лицами изъ своей среды. Для уголовного суда одна только инстанція, составленная изъ назначенныхъ по жребію судей. Лишь для преступленій, обложенныхъ смертною казнью, устанавливается особый судъ изъ стражей законовъ и членовъ совѣта.

Наконецъ, для верховнаго наблюденія за всѣмъ государственнымъ управленіемъ, образуется еще особый охранительный совѣтъ. Онъ составляется изъ десяти старѣйшихъ стражей законовъ и двухъ начальниковъ народного воспитанія и, кромѣ того, каждый изъ этихъ членовъ вводитъ въ совѣтъ по одному члену въ возрастѣ отъ 30 до 40 лѣтъ. Совѣтъ засѣдаетъ по ночамъ и обсуждаетъ состояніе государства.

Современные толкователи Платона нерѣдко упрекаютъ его въ томъ, что, указавъ въ началѣ разговора необходимость для обезпе-

ченія законности сочетанія демократическаго элемента съ монархическимъ, въ своемъ изображеніи законнаго государственнаго строя онъ даетъ въ дѣйствительности соединеніе демократическихъ началъ съ аристократическими \*). Однако, едва-ли эти упреки справедливы. Платонъ очевидно говоря о монархическомъ, царскомъ правленіи, не считаетъ необходимымъ его признакомъ существованіе единаго правителя. Указавъ на Трою и Аѳины, какъ на типическіе примѣры монархій и демократіи, какъ на примѣръ ихъ сочетанія, онъ тутъ-же приводитъ Спарту, съ ея двумя царями. Надо думать, что и въ своемъ изображеніи смѣшанной формы правленія монархическимъ элементомъ онъ признаетъ стражей законовъ, несмотря на то, что ихъ было нѣсколько.

Содержаніе разговора „Законы“ не ограничивается однимъ изображеніемъ государственнаго устройства, но заключаетъ также подробное разсмотрѣніе и тѣхъ законовъ, какіе должны быть установлены въ государствѣ.

Особенный интересъ представляютъ соображенія, относящіяся къ уголовному праву и дающія весьма замѣчательный анализъ субъективнаго состава преступныхъ дѣяній. Анализъ этотъ тѣмъ любопытнѣе, что Платонъ, подобно Сократу, признавалъ невозможнымъ сознательное, завѣдомое совершеніе зла.

Дурные поступки всегда являются послѣдствіемъ незнанія, ибо, зная благо, человекъ не можетъ стремиться ко злу. Но само незнаніе можетъ имѣть различныя причины и принимается поѣтому три различныхъ вида. Во-первыхъ, это можетъ быть простое невѣдѣніе, случайная, невинная ошибка. Во-вторыхъ, это можетъ быть незнаніе, соединенное съ нежеланіемъ искать знанія или съ самонадѣяннымъ признаніемъ своего невѣдѣнія знаніемъ. Въ-третьихъ, незнаніе, обусловленное затемнѣніемъ разума аффектомъ или чувственнымъ вождѣленіемъ. Уголовная отвѣтственность имѣетъ мѣсто, по мнѣнію Платона, только за поступки, подходящіе подъ вторую и третью категорію, причѣмъ для преступленій, обусловленных затемнѣніемъ разума подъ вліяніемъ чувственныхъ вождѣленій, онъ требуетъ болѣе строгихъ каръ, чѣмъ для совершенныхъ подъ вліяніемъ аффекта.

Цѣль уголовного наказанія, по ученію Платона, заключается въ предупрежденіи повторенія преступленій. Наказаніе налагается не ради совершившагося преступленія, такъ какъ уничтожить, сдѣлать

\*) Hildenbrand, s. 211. Чичеринъ, I, стр. 51.

его небывшимъ невозможно, а ради предупрежденія ихъ повторенія въ будущемъ. Наказаніе приводитъ къ достиженію этой цѣли тремя способами: 1) исправленіемъ самого преступника, для котораго наказаніе является какъ-бы лекарствомъ, исцѣляющимъ его нравственный недугъ; 2) устраненіемъ вліянія дурнаго примѣра на согражданъ; и 3) избавленіемъ государетва отъ опаснаго, вреднаго члена.

Наказаніе вообще не налагается съ тѣмъ, чтобы причинить зло наказываемому; напротивъ, наказаніе или исправляетъ его, или препятствуетъ ему сдѣлаться еще хуже. Если-же онъ неисправимъ, его подвергаютъ смерти.

Наказанія не должны распространяться на семью. Однако, если сряду и отецъ, и дѣдъ, и прадѣдъ были осуждены на смерть, правнуки подвергаются изгнанію.

### § 5. Аристотель.

Въ ученіи Аристотеля философское мышленіе древней Греціи нашло себѣ наиболѣе полное выраженіе. Онъ первый изложилъ свои воззрѣнія въ систематически обработанныхъ научныхъ трактатахъ и вліяніе его на все послѣдующее развитіе человѣческаго мышленія превосходитъ вліяніе всѣхъ другихъ мыслителей.

Какъ ученикъ, и притомъ гениальный ученикъ, Платона, онъ вполне усвоилъ возвышенное ученіе объ идеяхъ, но не остановился, подобно своему учителю, на рѣзкомъ противоположеніи міра идей міру явленій. Онъ не обособляетъ идеи и явленія, общее и единичное, а сливаетъ ихъ.

Дѣйствительно существующее, по ученію Аристотеля, только единичныя вещи. Родовыя-же понятія суть только качества вещей, общія многимъ вещамъ, въ которыхъ только и могутъ онѣ существовать. Общее существуетъ не помимо многаго, а вмѣстѣ съ многимъ. Поэтому общее, идеи, нельзя обособлять, приписывать имъ какой-то независимой отъ явленій высшей дѣйствительности, олицетворять ихъ.

Весь міръ слагается изъ матеріи и формы. Матерія сама по себѣ есть только возможность; только съ усвоеніемъ опредѣленной формы она получаетъ дѣйствительность. Усвоеніемъ матеріей разнообразныхъ формъ объясняется движеніе или измѣненіе. Матерія — движимое, форма — движущее. Поэтому всякое движеніе имѣетъ двоякую причину: матеріальную, механическую, изъ необходимости, и формальную,

<sup>теологическую</sup> теологическую, ради цѣли. Такимъ образомъ въ ученіи Аристотеля какъ бы примиряются теории Демокрита и Платона, признаніемъ взаимной обусловленности матеріи и формы.

9) Ученіе Аристотеля о нравственности, правѣ и государствѣ изложено въ его Этикѣ (русскій переводъ Никомировой этики Э. Радлова, 1887 г.) и Политикѣ (русскій переводъ Скворцова, 2 изд. 1894 г.), а также отчасти въ Реторикѣ (переводъ Н. Платоновой, 1894 г.).

Изложеніе Этики Аристотель начинаетъ съ указанія, что дѣятельность человѣка всегда направлена къ какой-нибудь цѣли. Но цѣли нашей дѣятельности разнообразны и имѣютъ различное значеніе: онѣ подчиняются одна другой, такъ что нѣкоторыя изъ нихъ желательны только ради другихъ. Но та цѣль, которой подчинены всѣ другія и къ которой мы стремимся ради нея самой, а ко всѣмъ другимъ лишь ради нея, и есть высшая цѣль. Въ чемъ-же она заключается? На словахъ всѣ согласны, что въ блаженствѣ, но блаженство понимаютъ весьма различно.

3) Нѣкоторые (какъ Платонъ) думаютъ, что существуетъ «благо само по себѣ». Аристотель отвергаетъ это. Благо относится къ категоріи отношенія и потому не можетъ быть безусловной идеей; благо не есть ничто общее, подходящее подъ одну идею: понятія почести, мышленія и наслажденія различны и различны именно по скольку они суть блага. Еслибы даже и было благо, существующее само по себѣ, то ясно, что оно неосуществимо и для человѣка недостижимо; человѣческая дѣятельность стремится всегда къ опредѣленному благу. Къ тому же неясно, какого рода помощь можетъ подать познаніе блага самого по себѣ ткачу или плотнику въ ихъ ремеслѣ и почему бы тотъ, кто позналъ идею блага саму по себѣ, сталъ бы лучшимъ врачомъ или полководцемъ. Вѣдь врачъ разсматриваетъ не здоровье вообще, а здоровье извѣстнаго человѣка, ибо лечитъ каждаго въ отдѣльности (1, 4).

Не безъ основанія люди образуютъ понятія блага и блаженства сообразно съ жизнью, какую ведутъ. Можно различить три главныхъ образа жизни: животный, политическій и созерцательный. Грубая толпа видитъ благо въ наслажденіи. Люди образованные и дѣятельные въ почестяхъ, ибо въ нихъ обыкновенно видятъ цѣль политической жизни, хотя честь болѣе принадлежитъ надѣляющему его, чѣмъ надѣляемому. Третій образъ жизни созерцательный. Что же касается жизни, посвященной наживѣ, то она неестественна, ибо богатство служить лишь средствомъ для другихъ цѣлей (1, 3).

Чтобы опредѣлить, въ чемъ высшее благо для человѣка, надо

выяснить назначеніе человѣка. Когда мы заняты какимъ-либо дѣломъ, въ совершеніи его мы и находимъ благо и удовлетвореніе. Такъ должно быть и относительно нашей жизни въ цѣломъ. Жизнь свойственна и растеніямъ, а мы ищемъ исключительно принадлежащее человѣку: поэтому слѣдуетъ выдѣлить жизнь растительную. Другой видъ жизни—жизнь чувствующая; но она свойственна всѣмъ животнымъ. Остается дѣятельная жизнь разумнаго существа, притомъ такого, которое частью повинуется разуму, частью владѣтъ имъ. Итакъ назначеніе человѣка въ разумной дѣятельности, а назначеніе хорошаго человѣка—въ хорошемъ и прекрасномъ выполненіи этой дѣятельности; каждое же дѣйствіе тогда хорошо, когда оно сообразуется съ относящейся къ нему добродѣтью (I, 6).

Однако, кажется, что блаженство нуждается и во внѣшнихъ благахъ, ибо трудно неимущему дѣлать добрыя дѣла и многое можетъ быть достигнуто только посредствомъ друзей, богатства, власти (I, 9); напротивъ, великія бѣдствія уменьшаютъ и омрачаютъ блаженство. Но и въ такихъ обстоятельствахъ, замѣчаетъ Аристотель, можетъ проявиться прекрасная душа, какъ скоро человѣкъ бодро переноситъ бѣдствія въ силу благородства и великодушія. Если блаженство въ разумной дѣятельности, то блаженный не можетъ стать несчастнымъ, ибо никогда не станетъ дѣлать ненавистное и дурное (I, 11).

Такъ какъ блаженство состоитъ въ душевной дѣятельности, то и добродѣтели раздѣляются сообразно различнымъ частямъ души. Одна изъ нихъ разумна, другая неразумна. Въ неразумной въ свою очередь различается: растительная, нисколько не причастная разуму и всего болѣе дѣятельная во время сна, и стремящаяся, страстная причастная разуму, нисколько она ему повинуется. Поэтому разумъ имѣетъ двѣ функціи: теоретическую функцію познанія и практическую функцію управленія желаніями. Сообразно съ этимъ и добродѣтели Аристотель раздѣляетъ на діаноэтическія (интеллектуальныя) и этическія (волевые) (I, 13).

Добродѣтели суть приобретенныя качества души. Діаноэтическія добродѣтели образуются путемъ обученія; этическія — путемъ привычки. Ни одна добродѣтель не дается намъ отъ природы, ибо ни какое природное качество не можетъ измѣниться подъ вліяніемъ привычки: камень, имѣющій отъ природы движеніе внизъ, не можетъ привыкнуть двигаться вверхъ, хотя бы кто и бросалъ его безпрестанно вверхъ. Добродѣтели не даются намъ готовыми отъ природы: возникаютъ однако не помимо природы, но отъ природы мы имѣемъ возможность приобрести ихъ привычкой. Мы становимся справедливыми—творя

справедливое, умѣренными — соблюдая умѣренность, мужественными — дѣйствуя мужественно. (II, 1).

Что добродѣтель приобрѣтенное качество — это доказывается также тѣмъ, что все душевныя движенія сводятся къ тремъ видамъ: аффектъ, способности и приобрѣтенныя свойства. Но ни аффектъ, ни способности не суть добродѣтели, такъ какъ не по нимъ насъ признаютъ худыми или хорошими. (II, 4).

Но мало еще сказать, что добродѣтель приобрѣтенное качество души: нужно опредѣлить, какое именно. Всякая добродѣтель доводитъ до совершенства то, добродѣтель чего она есть. И человѣческая добродѣтель состоитъ въ приобрѣтенномъ свойствѣ души, дѣлающемъ человѣка совершеннымъ. А совершенство требуетъ во всемъ ни слишкомъ мало и ни слишкомъ много. Поэтому добродѣтель есть извѣстнаго рода середина. Ошибаться можно различно, вѣрно поступать можно лишь однимъ путемъ, поэтому первое легко, а второе трудно. Легко промахнуться, трудно попасть въ цѣль. И такъ, избытокъ и недостатокъ принадлежности порока, середина — принадлежность добродѣтели. (II, 5).

Однако не все допускаетъ середину. То, что само по себѣ представляетъ избытокъ или недостатокъ, не можетъ имѣть середины: нельзя говорить о томъ, съ кѣмъ, когда и какимъ образомъ слѣдуетъ совершать прелюбодѣянiе. (II, 6).

Примѣняя общее опредѣленiе добродѣтели къ частнымъ ея проявленiямъ, Аристотель поясняетъ, что мужество — середина между трусостью и безразсудствомъ; умѣренность — между безстрастностью и невоздержанностью; щедрость — между скупостью и расточительностью; общительность (φιλια) между грубостью и льстивостью и т. п. (II, 7).

Добродѣтель трудна, ибо найти середину не легко: для того надо отклонять себя въ противуположную сторону отъ своихъ склонностей, Больше всего слѣдуетъ остерегаться наслажденiя, такъ какъ о немъ мы судимъ не безпристрастно. (II, 9).

Аристотель не сводитъ, подобно Платону, всехъ добродѣтелей къ опредѣленной схемѣ. Онъ даетъ очень длинный ихъ перечень безъ опредѣленной системы. Къ этическимъ добродѣтелямъ отнесены: мужество (III, 9—12), умѣренность (13—15), щедрость (IV, 1—3), великолѣпiе (4—6), великодушiе (7—9), честолюбiе (10), вротость (11), общительность (12), правдивость (13), приличiе (14), справедливость (V); къ дианоэтическимъ: наука (VI, 6), искусство (4), практическая (5), мудрость (7), разсудительность (10, 11), изобрѣтательность (13).

Справедл.

Изъ этическихъ добродѣтелей Аристотель съ наибольшимъ вниманіемъ останавливается на справедливости, посвящая ей цѣлую книгу. Онъ признаетъ ее совершеннѣйшею добродѣтельною, болѣе удивительной и блестящей, чѣмъ вечерняя и утренняя звѣзды. Совершенство справедливости заключается въ томъ, что обладающій ею приноситъ пользу не только себѣ, но и другимъ. Многіе люди умѣютъ проявить добродѣтель въ своихъ домашнихъ отношеніяхъ, но не могутъ этого сдѣлать по отношенію къ другимъ. Справедливость изъ всѣхъ добродѣтелей состоитъ въ благѣ, приносящемъ пользу другому лицу, ибо справедливость всегда относится къ другому лицу и приноситъ ему пользу, будь это властелинъ или все общество. (№, 3).

Справедливость употребляется въ двоякомъ смыслѣ. Несправедливимъ называютъ, какъ нарушающаго законы, такъ и не равно относящаго къ другимъ (2). Законы касаются всевозможныхъ отношеній, имѣя въ виду или общее благо всѣхъ людей, или же благо лучшихъ и сильнѣйшихъ людей и повелѣваютъ сверхъ того творить дѣла мужества, умѣренности, кротости и другихъ добродѣтелей. Поэтому въ смыслѣ подчиненія законамъ справедливость не часть добродѣтели, а вся добродѣтель. Какъ особенный видъ добродѣтели она понимается въ смыслѣ равнаго отношенія къ другимъ (3). И то, и другое называется справедливостью, такъ какъ одинаково опредѣляется однимъ и тѣмъ-же родовымъ понятіемъ; общій смыслъ и значеніе ихъ заключаются въ отношеніи къ другимъ людямъ (4).

Въ Этикѣ Аристотель рассматриваетъ справедливость только въ смыслѣ равнаго отношенія, какъ специальный видъ добродѣтели, различая при этомъ распредѣляющую и уравнивающую справедливость. И та, и другая можетъ быть выражена пропорціей, но только распредѣляющая пропорціей геометрической, а уравнивающая — арифметической.

Распредѣляющая справедливость проявляется въ распредѣленіи почестей, денегъ и всего вообще, что можетъ быть раздѣлено между людьми, образующими общество (5). Она предполагаетъ по крайней мѣрѣ четыре условія: два лица и двѣ вещи. Если лица не равны, то они не должны получить равное; это явствуетъ изъ поговорки «дѣлить по достоинству». Всѣ согласны въ этомъ, но мѣрило достоинства понимаютъ различно: граждане демократіи видятъ его въ свободѣ, олигархія — въ богатствѣ, аристократія — въ добродѣтели. Отсюда и возникаютъ тяжба и споры, когда равные владѣютъ неравнымъ, или неравнымъ удѣлено равное. Итакъ, распредѣляемыя вещи, должны относиться какъ достоинство людей, между которыми происходитъ распредѣленіе (6).

2) Уравнивающая справедливость относится къ обмѣну, къ взаимнымъ отношеніямъ людей. Отношенія эти могутъ быть или основанныя на соглашеніи, какъ купля-продажа, заемъ, залогъ, наемъ; или возникающія независимо отъ соглашенія и при томъ или тайно, обманомъ, какъ воровство, прелюбодѣяніе, сводничество, лжесвидѣтельство, или насиліемъ, какъ увѣче, лишеніе свободы, убійство, грабежь, ругательство (5). Тутъ примѣняется пропорція арифметическая, потому что достоинство лица не имѣетъ значенія: лишилъ ли чего порядочный человѣкъ дурного, или дурной порядочнаго—это безразлично. Законъ обращаетъ вниманіе лишь на различіе ущерба, а съ лицами обходится, какъ съ равными, различая только обидчика и обиженнаго. Эту-то несправедливость, состоящую въ неравенствѣ, судья старается приравнять, ибо когда одинъ бьетъ другого, страданіе и дѣйствіе раздѣлены на неравныя части. Судья наказаніемъ восстанавливаетъ равенство. Выгода и ущербъ суть крайности; равенство-же есть середина ихъ (7).

Однако-же воздаяніе не должно быть безусловно равнымъ: оно должно быть только равноцѣнно. Два врача не могутъ составить общества, а врачъ и земледѣлецъ, и вообще занимающіеся различнымъ и неравнымъ, могутъ; но работа ихъ можетъ быть неравноцѣнною, а ихъ-то и нужно уравнивать. Поэтому требуется средство сравнивать разноцѣнное: этому и служить монета (8).

20) Справедливость въ смыслѣ законности Аристотель выясняетъ подробно въ Реторикѣ (I, 10, 13). Законы бываютъ частные, установленные каждымъ народомъ для себя, и общіе или естественные. Есть нѣчто справедливое и несправедливое по природѣ, общее для всѣхъ, признаваемое таковымъ всеми народами, если даже между ними нѣтъ никакой связи и никакого соглашенія.

Эти общіе, неписанные, естественные законы Аристотель называетъ также правдой (*ἐπιδικαστικὸς*) и указываетъ двойное ея отношеніе къ писаннымъ, частнымъ законамъ. Ею, во-первыхъ, опредѣляются крайнія проявленія добродѣтели и порока, съ которыми связаны порицанія и похвалы, какъ признательность къ благодѣтелямъ, воздаяніе добромъ за добро, помощь друзьямъ и т. п. Во-вторыхъ, ею восполняется неполнота писанныхъ законовъ. Неполнота можетъ быть и ненамѣренная и намѣренная: ненамѣренная, когда что-либо ускользаетъ отъ вниманія законодателя; намѣренная, когда нельзя дать въ законахъ предписанія относительно даннаго случая, потому что велѣнія закона общія, а данный случай имѣетъ исключительный характеръ; а можетъ быть и такъ, что вопросъ нельзя опредѣлить съ

точностью, напримѣръ, какой длины и какое именно желѣзо имѣть въ виду запрещеніе наносить раны желѣзомъ (Рет. I, 13).

Итакъ, если законъ общее правило, а частный случай не подходитъ подъ него, то правильно поступить тотъ, кто исправитъ недостатокъ и пополнитъ пробѣлъ, оставленный законодателемъ, недостатокъ, который и самъ бы онъ исправилъ, если бы присутствовалъ. (Эт. 5, 14). Аристотель не ограничивается такими дополненіями положительнаго закона — естественнаго. Онъ прямо совѣтуетъ въ судебныхъ рѣчахъ подвергать критикѣ положительный законъ. Когда писанный законъ не соотвѣтствуетъ обстоятельствамъ дѣла, слѣдуетъ пользоваться общимъ закономъ, какъ согласнымъ съ правдою. Писанный законъ не есть истинный законъ, разъ онъ не выполняетъ свое назначеніе. Судья какъ пробирщикъ долженъ различать поддѣльную справедливость и настоящую. (Рет. I, 15).

Писанные, положительные законы по ихъ содержанію Аристотель раздѣляетъ на двѣ группы: опредѣляющіе, что должно дѣлать въ отношеніи къ обществу и что въ отношеніи къ отдѣльнымъ его членамъ. Человѣкъ, совершающій прелюбодѣяніе и наносящій побой, поступаетъ несправедливо по отношенію къ отдѣльному лицу, а кто уклоняется отъ военной службы — въ отношеніи ко всему обществу. (Рет. I, 13) Этимъ Аристотель намѣчаетъ то дѣленіе права на частное и публичное, которое было формулировано Ульпіаномъ.

Очень любопытенъ у Аристотеля анализъ субъективной стороны справедливыхъ и несправедливыхъ поступковъ (Этик. III). Порицаніе и похвалу, наказаніе и награды вызываютъ только произвольныя дѣйствія, т. е. тѣ, причина которыхъ находится въ самомъ дѣйствующемъ лицѣ (3). Непроизвольно же то, что совершается по насилію или невѣдѣнію. Это подтверждается и дѣятельностью законодателей, такъ какъ они наказываютъ только за преступленія совершанныя не подъ вліяніемъ принужденія и не по невѣдѣнію (7).

По насилію совершаются тѣ дѣйствія, причина которыхъ заключается во внѣшнихъ обстоятельствахъ, когда дѣйствующее лицо не причастно дѣйствию. Но тутъ возникаетъ сомнѣніе: произвольны или непроизвольны дѣйствія, совершаемыя изъ страха большихъ золъ или ради чего-либо прекраснаго, напр. когда тираннъ, захватившій нашихъ родителей и дѣтей, требуетъ отъ насъ чего-либо постыднаго. Нѣчто подобное случается, когда во время бури выбрасываютъ грузъ за бортъ. Подобныя дѣйствія, по мнѣнію Аристотеля, имѣютъ смѣшанный характеръ, но болѣе похожи на произвольныя. Смѣшно обвинять внѣшнія условія, а не себя самого въ томъ, что поддался имъ (1).

Что касается невѣдѣнія, то Аристотель, опровергая ученія Сократа, признаетъ возможнымъ дурные поступки и со стороны знающаго, объясняя это различіемъ общаго и частнаго знанія, знанія, напр., что «всѣмъ людямъ полезно сухое» или что «это человѣкъ» или же что «этотъ предметъ сухъ». Акты воли представлялись ему какъ своего рода заключенія, гдѣ общее знаніе—большая посылка, частное, конкретное представленіе—малая. Благодаря этому то, что казалось Сократу невозможнымъ, оказывается возможнымъ, такъ что нѣтъ нелѣпости поступать дурно, обладая знаніемъ.

Незнаніе дѣлаетъ дѣйствія произвольными, только когда относится къ частнымъ обстоятельствамъ, которыхъ касается и въ которыхъ проявляется дѣйствіе; напримѣръ, если кто приметъ своего сына за врага или заостренное копье за тупое. Самые важныя обстоятельства касаются предмета и цѣли дѣйствія. Недостатокъ же знанія вообще, напр., если кто-либо вовсе не знаетъ полезнаго, есть причина не произвольности, а порочности (2). Кромѣ того, незнаніе наказуемо, когда человѣкъ самъ виновенъ въ своемъ невѣдѣніи; такъ на пьянаго налагается двойное наказаніе, такъ какъ причина въ немъ самомъ. Точно также наказуемо незнаніе закона, который слѣдуетъ и нетрудно знать (7). И во всякомъ случаѣ только тѣ дѣйствія, совершенныя по невѣдѣнію, можно считать произвольными, за которыми слѣдуетъ раскаяніе; нечувствующій же раскаянія въ совершенномъ дѣйствованіи очевидно произвольно (2).

Итакъ произвольными, свободными дѣйствіями Аристотель называетъ такія, причина которыхъ не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, а въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ. Такое опредѣленіе повторяется и въ Реторикѣ (I, 10). Но онъ нигдѣ не указываетъ, какъ на условіе произвольности дѣйствія и отвѣтственности, на то, чтобы воля, вызвавшая дѣйствіе, сама ничѣмъ причиннымъ образомъ не опредѣлялась. Напротивъ, остановившись на вопросѣ о томъ, какъ судить о дѣйствіяхъ, совершаемыхъ подъ вліяніемъ страсти или сильнаго стремленія, онъ признаетъ ихъ произвольными, свободными и человѣка за нихъ отвѣтственнымъ. Въ страсти и стремленіяхъ заключается источникъ человѣческой дѣятельности; причина подобныхъ дѣйствій находится въ самомъ дѣйствующемъ субъектѣ. Къ тому-же прекрасныя поступки, хотя-бы и вызванныя страстью, всякому ставятся въ заслугу; но тогда и постыдныя дѣйствія, совершенныя при тѣхъ же условіяхъ, надо ставить человѣку въ вину. Итакъ, заключаетъ Аристотель, признаніе дѣйствій, совершаемыхъ подъ вліяніемъ страсти, произвольными,—нелѣпо (эт. III, 3).

Добродѣтели и пороки, опредѣляющіе нашу дѣятельность, Аристотель признаетъ, какъ мы видѣли, приобрѣтенными свойствами души и въ этомъ смыслѣ произвольными. Но степень произвольности дѣйствій и добродѣтелей или пороковъ не одинакова. Дѣйствие съ самаго начала и до конца въ нашей власти; добродѣтель-же и порокъ произвольны лишь сначала и мы не замѣчаемъ въ частностяхъ постепеннаго образованія своего характера (8).

Понимая произвольность человѣка только въ томъ смыслѣ, что причина ихъ лежитъ не во внѣ, а въ самомъ человѣкѣ, Аристотель послѣдовательно признаетъ способными къ произвольной дѣятельности и животныхъ, считая это столь очевиднымъ, что выставляетъ какъ доказательство произвольности дѣйствующаго подъ влияніемъ страсти (3).

1) Звеномъ, соединяющимъ Этику Аристотеля съ его Политикой, служитъ ученіе объ общительности, альтруизмъ — *φιλία*. (Этика, VIII).

Обыкновенно *φιλία* переводятъ дружбой и этимъ, вѣроятно, объясняется, почему излагатели и истолкователи политическаго ученія Аристотеля не обращаютъ вниманія на эту сторону его ученія. Между дружбой, какъ мы ее понимаемъ, и государственнымъ общеніемъ дѣйствительно мало общаго. Но Аристотель подводитъ подъ понятие *φιλία* всѣ разнообразныя формы человѣческаго общенія: семью (8), государство, полкъ, экипажъ корабля, религіозные союзы, гостепримство (11). Очевидно все это формы не дружбы, а общенія.

Сама природа вселила чувство общительности ко всѣмъ вообще животнымъ, но въ особенности людямъ (1). Что человѣкъ есть существо болѣе общественное, нежели даже пчелы и стадныя животныя, находитъ себѣ подтвержденіе въ самой природѣ человѣка. Природа ничего не производитъ безъ цѣли, и не даромъ одинъ только человѣкъ между всѣми животными обладаетъ словомъ. Голосъ вообще служитъ лишь для выраженія печали и радости, посему его имѣютъ и другія животныя, ибо они способны ощущать печаль и радость и свои ощущенія передавать другъ другу. А слово служитъ для выраженія того, что полезно и что вредно, что справедливо и что нѣтъ. Человѣкъ отличается именно тѣмъ, что имѣетъ сознаніе о добрѣ и злѣ. (Полит. I, 1).

2) Однако основу общенія людей объясняютъ различно. Одни видятъ его въ сходствѣ, какъ напр. Емпедоклъ, утверждающій, что подобное стремится къ подобному. Другіе, какъ Гераклитъ, считаютъ основой общенія несходство, сочетаніе противоположностей.

3) Аристотель, съ своей стороны, полагалъ, что общеніе предпола-

гаеть нѣкоторое сходство и равенство, какъ условія взаимности. Поэтому не можетъ быть общенія съ неодушевленными предметами, смѣшно желать блага напр. вину (2). Точно также общеніе невозможно и съ лошадыю, или быкомъ, или рабомъ — «насколько онъ рабъ». оговаривается Аристотель: «каждый человѣкъ можетъ чувствовать извѣстнаго рода справедливость: потому-то и рабъ можетъ участвовать въ общеніи—поскольку онъ человѣкъ» (13). Съ другой стороны не можетъ быть общенія и съ слишкомъ высоко возвышающимся надъ другими: правда, тутъ нельзя провести точныхъ границъ, но если разстояніе становится слишкомъ велико, какъ, напримеръ, человѣка отъ бога, то общеніе невозможно (9).

Между подобными общеніе основывается на влеченіи къ приятному, каковымъ можетъ быть или благо, или приятное или полезное (2). Самое прочное общеніе то, основа котораго влеченіе къ благу. Общенія, основанныя на пользѣ и наслажденіи, менѣ прочны.

Полезное и приятное не остаются неизмѣннымъ, а съ теченіемъ времени мѣняются; разъ люди перестаютъ доставлять другъ другу пользу и наслажденіе, общеніе между нимъ прекращается (3). Твердой, неизмѣнной основой общенія служить только благо, только добродѣтель, но такое общеніе встрѣчается рѣдко, ибо добродѣтельныхъ людей немного (4).

Особый видъ общенія составляютъ тѣ союзы, гдѣ есть преобладаніе однихъ надъ другими, напримеръ отца надъ сыномъ, старшаго надъ младшимъ, мужа надъ женой и всякаго правителя надъ подвластными (8).

3) Всѣ разнообразныя общенія подчинены одному—государственному \*), ибо оно стремится не къ пользѣ въ настоящемъ только, а въ теченіи всей жизни (11) и не къ какой либо частной пользѣ, а къ полному осуществленію блага. Государство есть совершеннѣйшее самодовлѣющее, ненуждающееся въ другихъ союзахъ общеніе. Въ государствѣ никто не можетъ достигъ полного блаженства и потому каждый человѣкъ относится къ государству, какъ часть къ цѣлому. Но часть предполагаетъ цѣлое и въ этомъ смыслѣ государство существуетъ прежде отдѣльныхъ людей. Кто не можетъ жить въ обществѣ, или кто не имѣетъ въ немъ нужды, потому что самъ доваляетъ себѣ во всемъ, тотъ или звѣрь, или богъ. Но человѣкъ, хотя и лучшій изъ всѣхъ живыхъ существъ, оставаясь внѣ закона и

\*) *Oncken*, Staatslehre des Aristoteles. 1870. *Van der Rest*, Platon et Aristote. 1876, pp. 345 ss.

справедливости, становится хуже всѣхъ, такъ какъ вооруженная несправедливость самая ужасная, а человекъ владѣетъ сильнымъ оружіемъ, мудростью, которое можетъ употреблять во благо и во зло. Поэтому безъ справедливости человекъ самое нечестивое и самое дикое существо, а справедливость предполагаетъ общеніе. (Полит. I, 1).

Признавая истинно человеческую жизнь необходимо обусловленной существованіемъ государства, Аристотель не олицетворяетъ государства, не видитъ въ немъ единого субъекта властвующей надъ гражданами воли. Напротивъ онъ представляетъ себѣ государство, какъ множество, какъ совокупность гражданъ, во взаимномъ общеніи находящихся удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей (III, 1). Разбирая политическое ученіе Платона, Аристотель замѣчаетъ, что государство, ушедшее въ единство больше чѣмъ сколько нужно, уже не государство; государство по природѣ своей есть множество и при томъ состоитъ не только изъ многихъ людей, но непременно изъ различныхъ. Государство потому и есть высшая, совершеннѣйшая форма общенія, что оно разнородное множество. Только въ силу этого своего свойства оно самодовлѣющее общеніе (II, 1).

Сообразно такому пониманію государства, какъ самодовлѣющаго, разнороднаго множества, въ опредѣленіи понятія государства Аристотель отправляется не отъ выясненія понятія власти, какъ это сдѣлалъ бы современный государствовѣдъ, а отъ понятія гражданина. Государство есть совокупность гражданъ; что-жъ такое гражданинъ? Гражданинъ тотъ, кто участвуетъ въ судѣ и народномъ собраніи (III, 1). Но гражданинъ не только участвуетъ въ функціяхъ власти, но вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ и повиноваться велѣніямъ власти, поэтому Аристотель говоритъ также, что гражданинъ тотъ, кто столько-же властвуетъ, сколько и подчиняется власти (8).

Представленіе о государствѣ, какъ о разнородномъ множествѣ, связанномъ взаимной зависимостью составныхъ частей, выражается у Аристотеля и въ томъ, что онъ говоритъ не объ единой надъ всѣми въ государствѣ господствующей власти, а о нѣсколькихъ самостоятельныхъ властяхъ: совѣщательной, судебной, правительственной (VI, 11). Правда, нѣкоторые переводчики и излагатели Политики Аристотеля, приписываютъ ему признаніе совѣщательной власти верховною, стоящею надъ другими. Но подлинный греческій текстъ не даетъ основанія къ такому пониманію.

Вмѣстѣ съ тѣмъ власть, по его мнѣнію, должна принадлежать въ государствѣ многимъ. Въ этомъ мнѣніи, замѣчаетъ Аристотель, хотя и можетъ быть сомнѣніе, но истина все-таки на его сторонѣ. Многие,

хотя-бы каждый изъ нихъ въ отдѣльности былъ и не вполне совершенный человекъ, вмѣстѣ могутъ быть лучше тѣхъ, изъ которыхъ каждый въ отдѣльности хорошъ, лучше не порознь, а все вмѣстѣ, подобно тому, какъ пиръ вскладчину можетъ быть лучше устроеннаго иждивеніемъ одного. Изъ числа многихъ, каждый владѣетъ только извѣстною долею добродѣтели и благоразумія, а все вмѣстѣ это какъ-бы человекъ, имѣющій много рукъ, много ногъ, много чувствъ (III, 6).

5) Ученіе Аристотеля о формахъ правленія сложилось не сразу. Въ Риторикѣ (I, 8) онъ принимаетъ еще классификацію Сократа, только плутократію называетъ олигархіей. При этомъ три республиканскія формы (аристократія, олигархія и демократія) различаются по способамъ замѣщенія должностей: въ демократіи — жребіемъ, въ олигархії — въ зависимости отъ имущества, въ аристократіи — сообразно достоинству. Все вообще формы различаются по цѣли: цѣль демократіи — свобода; олигархії — богатство; аристократіи — воспитаніе и законность; тираниі — защита. Цѣль монархії не указана.

Въ Этикѣ (VIII, 12) главнымъ различіемъ формъ правленія является противоположеніе правильныхъ и неправильныхъ формъ, и уже дальнѣйшее подраздѣленіе тѣхъ и другихъ по числу правящихъ лицъ. Три правильныя формы: монархія, аристократія, и третья, основанная на имущественномъ различіи, слѣдуетъ, замѣчаетъ Аристотель, назвать тимократіей, но большинство привыкло его называть просто политіей. Изъ нихъ лучшее монархія, худшее тимократія. Искаженіе монархії — тираниія. Тиранинъ имѣетъ въ виду собственную пользу; монархъ — пользу управляемыхъ. Истинный монархъ тотъ, кто не нуждается ни въ чемъ и всехъ превышаетъ благами. Искаженіе аристократіи — олигархія, гдѣ управляютъ дурные вмѣсто хорошихъ. Тимократія вырождается въ демократію. Изъ неправильныхъ формъ худшая тираниія, лучшая демократія, такъ какъ она лишь отклоняется отъ тимократіи. Все эти формы правленія Аристотель сравниваетъ съ домашними отношеніями: монархію съ отношеніемъ отца къ дѣтямъ; тираниію съ отношеніемъ хозяина къ рабу; аристократію — съ отношеніемъ мужа къ женѣ; тимократію — съ братскими отношеніями; наконецъ, демократію — съ семьей, неимѣющей главы. Только олигархія остается безъ такого уподобленія.

Гораздо обстоятельнѣе разъясняется различіе формъ правленія въ Политикѣ, но при этомъ замѣчаются нѣкоторыя противорѣчія, вѣроятно происшедшія благодаря тому, что это произведеніе Аристотеля дошло далеко не въ полномъ видѣ. Въ самомъ началѣ пятой

главы третьей книги указывается на различіе трехъ формъ правленія по числу правящихъ лицъ и только уже затѣмъ объясняется, что каждая изъ этихъ формъ, смотря по цѣли, руководящей дѣятельностью правителей, можетъ быть правильной или искаженной. При этомъ тимократія замѣняется политіей, опредѣляемой, какъ правленіе множества въ интересахъ общей пользы. Такимъ образомъ тутъ въ отличіе отъ Этики главное значеніе какъ-бы придается именно числу правящихъ лицъ. Но непосредственно вслѣдъ за этимъ говорится, что различіе по числу правящихъ лицъ не имѣетъ существеннаго значенія. «Различіе между большинствомъ и меньшинствомъ, на которое указали мы выше, само по себѣ *не служитъ основаніемъ* различія между демократіей и олигархіей; различіе между ними заключается въ бѣдности и богатствѣ. — А что тѣхъ меньше, а этихъ больше, это не существенно». И то же самое, еще опредѣленнѣе, повторяется въ третьей главѣ шестой книги. «При этомъ замѣтимъ, что *нельзя*, какъ обыкновенно слышимъ въ наше время, опредѣлять демократію только такъ, что она есть будто-бы такая форма политическаго устройства, гдѣ верховная власть принадлежитъ множеству; потому что и *въ олигархіяхъ и вездѣ* верховная власть обыкновенно находится въ рукахъ большинства; такимъ образомъ и олигархію нельзя опредѣлить просто, какъ такое устройство, гдѣ верховная власть принадлежитъ меньшинству \*).

Относительно монархіи Аристотель не высказывается такъ прямо, что ее нельзя опредѣлить просто, какъ правленіе одного. Однако Спарту, въ которой было *два* царя, онъ не только не обвиняетъ относить къ монархіямъ, но даже находитъ, что «въ конституціи лакедемонянъ институтъ царской власти, кажется есть наиболѣе нормальное учрежденіе!»

Какъ же разрѣшить это противорѣчіе? Современные истолкователи Политики Аристотеля обыкновенно совершенно не обращаютъ вниманія на дважды повторенное Аристотелемъ признаніе невозможности опредѣлять демократію, какъ правленіе большинства, олигархію — какъ правленіе меньшинства \*\*). Нумерическая основа клас-

\*) Различіе формъ правленія по числу правящихъ лицъ было дѣйствительно обще-распространеннымъ въ Греціи. Его можно найти уже у Пиндара во второй пеллической одѣ, какъ на это указалъ Рошеръ (Politik S. 1) и особенно у Геродота въ известномъ рассказѣ его о сужденіяхъ Отанеса, Мегабиза и Дарія о томъ, какую форму правленія установить въ Персіи послѣ убійства Лже-Смердиса (III, 80).

\*\*\*) Hildenbrand, S. 148. Чичеринъ, Исторія политич. ученій, I, стр. 62. Зюльевъ, Основанія классификаціи государствъ, 1883, стр. 206.

сификаціи формы правленія лучше всего согласуется съ общепринятымъ теперь пониманіемъ государственной власти. Въ каждомъ государствѣ должна быть единая, надо всѣмъ господствующая воля; но эта воля можетъ быть волею или одного, или меньшинства или большинства.

Однако, если обратиться къ тому, что Аристотель говоритъ о разновидностяхъ монархіи, олигархіи, демократіи и объ устройствѣ въ нихъ совѣщательной, правительственной и судебной части, мы увидимъ, что различіе числа правящихъ лицъ почти совсѣмъ не играетъ у него никакой роли, и что въ дѣйствительности основаніемъ различія формъ государственнаго устройства въ Политикѣ, какъ и въ Риторикѣ, признается различіе въ условіяхъ замѣненія государственныхъ должностей. Если-же въ началѣ пятой главы третьей книги выставляется различіе по числу правящихъ лицъ, то тутъ, очевидно, Аристотелемъ приводится лишь обыденное различіе, которое затѣмъ и подвергается съ его стороны весьма обстоятельной критикѣ.

Такъ точно и въ девятой главѣ той-же книги разсмотрѣніе различныхъ формъ монархіи Аристотель начинаетъ съ перечисленія и всѣхъ тѣхъ формъ государственнаго устройства, которыя обыкновенно называютъ монархіями. Поэтому въ концѣ этой главы онъ говоритъ даже о такихъ «царяхъ», за которыми сохранилось только право совершать жертвоприношенія, но тутъ-же оговаривается, что въ государствахъ, «сколько-нибудь достойныхъ имени монархіей, цари удержали за собою предводительство на войнѣ». Но затѣмъ замѣчаетъ, что и такое царство, какъ напр. въ Спартѣ, лишь жизненная стратегія, которая можетъ существовать при всякой формѣ политическаго устройства: и въ демократіи, и въ аристократіи, и вездѣ, гдѣ большинство ввѣряетъ одному лицу управленіе всею страной. Особенную-же форму государственнаго устройства составляетъ лишь такое управленіе государствомъ однимъ лицомъ, которое подобно хозяйству, домоправительству, т.-е. когда правителю, какъ хозяину дома принадлежитъ власть надъ всѣми. Это указаніе, что монархія, какъ особая форма политическаго устройства, уподобляется управленію однимъ хозяйствомъ въ сущности сводится къ признанію такой монархіи уже не государствомъ. «Государство,—говоритъ Аристотель,—ушедшее въ единство болѣе чѣмъ сколько нужно, уже не государство, потому что государство по природѣ своей множество; слѣдовательно, будучи единствомъ болѣе чѣмъ сколько нужно, изъ государства оно дѣлается уже семьею».

Подобнымъ-же образомъ, указывая различныя формы демократіи, Аристотель считаетъ худшимъ то, когда различныя дѣла государственнаго управленія не вѣдаются порознь различными учрежденіями, а всѣ непосредственно разрѣшаются народомъ (псефизмами). «Народъ въ этомъ случаѣ есть монархъ—какъ-бы одно лицо, состоящее изъ многихъ, потому что многіе господствуютъ здѣсь не порознь каждый, но всѣ вмѣстѣ. Въ такой демократіи народъ монархъ, потому и властвовать онъ хочетъ монархически, не подчиняясь закону. Такая демократія не есть политическое устройство. Итакъ, если демократія дѣйствительно есть одна изъ формъ политическаго устройства, то такое состояніе политическаго быта, гдѣ все находится подъ управленіемъ народныхъ псефизмъ, очевидно, не есть демократія въ собственномъ смыслѣ».

Въ восьмой книгѣ Политики вмѣсто всѣхъ этихъ подраздѣленій, указываются только два основныхъ типа государственнаго устройства по различію началъ равенства и неравенства: существуютъ собственно только двѣ формы политическаго устройства—демократія и олигархія. Демократія происходитъ отъ того, что люди равны только въ чемъ-нибудь одномъ, считаютъ себя равными во всемъ; олигархія же—въслѣдствіе того, что люди неравные въ одномъ, считаютъ себя во всемъ неравными (VIII, 1).

Политика Аристотеля дошла до насъ не въ полномъ видѣ и какъ разъ не сохранилась та часть, гдѣ должно бы содержаться ученіе о лучшемъ государственномъ устройствѣ. Но и въ сохранившихся частяхъ содержатся указанія на то, какъ представлялъ себѣ Аристотель совершенное государство.

Люди соединяются въ государство не для того, чтобы только жить, а для общаго блага, такъ какъ иначе государство могло бы состоять изъ рабовъ и изъ другихъ животныхъ. Государство существуетъ также не для совмѣстной войны, не для торговыхъ операций: если бы это было такъ, то всѣ народы, вступающіе между собой въ различныя сношенія, составляли бы одно государство. Цѣль государства вполнѣ счастливая жизнь и притомъ всѣхъ гражданъ (III, 5). Тѣ же формы правленія, которыя имѣютъ въ виду только благо правителей, суть искаженныя, потому что въ нихъ отношенія правителей къ подданнымъ болѣе походятъ на отношенія господъ къ рабамъ: тогда какъ государство есть общеніе свободныхъ людей (III, 4).

Такъ какъ цѣль государства общее благо, то и участіе въ управленіи государствомъ должно быть общее. Конечно, если въ государ-

ствѣ есть человекъ, превосходящій всѣхъ, то, будучи лучшимъ, онъ имѣетъ право на власть: но во всякомъ случаѣ два хорошихъ человека лучше одного (III, 11). Хотя каждый въ отдѣльности окажется хуже сравнительно съ хорошимъ правителемъ, но о государствѣ, какъ о цѣломъ, состоящемъ изъ многихъ, должно замѣтить то-же, что о пирѣ: пирь въ складчину лучше устроеннаго однимъ лицомъ, такъ и многіе судятъ часто лучше чѣмъ одинъ, каковъ бы онъ ни былъ. Къ тому же большинство болѣе свободно отъ поврежденія, подобно большой массѣ воды, которая не такъ легко подвергается порчѣ. Одинъ человекъ, будучи подъ вліяніемъ гнѣва или другой страсти, теряетъ благоразуміе. Но трудно, чтобы всѣ сразу разгнѣвались и впади въ ошибку. (III, 10).

При общемъ участіи всѣхъ въ управленіи государствомъ общимъ властителемъ долженъ быть законъ. Кто требуетъ власти закона, говоритъ Аристотель, требуетъ власти Бога, а кто требуетъ власти человека, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ власти звѣря; потому что страсть въ человекѣ есть нѣчто звѣрское, и духъ гордости извращаетъ даже наилучшихъ людей, когда они властвуютъ. А законъ, напротивъ, есть безстрастный разумъ. Аристотель припоминаетъ при этомъ выставленное Платономъ сравненіе правителя съ врачомъ и находитъ его ложнымъ. Говорятъ, что лѣчиться по буквѣ науки дурно, что лучше пользоваться совѣтомъ искуснаго врача. Но врачи не дѣлаютъ ничего противорѣчащаго законамъ ихъ искусства. Напротивъ, правители во многихъ случаяхъ поступаютъ оскорбительно или пристрастно, а въ подобныхъ случаяхъ и больные, подозрѣвая, что врачи подкуплены ихъ врагами, ищутъ помощи въ книгахъ (III, 11).

Ни одно изъ основаній къ исключительному надѣленію политическими правами только меньшинства Аристотель не признаетъ справедливымъ. Такъ олигархическій принципъ имѣлъ бы силу лишь при томъ условіи, если бы люди составляли государство не для общаго блага, а только для стяжанія, потому что несправедливо полученный доходъ раздѣлять поровну между двумя, изъ коихъ одинъ внесъ изъ ста минъ лишь одну, а другой все остальное (III, 5). Неправильно также основываютъ богатые свое преимущество на томъ, что имъ принадлежитъ большая часть страны: вся страна есть общее достояніе государства. Да и вообще не меньшинство, а большинство должно имѣть преимущество, потому что многіе, взятые вмѣстѣ, и богаче, и сильнѣе, и лучше. Изъ всего этого ясно, что ни одно изъ приводимыхъ основаній не настолько истинно, чтобы по силѣ его извѣстная

часть гражданъ имѣла бы право властвовать, а отъ другихъ всѣхъ требовать себѣ подчиненія (III, 7).

Началу равенства въ политической жизни Аристотель придаетъ вообще очень большое значеніе, тѣмъ болѣе, что къ равенству онъ сводитъ, какъ мы видѣли, и справедливость. Это приводитъ его даже къ оправданію остракизма.

Если въ государствѣ окажутся люди, настолько превосходящіе другихъ, что тѣ не могутъ съ ними равняться, такихъ людей нельзя считать частью государства, потому что, будучи такъ неравны съ другими, они будутъ конечно терпѣть несправедливость при уравнии ихъ со всѣми другими. Такіе люди какъ бы боги между людьми. Вотъ причина, почему въ демократіяхъ существуетъ остракизмъ. Начало остракизма выступаетъ также во всякомъ другомъ искусствѣ. Такъ живописецъ не позволитъ себѣ, чтобы у изображаемой имъ фигуры нога вышла больше, чѣмъ сколько позволяетъ симметрія. Смотри на остракизмъ съ этой точки зрѣнія, мы не видимъ никакого препятствія въ примѣненію остракизма въ тѣхъ случаяхъ неравенства, относительно которыхъ согласны всѣ. Но лучше, конечно, если государство съ самаго начала будетъ организовано такъ, чтобы не имѣть нужды въ такомъ средствѣ врачеванія (III, 8).

Нарушеніе должнаго равенства въ политической организаціи является, по мнѣнію Аристотеля, главной причиной государственныхъ переворотовъ. Поэтому демократія прочнѣе олигархіи и менѣе подвержена революціямъ (III, 1).

## ГЛАВА II.

### Философскія ученія римлянъ \*).

#### § 6. Стоики.

Философскія ученія римлянъ не отличались самостоятельностью и оригинальностью. Римскіе мыслители не шли дальше усвоенія выработанныхъ греческими философами ученій. Но именно въ Римѣ обособилась впервые какъ отдѣльная, самостоятельная отрасль знанія наука права, причеъ римскіе юристы сумѣли сочетать съ непосредственной близостью къ практикѣ и живымъ пониманіемъ поло-

\*) Voigt, Moritz, Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum jus gentium der Römer. 1856.

жительнаго права и общія философскія начала, заимствованныя ими у греческихъ мыслителей. Наибольшее въ этомъ отношеніи вліяніе на римскихъ юристовъ имѣло ученіе стоиковъ.

Основателемъ этой философской школы считается Зенонъ, уроженецъ острова Кипра, семитическаго происхожденія (около 340—265). Онъ основалъ въ Афинахъ школу въ «Узорномъ портикѣ» — *στοα ποικίλη*, отъ чего она и получила свое названіе стоической. По свидѣтельству Діогена Лаэртскаго Зенонъ написалъ не мало книгъ, въ томъ числѣ и о государствѣ, гдѣ онъ, подобно Платону, высказывался за общеніе женъ. Самымъ выдающимся изъ его послѣдователей былъ Хризиппъ (280—206). Въ Пандектахъ (fr. 2. D. de legg. I, 3) имѣется отрывокъ изъ Институцій Марціана, содержащій цитату изъ сочиненія Хризиппа *περί νόμων*.

Распространенію стоицизма въ Римѣ содѣйствовали главнымъ образомъ Панетій изъ Родоса (180—110), сблизившійся съ Леліемъ и Циціпомъ Африканскимъ младшимъ, а главными представителями стоицизма были Сенека, Персій, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій. Но уже въ ученіи Панетія стоицизмъ являлся не въ чистомъ своемъ видѣ, а съ примѣсью другихъ ученій, и всѣ римскіе стоики были нѣсколько эклектиками.

Между тѣмъ какъ Платонъ признавалъ существованіе двухъ обособленныхъ міровъ, міра идей и міра явленій, а Аристотель хотя и отвергалъ обособленность идей, все-таки различалъ въ вещахъ матерію и форму, стоики обращаются къ объединяющему міросозерцанію, къ монизму.

Недопуская никакого обособленія и раздвоенія, стоики представляли себѣ все сущее какъ одно цѣлое, какъ единую природу, подчиняющуюся во всѣхъ своихъ проявленіяхъ одному общему закону. Основа всего сущаго матерія, проникнутая присущею ей творческой силой, сравниваемой стоиками то съ оживотворяющимъ огнемъ, то съ творящимъ, рождающимъ разумомъ (*λόγος σπερματικός*). Эта единая и неотдѣлимая отъ матеріи сила есть богъ, все изъ себя создавшій, надо всѣмъ властвующій, онъ есть вмѣстѣ общій законъ всего сущаго, и явленій природы, и человѣческихъ дѣйствій, законъ, составляющій содержаніе мудрости, предметъ философіи, мѣру добродѣтели, законъ физическій, логическій, этический.

При такой общности закона, распространяющаго свое дѣйствіе на все существующее и при включеніи человѣчества въ общее понятіе природы, понятно, что по ученію стоиковъ и основное начало этики

должно было заключаться въ требованіи жить согласно съ природой (*ομολογεῖν τῇ φύσει*). Этическія нормы отождествлялись такимъ образомъ съ законами природы. Добродѣтель сводилась къ подчиненію этимъ законамъ. Усвоившій себѣ такую добродѣтель — мудрецъ, всѣ другіе глупцы. Мудрецъ, воплотивъ осуществляя свою жизнь общій законъ природы, равенъ богу и вовсе не зависитъ отъ внѣшнихъ случайностей, къ которымъ онъ относится безразлично, безстрастно, съ полной апатіей; въ самомъ себѣ онъ находитъ полное самоудовлетвореніе, не нуждаясь для своего блаженства ни въ какихъ внѣшнихъ условіяхъ. Но онъ свободенъ также и внутренно: апатія есть свобода отъ всякаго страданія и страха, отъ желаній и радости. Всѣ эти аффекты неразумны: страданіе есть ложное сужденіе о настоящемъ, страхъ — такое-же сужденіе о будущемъ лишеніи; желаніе есть неразумное стремленіе къ внѣшнимъ благамъ; радость — неразумная кичливость ими. Конечно и мудрый испытываетъ лишенія, но онъ не страдаетъ отъ нихъ, потому что не считаетъ ихъ зломъ. Онъ свободенъ отъ всякой гордости и тщеславія; онъ безучастенъ къ чести и позору. Въмѣстѣ съ тѣмъ мудрецъ не знаетъ ни жалости, ни милости, и неумолимо строгъ.

Но апатія только отрицательное условіе: мудрый долженъ быть свободенъ отъ всякихъ страстей, но къ чему-же долженъ онъ стремиться въ своей жизни? Конечно, къ благу, но истинное благо, по ученію стоиковъ, есть согласно съ природой, т.-е. добродѣтель. Это не только высшее, но и единственное благо. Только добродѣтель всегда и во всемъ полезна. Внѣшними благами можно злоупотреблять они непрочны, и приносять пользу не во всемъ, а только нѣкоторымъ людямъ.

1. Основная добродѣтель есть мудрость, т.-е. знаніе согласно съ природой; три другія добродѣтели заключаются въ способности правильного, согласно съ природою выбора (*ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν*): мужество есть способность различенія того, на что должно посягать и чего слѣдуетъ избѣгать; умѣренность есть способность соображать, отъ чего должно отказываться и что удерживать; наконецъ, справедливость — способность распределенія внѣшнихъ благъ сообразно достоинству людей.

Добродѣтель, по ученію стоиковъ, сама по себѣ даетъ полное удовлетвореніе и блаженство, независимо отъ какихъ-либо внѣшнихъ условій. Этимъ ученіе стоиковъ существенно отличается отъ ученія Аристотеля, придававшего извѣстное значеніе и внѣшнимъ благамъ. Въ противоположность Аристотелю, стоики пришли по этому въ своемъ

этическомъ стремленіи къ аскетизму и даже къ проповѣди самоубійства.

3) Опредѣляя справедливость, какъ согласное съ достоинствомъ каждаго распределеіе, стоики основывали ее не на людскомъ соглашеніи, а на общемъ законѣ природы. Ученіе стоиковъ о естественномъ законѣ, какъ мы увидимъ дальше, проникло, въ ученіе Цицерона и римскихъ юристовъ, частью дословно повторяющихъ опредѣленія стоиковъ.

4) Не обособляя человѣческой личности отъ природы, признавая ее частью природы и требуя отъ нея подчиненія закону природы, стоики въ силу этого самого не могли не ослабить того подчиненія человѣка государству, какое являлось общепризнаннымъ у древнихъ. Человѣкъ представлялся стоикамъ гражданиномъ не только даннаго государства, но всего человѣчества, и даже вселенной. Такъ Сенека указывалъ на существованіе двоякаго рода государствъ: одного, къ которому мы принадлежимъ по условіямъ рожденія; и другого, великаго, по истинѣ общаго (*vere publicam*), объемлющаго всѣхъ людей и боговъ (*De otio sap.* 31), и признавалъ своимъ отечествомъ міръ и правителями его боговъ (*De vita beat.* 20).

Такое признаніе человѣка не только гражданиномъ отдѣльнаго государства, но и гражданиномъ вселенной, приводило стоиковъ къ освобожденію личности отъ безусловнаго подчиненія государству и слѣдовательно къ извѣстному индивидуализму. По свидѣтельству Плутарха, уже Зенонъ мечталъ объ единомъ всемірномъ государствѣ.

Какъ философская система, ученіе стоиковъ не представляется достаточно полнымъ и законченнымъ. Ученіе греческихъ стоиковъ дошло до насъ только въ отрывкахъ, а римскіе стоики сами склонялись къ эклектизму, нарушая тѣмъ внутреннее единство и послѣдовательность своего ученія. Можетъ быть именно поэтому нельзя найти у стоиковъ объясненія нѣкоторыхъ коренныхъ вопросовъ этики и кое-что въ ихъ ученіи представляетъ внутреннее противорѣчіе. Отождествленіе этическихъ нормъ съ законами природы казалось-бы должно было сдѣлать для нихъ совершенно невозможнымъ понятіе долга, а между тѣмъ именно стоики внесли первые въ этику понятіе долга (*Ziegler*, 175). Точно также, плохо мирится съ ихъ поклоненіемъ природѣ и признаніемъ человѣческой личности интегральной частью природы ихъ пессимизмъ, приводящій къ аскетизму и даже къ оправданію самоубійства.

Но каковы-бы ни были недостатки ученія стоиковъ, какъ цѣлостной философской системы, развитое ими съ особенной силой ученіе о

общемъ, естественномъ законѣ оказало глубокое вліяніе на выработанныя римскою жизнью понятія права, понятія и до сихъ поръ сохранившія значеніе въ юридическихъ теоріяхъ. Мы прослѣдимъ это вліяніе въ ученіяхъ Цицерона и собственно юристовъ.

98 бн  
М. С. С.

§ 7. Цицеронъ.

1) Изъ многочисленныхъ произведеній Цицерона (об-43) для нашей задачи наибольшее значеніе имѣютъ два его діалога: *De republica* и *De legibus*. Оба сохранились къ сожалѣнію не въ полномъ видѣ, однако и то, что мы имѣемъ, даетъ возможность выяснитъ въ общемъ воззрѣнія Цицерона.

Слав

Слѣдую стоикамъ, Цицеронъ въ основу своего этического ученія кладетъ требованіе согласія съ природою и даже опредѣляетъ добродѣтель, какъ совершенную природу *est autem virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura*. (*De legg.* I, 8, 25). Природѣ присущъ неизмѣнный вѣчный законъ: — высшій разумъ (*lex est ratio summa insita in natura* (I, 6, 18), проявляющійся и въ природѣ человѣка. Законъ этотъ, общій и вѣчный, есть мѣрило добра и зла, честнаго и постыднаго и добродѣтель состоитъ въ согласованіи съ нимъ: *ex natura vivere summum bonum est, aut naturam sequi et ejus quasi lege vivere* (I, 21, 56). А такъ какъ человѣкъ состоитъ изъ духа и тѣла, то согласіе съ природою требуетъ не только познанія и созерцанія ея (*cognitio contemplatioque naturae*), но согласной съ ея закономъ дѣятельности (*actio rerum*). Человѣкъ рожденъ для созерцанія міра и подражанія ему: *homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum* (*De natura deorum*, II, 14, 37). Подобно Платону, Цицеронъ различаетъ четыре отдѣльных вида добродѣтели: мудрость (*prudentia*), мужество (*fortitudo*), умѣренность (*moderatio*) и справедливость (*justitia*). Въ опредѣленіе справедливости, въ отличіе отъ Платона и Аристотеля, Цицеронъ включаетъ не только признакъ раздѣленія по правилу каждому свое, какъ у Платона, или по началу равенства, какъ у Аристотеля, а также признакъ обмена: *animi affectio suum cuique tribuens atque societatem conjunctionis humanae munificae atque aequae tuens*. (*De finib. bon.* V, 23 65.); *habitus animi communi utilitate conservata suum cuique tribuens dignitatem* (*De Inv.* II, 53. 100).

Основн

Ч. Слав

Въ діалогѣ *De legibus*, I, 6, 19, Цицеронъ и самъ подчеркиваетъ это различіе своего пониманія и греческаго по поводу объясненія, откуда происходитъ названіе закона: *eamque rem illi Graeco putant*

Слав

nomine a suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo, nam ut illi aequitatis, sic nos dilectus vim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est.

2) На доказательствах действительнаго существованія общаго и вѣчнаго естественнаго закона Цицеронъ останавливался съ большимъ вниманіемъ. Въ третьей книгѣ De republica ведется объ этомъ споръ между Леліемъ, защитникомъ естественнаго закона, и Филомъ, его противникомъ. Филъ говоритъ, что если бы кто могъ облетѣть все народы и города, то увидѣлъ бы въ законахъ не только полное разнообразіе, но и самыя рѣзкія противорѣчія: что у одного народа составляетъ предметъ уваженія и поклоненія, у другого презирается и преслѣдуется. И это замѣчается не только у различныхъ народовъ, но даже въ одномъ и томъ же городѣ въ разное время, при чемъ Цицеронъ указываетъ именно на изданіе lex Voconie: quae quidem ipsa lex utilitatis virorum gratia rogata in mulieres plena est injuria. (III, 10). При томъ люди мирятся и хвалятъ всякій фактически установившійся порядокъ. Такъ все имѣющіе власть жизни и смерти надъ народомъ въ сущности тираны, а присваиваютъ себѣ лучшее имя Зевеса, имя царя. Точно также когда меньшинство захватываетъ въ свои руки государство, это на самомъ дѣлѣ заговоръ (factio), а ихъ называютъ оптиматами. Когда всемъ правитъ народъ это разнузданность (licentia), а называютъ свободой. Даже и такое состояніе, когда все другъ друга боится, и человекъ человека, и сословіе сословія, и никто самъ себѣ не довѣряетъ, Сципионъ превозноситъ какъ смѣшанный видъ государства. Изъ этого видно, что мать справедливости не природа и не воля, а нужда и если выбирать, что лучше, учинять обиды и не терпѣть ихъ самому или и учинять и самому терпѣть, или ни то, ни другое, то лучше всего безнаказанно наносить обиды, а если это невозможно, то по крайней мѣрѣ не учинять, ни самому не переносить обиды. Самая же жалкая участь того, кто учиняя другимъ обиды и самъ ихъ долженъ терпѣть (III, 13). Тоже самое замѣчается и въ отношеніяхъ между государствами, ибо нѣтъ такого глупаго государства, которое бы не предпочло справедливому подчиненію несправедливое господство (III, 18).

Отвѣтная рѣчь Лелія въ защиту справедливости, къ сожалѣнію, до насъ не дошла, но съ аргументаціей Цицерона можно ознакомиться изъ діалога De legibus.

Если человекъ одинъ изъ всехъ живыхъ существъ причастенъ разуму и мышленію, то очевидно ему предназначено особенное, выс-

шее назначеніе и такъ какъ ни въ божествѣ, ни въ человѣкѣ нѣтъ ничего лучше разума, то между богами и людьми должно существовать общеніе разума (*rationis societas*) и весь міръ долженъ быть разсматриваемъ, какъ объемлющее людей и боговъ единое государство (*De legg. I, 7*). Сродство людей съ богами доказывается тѣмъ, что понятіе о богѣ, изъ живыхъ существъ имѣють одни только люди, а изъ людей всѣ даже самые дикіе. И добродѣтель въ богахъ и людяхъ одна о таже (*I, 8*). Но изъ разсмотрѣнія взаимныхъ отношеній самихъ людей видно, что онѣ созданы для сприведливости и что право установлено не по человѣческому усмотрѣнію, а самой природой (*neque opinione, sed natura constitutum esse jus*). Ни въ чемъ нѣтъ такого сходства и равенства, какъ между людьми (*I, 10*) и въ хорошемъ и въ худомъ (*I, 11*).

Поэтому очевидно мы созданы природой для общенія и справедливости. Кому данъ природой правый разумъ, тому данъ законъ (*I, 12*), мѣра права и неправа (*juris atque injuria regula*), цѣлыми вѣками ранѣе какого-либо писаннаго закона и государства (*I, 6*). И было бы какъ нельзя глупѣе считать справедливымъ все, что содержится въ народныхъ постановленіяхъ и законахъ, такъ какъ тогда пришлось бы считать справедливыми и законы тиранновъ. Но существуетъ единое право, которымъ связуется людское общеніе, все равно написано ли гдѣ это право или нѣтъ (*I, 15*). При томъ и право, и все честное само по себѣ желательно, а не ради какихъ-либо выгодъ и верхомъ несправедливости было бы требовать вознагражденія за справедливость (*id injustissimum ipsum est justitiae mercedem quaerere*). Да и вообще если бы къ добродѣтели стремиться ради выгодъ, оказалось бы одна только такая добродѣтель, которой было бы правильнѣе называться злостностью (*I, 18*). Итакъ, должно признать вмѣстѣ съ мудрѣйшими мужами, что законъ не есть ни человѣческая выдумка, ни постановленіе народа, а нѣчто вѣчное, мудрыми велѣніями и запретами правящее всѣмъ міромъ (*II, 11*).

Ученіе о государствѣ и формахъ правленія излагается въ діалогѣ *De republica*. Разговоръ этотъ происходитъ въ имѣніи Сципіона Африканскаго между нимъ и его гостями, главнымъ образомъ Леліемъ. Онъ начинается съ разсказа о явленіи двойного солнца, что даетъ поводъ перейти къ замѣчаемому въ римскомъ государствѣ раздвоенію, установившемуся послѣ смерти Тиберія Гракха. Всѣ собесѣдники просятъ Сципіона объяснить, каково должно быть наилучшее государственное устройство.

Сципіонъ, находя излишнимъ останавливаться на другихъ формахъ

человѣческаго общенія, какъ не представляющихся болѣе понятными, чѣмъ государство, обращается прямо къ опредѣленію государства. Государство есть дѣло народа (*respublica—res populi*), но народомъ нельзя считать всякое множество людей (*non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*): народъ составляетъ лишь основанное на общности права и пользы общеніе людей (*coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communiione sociatus*). Причина-же соединенія людей не столько ихъ беспомощность, слабость (*imbecillitas*), сколько свойственная ихъ природѣ обшительность (*naturalis quaedam hominum quasi congregatio, non est enim singulare nec solivagum genus hoc*). Всякое государство должно быть управляемо чѣмъ-либо попеченіемъ (*consilio quodam regenda est*): или одного лица, царя,—тогда это будетъ монархія (*regnum*); или избранныхъ—тогда аристократія (*tum illa civitas optimatum arbitrio regi dicitur*); народоправствомъ-же называется такое государство, гдѣ все предоставлено самому народу (*illa autem civitas popularis, in qua in populo sunt omnia*). Однако, всѣ эти три формы правленія Цицеронъ признаетъ въ лучшемъ случаѣ, если даже въ нихъ сохраняется господство права, только сносными и единственная дѣйствительно совершенная форма правленія есть смѣшанная, образованная изъ сочетанія всѣхъ трехъ элементовъ: монархическаго, аристократическаго и демократическаго \*). И за тѣмъ еще Цицеронъ заставляеть Сципіона упорно уклоняться отъ категорическаго отвѣта на настойчиво повторяемый Леліемъ вопросъ, которая же все-таки изъ трехъ простыхъ формъ правленія должна быть признана лучшею? Наконецъ, уже послѣ третьяго о томъ вопроса Лелія Сципіонъ отвѣчаетъ ему сравненіями: сравненіемъ съ правленіемъ боговъ, у коихъ надо всѣми властвуетъ одинъ Зевесъ, сравненіемъ съ человѣческою душою, надъ всѣми влеченіями которой господствуетъ разумъ, и наконецъ съ частнымъ хозяйствомъ, гдѣ распоряжается одинъ собственникъ.

Такимъ образомъ общій выводъ изъ всѣхъ этихъ разсужденій Сципіона о государственномъ устройствѣ можетъ быть, очевидно, лишь одинъ. Государству, какъ общему дѣлу народа, соответствуетъ лишь такое устройство, при которомъ въ завѣдываніи общественными дѣлами принимаютъ участіе совмѣстно всѣ элементы общества, соеди-

\*) *Atque horum trium generum quodvis, si tenent illud vinculum, quod primum homines inter se rei publicae societate devinxit, non perfectum illud quidem neque mea sententia optimum, sed tolerabile tamen possit esse. Itaque quantum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentio, quod est ex his, quae prima dixi, moderatum et permixtum tribus.*

няемые между собой связью права. Поэтому всевозможны формы односторонняго господства, будетъ-ли оно принадлежать одному, нѣсколькимъ или большинству, не представляютъ собою государственнаго устройства. Въ другихъ же примѣрахъ односторонняго господства, встрѣчающихся не въ человѣческомъ обществѣ, лучшею формой слѣдуетъ признать господство одного.

Весьма характерно также, въ чемъ Цицеронъ видитъ основаніе превосходства римскаго государственнаго устройства. Разсмотрѣніе политическихъ учрежденій Рима Сципионъ начинаетъ у него ссылкой на слова Катона, что устройство Рима превосходитъ устройство другихъ государствъ, потому что тѣ устроены большею частью отдѣльными законодателями, а Римъ устроенъ гениемъ не одного человѣка, а многихъ, и не сразу, а въ теченіе многихъ вѣковъ и поколѣній \*). Это, конечно, прямой выводъ изъ того, что государство есть общее дѣло народа, самимъ народомъ и организуемое на началахъ права.

### § 8. Римскіе юристы.

Первые римскіе юристы (т. н. *veteres*) ограничивались непосредственной практической дѣятельностью, формулированіемъ юридическихъ сдѣлокъ и судебныхъ исковъ, и этотъ практическій характеръ проникнулъ всю римскую юриспруденцію.

Римскій юристъ былъ юристомъ-практикомъ. Но не слѣдуетъ представлять его дѣятельность такою, какъ дѣятельность современныхъ адвокатовъ. Дѣятельность римскихъ юристовъ частью была уже, частью шире дѣятельности современныхъ практиковъ. Римскій юристъ не велъ дѣла на судѣ: *causas orage* было дѣломъ особыхъ лицъ—ораторовъ, которые не были юристами и были поставлены въ совершенно иныя условія дѣятельности, нежели юристъ. Такіе ораторы вели дѣло за плату, между тѣмъ какъ юристы давали свои совѣты даромъ, находя себѣ вознагражденіе въ той славѣ и въ томъ вліяніи, которыя они пріобрѣтали своей дѣятельностью. Про К. Фигула сохранился рассказъ, что въ награду за свои совѣты онъ ожидалъ себѣ консульства. Когда онъ увидѣлъ себя обманутымъ въ своихъ

\*) Lib. II, p. 179. *Is dicere solebat op hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus quod in illis singuli fuissent fere, qui surm quisque rempublicam constituissent legibus atque institutis suis; nostra autem res publica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis vita. sed alicquot constituta et aetatibus.*

ожиданіяхъ, онъ пересталъ давать совѣты, упрекая обращающихся къ нему: «An vos consulere scitis, consulem facere nescitis?»

Съ другой стороны, римскій юристъ являлся не представителемъ только юридическихъ познаній, но и житейской мудрости вообще. Не даромъ ихъ нерѣдко называли просто *prudentes*. Надо-ли было римлянину выдать замужъ дочь, продать югеръ земли, заключить заемъ, онъ всегда обращался предварительно за совѣтомъ къ свѣдущему юристу. У насъ къ юристу, какъ и къ врачу, обращаются обыкновенно уже тогда, когда поздно, когда невыгодная сдѣлка уже заключена, когда непредвидѣнные ея послѣдствія уже неотвратимы. Напротивъ, въ Римѣ дѣятельность юристовъ имѣла преимущественно профилактической характеръ.

Цицеронъ въ одной изъ своихъ рѣчей \*)), говоря о дѣятельности юристовъ, называетъ ее «*militia urbanae respondendi, scribendi, cavendi*». Это выраженіе послужило поводомъ къ тому, что стали различать тройкую дѣятельность юристовъ: *respondere, scribere, cavere*. Но не трудно понять, что такая классификація рѣшительно несостоятельна, такъ какъ *scribere* не можетъ составлять самостоятельной формы дѣятельности: въ письменную форму могло быть облечено и *respondere*, и *cavere*. Да и самъ Цицеронъ не придавалъ этому такого значенія: въ другихъ мѣстахъ онъ опускаетъ *scribere* и, вмѣсто того, говоритъ объ *agere*. Только *cavere* и *respondere* можно различать, какъ различные формы дѣятельности юристовъ.

Подъ *cavere* разумѣется составленіе различного рода юридическихъ актовъ, редижированіе сдѣлокъ и исковъ. Въ силу свойственного древнему римскому праву формализма, эта дѣятельность представляла первоначально весьма большое значеніе. Формулировка предполагала уже анализъ юридическаго отношенія, раздѣленіе его на простые элементы и конструированіе его изъ нихъ. Поэтому такая дѣятельность юристовъ приводила къ выработкѣ ими новыхъ формъ юридической охраны интересовъ. Кунтце приводитъ слѣдующіе примѣры: 1) *Mulianae vendendorum leges*, т.-е. формулахъ договора купли-продажи, въ которыхъ, быть можетъ, слѣдуетъ видѣть введеніе *evictio*. 2) *Cautio Muciana*, въ силу котораго легатарію дается возможность получить легатъ, отказанный ему подъ *conditio non faciendi* во всю жизнь. 3) *Stipulatio Aquiliana*, которая давала возможность нѣсколько различныхъ счетовъ соединить въ одну общую формулу и одно обязательство.

\*) Pro Murena с. 9.

Подъ *respondere* разумѣется дача юридическихъ совѣтовъ и притомъ не только частнымъ лицамъ, но также ораторамъ и самимъ судамъ (т. н. *assidere*). Тутъ, конечно, непосредственнымъ предметомъ являлось истолкованіе, *interpretatio* дѣйствующаго права. Но *interpretatio* не было у римлянъ тоже, что наше толкованіе. *Interpretatio* имѣло творческое значеніе, являясь самостоятельнымъ источникомъ права. Многія юридическія положенія имѣютъ своимъ источникомъ *responsa* того или другого юриста. Таково, напримѣръ, происхожденіе извѣстнаго *regulae Catoniana: quod initio nullum est, tractu temporis non convalescit*. Такъ, Юній Брутъ и Сцевола установили понятіе *furtum usus*. Такъ, Аквилій Галлъ установилъ то начало, что внукъ отъ раньше умершаго сына можетъ быть назначенъ наследникомъ дѣда (отсюда и выраженіе *postumus Aquilianus*). Наконецъ, укажемъ еще на *praesumptio Muciana*, въ силу котораго всякое имущество жены, способъ приобрѣтенія котораго представлялся сомнительнымъ, предполагалось подареннымъ мужемъ.

Практическій характеръ дѣятельности римскихъ юристовъ отразился и на ихъ сочиненіяхъ. Всѣ они носятъ на себѣ извѣстный казуистическій характеръ. Но правда и то, что въ этой казуистической формѣ они даютъ драгоценнѣйшій матеріалъ, казуистика у нихъ не является сама по себѣ цѣлью. Это только форма, въ которой они анализировали непосредственный практической, живой матеріалъ современной имъ юридической жизни.

Первыя произведенія римской юридической литературы были сборники юридическихъ формулъ. Таковы сборники Папірія, Флавія, Элія.

Первый, кто далъ систематическую обработку права, былъ Q. Мусій Сцевола (*Pontifex Maximus*, консулъ—140—82). Правда, Лейстъ находитъ первую систему права уже у Элія Секста въ его *Tripartita juris civilis* \*). Но въ дѣйствительности, какъ это показалъ Іерингъ, названіе *Tripartita* указываетъ вовсе не на то, чтобы книга Элія состояла изъ трехъ частей, а лишь на тройкій составъ самаго матеріала, подво тому, какъ говорить, что *jus civile tripartitum est*, при чемъ подразумѣвается, что оно *jus naturale, jus gentium* и собственно *jus civile*. Слова Помпонія \*\*), что мучій Сцевола «*jus civile primus*

\*) Leist, *römische Rechtssysteme*, s. 10.

\*\*) Sextus Pomponius—авторъ сохранившагося въ издеченіи въ пандектахъ сочиненія *Enchiridii liber singularis*, служащаго для насъ главнымъ источникомъ свѣдѣній о римскихъ юристахъ.

constituit *generatim*» устраняють всякое сомнѣніе въ томъ, что до Сцеволы были только казуистическіе комментаріи.

Онъ написалъ два сочиненія: Libri XVIII juris и Liber singularis *ŕōō* (definitionum). Изъ этого послѣдняго сочиненія 4 отрывка вошли въ Дигесты Юстиніана: это древнѣйшее изъ сочиненій, послужившихъ матеріаломъ для составленія Дигестъ.

Servius Sulpicius Rufus († 712) обращаетъ на себя вниманіе, какъ примѣнившій диалектическую методу къ разработкѣ права. Онъ былъ первоначально ораторомъ и какъ-то обратился за юридическимъ совѣтомъ къ Кв. Муцію. Муцій высказалъ свое мнѣніе о дѣлѣ, но Сервій никакъ не могъ понять его. Разсерженный непонятливостью оратора, Муцій упрекнулъ его: *turpe esse patricio et nobili et causas oranti, jus, in quo versaretur, ignorare*. Упрекъ этотъ такъ подѣйствовалъ на Сервія, что съ этого времени онъ сталъ изучать право. Цицеронъ очень высоко ставитъ заслуги этого юриста. По его словамъ, Сервій первый возвелъ юриспруденцію до степени науки: *juris civilis, говоритъ Цицеронъ, magnum usum et apud Scaevolam et apud multos fuisse, artem in hoc uno*. Будучи диалектикомъ, Сервій, понятно, отличался искусствомъ въ формулировкѣ опредѣленій. Нѣкоторыя изъ его опредѣленій перешли и въ Институціи Юстиніана, напр. опредѣленіе опеки и узурфрукта.

Своего полного развитія римская юриспруденція достигаетъ только съ установленіемъ имперіи. Съ упадкомъ свободной политической жизни дѣятельность юриста стала единственнымъ поприщемъ, гдѣ могли найти себѣ примѣненіе тѣ качества, которыя развились подъ вліяніемъ республиканскаго строя. Къ этому присоединилось развитіе торговыхъ сношеній, усложненіе общественной жизни и распространеніе греческаго образованія, въ особенности большое знакомство съ греческой философіей. Изъ различныхъ философскихъ школъ Греціи, наибольшій успѣхъ въ Римѣ имѣло ученіе стоиковъ. Стоическое ученіе о строгой законности, строгомъ порядкѣ, царящемъ въ мірѣ, и нравственный идеалъ стоиковъ, какъ нельзя болѣе, соответствовали основнымъ чертамъ римскаго характера, представляющаго высокое развитіе уваженія къ порядку и долгу. Но стоицизмъ принесъ съ собою, кромѣ того, еще готовую формулу для перехода отъ національной обособленности права, къ приданію ему общечеловѣческаго характера, что сдѣлалось необходимымъ вслѣдствіе расширенія политическаго могущества Рима. Исконная національная исключительность римлянъ нашла себѣ въ немъ противовѣсъ. Стоицизмъ явился въ Римѣ съ рѣзкой космополитической окраской.

Римлянинъ сознавалъ себя членомъ только римской городской общины. Стоики, напротивъ, сознавали себя прежде всего людьми и учили объ общемъ родствѣ всего человѣческаго рода. Ученіе стоиковъ, сдѣлавшееся почти общимъ достояніемъ всего образованнаго общества тогдашняго Рима, не могло, конечно, не отразиться и на ученіи римскихъ юристовъ, не могло не побудить дать праву болѣе широкое, общечеловѣческое основаніе.

Однако, это не привело къ образованію особой философской науки о правѣ, не привело къ обособленію теоріи и практики.

Такое противоположеніе теоріи и практики могло-бы получиться двоякимъ образомъ. Могла-бы, во-первыхъ, рядомъ съ ученіемъ юристовъ-практиковъ возникнуть, какъ самостоятельная наука, философія права, опирающаяся на основы стоическаго ученія. Но могло быть и такъ, что въ самой дѣятельности юристовъ произошло-бы раздѣленіе, которое могло выразиться или въ образованіи двухъ школъ юристовъ: школы теоретической и школы практической; или, по крайней мѣрѣ, въ разъединеніи практическаго и теоретическаго элементовъ. Но ничего подобнаго мы не замѣчаемъ въ Римѣ.

Стоицизмъ вообще не нашолъ себѣ между римлянами такихъ послѣдователей, которые-бы способны были дать ему дальнѣйшее самостоятельное развитіе. Римляне только усвоивали то, что имъ давала Греція, и если римскій стоицизмъ чѣмъ отличается отъ греческаго, то развѣ тѣмъ, что онъ не былъ уже чистымъ, послѣдовательнымъ ученіемъ, а принялъ въ себя многое изъ ученій другихъ философскихъ школъ.

И у юристовъ не найдемъ мы обособленной теоріи права. Правда, начиная съ эпохи Августа, въ Римѣ образуются двѣ отдѣльныя школы юристовъ, правда—съ этого-же времени получаетъ широкое развитіе ученіе объ естественномъ правѣ. Но ни то, ни другое явленіе не знаменуютъ собою раздвоенія изученія права на теоретическое и практическое.

Возникшія при Августѣ двѣ школы юристовъ: сабиніанская и прокулеанская имѣли своими основателями Капитона и Лабейона. *Hi duo, говоритъ Помпоній, primum veluti diversas sectas fecerunt: nam Ateius Capito in his, quae ei tradita fuerant, perseverabat, Labeo ingenii qualitate et fiduciae doctrinae, qui et ceteris operis sapientiae operam dederat, plurima innovare instituit.* Названія школъ происходятъ отъ именъ ихъ учениковъ Массурія Сабина и Симпронія Прокула.

Не смотря на то, что римское право, въ теченіи восьми столѣтій,

уже составляет едва-ли не главный предмет изслѣдованій европейских юристовъ, вопросъ о значеніи этихъ школъ до сихъ поръ еще служить предметомъ разногласій. Одни сводятъ все различіе школъ къ политическому антагонизму Лабейона и Капитона, не обращая вниманія на то, что Лабейонъ—въ политикѣ приверженецъ стараго республиканскаго порядка, въ правовѣдѣніи, напротивъ, является представителемъ новыхъ вѣяній, какъ на это указалъ уже Гейнекцій. Другіе видятъ въ прокулеянахъ представителей стоическихъ ученій въ правовѣдѣніи (Merillius). Но имѣющіяся у насъ свѣдѣнія о римскихъ юристахъ указываютъ на то, что вліяніе стоицизма распространялось одинаково, какъ на прокулеянцевъ, такъ и на сабинянцевъ. Пухта, который вообще отрицаетъ значительность вліянія на юриспруденцію ученій стоиковъ, видитъ особенность ученій Лабейона и его послѣдователей въ томъ, что Лабейонъ при разработкѣ права пользовался данными другихъ наукъ и такимъ образомъ сблизилъ съ ними правовѣдѣніе. Это направленіе должно было привести Лабейона ко многимъ новымъ взглядамъ по отдѣльнымъ вопросамъ, которые и сдѣлались предметомъ контрoверзъ между нимъ и Капитономъ. Самое существованіе школъ, по мнѣнію Пухта, обусловлено не постояннымъ сохраненіемъ и возобновленіемъ этого различія, которое существовало между Лабейономъ и Капитономъ, а лишь уваженіемъ и благоговѣніемъ, съ какимъ послѣдователи ихъ относились къ своимъ учителямъ. Это воззрѣніе въ сущности сводится къ отрицанію существованія принципиальнаго различія между ученіями двухъ школъ и представляетъ непосредственный переходъ къ категорическому заявленію въ этомъ смыслѣ Эсмарха.

Такое объясненіе однако плохо мирится съ долгимъ, сравнительно, существованіемъ этихъ школъ и съ тѣмъ, что Помпоній говоритъ только объ этихъ двухъ школахъ. Если-бы все дѣло сводилось къ личной приверженности учениковъ, къ благоговѣнію (Pietät), съ которымъ они относились къ своему учителю, если-бы между прокулеянами и сабинянами не существовало болѣе глубокаго различія, то школу съ такимъ характеромъ составляли-бы, конечно, ученики каждаго изъ выдающихся юристовъ. Почему-же названіе школы или секты не придается каждой группѣ одного юриста-учителя?

Наиболѣе удачное объясненіе различія двухъ школъ представляетъ гипотеза Дирксена, глубже развитая Кунтце.

Дирксенъ говоритъ, что различіе двухъ школъ слѣдуетъ видѣть въ различіи ихъ методовъ. Сабиняны ограничивались внѣшней стороною институтовъ. Прокулеяны обращались, напротивъ, къ ихъ

внутреннему основанію и ихъ цѣли. Поэтому сабиніанцы строго держались буквы положительнаго права. Прокулеянцы-же давали болѣе простора научному изслѣдованію, допускали болѣе свободное толкованіе, но не для того, чтобы, какъ это иные думаютъ, обходить существующій законъ, а для того, напротивъ, чтобы истолковывать законъ сообразно съ цѣлью и намѣреніемъ законодателя, для чего они старались всегда выяснить *ratio* закона \*).

Кунтце иллюстрируетъ различіе школъ римскихъ юристовъ сравненіемъ его съ различіемъ школъ греческихъ художниковъ. Чѣмъ Фидіасъ былъ для скульптуры, Полигнотъ для живописи, тѣмъ Лабеонъ для правовѣднія. Онъ былъ представителемъ идеализма, начала *subtilitas*; Капитонъ—натурализма, *utilitas*. Лабеонъ выходилъ изъ основной идеи института, всегда неизмѣнной, Капитонъ изъ измѣчивыхъ практическихъ цѣлей.

Но, какъ-бы ни объясняли противоположность прокулеянцевъ и сабиніанцевъ, во всякомъ случаѣ въ этомъ различіи двухъ школъ нѣкоимъ, однако, образомъ нельзя видѣть противоположенія теоретическаго и догматическаго изученія права. Это противоположеніе было такъ чуждо римской юриспруденціи, что даже прокулеянцы, эти представители болѣе свободнаго отношенія къ матеріалу положительнаго права, отнюдь не представляются юристами-теориками. Конечно, и между римскими юристами можно замѣтить такихъ, складъ ума и характеръ дѣятельности которыхъ представляютъ преобладаніе теоретическаго элемента. Но въ этомъ сказывается именно только индивидуальное ствойство того или другаго отдѣльнаго юриста—не болѣе. И нельзя при томъ замѣтить преобладанія теоретиковъ въ какой-либо одной изъ этихъ школъ. Наиболѣе теоретическимъ характеромъ отличается ученіе двухъ юристовъ, принадлежавшихъ какъ разъ къ двумъ противоположнымъ школамъ: это были Лабеонъ и Гай.

Для насъ Гай представляетъ весьма большое значеніе, какъ авторъ сочиненія, дошедшаго до насъ въ болѣе полномъ видѣ, нежели какое-либо другое произведеніе римской юридической литературы. Но самъ по себѣ Гай далеко не представляется юристомъ первой величины. По самостоятельности мысли онъ вовсе не можетъ быть поставленъ въ параллель съ Лабеономъ. По всей вѣроятности, Гай былъ провинціальнымъ юристомъ и жилъ именно въ Малой Азіи, въ Троѣ (Момзенъ). Этимъ объясняется и то, что до насъ не сохранилось его полнаго имени, такъ какъ римскій способъ именованія не при-

\*) Этому воззрѣнію держится и Zimmerm.

мѣнялся въ Греціи; и то, что въ его институціяхъ не упоминается о нѣкоторыхъ современныхъ ему конституціяхъ; и то, наконецъ, что во многихъ вопросахъ онъ держится взглядовъ, существенно отличающихся отъ общепринятыхъ воззрѣній римскихъ юристовъ, на примѣръ, на *jus gentium*, Гай изъ всѣхъ юристовъ одинъ отождествляетъ *jus gentium* и *jus naturale*, одинъ считаетъ, что *jus gentium* предшествуетъ гражданскому праву. Этотъ своеобразный взглядъ легко могъ сложиться у юриста провинціала, вліяніе на котораго римскихъ воззрѣній парализовалось вліяніемъ греческимъ. То обстоятельство, что Гай не цитируется другими юристами, заставляетъ думать, что онъ не имѣлъ *jus respondendi*, что весьма естественно въ отношеніи къ провинціальному юристу. Въ этомъ и слѣдуетъ видѣть вмѣстѣ главную причину преобладанія теоретическаго элемента въ его сочиненіяхъ. Какъ юристъ-мыслитель, онъ не отличался самостоятельностью. Но это указываетъ уже то, что онъ строго продолжаетъ держаться противоположенія школь въ такое время, когда онѣ уже утратили свое значеніе, когда ихъ противоположность на дѣлѣ уже сгладилась. Гай же не рѣшается выступать съ самостоятельнымъ мнѣніемъ за свой страхъ и всегда почти прикрывается знаменемъ школы.

Гай былъ послѣднимъ сабиніанцемъ. Послѣ него уже совершенно сглаживается различіе школь. Но и еще ранѣе можно указать между юристами представителей какъ бы нейтральной юриспруденціи. Таковы *Plautius, Titius, Aristo, Javolenus*. Куяцій утверждалъ даже, что существовала еще третья школа юристовъ *miscelliones* или *hercisundi*. Но это предположеніе есть не болѣе, какъ недоразумѣніе.

Отсутствіе даже въ классической юриспруденціи самостоятельнаго теоретическаго направленія побудило нѣкоторыхъ изслѣдователей, на примѣръ, Пухту, отрицать вліяніе стоической философіи на римскихъ юристовъ. Но такое предположеніе слишкомъ противорѣчитъ несомнѣнному факту общаго вліянія стоицизма на римскую интеллигенцію, къ которой, конечно, принадлежали и юристы. А съ другой стороны не трудно понять, почему вліяніе ученій стоиковъ не могло выразиться въ римской юриспруденціи возникновеніемъ особой теоретической обработки права.

То обстоятельство, что дѣятельность римскихъ юристовъ имѣла непосредственно творческій характеръ, сдѣлало невозможнымъ появленіе въ римской юриспруденціи той двойственности между теоріей и практикой, которая такъ распространена въ настоящее время. Когда современный юристъ усваиваетъ какую-нибудь новую философскую идею, онъ видитъ, что практическая дѣятельность не отрываетъ ему

возможности провести эту идею непосредственно въ жизнь. Предъ нимъ стоитъ, какъ непреодолимая преграда, дѣйствующее право, измѣнять которое непосредственно своей практической дѣятельностью онъ не можетъ. Для осуществленія этой идеи онъ долженъ бросить изученіе дѣйствительнаго права, его толкованіе и обратиться къ пропагандѣ своей идеи. Вопросы *de lege lata* и *de lege ferenda* — два рѣзко различныхъ вопроса. Въ Римѣ, напротивъ, юристъ, толкуя старое право вмѣстѣ создавалъ и новое право — и то, и другое въ одной неразрывной дѣятельности. *Interpretatio* римскихъ юристовъ не было тѣмъ, что толкованіе въ настоящее время. *Interpres* былъ не только изяснителемъ права, но и посредникомъ между постановленіями положительнаго права и требованіями, вѣчно измѣнчивыми, вѣчно новыми, текущей общественной жизни.

Поэтому, когда, подчиняясь общему настроенію того времени, и юристы подпали вліянію стоицизма и усвоили себѣ его философское ученіе, имъ не было надобности создавать рядомъ съ изученіемъ положительнаго права особой философіи права. Нѣтъ сомнѣнія, положительное право Рима далеко не соответствовало тому нравственному ученію, какое проповѣдывали стоики. Юристы стоики не могли не отнестись критически, напримѣръ, къ такому институту, какъ рабство. Они признавали, что рабство чуждо естественному праву, противно природѣ, что по естественному праву всѣ рождаются одинаково свободными и равными \*), и сообразно съ этимъ старались смягчать суровыя постановленія относительно рабовъ.

Вѣрные ученію стоиковъ, римскіе юристы естественный законъ не обособляли отъ самой природы. Законъ природы и сама природа сливалась въ ихъ пониманіи. Законъ естественный не представлялся какъ нѣчто стоящее надъ явленіями природы, надъ ними возвышающееся; напротивъ, они считали его присущимъ вещамъ и явленіямъ, ихъ проникающимъ, въ нихъ проявляющимся. Поэтому довольно безразличное употребленіе римскими юристами выраженій естественный законъ, естественный разумъ, природа — вовсе не было слѣдствіемъ неопредѣленности ихъ воззрѣній на естественное право, а напротивъ обуславливалось особенностями стоическаго ученія о естественномъ законѣ.

Этимъ объясняется и то, что естественное право римскіе юристы не противопоставляли положительному, а видѣли въ немъ составную

\*) *Ulpianus*: *jure naturali omnes liberi nascerentur, servitus esset incognita; Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt. Florentinus*: *Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subsicitur.*

часть положительнаго права *Privatum jus*, говоритъ Ульпианъ, *tripertitum est, collectum etenim est et naturalibus praecceptis aut gentium, aut civilibus. Jus civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus juri communi, jus proprium, id est jus civile efficimus.*

Въ полномъ согласіи съ такимъ признаніемъ природы основнаго права находится и помѣщенное въ самомъ началѣ Пандекта опредѣленіе Цельза: *jus est ars boni et aequi*. Ульпианъ, приводя это опредѣленіе признаетъ его меткимъ (*ut eleganter Celsus definit*), но большинству новыхъ юристовъ оно казалось неудачнымъ, такъ какъ они переводили его въ смыслѣ «искусства добраго и справедливаго», что больше подходило-бы къ нравственности, чѣмъ къ праву.

Совершенно иной смыслъ получаетъ это опредѣленіе въ объясненіи, какое ему далъ въ самое послѣднее время профессоръ Пунчартъ \*).

Онъ находитъ, что слово *ars* означаетъ тутъ не искусство, а гармонию, согласіе, порядокъ, *bonum* означаетъ потребности, интересы, *utilia*. Если-же оно поставлено въ единственномъ числѣ, то только по соображеніямъ стилистическимъ. *Aequum* въ абстрактномъ смыслѣ употреблялось только въ единственномъ числѣ, а для римскаго уха было-бы невыносимо сочетаніе *bonorum et aequi*.

Сообразно съ такимъ пониманіемъ Пунчартъ переводитъ опредѣленіе Цельза такъ: «право есть гармоническій порядокъ интересовъ и улаженія ихъ столкновеній» \*\*).

При такомъ пониманіи права римскіе юристы основнаго естественнаго права считали природу во всѣхъ ея проявленіяхъ. Нормы естественнаго права они выводили изъ природы и человѣка, и вещей, и самыхъ отношеній между человѣкомъ и вещами или между самими людьми.

Такъ основываясь на природѣ человѣка, они признавали необходимымъ признаніе недѣйствительными обязательствъ, принятыхъ на себя несовершеннолѣтними, и установленіе надъ ними опеки. Согласно природѣ своей, человѣкъ всегда одинаковъ, будетъ ли онъ рабомъ или свободнымъ, и потому законъ Помпея, устанавлиющій наказаніе за убійство родственниковъ и патроновъ и по буквальному своему смыслу относящійся только къ свободнымъ, долженъ быть примѣняемъ

\*) *Punschart. Die moderne Theorie des Privatrechts. 1893, s. s. 20.*—

\*\*\*) *Die Rechtsordnung ist die harmonische Ordnung der bürgerlichen Interessen und des Ausgleichs ihres Widerstreites.*

и къ рабамъ (Венулей Сатуриниъ: quum natura est communis similiter et in eos animadvertatur). По природѣ своей человекъ не можетъ быть относимъ къ числу плодовъ и потому, вопреки общему правилу, дитя рабыни, рожденное въ то время, когда мать его находилась въ чьемъ-либо временномъ пользованіи (usus fructus), возвращается вмѣстѣ съ матерью ея хозяину, а не остается, какъ приплодъ животныхъ, у временнаго пользователя (узифруктуарія). (Ulpianus: Vetus fuit quaestio an partus ad fructuarium pertinet, sed Bruti sententia obtinuit, fructuarium in eo loco non habere; neque enim in fructu hominis homo esse potest, hoc ratione nec usumfructum in eo fructuarium habebit). По природѣ человекъ можетъ учиться безгранично и потому, если въ завѣщаніи говорится о рабыняхъ, обученныхъ парикмахерскому искусству, то подъ этимъ слѣдуетъ разумѣть всѣхъ учившихся, хотя бы только два мѣсяца. (Марціанъ. Ornatrixibus legatis, Celsus scripsit, eas quae duos tantum menses apud magistrum fuerint, legato non cedere; alii et has cedere, ne necesse sit, nulam cedere, quum omnes adhuc discere possint et omne artificium incrementum recipiat. Quod magis obtinere debet, quia humanae naturae congruum est).

Другую категорію естественныхъ юридическихъ нормъ римскіе юристы выводили изъ природы животныхъ и вещей. Такъ для разрѣшенія вопроса о томъ, какія животныя могутъ подлежать захвату, какъ ничьи, и какія нѣтъ, римскіе юристы основывались на томъ, какія изъ животныхъ по природѣ своей дикія и какія домашнія (Gajus: apum natura fera est. Itaque quae in arbore nostra con-sederint, antiquam a nobis alveo concludantur, non magis nostrae esse intelliguntur, quam volucres, quae in nostra arbore nidum fecerint. Gallinarum et anserum non est fera natura. Itaque si quolibet modo anseres mei et gallinae meae turbati turbatae adeo longius evolverint, ut ignoremus, ubi sint, tamen nihilo minus in nostro dominio tenentur). «Можетъ быть, кто-нибудь спросить, — говорить юристъ Павелъ, — почему подъ имемъ серебра разумѣютъ и выдѣланныя изъ него вещи, тогда какъ, если будетъ отказанъ мраморъ, подъ этимъ именемъ нельзя разумѣть ничего иного, кромѣ сырого матеріала. Основаніемъ этого правила считается слѣдующее соображеніе: все то, что по природѣ своей можетъ быть многократно превращаемо въ прежнюю массу, побѣжденное такою властью вещества, никогда не избѣгаетъ ея дѣйствія. (Illud fortasse quaeriturus sit aliquis, cur argenti appellatione etiam factum argentum comprehendatur, quum si marmor legatum esset, nihil praeter rudem materiam demonstratum videri posset.

3) Cujus haec ratio traditur, quippe ea, quae talis naturae sint, ut saepius in sua redigi possint initia, ea materiae potentia victa, nunquam vires ejus effugiant). Море, проточная вода и воздухъ по естественному праву находятся въ общемъ пользованіи (Марціанъ. Et quaedam naturali jure omnium communia sunt illa: aer, aqua profluens et mare). 4) Гай считаетъ требованіями естественнаго разума, чтобы пограничная стѣна составляла общую собственность сосѣдей. 5) Изъ природы вещей, которыя пользованіемъ истребляются, вытекаетъ, что онѣ не могутъ быть объектомъ временнаго пользованія, узурфрукта (Rebus exceptis his qui ipso usu consumuntur: nam eae neque naturali ratione neque civili recipiunt usumfructum).

6) Вещество, и въ своемъ соединеніи съ другими сохраняющее свои ядовитыя свойства, не можетъ быть по своей природѣ объектомъ купли-продажи (Gajus: Veneni mali quidam putant non contrahi emptionem, quia nec societas aut mandatum flagitiosae rei ullas vires habeat. Quae sententia potest sane vera de his, quae nullo modo, adjectione alterius materiae usui nobis esse possunt).

7) Наконецъ и природа самихъ отношеній также служитъ источникомъ юридическихъ положеній. Сабиніанцы, исходя изъ понятія о правѣ собственности, какъ наиболѣе абсолютномъ правѣ, неуступающемъ потому никакимъ произвольнымъ его нарушеніямъ, признавали, что по естественному разуму въ случаѣ спецификаціи право собственности на вещь остается за собственникомъ матеріала. (Gajus naturalem rationem efficere, ut qui materiae dominus fuerit idem ejus quoque, quod ex eadem materia factum sit, dominus sit). 1) Противно природѣ, чтобы другой могъ владѣть тою самою вещью, которою я владѣю. 2) (Павель. Contra naturam est, ut, cum ego aliquid teneam tu quoque id tenere videaris... non magis enim eadem possessio apud duos esse potest, quam ut stare videaris in eo loco, in quo ego sto, vel in quo ego sedeo tu sedere videaris). 3) Напротивъ, согласно съ природой, чтобы отношенія прекращались тѣмъ способомъ, какъ устанавливаются (Ульпіанъ. Nihil tam naturale est, quam ee genere quidquam dissolvere quo colligatum est). 4) Если обѣщанное по договору выполнить оказывается невозможнымъ, и самый договоръ, согласно естественному разуму, недействителенъ. (Si id quod dari stipulemur, tale sit, ut dari non possit, palam est naturali ratione inutile esse stipulationem).

Приведенные нами примѣры представляются весьма разнородными. Во-первыхъ, многіе ихъ вовсе не имѣютъ никакого отношенія къ «природѣ», а представляетъ собою лишь выводы изъ исторически

сложившихся выражений и понятій. Такъ, объясненіе Павломъ различія выражений «серебро» и «мраморъ» основано всецѣло на установившемся у римлянъ словоупотребленіи, и выставленное имъ слово-толкованіе у насъ напримѣръ не могло-бы имѣть безусловнаго значенія, такъ какъ скульпторы называютъ мраморомъ не только глыбы мрамора, но и мраморныя изваянія, бронзой—и бронзовыя издѣлія, холстами—и написанныя на холстѣ картины. Такъ правило, что объектомъ узуфрукта или *commodatum* не могутъ быть потребляемыя вещи, есть только необходимый логическій выводъ изъ исторически сложившихся въ Римѣ понятій о такого рода правахъ, понятій, на столько условныхъ, что напр. въ русскомъ языкѣ нѣтъ вовсе и соотвѣтствующихъ имъ выражений \*).

Другую группу примѣровъ составляютъ тѣ, въ которыхъ естественнымъ называется просто выраженіе требованій нравственнаго чувства. Таково, напр., признаніе противнымъ природѣ человѣка отнесеніе его къ числу плодовъ. Но, конечно, если противно природѣ, чтобы человѣкъ считался плодомъ вещи, то точно также противно природѣ считать человѣка вещью. И однако же въ самомъ-же римскомъ правѣ рабы признавались вещами.

Наконецъ, въ-третьихъ, въ числѣ приведенныхъ примѣровъ есть и дѣйствительно имѣющіе нѣкоторое отношеніе къ объективнымъ условіямъ природы, но все-таки не въ томъ смыслѣ, чтобы они представляли собою юридическія нормы, устанавливаемыя природой. Сюда относятся прежде всего тѣ случаи, гдѣ естественно правовой нормой признается граница, полагаемая условіями физической возможности. Такъ; воздуха дѣйствительно невозможно захватить въ свое исключительное обладаніе; поэтому онъ и не можетъ быть объектомъ собственности. Но это только означаетъ, что наша дѣятельность ограничена законами природы, что физически невозможнаго мы не можемъ совершить, но такое ограниченіе естественными условіями не есть юридическая норма; имъ опредѣляется не юридическая обязанность, а только фактическая невозможность. Затѣмъ сюда-же относятся и тѣ, болѣе многочисленные примѣры, въ которыхъ естественными правовыми нормами признаются нормы, установленныя волею людей но только *по поводу* или *въ связи* съ тѣми или другими естественными различіями людей и вещей. Эту именно категорію юридиче-

\*) *Commodatum* обыкновенно переводятъ ссудой; но въ дѣйствительности даже на языкѣ нашего законодательства ссуды и заемъ обозначаютъ не различныя отношенія; одинъ занимаетъ, другой ему ссужаетъ.

скихъ нормъ чаще всего и принимаютъ за нормы естественнаго права. Но въ дѣйствительности естественны тутъ только тѣ различія въ свойствахъ людей и вещей, которыми обуславливается различіе людскихъ интересовъ и потребность въ особыхъ пріемахъ ихъ разграниченія. Самыя же нормы такого разграниченія устанавливаются не природой, а людьми и потому существуютъ не вездѣ, и не всегда.

СПбГУ

10 билет

## Часть вторая.

Средне вѣка.

ГЛАВА I.

Философскія ученія.

§ 9. Августинъ \*).

1/ Въ послѣдовательномъ развитіи философскихъ ученій средневѣковья различаются двѣ главныя ступени: сначала они развиваются подъ преобладающимъ вліяніемъ ученій неоплатониковъ; позднѣе — подъ вліяніемъ Аристотеля, въ формѣ такъ называемой схоластики.

Самымъ типичнымъ представителемъ первой стадіи развитія средневѣкового философскаго мышленія былъ блаженный Августинъ (353—430). Сынъ развратнаго африканца-язычника и христіанской святой онъ посвятилъ свои научные труды борьбѣ съ ученіемъ манихеевъ, донатистовъ, Пелагія и съ обвиненіями язычниковъ, видѣвшихъ въ христіанахъ причину гибели Рима. Во всемъ этомъ онъ отстаивалъ одно начало единства, единства всемогущей воли Божіей.

Въ полемикѣ съ манихеями Августинъ выработалъ основы своего міросозерцанія. Онъ признаетъ, что міросозданіе есть прежде всего единство, и въ этомъ началѣ единства ищетъ средство преодолѣть выставленное манихеями раздвоеніе добраго и злаго начала и скептическія недоумія раздваивавшагося сознанія.

\*) Кн. Евгений Трубецкой. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V-мъ вѣкѣ. Ч. I. Міросозерцаніе Блаженнаго Августина. Москва. 1892 г.

10 билет

9 билет

313-4

1) Являясь как-бы предшественником Декарта, Августинъ говоритъ, что, сомнѣваясь во всемъ, человекъ не можетъ усомниться въ своемъ сознаниіи. А вся дѣятельность сознанія нашего сводится къ различенію и связыванію (*discernere, connectere*) представлений. Но различать, значитъ опредѣлять то, что считалось единымъ; связывать — значитъ сводить къ единству. И такъ единство есть основное начало сознанія въ обѣихъ его функціяхъ. Но единство не только общая форма сознанія, но также и объективная форма всего сущаго, ибо все вещи суть лишь по-стольку, по-скольку онѣ едины. Камень есть камень по-скольку онъ единство своихъ частей; животное есть животное по-скольку его органы объединяются въ одно живое тѣло. Но въ нашихъ тѣлесныхъ чувствахъ все воспринимается нами не какъ единое, а какъ множественное. Причины этого въ ихъ тѣлесности, такъ какъ всякое тѣло состоитъ изъ безчисленнаго множества частей. Но всякое множество или число происходитъ отъ сложенія единицъ, а потому счисленіе есть само признаніе единства во множествѣ. Мало того, въ послѣдовательно возрастающихъ числахъ единица періодически возвращается въ десяткѣ, сотнѣ, тысячѣ и т. д.; слѣдовательно счисленіе, исходя отъ единицы, опять приходитъ къ ней-же. Поэтому единство и гармонія составляютъ сущность всякаго числа.

2) Число есть начало формы въ мірозданіи и основа красоты, а начало всякаго числа — единство есть цѣль, къ которой все тяготеетъ. Это то, что чего мы желаемъ, что мы любимъ: ибо всякая любовь хочетъ соединиться съ любимымъ и если достигнетъ своего предмета дѣйствительно становится съ нимъ едино. Самая страсть именно потому столь сильно улаживаетъ, что любящіе соединяются воедино.

Но если предметъ всякаго желанія есть единство, то изъ этого слѣдуетъ, что единственный предметъ дѣйствительно достойный желанія, есть единство безусловное, вѣчное, источникъ и начало всякаго единства, т. е. сама Божественная мудрость. Для нея мы должны отказаться отъ всякой другой любви, ибо тѣмъ, что смертно и тѣнно, нельзя обладать, когда и сколько хотимъ: одинъ Богъ вѣчно пребываетъ и не можетъ быть отнятъ внезапнымъ ударомъ судьбы.

Мудрость и благо суть только различныя названія одного и того же.

Божественная мудрость есть то, въ чемъ все едино. Единство это предвѣчно, ибо все созданное отъ вѣка существовало въ Божественномъ предвидѣніи, заключавшемъ въ себѣ идеи — первообразы всего сущаго. Ибо существуютъ идеи первоначальныя, разумныя

основанія вещей, постоянныя и недвижимыя, которыя сами не созданы, вѣчны и всегда одинаково содержатся въ Божественномъ разумѣ. Въ этомъ, конечно, слышится вліяніе Платоновскаго ученія. Но по Августину въ Божественномъ разумѣ содержатся не только общія, родовыя идеи, напр. идея человѣка вообще, но также идеи индивидуальныя, идеи каждаго единичнаго человѣка.

Міротвореніе, по ученію Августина, какъ выраженіе Божественнаго всеединства, не есть произведеніе двухъ началъ. Оно непосредственный актъ всемогущей воли, которой не требуется никакого другого, чуждаго ей начала для созданія вселенной. По этому неправы Платонъ и Аристотель, предполагающіе не созданную и совѣчную Божеству матерію.

Твореніе не длится во времени, а есть единый актъ. Богъ отъ начала вѣковъ сотворилъ все вмѣстѣ не только настоящее, но и будущее. Самые шесть дней творенія Августинъ толкуетъ такъ, что они чередуются не въ дѣятельности Творца, а только въ познаніи твари. Въ Богѣ не можетъ быть послѣдовательности дней; въ Немъ все одинъ день Божій.

Единство по ученію Августина есть общій законъ вселенной не только въ смыслѣ Божественнаго всемогущества, но и въ смыслѣ Божественной благодати. Единство есть не только форма всего существующаго, но и идеаль его. Поэтому единство онъ отождествляетъ съ благомъ. И такъ какъ все сущее существуетъ лишь постольку, по-скольку едино, то при тождествѣ единства и блага можно также сказать, что все существуетъ лишь на сколько причастно благу. Зло же не есть бытіе, а только отричаніе бытія. Оспаривая ученіе манихеевъ, признававшихъ существованіе двухъ началъ, злого и добраго, Августинъ доказываетъ, что безъ благихъ свойствъ вещи не могутъ существовать, а потеря дурныхъ свойствъ не мѣняетъ ихъ природы. Если воды не будутъ бурны и грязны, онѣ не перестанутъ отъ того быть сами собой; но если бы онѣ лишились своихъ благихъ свойствъ—это уже не были бы воды.

Несовершенными могутъ представляться вещи только когда ихъ разсматриваютъ порознь; въ цѣломъ-же вселенная совершенна и даже самое зло служить его совершенству, такъ такъ будучи поставлено на своемъ мѣстѣ, оно сильнѣе выставляетъ добро и конечно все-благодать Создатель не допустилъ-бы его, если-бы не былъ настолько всемогущъ, чтобы извлечь добро изъ самаго зла. Зло немислимо безъ добра и составляетъ лишь отричаніе добра и его эстетическую антитезу.

Но откуда-же берется въ мірѣ зло? Оно порождается отклоненіемъ нашей воли отъ единства къ множеству, отъ вѣчнаго блага къ временному, отъ бытія къ небытію. Положительной причины такое уклоненіе воли не имѣетъ, потому что зло, будучи только отрицаніемъ, не можетъ имѣть положительной причины. Возможность такого движенія воли ко злу въ сотворенныхъ существахъ объясняется тѣмъ, что они созданы изъ ничего и соединяютъ въ себѣ, не обладая полнымъ бытіемъ, бытіе съ небытіемъ.

Поводомъ къ ближайшему выясненію ученія Августина о человѣческой волѣ послужила его полемика съ Пелагіемъ, утверждавшимъ, что человѣкъ можетъ собственными заслугами достигнуть спасенія отъ грѣха. Августинъ напротивъ отстаивалъ безусловное значеніе благодати, и невозможность заслужить спасеніе и проповѣдывалъ спасеніе какъ даръ свыше, какъ актъ милости. Такъ называемыя заслуги наши сами суть послѣдствія этого дара Божія. Богъ не только даетъ намъ заповѣдь, но и движетъ нашу волю къ исполненію заповѣди, какъ это ярко выразилось въ любимой молитвѣ Августина *da, quod iubes*. Даже и самая вѣра есть даръ благодати. Дѣйствіе благодати не есть отношеніе къ отдѣльной личности: оно проявляется, напротивъ, только чрезъ посредство церкви.

Велѣдствіе первороднаго грѣха, все человѣчество обречено грѣху. Но актомъ милости, даромъ благодати избранная часть людей предопредѣлена къ спасенію. Почему только часть? на это можно отвѣтить только, что «пути Божьи неисповѣдимы».

Свои взгляды на общественную жизнь и исторію человѣчества Августинъ изложилъ въ своемъ трактатѣ, *De civitate Dei*—О градѣ Божіемъ. Это первая по времени попытка представить всемірную исторію, какъ связанное цѣлое, какъ развитіе одной идеи, а именно той, что Богъ властвуетъ въ исторіи.

Останавливаясь на опредѣленіи государства у Цицерона, Августинъ доказываетъ, что опредѣленію этому соответствуетъ только церковь, только градъ Божій. Римляне, въ цицероновскомъ смыслѣ, не были народомъ и государствомъ, такъ какъ не знали истинной справедливости, требующей воздавать каждому свое. Римляне-же не воздавали должнаго Богу и служили демонамъ. Римское государство не было и общеніемъ пользы, такъ какъ нечестіе никому не приносить пользы.

Только церковное общеніе есть достойное человѣка и праведное передъ Богомъ дѣло. Въ церкви нѣтъ справедливости, поэтому государство, чуждое церкви, ничѣмъ не отличается отъ разбойничьей шайки. Морской разбойникъ, отвѣчавшій Александру Македонскому,

1225-1274

что онъ въ маломъ дѣлаетъ тоже что и самъ Александръ, былъ исполнѣ правъ.

Одинъ градъ Божій обладаетъ справедливостью; внѣ церкви только царство бѣсовское. Но градъ Божій не есть союзъ только людей и Бога; онъ объемлетъ все сущее, начиная съ ангеловъ и кончая неорганической природой. Градъ Божій есть вмѣстѣ съ тѣмъ осуществленіе общаго покоя, мира. Покой есть конечная цѣль всякаго движенія. Тѣла стремятся къ равновѣсію; страсти къ удовлетворенію. Сама вражда не имѣетъ другой цѣли, какъ достиженія мира.

Все стремится къ миру, но надо отличать вѣчный миръ Божій отъ ложнаго, неправаго мира грѣховной твари. Божескій миръ есть общее равенство. Напротивъ, злой человѣкъ ненавидитъ равенство и стремится къ господству надъ другими.

§ 10. *Томасъ Аквинскій.*

11/10/10

Томасъ Аквинскій (1225—1274), прозванный *doctor angelicus* и возведенный католической церковью въ святые, является самымъ типичнымъ представителемъ схоластики, образовавшейся путемъ сочетанія во едино ученія церкви и философіи Аристотеля. Главный трудъ Аквината *Summa Theologica*, объемлетъ собою всю схоластическую мудрость. Католическая церковь и теперь еще признаетъ его ученіе единственной истинной философіей (*Encyclica Aeterni Patris*, 1879).

Слѣдую Аристотелю, Томасъ Аквинскій начинаетъ съ вопроса о цѣли человѣческой дѣятельности. Конечная цѣль есть блаженство. Но оно не можетъ состоять ни во внѣшнихъ благахъ, ни даже въ душевныхъ благахъ, какъ предметъ человѣческихъ желаній. Всякое сотворенное благо, будучи преходящимъ и измѣнчивымъ, не совершенно. Поэтому конечною цѣлью можетъ быть только вѣчное, несовершенное благо, т. е. Богъ, блаженство же состоитъ въ обладаніи тѣмъ, къ чему стремишься. Но такое обладаніе не есть дѣятельность воли, ибо она только стремится къ цѣли, а дѣятельность разума: созерпаніе Божества. Однако, полное познаніе Бога превышаетъ силы человѣческаго разума и можетъ быть достигнуто только силою благодати.

Различіе правственныхъ и порочныхъ движеній воли обуславливается тѣмъ, подчиняются-ли они разуму или чувственнымъ склонностямъ. Только разумъ указываетъ добро всеобщее и совершенное, поэтому онъ и долженъ быть правиломъ воли. Но такъ какъ всякая

производная причина получает силу отъ причины первоначальной, то и человѣческой разумъ получаетъ свое значеніе, какъ правило воли, отъ верховнаго, божественнаго разума, который и есть вѣчный, общій законъ.

Законъ есть правило, опредѣляющее должный порядокъ въ виду цѣли. Согласіе съ нимъ есть правда; уклоненіе отъ него — грѣхъ. Дѣйствіе закона распространяется на все: и на явленія природы, и на человѣческія дѣйствія.

Добродѣтели Аввинать различаетъ двоякія: естественныя и влитыя (infusae) или богословскія. Естественныя онъ опредѣляетъ подобно Аристотелю, какъ привычки души къ подчиненію закону, богословскія же добродѣтели суть добрыя качества души, производимыя въ насъ Богомъ безъ нашей воли, даромъ благодати. Къ естественнымъ онъ примѣняетъ также Аристотелевское опредѣленіе добродѣтели, какъ середины между двумя крайностями. Но въ богословскихъ середины нѣтъ, ибо здѣсь мѣрило самъ Богъ.

3) Согласно раздѣленію добродѣтелей различаются и двоякаго рода законы: человѣческой и божественный. Но каждый изъ нихъ можетъ быть или естественнымъ или положительнымъ, и потому различаются четыре закона: lex aeterna, lex naturalis, lex humana, lex divina. Вѣчный законъ есть самый божественный разумъ, управляющій міромъ. Онъ отражается и въ явленіяхъ природы, какъ ихъ необходимый порядокъ, и въ душѣ человѣка въ формѣ самоочевидныхъ истинъ и естественныхъ наклонностей. Это отраженіе закона въ сотворенномъ и есть законъ естественный. Но по несовершенству человѣка для добродѣтели недостаточно однихъ естественныхъ наклонностей: нужна еще дисциплина. Это приводитъ къ установленію человѣческаго или положительнаго закона: порочныхъ надо принуждать силою и страхомъ воздерживаться отъ зла, что и достигается велѣніями человѣческихъ законовъ. Наконецъ, божественный или откровенный законъ необходимъ, потому что цѣли человѣка превосходятъ его естественныя силы, потому что человѣческой законъ безсилецъ вполнѣ истребить зло и потому что не по несовершенству человѣческаго разума мнѣнія людей о правдѣ бываютъ разнообразны и требуютъ высшаго руководства.

Человѣческіе законы по несовершенству человѣческаго разума могутъ быть и несправедливы, а именно, когда они, будучи установлены для личной выгоды правителей, противорѣчатъ общему благу или когда они противорѣчатъ божественнымъ установленіямъ. Въ обоихъ случаяхъ такіе несправедливыя законы необязательны, но

въ первомъ случаѣ они могутъ быть все-таки исполняемы для избѣжанія соблазна; во второмъ же случаѣ ихъ вовсе не должно исполнять, ибо Богу надо повиноваться болѣе чѣмъ человѣку.

Ученіе Томы Аквинскаго о государствѣ, кромѣ Summa Theologica изложено также въ специальномъ трактатѣ De regimine principum. Оно осталось неоконченнымъ: Томой были написаны только первая книга и четыре главы второй. Остальное dokonчено однимъ изъ его учениковъ.

Въ политическомъ ученіи Аквината вліяніе Аристотеля оказалось гораздо слабѣе, чѣмъ въ другихъ частяхъ его философской системы. Это объясняется тѣмъ, что Политика Аристотеля, оставшаяся совершенно неизвѣстной на востокѣ, и на западѣ стала предметомъ изученія только со второй половины XIII вѣка, когда схоластическія ученія уже вполнѣ сложились.

Во всякомъ случаѣ, Тома Аквинскій не только не усвоилъ, но даже какъ будто вовсе не замѣтилъ основного воззрѣнія Аристотеля на государство, какъ на естественную, необходимую форму жизни людей. По крайней мѣрѣ свое Expositio къ политикѣ онъ начинаетъ прямо съ утвержденія, что государство есть произведеніе человѣческаго искусства и притомъ высшее его произведеніе. Начало его комментарія вообще поразительно напоминаетъ по содержанію своему предисловіе Гоббеса къ Левіаану.

Уже изъ этого ясно, что въ своемъ пониманіи государства великій схоластикъ совершенно расходится съ Аристотелемъ. Аристотель понимаетъ государство какъ сложное, какъ множество, и начинаетъ поэтому свою политику съ разсмотрѣнія элементовъ, изъ которыхъ слагается государство. Тома Аквинскій, напротивъ, прежде всего имѣетъ въ виду господствующую въ государствѣ и объединяющую его власть. De regimine principum начинается прямо съ выясненія понятія правителя. Правитель при этомъ разсматривается не какъ одинъ изъ составныхъ элементовъ государства, а именно какъ власть, стоящая надъ государствомъ, отъ него независимая. Управленіе государствомъ сравнивается съ тѣмъ, какъ Богъ правитъ міромъ, какъ душа управляетъ тѣломъ. Правитель въ государствѣ занимаетъ такое же положеніе, какъ Богъ во вселенной, какъ душа въ тѣлѣ человѣка. Это сравненіе примѣняется Аквинатомъ и къ объясненію понятія церкви. Управляющая государствомъ воля властителя есть вмѣстѣ и единственное объединяющее въ немъ начало: безъ нея государство-бы распалось. Вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенство государственнаго устройства зависитъ отъ того, насколько сама объ-

единяющая власть является единой. Поэтому лучшей и наиболее естественной формой правления признается монархия.

Установление и управление государством Томас Аквинский также объясняет по аналогии с сотворением и управлением мира. Приступая к объяснению образования государства, он начинает с передачи библейского рассказа о сотворении мира. Государя он считает не только правителем государства, но точно также и творцом его. Волею государя приводятся в движение все органы власти. Государь же представляет и коллективную личность народа.

Придавать такое значение воле государя мог, конечно, только убежденный монархист. И действительно, монархию Аквинатъ считает естественнейшею и лучшею формой правления.

Ссылаясь на то место Суммы, где говорится об общественном устройстве израильского народа, иногда приписывают Томасу Аквинскому предпочтение смешанной формы правления. Не говоря уже о том, что это прямо противоречит воззрениям Томаса, изложенным в его специальном политическом трактате, и ближайшее рассмотрение указанного места Суммы показывает, что ему нельзя придавать такого значения. Аквинатъ ставит тут не общий вопрос о лучшей форме правления, а совершенно частный: *utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit?* и вот в оправдание установленного при Моисее порядке управления, он ссылается на свидетельство Аристотеля, что лучшая форма — смешанная. Но затем, разбирая отдельные доводы, он тут же говорит, что монархия — лучшее правление, но только легко переходит в тиранию. Вот почему у евреев, отличавшихся жестокостью и корыстолюбием, Бог сначала не установил монархии.

В Сумме вообще нельзя найти сколько-нибудь определенно выраженного взгляда на различие форм правления. Ссылаясь на Аристотеля, Томас перечисляет шесть форм правления: монархию, аристократию, олигархию, демократию и смешанную форму. При этом смешанную форму он представляет, как сочетание лишь аристократического и демократического элементов. Все это перечисление приводится по поводу вопроса о зависимости форм законодательства от форм правления, и делаемая при этом сопоставления обнаруживают в авторе совершенное непонимание дела. По его словам, в аристократии законодательство принимает форму *responsa prudentium*, а в олигархии — *jus honorarium*!

Говоря о законе, Томас Аквинский повидимому допускает издание законов только или всем народом, или тем, кто служит пред-

ставителемъ народа и такимъ образомъ какъ-бы признаетъ безусловное народное верховенство. А тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ обычаяхъ, различается свободный народъ и народъ, не имѣющій свободной власти, и только у свободного народа правитель признается имѣющимъ право издавать законы не иначе, какъ въ качествѣ представителя народа. Народу же, неимѣющему свободной власти, законы даются независимой отъ него властью.

Различіе воззрѣній Томы Аквинскаго и Аристотеля сказывается между прочимъ и въ томъ, какъ они пользуются одними и тѣми-же сравненіями. Оба они сравниваютъ правителя съ кормчимъ. Но Аристотель указываетъ при этомъ на то, что кормчаго соединяетъ со всѣми другими лицами, находящимися на кораблѣ, общіе интересы, общая опасность; у Аквината обращается вниманіе лишь на то, что направленіе корабля опредѣляется волею кормчаго.

У Аристотеля и мотивомъ дѣятельности правителя признается сознаніе его зависимости отъ государства. Поэтому управленіе государствомъ представляется ему обязанностью, которую всего справедливѣе исполнять поочереди всѣмъ. И Аристотель съ ироніей говоритъ о стремленіи людей къ власти ради случайно соединяемыхъ съ нею выгодъ (Пол. III, 4, § 6). Томъ же Аквинскій считаетъ мотивомъ правительственной дѣятельности не сознаніе общности интересовъ всѣхъ составляющихъ государство, а Божью волю, поставляющую правителя надъ государствомъ и дающую ему награду въ будущей жизни.

Мы видѣли, что добродѣтель, выражающуюся во взаимныхъ отношеніяхъ властвующихъ и подвластныхъ, Аристотель опредѣлялъ какъ общительность. Томъ Аквинскій также останавливается въ ученіи о добродѣтеляхъ на вопросѣ объ отношеніи къ властителямъ, но соотвѣтствующей этимъ отношеніямъ добродѣтелью онъ считаетъ уже не общительность, а повиновеніе, которое, кстати замѣтить, у Аристотеля мы вовсе не найдемъ въ числѣ особыхъ добродѣтелей. Томъ Аквинскій, напротивъ доказываетъ, что повиновеніе есть особая самостоятельная добродѣтель, такъ какъ повиновеніе велѣніямъ вышшаго само по себѣ уже благо.

Подобно тому, какъ явленія природы производятся дѣйствіемъ естественныхъ силъ, такъ дѣйствія людей—ихъ волею. Но какъ все низшее приводится въ движеніе вышшимъ, такъ и въ обществѣ высшіе направляютъ свою волею въ силу данной имъ Богомъ власти дѣятельность подвластныхъ. И такъ какъ направлять дѣйствіемъ разума и воли значитъ повелѣвать, то по естественному порядку,

установленному Богомъ въ природѣ низшее, подчиняется высшему и точно также въ обществѣ, по естественному и божескому праву подчиненные должны повиноваться высшимъ.

Но должны-ли христіане повиноваться свѣтскимъ властямъ? Въ Евангеліи отъ Іоанна (I, 12) сказано, что Господь «вѣрующимъ во имя Его далъ власть быть чадами Божиими», а во всѣхъ государствахъ дѣти царя, говоритъ Аквинатъ, свободны. Какъ-же могутъ быть несвободны чады Царя, которому подчинены всѣ царства? Къ тому-же св. ап. Павелъ говоритъ, что увѣровавшіе «умерли для закона» (Римл. VII, 4) и слѣдовательно освобождены отъ повиновенія велѣніямъ Ветхаго Завѣта. Повидимому, тѣмъ болѣе должны они быть свободны отъ повиновенія закону людскому. Наконецъ, люди не обязаны повиноваться разбойникамъ, а по словамъ Августина государство безъ справедливости—та же разбойничья шайка. Правители-же государствъ обыкновенно властвуютъ не согласно съ требованіями справедливости.

Но всѣ эти сомнѣнія опровергаются Аквинатомъ. Вѣра во Христа есть основаніе и причина справедливости, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ Апостоль: правда Божія чрезъ вѣру въ Иисуса Христа (Римл. III, 22). Поэтому вѣра Христова не разрушаетъ, а утверждаетъ порядокъ справедливости. Порядокъ-же этотъ требуетъ, чтобы низшіе подчинялись высшимъ, ибо иначе общество не могло-бы сохраняться. Поэтому вѣра во Христа не освобождаетъ отъ повиновенія свѣтскимъ властямъ. Господь искупилъ наши грѣхи, но не избавилъ насъ отъ несовершенства плоти, а свѣтской власти подчинены именно тѣла людей, а не ихъ души. Ветхій завѣтъ замѣненъ теперь Новымъ, а людской законъ дѣйствуетъ, какъ и прежде. Что-же касается возможности несправедливаго осуществленія власти, то въ этихъ случаяхъ человекъ освобождается отъ повиновенія власти, такъ какъ «должно повиноваться больше Богу, нежели чловѣкамъ» (Дѣянія, V, 29).

Томъ Аквинскій является такимъ-же типичнымъ выразителемъ средневѣковыхъ воззрѣній, какъ Аристотель—воззрѣній древности. Поэтому сопоставленіе и сравненіе ихъ политическихъ ученій лучше всего можетъ выяснитъ намъ ту глубокую разницу, какая замѣчается между средневѣковымъ и античнымъ пониманіемъ государства. И выводы, къ какимъ приводитъ такое сравненіе Тома Аквинскаго и Аристотеля, имѣютъ тѣмъ болѣе значенія, что Томъ Аквинскій отнюдь не можетъ быть признанъ крайнимъ представителемъ особенностей средневѣковаго міросозерцанія. Напротивъ, именно по вопросу о

соотношеніи разума и воли, онъ ближе другихъ схоластиковъ стоитъ къ Аристотелю. Онъ не признаетъ, какъ его противникъ Дунсъ Скотъ, первенства за волю. Вліяніе Аристотеля придало философскому ученію Аквината въ весьма значительной степени характеръ интеллектуализма. Но между тѣмъ, какъ у Аристотеля интеллектуализмъ приводитъ къ признанію самой воли лишь особой функціей мышленія, у главы средневѣковой схоластики интеллектуализмъ ограничивается признаніемъ лишь превосходства разума надъ волюю. Это двѣ обособленныя способности духа, но только разумъ и признается стоящимъ выше воли.

Признавъ, подъ вліяніемъ Аристотеля, первенство за разумомъ, Тома Аквинскій затѣмъ однако подъ вліяніемъ религіознаго ученія, существенно смягчаетъ это положеніе.

Между тѣмъ, какъ Аристотель совершенно устраняетъ изъ дѣятельности божества моментъ воли, представляя божество, какъ только соверщающее начало, Тома Аквинскій, напротивъ, и божеству придаетъ волю, такъ какъ разуму, по его ученію, всегда и необходимо сопутствуетъ воля. Разумъ не можетъ быть безъ воли. И притомъ дѣятельнымъ, производящимъ началомъ признается не разумъ, а именно воля. Поэтому причиной всѣхъ вещей служить воля Божія.

Въ Комментаріяхъ на Сентенціи Петра Ломбардскаго это подкрѣпляется еще любопытной ссылкой на Аристотеля. Тотъ говоритъ въ своей Метафизикѣ, что основой всѣхъ произведеній искусства служить воля мастера. Но все сущее, утверждаетъ Аквинатъ, въ прямое противорѣчіе Аристотелю, происходитъ отъ Бога, какъ произведеніе отъ мастера: слѣдовательно, воля Божія и есть причина всего сущаго.

Такимъ образомъ разуму принадлежитъ первенство лишь въ томъ смыслѣ, что онъ ставитъ цѣли дѣятельности: движущей же, творческой силой является воля. Аристотель признавалъ, что разумъ ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) движетъ волю ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\alpha\zeta$ ), что воля есть собственно актъ разума. Тома Аквинскій наоборотъ утверждаетъ, что несмотря на свое превосходство, не разумъ движетъ волю, а воля движетъ разумомъ и всѣми силами души. Слѣдовательно въ результатъ разумъ и воля оказываются не столько въ соотношеніи соподчиненія, сколько въ соотношеніи взаимной обусловленности.

Это особенно ясно выражается въ ученіи Аквината о повелѣніи и законѣ. Повелѣніе ( $i\mu\pi\epsilon\gamma\alpha\tau\epsilon$ ) онъ признаетъ функціей разума, но обусловленной актомъ воли. Поэтому и законъ, хотя и исходитъ отъ разума, но обусловленъ волюю: на сомнѣніе въ возможности относить

законъ къ разуму, основанномъ на томъ, что законъ побуждаетъ къ дѣйствіямъ съ нимъ согласнымъ, а побуждать къ дѣятельности есть функція воли, Томъ Аквинскій отвѣчаетъ указаніемъ на то, что разумъ получаетъ силу побуждать къ дѣйствіямъ отъ воли. Вслѣдствіе этого законъ, по его опредѣленію, не непосредственное требованіе разума, а устанавливаемое чрезъ посредство велѣнія того, кому принадлежитъ забота объ общемъ благѣ. Вѣчный Божественный законъ онъ сравниваетъ съ планомъ, который составляетъ себѣ художникъ, прежде чѣмъ что-либо создать, или правитель, прежде чѣмъ что-либо предпринять управляемымъ.

Воля Божія, говорилъ онъ, сама по себѣ, по своему существу, jn substantia, тождественна съ божественнымъ разумомъ и потому ни противоположна ему, ни подчинена ему. Но разсматриваемая по отношенію къ отдѣльнымъ ея твореніямъ, circa creaturas, она подчинена разуму. Въ своей сущности воля есть самъ разумъ; но въ ея отношеніи къ тварямъ она не разумъ, ratio, а только сообразна съ разумомъ, разумна, rationabilis. Разумъ Божій есть источникъ вѣчнаго закона lex aeterna неизмѣннаго, непреложнаго и служащаго основаніемъ всѣхъ другихъ законовъ. Воля Божія есть источникъ собственно божественнаго закона, lex divina, содержащагося въ божественномъ откровеніи. Но, несмотря на кажущееся примиреніе двухъ принциповъ, воли и разума или природы Божіей, волѣ дается рѣшительное преобладаніе, такъ какъ lex aeterna есть для Томы Аквинскаго ничто иное, какъ планъ мірозданія, составленный Богомъ и, слѣдовательно, есть также твореніе, произведеніе Бога, а не слѣдствіе его природы.

Положительное право онъ уже прямо опредѣляетъ, какъ постановленіе, основанное на соглашеніи всего народа или велѣніи государя. Поэтому въ концѣ-концовъ Томъ приходилъ къ тому, что признаетъ Божественный законъ устанавливаемымъ разумною волею Божіею, человѣческой—человѣческою волею, регулируемою разумомъ.

## ГЛАВА II.

### Средневѣковые юристы \*).

#### § 11. Глоссаторы. 90122

Возрожденіе изученія права въ средніе вѣка относится къ началу XII вѣка, когда въ Болоньѣ Ирнерій основываетъ такъ называемую школу глоссаторовъ.

Въ объясненіе этого возрожденія сложилась въ старой литературѣ цѣлая басня, впервые встрѣчающаяся у писателя XVI столѣтія Сигонія (Sigonius, de regno italico). Сигоній, а вслѣдъ за нимъ и цѣлый рядъ старыхъ историковъ правовѣдѣнія, напр., Панциролусъ, рассказываютъ, что въ 1135 году, когда императоръ Лотарь II взялъ городъ Амальфи, тамъ найдена была древняя рукопись Пандектъ. Обрадованный этой находкой императоръ издалъ законъ, предписавшій обязательное примѣненіе римскаго права, а самую рукопись подарилъ Пизанцамъ въ награду за помощь, оказанную ими своимъ флотомъ. Рукопись эта сдѣлалась извѣстной въ Болоньѣ, и изученіе ея породило тамъ школу глоссаторовъ.

Во всемъ этомъ рассказѣ вѣрнаго только то, что въ Пизѣ дѣйствительно сохранялась рукопись Пандектъ, весьма древняя, которая съ подчиненіемъ Пизы Флоренціи въ 1406 году была перенесена во Флоренцію, гдѣ и сохраняется до сихъ поръ. Это лучшая рукопись пандектъ, и въ прежнее время въ Пизѣ и во Флоренціи она была почти предметомъ культа. Но глоссаторамъ была извѣстна другая рукопись (*littera vetus, communis*), служившая основаніемъ ихъ изученія. вмѣстѣ съ тѣмъ они знали и пизанскую рукопись (*littera pisana*) и отдавали ей преимущество, почему и исправляли свой текстъ по ней. Путемъ такихъ исправленій образовался текстъ, который можно назвать болонскимъ—продуктъ критической работы глоссаторовъ. Такимъ образомъ *littera pisana* служила глоссаторамъ только пособіемъ для исправленія имѣвшагося у нихъ текста пандектъ, а отсюда не первоначальнымъ толчкомъ къ самому изученію римскаго права.

Не находить себѣ подтвержденія также и рассказъ объ изданномъ

\*) *Savigny*, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, VIII Bde. 1. Ausg. 1815—31; 2. Ausg. 1858. *Laferrière*, Histoire du droit français, IV, 1853, pp. 273—396. *Столюговъ*, Методы разработки положительнаго права, Харьковъ, 1862. стр. 1—16. *Муромцевъ*, Рецепція римскаго права на Западъ. 1886

будто-бы Лотаремъ II законъ, сообщившимъ обязательную силу римскому праву, и о подаркѣ рукописи пизанцамъ. Если пандекты до того не были извѣстны, непонятно, какъ Лотарь и особенно пизанцы могли сразу оцѣнить значеніе рукописи, признавъ ее достаточнымъ вознагражденіемъ за содѣйствіе ихъ флота при осадѣ. О законѣ Лотаря мы не находимъ нигдѣ никакого указанія, да и весь рассказъ о немъ покоится на совершенно ложномъ предположеніи, будто до XII столѣтія римское право не было вовсе извѣстно и не дѣйствовало.

Въ дѣйствительности римское право никогда не забывалось и не исчезало ни въ Италиі, ни во Франціи, доказательствомъ чему служатъ уже сохранившіеся до насъ сборники римскаго права, составившіеся въ самомъ началѣ среднихъ вѣковъ, какъ въ Ломбардіи, такъ и въ южной Франціи. Таковы *Brachylogus* и *Petri exceptiones*.

Но и самое преподаваніе римскаго права не прерывалось. Есть достовѣрныя указанія на то, что еще въ 534 году въ Римѣ существовала юридическая школа, перенесенная затѣмъ въ Раввену и оттуда въ Болонью, гдѣ уже около 1050 года называютъ учителя римскаго права Пепо. Впрочемъ самъ Одофреть, у котораго находимъ это указаніе на Пепо, замѣчаетъ, что онъ былъ *pullius nominis*.

Весьма вѣроятно также, какъ на это указалъ Лаферриеръ, что римское право было изучаемо весьма извѣстнымъ въ исторіи церкви Ланфранкомъ, уроженцемъ города Павіи, переселившимся, по поводу занятія Италиі императорскою арміею въ 1042 году, во Францію, гдѣ онъ сдѣлался директоромъ аббатства Бекъ. Комментаріи Ланфранка на посланія апостола Павла обнаруживаютъ въ авторѣ знакомство съ римскимъ правомъ. Ученикъ Ланфранка св. Ивонъ, епископъ шартрскій, былъ весьма извѣстнымъ юристомъ и составителемъ сборника, извѣстнаго подъ именемъ *Decretum Ivonis Carnotensis*, и включающаго въ себѣ заимствованія изъ Юстиніановыхъ сборниковъ \*).

Но конечно эти отдѣльные примѣры изученія римскаго права и въ XI столѣтіи не могутъ никоимъ образомъ быть поставлены въ параллель съ тѣмъ пышнымъ разцвѣтомъ изученія римскаго права, которое совершилось въ XII вѣкѣ. Это быстрое распространеніе изученія права находитъ однако весьма простое объясненіе въ общихъ

---

\*) На праздникахъ въ память этого святого юриста пѣли гимнъ, сложенный въ честь Ивона и очень не лестный для юристовъ:

*Advocatus et non Iatro:*

*Res miranda populo!*

условіяхъ того времени. XII вѣкъ вообще представляется началомъ того оживленія средневѣковой жизни и средневѣковой мысли, что особенно ярко сказалось затѣмъ въ слѣдующемъ, XIII столѣтіи. Къ этой эпохѣ относится первое знакомство съ арабскими комментаторами Аристотеля, послужившее главнымъ толчкомъ къ развитію схоластической философіи. Объяснить возрожденіе изученія римскаго права случайной находкой рукописи пандектъ тѣмъ болѣе невозможно, что изученіе римскаго права не было одиночнымъ явленіемъ. Одновременно съ этимъ замѣчается подобное оживленіе и въ разработкѣ каноническаго права и даже феодальнаго.

Возрожденіе научнаго изученія права связывается, какъ мы сказали, съ именемъ Ирнерія. Общій характеръ и значеніе этого возрожденія опредѣляется задачей усвоенія того юридическаго матеріала, какой представляли сборники Юстіана. Теперь уже болѣе не ограничиваются составленіемъ сокращенныхъ компіляцій, служившихъ непосредственно практической задачѣ. Ирнерій и его продолжатели не отступаютъ предъ усвоеніемъ всего матеріала Юстиніановаго сборника, предъ тѣмъ, чтобы овладѣть этимъ матеріаломъ и въ подробностяхъ, и въ цѣломъ, и при томъ непосредственно изъ перваго источника. Но вмѣстѣ они ограничиваютъ свою задачу только такимъ усвоеніемъ матеріала. Они не даютъ ни историческаго выясненія того готоваго матеріала, который они находили въ *Corpus juris civilis*, ни философской его критики. Понять и усвоить матеріаль—дальше этого они не идутъ.

Главной, основной формой, въ которой выражалась дѣятельность средневѣковыхъ юристовъ, были *глоссы* (*glossae*), откуда они и получили свое имя—*глоссаторы*. Первоначально глосса означало толкованіе, объясненіе отдѣльныхъ, непонятныхъ словъ. Съ такимъ характеромъ мы находимъ дѣйствительно нѣкоторыя глоссы, особенно у первыхъ глоссаторовъ. Но уже у Ирнерія дѣло не ограничивалось однимъ поясненіемъ непонятныхъ словъ, и глоссы переходятъ въ объясненіе самаго смысла содержанія текста, не относясь вовсе къ какому-нибудь отдѣльному слову.

Глоссы писались на самой рукописи текста, первоначально между строкъ (*glossa interlinearis*), затѣмъ по мѣрѣ того, какъ глоссы дѣлались обширнѣе, на поляхъ (*glossa marginalis*).

Глоссы служили основаніемъ, какъ преподавательской, такъ и литературной дѣятельности глоссаторовъ. И всѣ другія формы научной дѣятельности глоссаторовъ представляли собой послѣдовательное развитіе глоссы.

Такъ по мѣрѣ того, какъ число глоссъ увеличивалось и сами онѣ дѣлались обширнѣе, онѣ разрастались и развивались въ цѣлый непрерывный комментарий къ части или даже къ цѣлому *Corpus juris civilis*. Такой комментарий, составившійся изъ развившихся глоссъ, носилъ названіе *Apparatus*. Первый аппаратъ къ отдѣльному титулу пандектъ составленъ былъ уже Булгаромъ. Но первый общій аппаратъ составилъ только Аво.

Хотя преподаваніе глоссаторовъ, какъ и ихъ литературная дѣятельность, сводилось къ объясненію текста *Corpus juris civilis*, но тѣмъ не менѣе ихъ лекціи (*Lectura*) и глоссы не были одно и тоже. Въ лекціяхъ глоссаторъ обращался къ учащимся и потому передавалъ имъ все ему извѣстное. Напротивъ, въ писанныхъ глоссахъ онъ имѣлъ въ виду уже знающихъ юристовъ и потому давалъ въ этой формѣ только такія поясненія текста, которыя считалъ новыми или улучшенными въ сравненіи съ глоссами его предшественниковъ. Поэтому лекціи должны быть поставлены наряду съ глоссами, какъ самостоятельная форма научной дѣятельности глоссаторовъ.

Преподаваніе римскаго права не дѣлилось по предметамъ: раздѣленіе труда отдѣльными профессорами основывалось на внѣшнемъ дѣленіи *Corpus juris civilis*. Отдѣльныя кафедры существовали для изложенія и объясненія институцій, кодекса, пандектъ. Три части пандектъ (*digestum vetus, infortiatum* и *novum*) служили тогда основаніемъ для дальнѣйшаго болѣе дробнаго раздѣленія преподаванія. Раздѣленіе кафедръ по предметамъ появляется не раньше XVI вѣка.

Съ развитіемъ преподаванія въ немъ выработалось нѣсколько различныхъ формъ и пріемовъ, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ породили и особенныя формы литературныхъ обработокъ права. Во время своего полного развитія преподаваніе глоссаторовъ совершалось въ такой формѣ: въ началѣ давалось общее обзорнѣе содержанія того титула, который предстояло объяснять. Это такъ-называемая *summa*. Затѣмъ по частямъ прочитывался самый текстъ. Это чтеніе имѣло большое значеніе, такъ какъ глоссаторъ прочитывалъ текстъ такъ, какъ считалъ его правильно установленнымъ критикой. Самое объясненія содержанія текста начиналось съ того, что оно облекалось въ какой-нибудь случай — *casus*; затѣмъ давалось обоснованное рѣшеніе вопроса — *repositio*. Если вопросъ былъ спорный, то слѣдовало изложеніе разногласій и ихъ оцѣнки *disputatio*. Юридическое правило, содержащееся въ объясняемомъ мѣстѣ, облекали въ краткую форму въ видѣ пословицъ — *brocarda*. И, наконецъ, давали казуистическій ана-

лизъ — *quaestiones*. Таковъ былъ общій планъ преподаванія, измѣнявшійся смотря по условіямъ.

Эти приемы преподаванія породили соотвѣтствующія имъ литературныя формы: *summae, casus, brocardica, repetitiones, disputationes, quaestiones*. Кроме того, между произведеніями глоссаторовъ мы находимъ изслѣдованія по процессу *de judiciis*, объ искахъ, *de actionibus*, и сборники контраверсъ, *dissentiones dominorum* и т. п.

Въ новое время вошло въ обыкновеніе относиться къ трудамъ глоссаторовъ съ пренебреженіемъ. Еще Рабелэ весьма строго отзывался о глоссахъ \*) и съ тѣхъ поръ этотъ приговоръ повторялся большинствомъ. Берри-сен-При въ своей исторіи римскаго права даетъ весьма интересный подборъ извлеченій изъ *Glossa ordinaria*, составленный Аккурзіемъ, рельефно выставяющей слабыя стороны ученій глоссаторовъ \*\*).

Прежде всего поражаетъ полное отсутствіе историческихъ свѣдѣній. Такъ, *lex Hortensia*, по объясненію глоссы, изданъ царемъ Гортензіемъ. Августъ хотѣлъ усыновить *нѣкоего* Германика, но тотъ не согласился на это. Тогда онъ уговорилъ *нѣкоего* Тиберія усыновить Германика и затѣмъ самъ усыновилъ Тиберія. При восшествіи на престолъ Юстіана (527 г. по Р. Хр.) Исусъ Христосъ еще не рождался. Вотъ примѣръ того, какъ глосса объясняетъ выраженіе глоссируемаго текста. Водолазы называются *uigatores*, потому что они также все видятъ въ водѣ, какъ врачи по виду мочи узнаютъ болѣзни. *Lex Falcidia* получила свое названіе отъ слова *falx* (коса), потому что законъ этотъ, ограничившій право дѣлать отказы въ ущербъ наслѣдникамъ, также обрѣзалъ легаты, какъ коса обрѣзываетъ траву. Ихъ логическая аргументація не уступаетъ ихъ исторической и философской учености. Адвокатъ можетъ требовать уплаты себѣ вознагражденія впередъ, потому что нельзя извлекать изъ чужой земли камни, не вознаградивъ предварительно хозяина. Извѣстный вопросъ, что должно считаться главною вещью и что придаточной: холстъ, на которомъ нарисована картина, или самая

\*) Rabelais, Pantagruel. l. I. ch. 5. Au monde, continue-t-il, n'y a livres tant beaux, tant ornés, tant élégans comme le sont les tecstes des pandectes; mais la bordure d'iceux c'est à savoir la Glose d'Accurse est tant sale, tant infame et punaise, que ce n'est qu'ordure et vilainie.

\*\*\*) *Berriat-Saint-Prix* Histoire du droit romain. 1821 pp. 287 — 299. Эти извлеченія взяты имъ изъ двухъ первыхъ и половины третьей книги институцій, десять первыхъ книгъ Пандектъ и первой книги Кодекса (р. 288, Note 31).

картина, глосса рѣшаетъ такъ, что холстъ является придаточною, когда нарисованъ не медвѣдь, а человѣкъ. Не слѣдуетъ издавать законовъ, которые бы имѣли въ виду добрыхъ женъ, ибо законы должны быть общими правилами, а добрая жена рѣдкость. Приводя такіе примѣры, Беріа-сен-При спѣшитъ, однако, оговориться, что несмотря на весьма многочисленные и грубые промахи глоссаторовъ, ихъ труду нельзя отказать въ научномъ достоинствѣ. Онъ приводитъ при этомъ слова Гравины, что въ глоссахъ мы находимъ изложеніе содержанія каждаго закона, какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ, сопоставленіе различныхъ мѣстъ *Corpus juris civilis*, относящихся къ одному и тому же вопросу, и иногда весьма удачныя попытки ихъ соглашенія, а также указаніе многихъ вопросовъ, возникающихъ при толкованіи текста, весьма полезное для практики.

Но наиболѣе справедливую оцѣнку дѣятельности глоссаторовъ мы находимъ у Савиньи. Онъ признаетъ, что у глоссаторовъ было много слабыхъ сторонъ, и что приводимые у Берріа-сен-При примѣры служатъ указаніемъ на дѣйствительно серьезныя недостатки. Но, въ-первыхъ, по этимъ примѣрамъ нельзя судить о всѣхъ глоссаторахъ, и, въ особенности, по нимъ нельзя себѣ составить сужденія о тѣхъ представителяхъ школы глоссаторовъ, которые дѣйствовали во время ея наибольшаго процвѣтанія. Всѣ примѣры Берріа-сен-При взяты изъ *Glossa ordinaria*, составленной уже въ эпоху упадка школы. Для серьезной оцѣнки слѣдовало бы обратиться къ предшествовавшимъ глоссаторамъ, напр. къ Плацентину. Во-вторыхъ, нельзя эти промахи глоссаторовъ въ историческихъ и филологическихъ объясненіяхъ судить строго. Намъ кажутся они смѣшными, потому что мы получаемъ теперь безъ всякаго труда такой запасъ историческихъ свѣдѣній, какой въ средніе вѣка стоилъ бы чрезвычайныхъ усилій. Но, что еще важнѣе рядомъ съ этими слабыми сторонами, легко объяснимыми общимъ состояніемъ знаній въ ту эпоху, глоссаторы имѣютъ за собой несомнѣнныя научныя заслуги, поважнѣе тѣхъ частныхъ достоинствъ, на которыя указываетъ Гравина.

До глоссаторовъ, можно сказать, сохранилась и изучалась только буква римскаго права. Глоссаторы же обратились къ изученію самаго смысла—ихъ мысль стремилась проникнуть въ мысль римскихъ юристовъ—и этимъ путемъ установили въ области права ту живую духовную связь съ древнимъ Римомъ, которая непрерывно сохраняется и до нашихъ дней.

Въ частности особенное вниманіе обращаетъ на себя критическая обработка глоссаторами текста источниковъ. Они выполнили ту черную,

кропотливую работу, которая требует большой затраты сил и времени, и без которой обойтись было бы невозможно. Современные работы по римскому праву всё опираются, какъ на свое необходимое предположеніе, на эту подготовительную работу глоссаторовъ.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній намъ предстоитъ обратиться къ разсмотрѣнію дѣятельности выдающихся представителей школы, начиная съ Ирнерія. Свѣдѣнія наши объ немъ весьма скудны. Сохранился рассказъ, что первоначально онъ былъ грамматикомъ и лишь случайно былъ наведенъ на изученіе римскаго права. Желая опредѣлить значеніе слова *as*, онъ обратился къ рукописи Пандектъ и мало по малу, заинтересовавшись содержаніемъ рукописи, перешолъ отъ грамматическихъ изслѣдованій языка къ изученію самаго права.

Покуда были извѣстны лишь немногія отдѣльныя глоссы Ирнерія, этому еще можно было вѣрить. Но открытыя Фиттингомъ сочиненія Ирнерія *Aequitas*, *Quaestiones de juris subtilitatibus* и особенно *Summa codicis*, показали, что онъ былъ большимъ знаткомъ римскаго права и очевидно пользовался работами своихъ предшественниковъ. И по внѣшней формѣ его сочиненія не простой комментарій источниковъ, а въ полномъ смыслѣ слова систематическіе трактаты <sup>1)</sup>.

Вслѣдъ за Ирнеріемъ должны быть поставлены четыре одновременно жившихъ глоссатора, извѣстные подъ общимъ названіемъ *quatuor doctores: Bulgarus, Martinus, Jacobus* и *Hugo* <sup>2)</sup>. Наиболѣе свѣдѣній сохранилось о двухъ первыхъ изъ нихъ.

Булгаръ († 1166) представляется гораздо симпатичнѣе Мартина. Въ сохранившихся о немъ рассказахъ онъ представляется намъ личною строго честною и въ тѣхъ случаяхъ, когда ему приходилось сталкиваться съ Мартиномъ, его образъ дѣйствія представляется несравненно благороднѣе того, какъ рисуется намъ въ тѣхъ же рассказахъ Мартинъ. За то Мартинъ († 1157) былъ весьма набожный и старался согласовать начала римскаго права съ велѣніями божественныхъ законовъ. Онъ происходилъ изъ стараго рода Гозіевъ, а потому ученики его также назывались гозіанами.

Одною изъ главныхъ ихъ контроверзъ былъ вопросъ о судьбѣ приданнаго въ томъ случаѣ, когда жена умираетъ бездѣтною: должно-ли приданное быть возвращено тестю, или же его получаетъ мужъ?

\*) *Summa Codicis des Irnerius*. hrsgbn von Hermann Fitting. 1894.

\*\*) Ирнерію приписываютъ такую оцѣнку ихъ достоинствъ:

*Bulgarus os aureum, Martinus copia legum,  
Hugo mens legum, Jacobus idem quod ego.*

Булгаръ отстаивалъ право тестя, Мартинъ — зятя. Случилось такъ, что у самаго Булгара первая жена его умерла бездѣтной. Тесть его обратился къ Мартину за разъясненіемъ, кому должно перейти приданное. Мартинъ отвѣчалъ, что, по его мнѣнію, вообще зятю, но что въ данномъ случаѣ тестю, потому что самъ Булгаръ такъ рѣшаетъ этотъ вопросъ—Мартинъ ожидалъ, что Булгаръ, когда дѣло коснется его интересовъ, измѣнитъ своему убѣжденію. Но Булгаръ самъ добровольно возвратилъ приданное тестю.

Больше значенія для исторіи науки имѣетъ другой рассказъ о столкновеніи Булгара съ Мариномъ. Дѣло касается Фридриха Барбороссы. На языкѣ того времени императоръ назывался *dominus mundi*, и Фридриха Барбороссу интересовало знать, можетъ-ли онъ на этомъ основаніи считать себя собственникомъ всѣхъ земель или же онъ называется *dominus* въ какомъ-нибудь другомъ, болѣе ограниченномъ смыслѣ. Булгаръ отвѣчалъ, что императоръ не есть собственникъ земель, находящихся въ частномъ обладаніи, а имѣетъ на нихъ только *dominium eminens*. Мартинъ, напротивъ, призналъ императора собственникомъ и былъ за это награжденъ подаркомъ лошади. Булгаръ же утѣшился каламбуромъ: *amisi equum, quia dixi aequum, quod non erat aequum*.

Этотъ анекдотъ имѣетъ то значеніе, что въ немъ впервые встрѣчается указаніе на ученіе о разграниченіи *dominium privatum* и *dominium eminens*, такъ что, напримѣръ, Лоренцъ Штейнъ въ своей *Entwährungslehre* съ него именно начинается свое изложеніе исторіи ученія о *dominium eminens* <sup>1)</sup>.

Изъ произведеній Булгара кромѣ глоссъ дошли до насъ еще комментаріи къ титулу Пандектъ *De regulis juris* и изслѣдованіе его по процессу, *De judiciis*, въ рукописяхъ присоединяемое къ сочиненію Плацентина *De varietate actionum*. Кромѣ того, есть указаніе, что онъ писалъ глоссы къ *liber feudorum*, но они не сохранились. Отъ Мартина и Якоба извѣстны только глоссы. Отъ Гуго, кромѣ глоссъ, мы имѣемъ еще *Distinctiones*.

Вслѣдъ за *quatuor doctores* идетъ длинный рядъ глоссаторовъ, продолжавшихъ изученіе римскаго права въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и они: Rogerius, Albericus, Aldricus, Wilhelmus de Cabriano, Odericus, Placentinus, Bassianns, Pillius <sup>\*\*</sup>), Cupriaanus, Galgosius, Otto, Lotharius, Baudinus, Burgundio. Изъ нихъ мы оставимся только на двухъ: Плацентинѣ и Вассіанѣ.

<sup>\*)</sup> *Stein. Verwaltungslere, VII.*

<sup>\*\*</sup>) Отъ него сохранились первыя *brocarda*.

Плацентинъ († 1192), уроженецъ Пiacенцы, преподавалъ, какъ въ Италіи, такъ и во Франціи. Онъ былъ человекъ съ большимъ самоувѣреніемъ, и quatuor doctores не удостоивались отъ него другаго названія, какъ miseri bononienses! Рассказываютъ, что, будучи въ Боловѣ, онъ въ своихъ лекціяхъ отозвался съ насмѣшкой о другомъ болонскомъ юристѣ Гейнрихѣ Байлѣ, именно по поводу senatus consultum Villeianum \*). Байла, который, по словамъ Одофреда, былъ strenuus in armis magis, quam in legibus, обидѣвшись на Плацентина, вломился къ нему въ домъ ночью, и Плацентинъ спасся только бѣгствомъ. Боясь преслѣдованій Байлы, онъ удалился во Францію въ Монпелье и основалъ тамъ юридическую школу. До того тамъ была только медицинская. Изъ его сочиненій особеннаго вниманія заслуживаетъ De varietate actionum \*\*). Это сочиненіе замѣчательно особенно тѣмъ, что представляетъ повидимому первую попытку обработки римскаго права въ свободный самимъ имъ установленной системѣ \*\*\*).

Іоаннъ Бассианъ († 1197), уроженецъ Кремоны, былъ ученикомъ Булгара и учителемъ Азо. Онъ былъ весьма даровитый, но велъ жизнь довольно разгульную. Пастренго \*\*\*\*) рассказываетъ, что онъ такъ увлекался игрой, что проигрывалъ своимъ ученикамъ все, даже одежду \*\*\*\*\*).

Его мнѣнія по большей части приняты Азо и Аккурзіемъ и чрезъ нихъ получили большую популярность. Изъ его сочиненій \*\*\*\*\*) особенно замѣчательно *Arbog actionum*, представляющее весьма любопытную попытку графическаго изображенія анализа юридическихъ понятій.

Бассианъ исходитъ изъ той мысли, что всю теорію исковъ можно свести къ слѣдующимъ двѣнадцати различеніямъ. Иски могутъ быть:

\*) Плацентинъ, кажется, намекалъ, что Генрихъ самъ причастенъ къ дѣламъ, въ которыхъ играли роль поручительства женщины. Смыслъ этого мѣста не совсѣмъ ясенъ: *Erat in partibus, ubi habitat SC. Vellejanum.*

\*\*\*) Кроме того, извѣстны: глоссы, сумма къ институціямъ, кодексу и *Tres libri*, добавленія къ аппарату *Bulgari, de regulis juris* и нѣсколько мелкихъ.

\*\*\*\*) Savigny (IV, 445) приводитъ весьма интересное предисловіе этой книги. Русскій переводъ его у *Стоянова. Методы* (стр. 30).

\*\*\*\*\*) Одинъ изъ комментаторовъ, ум. 1370 г.

\*\*\*\*\*) Это, впрочемъ, была не рѣдкость между глоссаторами. Про другаго изъ нихъ Альберика рассказываютъ, что студенты-испанцы стали его угощать и, когда онъ, находя поданное ему красное вино слишкомъ крѣпкимъ, просилъ его разбавить, они подлили ему вмѣсто воды блое вино. Результатъ поивтенія. Коварые испанцы воспользовались его опьяненіемъ и склонили къ поручительству на весьма значительную сумму.

\*\*\*\*\*) Глоссы и нѣсколько суммъ.

a) praetoriae, civiles; b) in rem, in personam, mixtae; c) rei persecutoriae, poenae, tam rei quam poenae; d) in simplum, in duplum, in triplum, in quadruplum; e) bonae fidei, stricti juris; f) perpetuae, temporales; g) in heredes transitoriae, aliae non; h) aliae infamant, aliae non; i) directae, utiles; k) directae, contrariae; l) universales, singulares, generales; m) simplices, duplices. Сведеніе ученія объ искахъ къ этимъ элементамъ даетъ возможность дать такое графическое его изображеніе. Бассіанъ рисуетъ дерево съ вѣтвями; на вѣтвяхъ кружки, въ которые вписаны названія различныхъ исковъ, а по окружности стоятъ буквы, обозначающія перечисленные раздѣленія. На буквахъ—точки: одна, двѣ, три, обозначающія, какой членъ дѣленія примѣнимъ къ данному иску: такъ, а обозначають actio praetoria; b—actio in personam; c—actio persecutoria tam rei, quam poenae; d—in quadruplum; и т. д.

Это Arbor actionum можетъ быть по праву поставлено наравнѣ съ De Varietate actionum Плацентина. Если сочиненіе Плацентина замѣчательно, какъ систематическая обработка теоріи исковъ, то сочиненіе Бассіана даетъ замѣчательный анализъ элементовъ этой теоріи. Эти примѣры показываютъ, что лучшіе изъ глоссаторовъ могли подняться гораздо выше простой экзегезы источниковъ и, по крайней мѣрѣ, въ теоріи исковъ представили высокую степень развитія юридическаго анализа и синтеза.

Провѣтаніе въ XII столѣтіи изученія римскаго права въ Италіи не могло; конечно, не оказать своего вліянія и за предѣлами Италіи. И дѣйствительно мы имѣемъ указанія на фактъ, подтверждающій это. Мы говорили уже, что Плацентинъ перенесъ преподаваніе римскаго права въ Монпелье (Montepessulanum), гдѣ оно сохранилось и послѣ него. Одофредъ сохранилъ намъ любопытный рассказъ объ Абельярѣ, профессорѣ схоластической философіи въ Парижѣ (1108—1140). Онъ весьма презрительно относился къ глоссаторамъ и публично заявилъ съ кафедры, что нѣтъ ни одного закона въ Corpus juris, котораго бы онъ не смогъ объяснить. Однако, когда ему предложили объяснить I. 5 Cod. III. 39. de finium regundorum, онъ вынужденъ былъ сознаться, что не понимаетъ его: nescio quid velit dicere ista lex. Этотъ рассказъ показываетъ, что возродившаяся наука права сильно занимала умы парижскихъ ученыхъ. Сохранились и другія указанія, что парижскій университетъ не оставался въ XII столѣтіи чуждъ преподаванію римскаго права. Но въ началѣ XIII вѣка развитію этого преподаванія былъ положенъ конецъ извѣст-

ной декреталіей папы Гонорія III *Super specula*, 1220 года, запрещавшей преподаваніе римскаго права въ Парижѣ и окрестныхъ мѣстахъ. Это запрещеніе сохранило свою силу до XVI вѣка, такъ что еще Кузцію понадобилось специальное разрѣшеніе на преподаваніе римскаго права.

Причиной такого запрещенія послужило, вѣроятно, то обстоятельство, что въ борьбѣ папъ съ императорами, глоссаторы стали на сторону императоровъ.

Впрочемъ, это запрещеніе не было исключительнымъ явленіемъ. Подобное же запрещеніе существовало и въ Англіи. Первый, распространившій тамъ изученіе римскаго права, былъ Вакарій.

Онъ основалъ школу римскаго права въ Оксфордѣ. И, хотя преподаваніе римскаго права тамъ было вскорѣ воспрещено, но запрещеніе оказалось безсильнымъ. Вакарій составилъ книгу, подобныхъ которой мы не встрѣчаемъ у другихъ глоссаторовъ. Между его оксфордскими учениками было много бѣдныхъ, не могшихъ пріобрѣсти рукописей *Corpus juris civilis*. Поэтому, чтобы облегчить имъ изученіе римскаго права, онъ составилъ родъ хрестоматіи, въ которую вошло существенное. Заглавіе ея такое: *Liber ex universo enucleato jure excerptus, et pauperibus praesertim destinatus*. Эта книга пользовалась въ Оксфордѣ большой популярностью, и студенты, изучавшіе римское право, стали даже по ней называться *pauperistae*.

Перечисленными глоссаторами и ограничивается эпоха процвѣтанія школы. Ученикъ Бассіана Азо уже представляетъ переходъ къ наступившему затѣмъ упадку изученія римскаго права.

Азо († 1230?) былъ профессоромъ въ Болоньѣ и пользовался большимъ успѣхомъ. Онъ такъ преданъ былъ профессорскому дѣлу, что во время каникулъ ему было не по себѣ. По разсказу Одофреда, онъ умеръ во время осеннихъ каникулъ, и, по случаю его смерти, лекціи въ тотъ годъ не начинались до праздника всѣхъ святыхъ.

Сочиненія \*) Азо пріобрѣли такой авторитетъ, что они почти вытѣснили сочиненія другихъ глоссаторовъ. Отсюда и поговорка: *Sti non ha Azzo, non vada a Palazzo*. Вліяніе ихъ не ограничилось Италіей, но достигло даже Англіи, гдѣ оставило свои слѣды въ произведеніяхъ Брактона.

Глоссы Азо обращаютъ на себя вниманіе прежде всего тѣмъ, что впервые составили связанное цѣлое, такъ называемое *apparatus*.

\*) Изъ нихъ сохранились глоссы, чтенія о кодексахъ, сумма къ нему же, сумма къ институтамъ, Броккарда, и *Quaestiones*.

именно къ *Digestum vetus* и къ кодексу, между тѣмъ какъ до него такія *apparatus* встрѣчались только къ отдѣльнымъ титуламъ Пандектъ.

Это развитіе глоссы въ цѣлый аппаратъ для послѣдующей судьбы разработки права имѣло очень большое значеніе. Глоссы предшественниковъ Азо, какимъ бы авторитетомъ онѣ ни пользовались, не могли все-таки заслонить собою отъ изучающаго самый текстъ источниковъ, не могли сосредоточить его вниманія исключительно на себѣ, отвлекая его отъ изученія самихъ источниковъ. Будучи отрывочными, отдѣльными глоссами, которыхъ безъ соображенія съ глоссируемымъ текстомъ нельзя было и понять, онѣ сами по необходимости обращали изучающаго къ источникамъ. Напротивъ, аппаратъ Азо составляетъ уже одно связанное цѣлое; онъ могъ быть изучаемъ и самъ по себѣ. Такъ какъ для посредственнаго ума пріятно находить уже готовое толкованіе, и такъ какъ вообще произведеніе современника представлялось естественно болѣе понятнымъ и легче усвоиваемымъ, нежели текстъ *Corpus juris civilis*, то и немудрено, что аппаратъ, получившій свое начало отъ Азо, мало-по-малу заслонилъ собою глоссируемый текстъ, сдѣлавшись вмѣсто него предметомъ изученія. Такимъ образомъ, работа Азо послужила внѣшнимъ толчкомъ къ упанку школы. Послѣ него живое изученіе римскаго права въ его непосредственныхъ источникахъ замѣняется безплоднымъ пережевываніемъ уже разжеваннаго прежними глоссаторами. Послѣдній, кто пишетъ еще самостоятельныя глоссы на текстъ источниковъ, былъ *Hugolinus*, какъ и Азо, ученикъ *Bassiana* (умеръ позже 1238 года). Слѣдующіе затѣмъ глоссаторы уже не пишутъ глоссы и все болѣе и болѣе сосредоточиваютъ работу на изученіи и толкованіи чужихъ глоссъ. Это направленіе не могло не породить потребности въ компилятивномъ сборникѣ глоссъ — потребность, которая и нашла себѣ удовлетвореніе въ работахъ *Аккурзія*.

*Accursius* \*), сынъ флорентинскаго крестьянина (1182—1260?), былъ ученикомъ Азо. По словамъ *Виллани*, онъ былъ крѣпкаго тѣлосложенія, лицо его имѣло серьезное и задумчивое выраженіе. Онъ отличался памятью и велъ очень воздержную жизнь. Онъ пріобрѣлъ значительное состояніе, не одною однако ученою дѣятельностью: сохранились указанія, что онъ давалъ ученикамъ деньги въ ростъ и бралъ съ нихъ взятки. Послѣ 40 лѣтней профессорской дѣятель-

\*) Онъ самъ такъ объяснилъ свое имя *nomen meum scilicet Accursium: quod est honestum nomen, dictum quia accurrit et succurrit contra tenebras juris civilis.*

ности онъ удалился въ свою виллу, гдѣ занялся собираніемъ глоссъ и составленіемъ изъ нихъ общей компиляціи. Это собраніе глоссъ его предшественниковъ и современниковъ, извѣстное подъ именами просто *glossa* или *glossa ordinaria*, и составило его славу.

Однако уже нѣкоторые современники относились къ ней отрицательно, напр. Бенинказа изъ Ареццо смѣялся надъ Аккурзіемъ, что тотъ *totum corpus juris combattavit*. Между гуманистами презрительное отношеніе къ Аккурзію было раздѣляемо всѣми и изученіе его компиляціи не называли иначе, какъ *Accursianum absinthium bibere*.

Оцѣнивая эту *glossa ordinaria* Савиньи, останавливается на трехъ вопросахъ: на томъ, что выбиралъ Аккурзіи для своего сборника, какъ обрабатывалъ выбранный матеріалъ и что прибавилъ къ нему своего.

Вполнѣ оцѣнить выборъ въ настоящее время довольно трудно, такъ какъ мы не располагаемъ всѣмъ тѣмъ матеріаломъ, который имѣлъ предъ собою Аккурзіи. Но все-таки можно замѣтить, что выборъ его не отличался ни тщательностью, ни удачностью. Онъ выбиралъ многія неимѣющія значенія интерлинеарныя глоссы (напр. объясненіе *etsi-quamvis*, *ne-et non*, *admodum-valde*) и обошлъ почти совсѣмъ глоссы такихъ глоссаторовъ, какъ Плацентинъ и Пилліи.

Отношеніе его къ выбранному матеріалу также не отличается добросовѣстностью. Вотъ примѣръ. Какъ извѣстно, Юстиніанъ постановилъ въ Кодексѣ, чтобы несовершеннолѣтніе защищались противъ погасительной давности не реституціей, а *ipso jure*. Между тѣмъ въ одной изъ новеллъ для одного частнаго случая (приданное) все таки принимается реституція. Объ этомъ противорѣчіи Плацентянъ замѣтилъ «*Item quid dicemus quod Auth. Siminor de dote non numerata ait, minore esse restituendum? Profecto dicemus, esse speciale, vel Justinianum de letheo fonte potasse*. Это замѣчаніе Гуголинъ передалъ такъ: *vel secundum p. biberat Justinianus de letea palude quod illarum legum mentem non retinebat et oblivioni tradiderat*. У Аккурзіи же это замѣчаніе Плацентина искажено до неузнаваемости «*vel secundum Pla, biberat hic Justinianus, et non recordabatur de illis legibus*». Любопытно, что эта пошлость, всецѣло приналежащая лично Аккурзію, явилась у Берріа-Сентъ-При въ числѣ другихъ обвинительнымъ пунктомъ противъ глоссаторовъ вообще.

Своего Аккурзіи не внесъ почти ничего и даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ излагаетъ контрoверзы, онъ не высказываетъ опредѣленно своего

мнѣнія. Любопытно наставленіе, которое Дипловатакцій \*) даетъ чтобы опредѣлить, какого изъ приводимыхъ мнѣній держался самъ Аккурзій. По общему правилу слѣдуетъ считать мнѣніемъ Аккурзія послѣднее изъ приведенныхъ. Но отсюда дѣлается пять исключеній: 1) если предъидущее имѣетъ за собой лучшія основанія; 2) если оно внушено справедливостью; 3) если послѣднее начинается съ *alii* или *quidam dicunt*; 4) если первое благоприятствуетъ браку или 5) церкви.

Такимъ образомъ, научное достоинство *glossae ordinariae* очень не высоко. Тѣмъ не менѣе вліяніе ея было громадно. Весьма скоро она получаетъ въ судахъ почти силу закона, такъ что въ XIV столѣтіи одинъ адвокатъ могъ замѣтить: *malo pro me glossam, quam textum, quia textus non tam facile intrat in caput iudicis, quam glossa*. Этотъ успѣхъ объясняется тѣмъ, что, явившись во время упадка научной дѣятельности, *glossa ordinaria* представилась весьма удобнымъ средствомъ обойтись безъ обращенія къ разбѣяннымъ глоссамъ старыхъ глоссаторовъ.

Сыновья Аккурзія также извѣстны въ исторіи юридической литературы. Они продолжали работать въ томъ же компилятивномъ направленіи, какъ и отецъ, но еще съ меньшимъ успѣхомъ. Имя одного изъ нихъ сдѣлалось даже синонимомъ плохихъ глоссъ (*Glossae Cervinae rancum habent saporem. Diplovattaccius*). Въ нравственномъ отношеніи они также слѣдуютъ отцу и къ корыстолюбію присоединили еще другіе пороки. По крайней мѣрѣ, въ Дантовомъ Аду одинъ изъ нихъ, Францискъ, фигурируетъ среди содомитовъ (XV, v. 100).

Современникомъ и соперникомъ Аккурзія является *Одофредъ* († 1265). Рассказываютъ даже, что, когда Аккурзій занялся составленіемъ своей глоссы, онъ нашолъ необходимымъ скрыть свое дѣло отъ Одофреда и для этого притворился на время больнымъ.

По научному достоинству Одофредъ стоялъ на томъ же уровнѣ, что и Аккурзій. Ни тотъ, ни другой не дали ничего самостоятельнаго. Аккурзій прославился, какъ компиляторъ. Что же касается Одофреда, то его *Lecturae* не представляютъ никакого значенія, какъ юридическое изслѣдованіе. Весь ихъ интересъ ограничивается тѣми біографическими и историческими указаніями относительно глоссаторовъ и болонской школы, которыя въ видѣ отдѣльныхъ эпизодическихъ вставокъ въ большомъ изобиліи включены въ его лекціи. Можно думать, что, не надѣясь привлечь вниманіе слушателей на-

\*) Thomas Diplovattaccius (1468—1541) извѣстенъ какъ авторъ біографій средневѣковыхъ юристовъ.

учнымъ достоинствомъ своихъ лекцій, онъ нарочно уснащалъ ихъ всевозможными анекдотами. Во всякомъ случаѣ его Лестриае являются главнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о жизни и дѣятельности глоссаторовъ.

Въ XIII вѣкѣ изученіе римскаго права получило также весьма широкое распространеніе во Франціи. Въ тулузскомъ университетѣ, основанномъ въ 1228 г., мы находимъ преподающимъ римское право сына Аккурзія Франциска, Якобуса изъ Равиньи († 1296) Рамонда Де-Коста, Арнольда Новелли. Въ орлеанскомъ университетѣ, впервые упоминаемомъ въ памятникахъ въ 1236 году, въ концѣ XIII вѣка преподавалъ римское право Petrus a Bella Petrica (Pierre de Belle-Pegche). Орлеанская школа юристовъ отличалась вообще слишкомъ свободнымъ отношеніемъ къ тексту источниковъ, за что и заслужила упрекъ со стороны Бартола.

### § 12. Комментаторы.

Въ Аккурзіемъ и Одофредомъ заканчивается существованіе школы глоссаторовъ. Дальнѣйшая работа надъ усвоеніемъ матеріала римскаго права прекращается. Въ школѣ *комментаторовъ*, смѣнившей школу глоссаторовъ, дѣло все сводится къ примѣненію формальныхъ приѣмовъ схоластики къ установленному уже глоссаторами матеріалу.

Примѣненіе схоластической логики къ обработкѣ права обыкновенно соединяютъ съ именемъ Бартола и его послѣдователей бартолистовъ и слѣдовательно относятъ не ранѣе, какъ въ половинѣ 14 столѣтія. Однако, такое мнѣніе, какъ доказалъ Савиньи, ошибочно. Уже въ концѣ 13 столѣтія мы находимъ юристовъ, примѣнявшихъ схоластическій методъ. Первымъ примѣнившимъ этотъ методъ къ юриспруденціи называютъ уже извѣстнаго намъ Якобуса. Но особенное вниманіе обращаетъ на себя Раймундъ Луллъ, Raimundus Lullus, 1235 (6?)—1315 \*).

Онъ задался мыслью о совершенномъ преобразованіи всѣхъ наукъ посредствомъ изобрѣтеннаго имъ великаго искусства — ars magna. Дѣло заключалось не болѣе, не менѣе, какъ въ изобрѣтеніи особой машины, въ родѣ счетныхъ машинъ, съ помощью которой каждый могъ въ самое короткое время, въ одинъ—три мѣсяца, изучить любую науку и затѣмъ развивать и разрабатывать ее дальше съ помощью той-же машины. Машина эта состояла изъ различныхъ кру-

\*) Герой неоконченной поэмы гр. А. Толстого «Алхимикъ».

говъ подвижныхъ и неподвижныхъ, содержащихъ въ себѣ различныя геометрическія фигуры; каждой изъ сторонъ фигуръ соотвѣствовало опредѣленное основное понятіе. Двигая кругъ, можно получать сочетаніе и развитіе любыхъ понятій \*)).

Изобрѣтенное имъ искусство Лулль примѣнили и къ правовѣдѣнію \*\*). Въ своихъ юридическихъ сочиненіяхъ онъ касается самыхъ разнообразныхъ вопросовъ. Рядомъ съ совершенно безмысленными, чисто схоластическими вопросами, какъ, напримѣръ, *quaeritur utrum homo possit baptizari a diabolo? ad quod respondendum est quod non*—мы находимъ и болѣе живые вопросы; *utrum tenetur Papa mittere de jure praedicatorum ad infideles* и даже *utrum pauper habebat jus in divitiis divitis?*—при чемъ Лулль отвѣчаетъ на эта утвердительно. Съ самой манерой аргументаціи и приемами доказательствъ Лулла лучше всего можетъ познакомить слѣдующій любопытный примѣръ. Осель пасется на берегу рѣки около того мѣста, гдѣ привязана лодка, входитъ въ лодку, перегрызаетъ веревку и утываетъ вмѣстѣ съ лодкой. Спрашивается, кто долженъ нести убытки: хозяинъ лодки или хозяинъ осла? Лулль разрѣшаетъ этотъ вопросъ въ своемъ *Ars utriusque juris* такъ, что хозяинъ осла долженъ нести  $\frac{4}{5}$  общаго убытка, а хозяинъ лодки  $\frac{1}{5}$ . Вотъ основанія этого рѣшенія: *quia asinus dedit damnum domino barchae per quatuor causas: per elementativam, vegetativam, sensitivam et emaginativam, ex quibus est compositus, barcha autem non dedit damnum domino asini nisi per elementativam ex qua ipsa est*. Искусство, изобрѣтенное Лулломъ, примѣнялось имъ не только къ толкованію законовъ, но и къ критикѣ ихъ: *jurista tentere debet utrum lex sit vera aut falsa*. Но тутъ онъ очень остороженъ. Если законъ окажется ложнымъ, то онъ совѣтовалъ о немъ вовсе и не упоминать.

Такимъ образомъ, еще до Бартола, схоластическая метода уже примѣнялась къ обработкѣ юридическаго матеріала. Значеніе Бартола (*Bartolus de Saxoferato 1314—1357*) обусловливается, напротивъ, тѣмъ, что онъ умѣлъ въ пользованіи этимъ методомъ соблюсти извѣстную мѣру. Хотя и онъ не остался чуждъ недостатковъ, собственныхъ современныхъ ему юристамъ, но все же у него форма не

\*) Подробности объ этой машинѣ смотри у *Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande*.

\*\*\*) Съ этой цѣлью онъ написалъ сочиненія: *Ars juris particularis, Ars utriusque juris s. ars brevis de inventione mediorum juris civilis, Liber principiorum juris, Ars de jure, Opusculum novae logicae ad scientiam juris et medicinae*. Всѣхъ сочиненій Лулла насчитываютъ болѣе 300. Но всѣ они небольшого объема и представляютъ по большей части повтореніе одного и того же.

подавляеть, какъ у другихъ, содержанія. Принятый имъ схоластическій методъ не помѣшалъ ему внести нѣкоторое внутреннее оживленіе въ изученіе римскаго права, которое со времи Аккурзія свелось къ безсодержательной схоластикѣ. Относительной содержательностью и живостью своихъ ученій Бартоль обязанъ, вѣроятно тому, что онъ не съ самаго начала посвятилъ себя преподавательской дѣятельности, а, напротивъ, сначала былъ юристомъ-практикомъ \*). Это избавило его отъ полного подчиненія тогдашней школьной рутинѣ. Профессоромъ онъ былъ въ Пизѣ и затѣмъ въ Перуджіи, гдѣ и умеръ. Рассказываютъ, что при всемъ своемъ дарованіи онъ имѣлъ весьма слабую память, такъ что одинъ его коллега (Franciscus de Tigrinis) помогаль ему, подыскивая тѣ мѣста источниковъ, которыя нужны были ему для подтвержденія своихъ положеній.

Изъ сочиненій Бартола, кромѣ комментарія къ пандектамъ, къ кодексу, новелламъ, институціямъ, извѣстны еще мелкія его сочиненія (Censilia, Quaestiones, Tractatus). Изъ нихъ стоитъ указать на два: Quaestio inter virginem Mariam et diabolum и Tractatus de statutis. Первое интересно въ двоякомъ отношеніи. Во-первыхъ оно характеристично для своей эпохи. Это—изображеніе процесса между св. Дѣвой и діаволомъ о спасеніи рода человѣческаго. Каждая сторона опирается на римское право. Во-вторыхъ, оно представляетъ и тотъ интересъ, что наглядно представляетъ намъ, каковъ въ ту эпоху былъ нормальный ходъ судебного процесса. Tractatus de statutis есть первое по времени изслѣдованія о соотношеніи разномѣстныхъ законовъ.

Слава Бартола была такъ велика, что ни одинъ изъ средне-вѣковыхъ юристовъ не можетъ съ нимъ въ этомъ сравниться. Его мнѣнія приводятся его современниками обыкновенно съ похвалой и даже съ благоговѣніемъ. Даже одинъ изъ представителей новаго гуманистическаго направленія, вытѣснившаго въ XVI вѣкѣ школу бартолистовъ, Альціатъ, называетъ его первымъ изъ толкователей Corpus juris civilis и во всѣхъ случаяхъ, гдѣ самъ не даетъ толкованія, ссылается на Бартола. Въ Падуѣ была основана даже особая катедра подъ названіемъ: lectura textus, glossae et Bartoli.

У послѣдователей Бартола схоластическій формализмъ и поклоненіе авторитету достигаютъ своего полного развитія. За формами схоластической логики, за безчисленными divisiones, subdivisiones, distinctiones, subdistinctiones, ampliaciones, limitationes и т. д., содер-

\*) Онъ, говорятъ, принималъ участіе въ составленіи Золотой буллы.

жаніе совсѣмъ забывалось. Изложеніе вмѣстѣ съ крайней безсодержательностью отличалось необыкновенной пространностью. При этомъ изученіе источниковъ уступаетъ мѣсто изученію глоссъ и комментариевъ, и спорные вопросы рѣшались чисто формальнымъ образомъ, по соображенію того, за какое изъ рѣшеній высказалось большое число ученыхъ. Лучшую оцѣнку, писателей этой эпохи далъ Куяцій, сказавшій о нихъ, что они *verbosi in re facili, in difficili muti, in angusta diffusi*. Слѣдующій примѣръ, приводимый у Берриа, наглядно подтверждаетъ справедливость этого приговора. Аріи Пинелли, въ тѣхъ случаяхъ, когда какой-нибудь законъ слишкомъ явно не согласуется съ его мнѣніемъ, наивно совѣтуетъ читателю пройти мимо этого закона *conniventibus oculis* \*).

За то тамъ, гдѣ дѣло было ясно само по себѣ, комментаторы пускаются въ пространныя объясненія. Конституція Омнеп, служащая предисловіемъ къ Пандекта обращена Юстиніаномъ къ Деофилу, Дорооею и другимъ юристамъ того времени, и потому имѣетъ такой заголовокъ: *imperator Caesar Flavius Iustinianus Theophilo, Dorotheo etc. salutem*. Бартоль считаетъ нужнымъ въ комментаріи къ этому объяснить, что заголовокъ состоитъ изъ трехъ частей: первая до слова *Theophilo* содержитъ имена и титуль того, кто пишетъ; вторая до слова—*salutem*—имена тѣхъ, къ кому обращается пишущій и наконецъ третья выражаетъ къ нимъ привѣтъ \*\*).

Это схоластическая метода, метода исключительно аналитическая, приводившая не къ объединенію, а лишь къ разложенію матеріала, выработалась съ теченіями времени въ весьма опредѣленный типъ изслѣдованія, получившей съ XVI вѣка названіе *mos italicus*, въ отлічіе отъ новыхъ методовъ, нашедшихъ себѣ тогда наибольшее распространеніе во Франціи (*mos gallicus*). Приемы толкованія права *more italicis* перечислены въ извѣстномъ двустихіи Грибальда Мофы \*\*\*).

*Praemitto, scindo, summo casumque figuro*

*Perlego, de causas, connoto, objicio.*

Истолкованіе экзекеза текста начиналось съ введенія (*praemitto*), въ которомъ давалась общая характеристика и опредѣленіе предмета, подлежащаго толкованію мѣста источниковъ, при чемъ объяснялись и встрѣчающіеся въ немъ термины. Затѣмъ слѣдовало аналитическое разложеніе (*partitio*) содержанія на его составные элементы (*scindo*). Послѣ этого снова вкратцѣ формулировалось по Бартолу содержаніе

\*) *Berriat-saint-Prix*, p. 313.

\*\*) *Berriat-saint-Prix*, p. p. 301, 313.

\*\*\*) *Gribaldus Motha*, de method ac ratione studendi libr. tres. 1554.

(*summo*), приводились въ поясненіе *casus*, и только послѣ этого прочитывался самый текстъ (*perlego*). Эти пять элементовъ составляли однако меньшую по объему часть схоластическихъ эзегезъ. Наиболѣе широкое развитіе получали именно три остальныхъ. При объясненіи основаній изъясняемаго закона (*de causis*), комментаторы исходили изъ различія четырехъ родовъ основаній или причинъ (*causa efficiens, materialis, formalis, finalis*), заимствованнаго схоластикой изъ аристотелевой логики. Подъ «*connoto*» разумѣлись всевозможныя замѣчанія, дѣлавшіяся въ произвольномъ порядкѣ и количествѣ. Сюда относилось сопоставленіе сходныхъ юридическихъ правилъ (*cognata et similia*), формулировка общихъ правилъ (*regulae, loci communes, axiomatica*) и т. п. Подъ «*objicere*» разумѣлось обсужденіе контроверзъ (*contraria et oppositiones*). Разсмотрѣніе контроверзъ и приводило къ установленію *distinctiones, ampliaciones, limitationes*, какъ средствъ соглашать различныя воззрѣнія между собой.

При такой исключительно аналитической методѣ, не дававшей никакого объединенія изучаемаго матеріала, необходимо было для возможности его усвоенія прибѣгать къ внѣшнимъ, искусственнымъ средствамъ мнемоники. Такое значеніе имѣли у схоластиковъ т. н. «*loci*», ихъ было нѣсколько видовъ. Подъ *loci ordinarii* разумѣлись тѣ мѣста источниковъ, по поводу которыхъ обыкновенно разъяснялся тотъ или другой вопросъ, такъ что около него сгруппировались всѣ комментаріи, относившіяся къ данному юридическому институту. Такъ, напримѣръ, ученіе о *culpa* излагалось обыкновенно по поводу договора поклажи, *depositum*. Эти *loci ordinarii* назывались также *sedes materiaram*. Другой видъ *loci* суть *loci communes*, которыя также отчасти служили средствомъ мнемоники, такъ какъ давали готовые рубрики, для разсмотрѣнія вопроса, частью служили основаніемъ самой аргументаціи; какъ напр. *locus ad opinione vulgi, locus a cessatione rationis*.

Изъ учениковъ Бартола наиболѣе извѣстенъ *Baldus de Ubaldis* (1327—1400). Онъ не отличался ни силой, ни оригинальностью мысли. Но обладалъ большею памятью, чѣмъ Бартолъ, и большей тонкостью въ примѣненіи схоластическихъ приемовъ. Кромѣ римскаго права, онъ обрабатывалъ также право каноническое:

Мы говорили до сихъ поръ только объ изученіи римскаго права. Изученіе его составляло дѣйствительно основу и сосредоточіе всего средневѣковаго правовѣдѣнія. Оно давало главный матеріалъ, надъ которымъ работала юристъ, въ немъ выработывались общіе приемы юридическаго изученія. Но нашъ очеркъ средневѣковой юрисприденціи

былъ бы неполонъ, если бы мы не упомянули еще объ изученіи каноническаго права. Каноническое право есть правда только своеобразная модификація римскаго права. Церковь средневѣковая руководствовалась въ своихъ отношеніяхъ римскимъ правомъ (*ecclesia lege homana vivit*), видоизмѣняя его сообразно своимъ потребностямъ. Методы изученія были тутъ тѣ же, что и въ изученіи римскаго права, а схоластическая метода тутъ сказалась въ еще болѣе рѣзкой формѣ, такъ какъ свободное развитіе мысли встрѣчало при разработкѣ каноническаго права еще новое препятствіе въ церковномъ авторитетѣ, тяготѣвшимъ надъ канонистами.

Разработка каноническаго права началась также съ XII столѣтія когда былъ составленъ въ Болоньѣ, въ 1151 году, монахомъ Граціаномъ, сборникъ каноническаго права, т. н. *Decretum Gratiani*, къ которому затѣмъ постепенно присоединялись собранія болѣе новыхъ церковныхъ постановленій. Составленіе этого сборника вызвало образованіе на ряду съ учителями римскаго права (легистами) и школы канонистовъ или декретистовъ. Краткія глоссы къ Декрету писали ученики Граціана Паукапалеа, Омнибонусъ, Руфинусъ, Сильвестеръ и другіе. Аппаратъ составляли Іоаннъ Тевтонскій (1212) и Вареоломей Бриксіенскій. Къ болѣе новымъ собраніямъ Декреталій также составились аппараты напр.: Бернгарда де Ботано († 1266) — къ Декреталіямъ Григорія IX. Но наибольшаго вниманія изъ канонистовъ XIII вѣка заслуживаетъ Вильгельмъ Дурантисъ, извѣстный въ средніе вѣка подъ именемъ спекулятора, такъ какъ онъ написалъ сочиненіе подъ названіемъ *Speculum iudiciale seu juris*. Онъ родился около 1230 и изучалъ право въ Монпелье, Парижѣ и Болоньѣ и, получивъ докторство, сдѣлался профессоромъ каноническаго права, сперва въ Болоньѣ же, затѣмъ въ Моденѣ. На мысль составить свой *Speculum* Дурантисъ былъ наведенъ примѣромъ ученаго доминиканца Винченція изъ Бовэ, который подъ названіемъ *Speculum quadruplex* \*) составилъ какъ бы общую энциклопедію наукъ. Съ 1265 г. Дурантисъ сталъ работать подъ составленіемъ подобной же энциклопедіи права и въ 1275 г. дѣйствительно окончилъ свой трудъ — Дурантисъ при этомъ не держался системы декреталій, а даетъ свою собственную. Довольно характерно дѣленіе законовъ: онъ различаетъ шесть законовъ: по числу крыльевъ херувима: *per sex alas, sex leges intellige: prima est lex naturalis, secunda mosaica,*

\*) *Quadruplex* — потому что оно подраздѣлялось на *speculum doctrinale, naturale, morale et historiale*. Юриспруденція вошла у него въ *Speculum doctrinale*.

*tertia prophetica, quarta evangelica, quinta apostolica, sexta canonica* (Pzooemium, 10).

Въ XIV вѣкѣ и между канонистами распространяется комментаторское направление. Въ этомъ направленіи разрабатывали каноническое право Baldus de Ubaldis, Iohannes ab Imola († 1436) Nicolaus de Tudeschis († 1443), Franciscus de Accoltis († 1431) и другіе.

Совокупное вліяніе схоластики и каноническаго права привело къ тому, что средневѣковые юристы измѣнили ученія римскаго права въ духѣ приданія большаго значенія началу воли. Это особенно ярко проявилось въ тѣхъ измѣненіяхъ, какимъ въ средневѣковой доктринѣ подверглось римское ученіе о договорѣ.

По ученію римскихъ юристовъ, воля сама по себѣ не обуславливаетъ подчиненія, не порождаетъ обязанностей. Поэтому у нихъ и простое соглашеніе, *nudum pactum*, не признавалось источникомъ обязательства (*Nuda pactio obligationem non parit.*). Точно также и древнему германскому праву было совершенно чуждо признаніе обязательнымъ простыхъ соглашеній. Послѣ доказательствъ, выставленныхъ Рудольфомъ Зомомъ, это признается теперь бесспорнымъ.

Только схоластика и каноническое право, подъ очевиднымъ вліяніемъ церковнаго ученія о волевой основѣ всего нравственнаго порядка, волѣ самой по себѣ стали присвоивать обязывающую силу и потому всякое соглашеніе признавать обязательнымъ \*). Въ виду прямо выраженной въ источникахъ римскаго права необязательности простыхъ соглашеній, юристы противились признанію за этимъ положеніемъ каноническаго права общаго значенія. Однако они не могли вовсе уйти отъ подчиненія и въ этомъ отношеніи авторитету каноническаго права. Не допуская, что бы по римскому праву простое соглашеніе порождало искъ, они, однако, полагаютъ, что *nudum pactum* устанавливаетъ *naturalis obligatio*. Такого воззрѣнія держится уже Азо и затѣмъ оно получаетъ все большее и большее распространеніе и почти общее признаніе \*\*). Но этимъ не ограничилось вліяніе выставленнаго впервые декреталистами признанія обязательности всякаго соглашенія. Съ теченіемъ времени, въ этомъ положеніи стали видѣть

\*) Seuffert, Zur Geschichte der obligatorischen Verträge 1881. §§ 45—52.

\*\*\*) Тамъ же, стр. 41, 52. Karsten, Die Lehre vom Verträge bei italienischen Juristen des Mittelalters. 1882, s. 112. Римскіе юристы, напротивъ, не признавали, чтобы всякое *nudum pactum* порождалъ *naturalis obligatio*. Правда Савини былъ противоположнаго мнѣнія, но современная литература отвергаетъ его. См. Kuntze, Excursus über römisches Recht. 2 Aufl. 1880. s. 542.

начало уже не канонического, а естественнаго права. Мало по малу обязательную силу всякаго соглашенія начинают считать требованіемъ естественнаго права. Такъ, уже въ XV столѣтіи Рафаель Буманушъ въ XVI—Альціатъ, Везенбекъ, Молиней, Готоманъ видятъ въ ограниченіи обязательной силы простыхъ соглашеній исключительную особенность римскаго права, противорѣчащую началамъ *jus gentium* и *jus naturale*. У Гуго Гроція обязательность простыхъ соглашеній признается не только какъ начало естественнаго права въ его *De jure bella ac pacis*, I. II. с. XI), но и какъ норма положительнаго права въ его *Inleiding tot de hellandsche Rechtsgeleerdheid* и за нимъ признаютъ тоже самое рѣшительное большинство юристовъ XVII столѣтія—не только учителя естественнаго права, какъ Томазій и Пуффендорфъ, но и истолкователи положительнаго права, какъ Винніусъ, Футь, Каршцовъ.

## Часть третья.

### Новое время.

#### ГЛАВА I.

#### Эпоха возрождения.

#### § 13. Гуманисты и систематики.

Въ поступательномъ движеніи возрожденія можно вообще различать четыре послѣдовательныхъ періода: гуманизма, реформаціи, возрожденія естественныхъ наукъ и возрожденія философіи. Для правовѣдѣнія имѣли непосредственное значеніе только два крайнихъ періода: гуманистическій и философскій. Религіозное движеніе реформаціи и естественно-научное возрожденіе вліяли на правовѣдѣніе лишь косвенно, на сколько они подготовили собой послѣдній философскій періодъ.

Для гуманиста изученіе римскаго права не могло ограничиться, какъ для глоссаторовъ, усвоеніемъ содержанія *Corpus juris civilis*, какъ такой системы юридическихъ нормъ, которая представляетъ собою совокупность практически примѣнимыхъ правилъ. Для гуманиста *Corpus juris civilis* являлся прежде всего памятникомъ духовной жизни античнаго міра. Онъ важенъ былъ ему, какъ крупное проявленіе, какъ лучшій плодъ древней римской жизни. Глоссаторы стремились извлечь и усвоить практически примѣнимыя юридическія правила, не обращая вниманія на то, какъ выработались и развились эти правила, какія стороны древняго Рима отражаются въ нихъ. Въ работахъ гуманистовъ, напротивъ, догматическіе вопросы отступаютъ на второй планъ. Подобно глоссаторамъ, они также работаютъ надъ экзегезой римскаго права. Но ихъ экзегеза носитъ совершенно

иной характеръ. Въ ихъ работахъ правовѣдѣніе, можно сказать, переходитъ въ филологію, въ смыслъ науки о продуктахъ духовной дѣятельности вообще. Римское право изучается ими не какъ право, примѣнимое въ настоящее время, а какъ право, выработанное жизнью древняго Рима, какъ одна изъ сторонъ его быта.

Такимъ образомъ, уже гуманистическое направленіе пришло къ отдѣленію отъ догмы теоріи, къ изученію права, какъ фактора общественной жизни. Но гуманизмъ провелъ это раздѣленіе догмы и теоріи только въ приемахъ изученія: предметомъ изученія, какъ юриста-догматика, такъ и юриста-гуманиста оставалось одинаково положительное, и именно римское право. Философское направленіе привело это раздвоеніе еще дальше: оно распространило его, какъ увидимъ, на самый предметъ изученія. Философія права не изучаетъ уже положительнаго права. Она получаетъ свой особенный предметъ—право естественное.

Гуманистическое и позднѣе философское изученіе права, какъ отдѣлившееся теоретическое изученіе права не могли замѣнить собою вполне *mos legendi italicus*, въ которомъ практической элементъ былъ преобладающимъ. Поэтому рядомъ съ гуманистическимъ и философскимъ изученіемъ, отчасти сохраняется (до XVII в.) и *mos italicus*, частью онъ замѣняется новымъ *систематическимъ* или, какъ тогда говорили методическимъ (*methodice*) изученіемъ. Такимъ образомъ мы получаемъ уже три новыхъ направленія въ изученіи права, гуманистическое, систематическое, философское. Въ XVII вѣкѣ, философское изученіе представляетъ въ общемъ одно лишь направленіе выражается въ ученіяхъ одной лишь школы—школы естественнаго права. Но къ XVIII вѣку и философское изученіе дробится на два направленія: рационалистическое и эмпирическое. Первое изъ нихъ развивается на континентѣ, второе въ Англіи. Итакъ, въ теченіи XVI, XVII и XVIII вѣка появляются и разрабатываются разнообразнѣйшіе приемы изученія, устанавливаются разнообразнѣйшія точки зрѣнія на право. Но каждый изъ этихъ приемовъ, каждая изъ этихъ точек зрѣнія являются въ полнѣйшей обособленности. Они стоятъ рядомъ, но между ними нѣтъ никакой внутренней связи. Установленія этой связи, объединеніе всѣхъ отдѣльныхъ приемовъ составляетъ задачу четвертаго періода, періода новѣйшей юриспруденціи.

Разсмотрѣніе различныхъ направленій новой юриспруденціи мы начнемъ съ гуманистическаго, такъ какъ имъ открывается эпоха возрожденія, стоящая на рубежѣ средневѣковой и новой исторіи.

Наступившее съ эпохой возрожденія оживленіе научной мысли сказалось въ правовѣдѣніи сравнительно поздно. Въ теченіи XIV и

XV столѣтій новыя вѣянія почти вовсе не проникаютъ въ правовѣдѣніе. Нельзя объяснять это тѣмъ, чтобы между юристами того времени не было людей, которые бы могли отозваться на зачинавшееся новое движеніе въ области духовной жизни. Напротивъ, между юристами можно указать такихъ, которые въ другой сферѣ проявили себя, какъ представителя, и довольно видные, этого движенія. Такъ, Цинусъ (Cinus, 1270—1336), одинъ изъ ближайшихъ предшественниковъ и учитель Бартола, писалъ итальянскіе стихи и находился въ близкихъ дружескихъ отношеніяхъ къ Данту и Петраркѣ; Боккаччо учился у него каноническому праву. Францискъ Аретинъ прославился, какъ филологъ. Но въ юридическихъ сочиненіяхъ и того, и другого совершенно незамѣтно даже слѣдовъ гуманистическаго вліянія, такъ что многіе думали, что поэтъ или филологъ и юристъ, носящій тоже имя, не были однимъ и тѣмъ же лицомъ.

Точно также и въ Германіи въ XV столѣтїи можно указать нѣсколько юристовъ, въ обработкѣ права оставшихся вѣрными старому методу, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ другихъ сферахъ бывшихъ причастными гуманизму. Таковъ Iohan Matthias von Gengenbach († 1486) профессоръ каноническаго права въ Базелѣ, Bilibald Pirkheimer, Adam Wernher von Themar, и особенно извѣстный Себастьянъ Брантъ, (1457—1521). Въ своихъ юридическихъ произведеніяхъ авторъ знаменитаго «Narrenschiff», совершенно неузнаваемъ. Въ двухъ его самостоятельныхъ произведеніяхъ, Expositiones sive declarationes omnium titularum, Basil 1490 и Tractatus de modo studendi, нѣтъ никакого слѣда вліянія гуманизма.

Причину этой отсталости Савиньи видитъ въ неблагопріятныхъ условіяхъ, въ какія тогда было поставлено правовѣдѣніе: въ господствѣ схоластическаго метода, въ изученіи глоссъ и комментаріевъ вмѣсто текста Corpus juris civilis \*). Но едва-ли въ этомъ можно видѣть причину. Вѣдь въ этомъ-то и выражается то зло, о причинѣ котораго идетъ рѣчь. Быть можетъ, причина этой отсталости правовѣдѣнія въ эпоху возрожденія заключается именно въ томъ, что въ XII столѣтїи оно опередило всѣ другія науки. Между тѣмъ какъ другіе памятники античной литературы и античной жизни до эпохи возрожденія или вовсе не были извѣстны, или лишь въ неважномъ видѣ, изъ вторыхъ рукъ, Corpus juris civilis изучался уже въ XII столѣтїи и изучался изъ первыхъ рукъ. Въ этомъ, быть можетъ, и заключается объясненіе того, что первое время, когда гуманистиче-

\*) Savigny, Geschichte, VI, 12.

ское движеніе сказывалось только въ обращеніи къ непосредственному изученію античной литературы и жизни, правовѣдѣніе оставалось непричастнымъ новому движенію: для права эта задача была выполнена уже въ XII вѣкѣ. Только тогда, когда въ гуманистическомъ движеніи исключительно, т. ск., филологическое направление смѣнилось историческимъ, оно представило и въ отношеніи къ правовѣдѣнію нѣчто дѣйствительно новое.

Передовой страной въ возрожденіи является Италія. Если гдѣ, то именно въ ней наиболѣе сохранилась связь съ древнимъ міромъ. Въ ней болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, осталось слѣдовъ отъ павшей античной культуры, болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, была жива въ народѣ память о блестящемъ прошломъ. Наконецъ, самый бытъ общественный въ Италіи ближе подходилъ къ быту античнаго міра. Мы находимъ здѣсь болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, развитіе городского быта, этой типичной особенности античныхъ государствъ, бывшихъ ничѣмъ другимъ, какъ городами. И вотъ первая стадія возрожденія, выразившаяся въ ближайшемъ и непосредственномъ ознакомленіи съ произведеніями классической литературы, главной ареной своей имѣла Италію. Какъ въ XII столѣтіи Болонья была питомникомъ разноплеменныхъ *doctores juris*, разносившихъ по всей Европѣ начала и ученія римскаго права, такъ теперь Флоренція сдѣлалась средоточіемъ и распространительницей гуманизма.

Выдающіеся гуманисты Италіи не могли не коснуться въ своихъ работахъ и римскаго права. Лаврентій Валла, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ представителей гуманизма (1400 — 1457), въ своемъ сочиненіи *Elegantiae Latinae Linguae Libri VI*, посвящаетъ цѣлый отдѣлъ изслѣдованію языка римскихъ юристовъ. Выказанный имъ при этомъ строгій приговоръ надъ языкомъ юристовъ вызвалъ собою цѣлый литературный споръ \*), Полиціанъ (*Angelus Politianus*), 1454—1494 занимался критикой текста флорентинской рукописи Пандектъ. Эта рукопись, хорошо, какъ мы видѣли, извѣстная глоссаторамъ, къ XV столѣтію совсѣмъ была забыта. Уже Бартоль, какъ большую рѣдкость, приводитъ свѣрку съ ней одного мѣста Пандектъ. А Полиціану выпало на долю какъ-бы вторично открыть ее ученому міру \*\*). Ученикъ Лаврентія Валлы Помпоній Лэта (*Pomponius Laeta* 1428—1498) написалъ первую исторію римскаго права: *De Romanis magistratibus, sacerdotiis, jurisperitis et legibus* \*\*\*). Но всѣ эти ученые

\*) Savigny, VI, 433.

\*\*) Savigny, VI, 435.

\*\*\*) Savigny, VI, 447.

касались римскаго права лишь косвенно, мимоходомъ; это не были юристы, спеціально посвятившіе себя изученію права. Поэтому въ нихъ нельзя видѣть болѣе, чѣмъ лишь предвѣстниковъ новаго гуманистическаго направленія въ обработкѣ права.

Отцомъ гуманистическаго направленія въ правовѣдѣніи слѣдуетъ признать также итальянца, Альціата. Правда, одновременно съ нимъ въ Германіи въ томъ же гуманистическомъ направленіи работала надъ римскимъ правомъ профессоръ фрейбургскаго университета Ульрихъ Цазій (1461 — 1535). Изъ его трудовъ особенно обращаютъ на себя вниманіе *Lucubrationes* 1518 и *Intellectus juris singularis*, 1526. Въ *Lucubrationes* содержится, между прочимъ, комментарий къ 1. 2. D. de origine juris, гдѣ содержится замѣчательный отрывокъ изъ сочиненія Помпонія *Enchiridion de origine juris*, почти совсѣмъ игнорировавшіяся средневѣковыми юристами. Въ другой части этого труда (*Antimoniarum dissolutiones*) онъ защищаетъ римскихъ юристовъ противъ упрековъ Валлы и другихъ филологовъ. Въ *Intellectus singularis* находится замѣчательное изслѣдованіе о понятіи *genus*, причемъ Цазій тутъ впервые ввелъ въ употребленіе выраженіе *res fungibiles*, общепринятое теперь для обозначенія тѣхъ вещей, которыя въ гражданскомъ оборотѣ опредѣляются лишь *in genere*, а не *in specie* \*). Но Цазій остался въ Германіи одинокимъ явленіемъ. Онъ не создалъ школы, не оставилъ по себѣ даже сколько-нибудь достойныхъ послѣдователей. Гуманистическое направленіе тутъ было надолго вытѣснено школою рамистовъ.

Андрей Альціати (1492 — 1550) былъ родомъ миланецъ, но преподавалъ, какъ въ итальянскихъ, такъ и во французскихъ университетахъ: въ Авиньонѣ, Буржѣ, Болонѣ, Феррарѣ. Талантливый излагатель, онъ превлекалъ въ свою аудиторію массу слушателей. Но прочное влияніе его ученій сказалось только во Франціи. Говорятъ, онъ предсказалъ, что новая метода разработкы права, проводимая имъ, не привьется въ итальянскихъ университетахъ. Литературная дѣятельность Альціата была весьма разнообразна. Вмѣстѣ съ экзегезой римскаго права, онъ занимался объясненіями Тацита, написалъ исторію Милана, посланіе противъ монастырскаго жизни, перевелъ съ греческаго на латинскій «Облака» Аристофана. Онъ не посвятилъ себя исключительно профессорской дѣятельности, но зани-

\*) *Recrus res fungibiles-novo nostro vocabulo nominari possunt, quod ex communicabili natura functionem in mutuo et alicuando in aliis dispositionibus communicationem recipiunt.*

мался также и адвокатурой. Сохранился рассказ, что въ первой защитѣ онъ весьма энергично возсталъ противъ пытки. Труды Альціата представляютъ собою переходъ отъ схоластическаго метода къ методу гуманистическому. Онъ обрабатывалъ римское право, какъ по методу бартолистовъ, такъ и по новому методу и потому самъ онъ говорилъ, что умѣеть слѣдовать *utramque dictionem*. Новый методъ заключался въ критической, филологической и исторической обработкѣ матеріала, при чемъ все-таки сохранялась экзегетическая форма, и дѣло главнымъ образомъ сводилось къ исторической критикѣ и историческому выясненію отдѣльных мѣстъ источниковъ.

Полнаго своего развитія гуманистическій методъ достигаетъ въ работахъ ученика и ближайшаго послѣдователя Альціата — Куяція, являющагося самымъ выдающимся юристомъ XVI вѣка и вмѣстѣ величайшимъ изъ всѣхъ французскихъ юристовъ.

Куяцій (Jacques Cujas, 1522—1590), сынъ тулузскаго суконщика, обучался въ университетѣ своего роднаго города, гдѣ въ то время всецѣло царилъ бартолизмъ. Но въ своихъ самостоятельныхъ занятіяхъ онъ ознакомился съ трудами и методомъ Альціата и вполне усвоилъ его себѣ. Подготовивъ себя, кромѣ изученія права, еще серьезнымъ изученіемъ древнихъ языковъ и исторіи, онъ открылъ въ Тулузѣ на двадцать-пятомъ году жизни частный курсъ институцій. Эти чтенія привлекли къ нему много слушателей и имѣли большой успѣхъ. Въ 1534 году онъ явился конкурентомъ на освободившуюся въ то время кѣедру, но ему былъ предпочтенъ другой. Тогда онъ перешелъ въ Буржъ. Но и тамъ ужился не долго. Вражда съ Дуареномъ и Донелломъ побудила его оставить и Буржъ, куда онъ возвратился назадъ не раньше того, какъ Дуаренъ палъ жертвой религіознаго гоненія, воздвигнутаго на протестантовъ, а Донелль, спасая свою жизнь, бѣжалъ въ Германію. Самъ Куяцій держался въ сторонѣ отъ религіозной распри, волновавшей тогдашнюю Францію, и, когда его упрекали за это безучастіе, онъ невозмутимо отвѣчалъ: *quid hoc ad edictum praetoris?*

Сочиненія Куяція весьма многочисленны. Они носятъ преимущественно экзегетическій характеръ и могутъ быть подраздѣлены на слѣдующія группы: 1) экзегеза отдѣльных частей *Corpus juris civilis*; 2) комментаріи къ сочиненіямъ римскихъ юристовъ \*) Палипіана, Павла, Модестина и др.; 3) экзегеза источниковъ не-римскаго права, а именно феодальнаго и каноническаго и 4) нѣсколько рѣчей по об-

\*) Изъ нихъ лучшимъ считается *Tractatus ad Africanum*.

щимъ вопросамъ. Заслуги Куяція заключаются въ критической обработкѣ текста *Corpus juris civilis*, въ исторической экзегезѣ римскаго права и въ изученіи до-юстиніанова права. Въ отношеніи критики текста особенное вниманіе обращаютъ на себя его *Observationes et Emendationes juris romani* въ 28 книгахъ и отличное критическое изданіе Институцій, которое было перепечатано еще въ 1834 году въ Парижѣ профессоромъ Дюкфруа въ его *Ecloga juris civilis*. Въ установленіи текста Куяціей руководствовался, какъ сравненіемъ вариантовъ, такъ и свободной конъектуральной критикой, и нѣкоторыя его догадки вполне подтвердились впоследствии открытыми рукописями. По исторіи права, которую онъ называлъ своей «золотой удочкой», Куяціей не оставилъ ни одного систематическаго сочиненія. Но историческія объясненія разсѣяны въ большомъ количествѣ въ его экзегетическихъ трудахъ и составляютъ главное ихъ достоинство. Изученію до-юстиніанова права онъ содѣйствовалъ, какъ своими комментаріями на сочиненія классическихъ юристовъ, такъ и изданіями извѣстныхъ тогда памятниковъ. (*Jus civile Antejustinianum* 1566 и 1586).

Куяціей обращаетъ на себя вниманіе не только, какъ первый изъ юристовъ гуманистическаго направленія, но также и какъ первый, въ трудахъ котораго сказалось отдѣленіе теоріи отъ догмы. И судьба, какъ бы нарочно для того, чтобы наглядно представить это раздѣленіе догмы и теоріи, ставитъ рядомъ съ Куяціемъ его соперника Донелла. Эти два юриста XVI столѣтія являются живымъ воплощеніемъ впервые сказавшагося въ ихъ трудахъ раздвоенія. Куяціей дасть историческую экзегезу источниковъ, но вовсе не заботится о догматическихъ результатахъ. Онъ изучаетъ римское право, не какъ нынѣ дѣйствующее право, а какъ продуктъ римской жизни, какъ историческое явленіе. Последней цѣлью для него является воспроизведеніе ученій римскихъ юристовъ въ ихъ чистомъ видѣ. Донелль, напротивъ, въ этомъ видитъ недостатокъ, односторонность трудовъ Куяція. Онъ изучаетъ римское право, какъ примѣнимое въ настоящее время, онъ изучаетъ римское право не въ самомъ себѣ, а въ его приложеніи къ современному быту. «Для Куяція, говоритъ Лерминье, право римское было памятникомъ античной древности; для Донелла право и было правомъ». Какъ Куяціей является образцовымъ представителемъ гуманистическаго направленія такъ Донелль — образцовымъ догматикомъ.

Въ догматической разработкѣ права, которую не могли замѣнить собою работы гуманистовъ, какъ уже было сказано, частью сохра-

нялся методъ схоластическій, *mos legendi italicus*. Но рядомъ съ этимъ замѣчается и новое направленіе—систематическое: *mos gallicus*. Оно также ведетъ свое начало отъ Альціата: однимъ изъ первыхъ систематиковъ былъ его ученикъ *Companus* (1508—1551). Представителями того же направленія во Франціи были Дуаренъ (1509—1559) Баро, (1495—1550), но наилучшее выраженіе нашло себѣ въ трудахъ Донелла.

Свое образованіе юридическое Донеллъ (*Hugo Donellus, Hugues Doneau*, 1527—1591) получилъ въ одной школѣ съ Куаціемъ, въ Тулузѣ, и вмѣстѣ съ нимъ преподавалъ право въ Буржѣ. Столкновеніе съ Куаціемъ, нашедшимъ себѣ защитника въ канцлерѣ Лопиталѣ, вынудило и Донелла оставить Буржъ и переселиться въ Орлеанъ. Тамъ онъ едва не сдѣлался жертвой гоненія на гугенотовъ и только благодаря содѣйствію нѣмецкихъ студентовъ, давшихъ ему свой національный костюмъ, удалось ему спастись отъ смерти (1572). Онъ эмигрировалъ въ Германію, въ Гейдельбергъ. Оттуда перешелъ въ Голландію, во вновь основанный тогда лейденскій университетъ. Но подъ конецъ жизни онъ опять воротился въ Германію, въ Альторфъ.

Сочиненія Донелла довольно многочисленны и преимущественно догматическаго содержанія. Въ Германіи они пользовались большимъ успѣхомъ и еще въ началѣ XIX столѣтія его вліяніе оказалось въ трудахъ Тибо и Савиньи, которые признаютъ въ нихъ образцовую систематическую обработку догмы. Во Франціи, напротивъ, они были скоро забыты, такъ что уже нѣмецкіе писатели указали на него французамъ въ новѣйшее время.

Главное сочиненіе Донелла есть *Commentarii juris civilis*. Самъ Донеллъ напечаталъ только два первыхъ тома (1589 и 1690). Три послѣднихъ напечатаны уже послѣ его смерти Сципіономъ Гентилісомъ. Въ построеніи своей системы Донеллъ выходитъ изъ опредѣленія права: право есть, по его опредѣленію, принудительное велѣніе, предписывающее справедливое, и запрещающее несправедливое. Велѣнія, предписывающія несправедливое, не суть право. По своему содержанію всѣ предписанія права опредѣляютъ или, что есть наше, или какъ мы его приобрѣтаемъ. Поэтому систематическое изложеніе права естественно распадается на двѣ части: *cognitio juris nostrri et ejus juris obtinendi ratio*. Но права наши по своему составу также двояки, такъ какъ къ нимъ относится и то, что намъ принадлежитъ и то, что намъ должны другіе (*quod proprie nostrum est et quod nobis debetur*). Принадлежащее намъ принадлежитъ личности, или такъ таковой (личныя права), или въ ея отношеніи къ вещамъ.

Систематическое направлѣніе юриспруденціи нашло себѣ и общее философское обоснованіе въ ученіе рамистовъ, выставившихъ взаимнѣ схоластической методы другую, уже не аналитическую, а синтетическую. Основателемъ рамистической методы былъ Петръ Рамусъ (Pierre de la Ramée, 1515—1572), ярый противникъ аристотелизма. За свои нападки на Аристотеля онъ былъ даже подвергнутъ судебному преслѣдованію. Основнымъ правиломъ рамистической методы было то, что слѣдуетъ начинать съ общаго и постепенно переходить затѣмъ къ болѣе и болѣе частному. Поэтому въ основаніе всего должно быть полагаемо опредѣленіе \*), подлежащее затѣмъ анализу частью въ формѣ *partitio* (разложеніе на части), частью къ формѣ *divisio* (различеніе видовъ). При этомъ Рамусъ постоянно держался двойного дѣленія, или такъ-называемой дихотоміи, что и служить наиболѣе рѣзкимъ признакомъ рамизма. И этотъ приемъ долженъ быть примѣняемъ затѣмъ къ каждому послѣдующему, болѣе частному понятію. Такимъ образомъ, Рамусъ приходилъ примѣненіемъ своей методы къ синтезу—къ построенію системы. Простота рамистической методы сравнительно съ приемами схоластической логики, а также синтетическій ея характеръ, дававшій возможность объединить матеріалъ, оставшійся при схоластической обработкѣ совершенно разрозненнымъ, обусловили широкое распространеніе рамизма. Но онъ распространился по большей части не въ чистомъ своемъ видѣ. У многихъ рамизмъ соединяется съ нѣкоторыми элементами аристотелевой логики, напр. привносится ученіе о четырехъ основаніяхъ (*quatuor causae*).

Изъ юристовъ, державшихся рамистической методы, слѣдуетъ указать Везембека, Вультея и особенно Альтузія. Альтузію \*\*) принадлежитъ первая попытка полной системы права по рамистическому методу. Вполнѣ выработанную систему онъ даетъ въ своихъ: *Dicaeologicae libri tres totum et univrsum jus, quo utimur methodice complectentes, cum parallelis hujus et Iudaici juris*. 1617. Рамистическая дихотомія привела его къ раздѣленію всей системы на общую (*membra*) и особенную (*species*) части, дѣленію, служащему основаніемъ современной систематики. Подъ «членами» права Альтузію разумѣтъ *negotium symbioticum* т.е. жизненныя отношенія, служащія фактической подкладкой права и «*jus*», т.е. юридическій эле-

\*) Такъ, защищаясь на судѣ, онъ главнымъ аргументомъ противъ авторитета Аристотеля выставилъ то, что его органонъ не начинается, какъ бы слѣдовало, съ опредѣленія.

\*\*) *Otto Gierke Johannes Althusius*. Breslau. 1880.

ментъ въ собственномъ смыслѣ слова. Ученіе о *negotium symbioticum* распадается на ученіе о вещахъ, *res*, и лицахъ, *persona*. Теперь, какъ и у римлянъ, ученіе о правахъ начинаютъ съ ученія о лицахъ, Но въ эпоху Альтузія держались обыкновенно обратнаго порядка изложенія, руководствуясь тѣмъ, что вещи были сотворены раньше людей. Второй членъ «*jus*» подраздѣляется на «*constitutio juris*», т. е. на ученіе о правѣ въ объективномъ смыслѣ, о нормахъ, и на *species juris*, т. е. объ отдѣльныхъ правахъ въ субъективномъ смыслѣ

Особенная часть распадается на *Dicaeodotica*, ученіе о приобрѣтеніи права, и *Dicaeocritica*, ученіе о процессѣ. Независимо отъ первые у Альтузія встрѣчающагося раздѣленія на общую и особенную часть, сочиненіе его обращаетъ на себя вниманіе еще и тѣмъ, что у него ученіе публичнаго права не разсматривается, какъ это мы находимъ у его предшественниковъ, лишь мимоходомъ, какъ нѣчто второстепенное, а напротивъ, публичное право ставится у него наравнѣ съ частнымъ, хотя и не выдѣляется особо, а разсматривается совмѣстно съ частнымъ по однимъ и тѣмъ же рубрикамъ. Такъ, говоря о лицахъ, онъ различаетъ *homines singulares* и *homines consociati. et cohaerentes*, куда относится имъ и государство. Точно также, говоря о *species juris*, онъ говоритъ между прочимъ и о *potestas publica universalis, quae data est alicui a corpore consociationis ad negotia, res et personas corporis consociati curandum et administrandum*. Рамистическая метода, весьма распространенная у германскихъ юристовъ, скоро однако выродилась у нихъ, принявъ въ себя много чисто схоластическихъ ученій, и сама ставъ по формализму, искусственности и безжизненности лишь нѣсколько подновленной формой схоластики.)

§ 14. *Макиавелли* \*).

Измѣненія, обусловленныя движеніемъ возрожденія въ политическихъ воззрѣніяхъ, сказались также прежде всего въ обращеніи къ античному міру. Починъ въ этомъ отношеніи принадлежитъ Николо Макиавелли (1469—1527). Устраненный отъ политической дѣятельности государственнымъ переворотомъ, произведеннымъ въ 1512 г. во Флоренціи Медичами, онъ посвятилъ свой невольный досугъ лите-

\* *Алексѣевъ*. Макиавелли, какъ политическій мыслитель, 1880. Есть русскій переводъ Макиавелли—Курочкина. Государь и разсужденія на первыя три книги Тита Ливія. 1869.

ратурной работѣ, плодомъ которой и явились его Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio и Il principe.

Между тѣмъ какъ Августинъ въ государствахъ древности усматривалъ только одни, хотя и блестящіе, пороки, Макиавелли видитъ въ древнемъ Римѣ идеаль и образецъ для современниковъ. «Я не могу удержаться, говорится въ самомъ началѣ его «Разсужденій на Тита Ливія», отъ изумленія и грусти, когда подумаю, какъ дорого цѣнятся обломки древней статуи и какъ современные мастера со всеѣмъ тщаніемъ усиливаются воспроизводить его, тогда какъ, съ другой стороны, я вижу, что удивительные подвиги, совершенные въ древнихъ царствахъ и республикахъ возбуждаютъ болѣе удивленія, чѣмъ подражанія, что, напротивъ, каждый какъ будто избѣгаетъ слѣдовать имъ, такъ что отъ древней добродѣтели не осталось никакихъ слѣдовъ. Какъ только дѣло касается устройства государства, то не оказывается ни государей, ни гражданъ, которые-бы обращались за примѣрами къ древнимъ, считая подражаніе невозможнымъ, какъ будто небо, солнце, стихіи, люди, измѣнили движеніе, порядокъ и силы свои.» Разсужденія свои Тита Ливія Макиавелли и написалъ съ цѣлью исцѣлить людей отъ такого заблужденія.

Государства основываются или туземцами или пришельцами. Первое бываетъ, когда туземцы ради охраны себя отъ вѣншихъ опасностей соединяются вмѣстѣ; во второмъ случаѣ государство основывается насиліемъ пришельцевъ надъ туземнымъ населеніемъ. Государства, основанныя этимъ способомъ, рѣдко дѣлаютъ успѣхи въ развитіи.

Останапливаясь только на государствахъ, образованныхъ туземцами, Макиавелли замѣчаетъ, что формъ правленія бываетъ три: монархія, аристократія и демократія. Они сложились случайно. Соединившись между собой, люди выбрали самаго сильнаго и самаго храбраго и стали ему повиноваться, какъ своему правителю. Общеніе между людьми привело къ познанію различія добра и зла, праведнаго и неправеднаго, и потому въ людяхъ стало возбуждаться негодованіе и состраданіе при видѣ челоуѣка, наносящаго вредъ своему благодѣтелю. Видя, что имъ самимъ можетъ быть нанесена подобная-же обида, люди рѣшились установить законы и наказанія для ихъ нарушителей. Отсюда явилось понятіе справедливости. Вслѣдствіе этого, люди стали избирать въ правители уже не самаго сильнаго, а самаго мудраго и справедливаго. Но когда правители сдѣлались наследственными, то стали вырождаться, стали думать, что дѣло государя только затмѣвать прочихъ пышностью, сладострастіемъ

и подобными качествами. Отъ этого они возбуждали ненависть народа и потому стали трусливы, а отъ страха перешли къ униженію — и такимъ образомъ возникла тиранія, вызвавшая затѣмъ заговоры противъ государей, устраиваемые не трусами и малодушными, а выходящими надъ другими великодушіемъ и знатностью и потому нетерпѣвыми преступнаго существованія такихъ правителей. Руководимая ими толпа, низвергнувъ правителя, подчинялась своимъ вождямъ. Тѣ сначала, помня примѣръ бывшей тираніи, подчиняли свои выгоды общей пользѣ, но ихъ наслѣдники, предавшись алчности, и честолюбію, обращали аристократическое правленіе въ олигархическое и ихъ постигала участь тирана.

Тогда устанавливалось народное правленіе, скоро приведшее къ полной распушенности, и граждане, побуждаемые необходимостью, опять возстановляли монархію. Таковъ кругъ, въ которомъ вращаются правленія всѣхъ государствъ, и если государство не слѣбается добычей сосѣда, оно будетъ въ немъ вращаться безконечно.

Итакъ и правильныя и неправильныя формы правленія одинаково несовершенны: правильныя — потому, что непрочны; неправильныя — потому что сами по себѣ дурны. Всѣмъ имъ слѣдуетъ предпочитать смѣшанную форму правленія, потому что, существуя вмѣстѣ, монархія, аристократія и демократія будутъ взаимно сдерживать другъ друга. Такъ въ Римѣ консулъ и сенатъ представляли собою монархическое и аристократическое начало, а съ учрежденіемъ народныхъ трибуновъ къ нимъ было присоединено и демократическое начало. Это смѣшеніе разнородныхъ началъ придало римской республикѣ совершенство, но совершенство это было достигнуто цѣною постоянныхъ раздоровъ между сенатомъ и народомъ.

Раздоры между аристократіей и народомъ были первыми причинами свободы Рима. Поричать ихъ — значить обращать больше вниманія на ропотъ и крики, вызываемые ими, чѣмъ на полезныя ихъ слѣдствія. Если хочешь слѣбать народъ многочисленнымъ, сильнымъ и способнымъ достигнуть величія, то надо придать ему такія свойства, которыя не дадутъ управлять имъ по желанію. Если же оставить его малочисленнымъ и безсильнымъ, чтобы имѣть возможность управлять имъ, то онъ не сохранитъ могущества, а обратится въ ничтожество. Кто хочетъ, чтобы государство, подобно Риму, достигло величія, тотъ долженъ его устроить какъ Римъ, допуская самую широкую возможность возникновенія смуть и раздоровъ.

Но наряду съ такимъ признаніемъ необходимости свободы внутренней борьбы для развитія могущества государства, Макиавелли

полагаетъ, что самое устройство государства должно быть дѣломъ единой воли; необходимо, чтобы воля одного давала государству его порядокъ и чтобы единичный умъ распорядился всеми его учреждениями. Поэтому мудрый учредитель государства стремящийся къ общественной пользѣ, долженъ всеми силами стараться достигнуть едино-властія и ни одинъ умный человекъ не станетъ упрекать его, если при устройеніи государства онъ прибѣгнетъ къ насильственнымъ мѣрамъ. Только тѣ насилія заслуживаютъ порицанія, цѣль которыхъ не исправлять, а портить. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, если устроить государство долженъ одинъ, оно не будетъ долговѣчно, если установленный порядокъ таковъ, что всегда требуетъ одного правителя: государственнй порядокъ хорошъ только тогда, когда предоставленъ попеченію большинства, такъ какъ хотя масса и неспособна учредить порядка, не въ состояніи будучи, по различію мнѣній, познать, что лучше. но разъ познавъ это на опытѣ, она никогда не согласится измѣнить хорошаго порядка.

Къ тому же толпа умнѣе и постояннѣе одного правителя. Правда, противъ этого общее мнѣніе всѣхъ историковъ. Но Макиавелли старается отстоять свое положеніе. Недостатки, приписываемые толпѣ, свойственны людямъ вообще и особенно правителямъ; всякій, неподчиняющійся законамъ дѣлаетъ тоже, что и развужданная толпа. Благоустроенный же народъ будетъ также благоразумнѣе, какъ и правитель, и даже больше чѣмъ самый мудрый правитель; съ другой стороны и правитель, освобожденный отъ узъ закона, будетъ безразсуднѣе всякаго народа. Все дѣло въ томъ, насколько уважаются законы. Не даромъ называютъ голосъ народа — голосомъ Божиимъ: предсказанія общественнаго мнѣнія часто такъ удивительны, что какъ будто оно свыше получаетъ даръ предвидѣнія; въ сужденіяхъ о дѣлахъ народъ рѣдко ошибается въ выборѣ между противоположными мнѣніями. Сравнивъ правителя, подчиненнаго законамъ, съ народомъ, также сдерживаемымъ ими, мы увидимъ, что народъ выше; точно также и при самовластіи народъ рѣже впадаетъ въ ошибки, чѣмъ правитель, и притомъ ошибки его меньше. Это потому, что народъ легко уговорить и возвратитъ на добрый путь, тогда какъ злого правителя не уговоришь. Когда народъ предается своеволію, то страшатся не того, что онъ можетъ надѣлать въ настоящую минуту, а того зла, которое получится въ будущемъ, если смуты приведуть къ тиранніи. Если общее мнѣніе неблагопріятно народу, то только потому, что о немъ каждый можетъ злословить безнаказанно; о правителяхъ же приходится говорить съ недомолвками, внушаемыми страхомъ.

Такимъ образомъ Макиавелли является въ своихъ Discorsi рѣшительнымъ республиканцемъ. Тѣмъ не менѣе другая его книга Il principe всецѣло посвящена разсмотрѣнію монархіи и средствъ ея установленія и упроченія, а кромѣ того книгѣ предпослана довольно подобострастное посвященіе Лаврентію Медичи. Какъ это объяснить?

Вторая глава третьей книги Discorsi о томъ, «какъ умно иногда притвориться дуракомъ», повидимому даетъ на это прямой отвѣтъ: «Если на открытую борьбу, говорится въ ней, не хватаетъ силъ, надо всячески стараться войти къ правителю въ милость; надо дѣлать съ нимъ все его удовольствія и если онъ развратничаетъ, служить ему товарищемъ по разврату. Такая короткость во первыхъ предохранить жизнь, а во-вторыхъ дать возможность достигнуть своей цѣли, низвергнуть его при удобномъ случаѣ. Стало быть, надо притвориться дуракомъ: хвалить, утверждать какъ разъ наоборотъ тому, что думаешь, съ цѣлью подольститься». Цѣль-же, ради которой Макиавелли старался добиться вліянія на Лаврентія Медичи, указана въ заключительной главѣ Il principe. Эта цѣль — освобожденіе и объединеніе Италіи. «Безъ отдыха, безъ остановки, Италія молитъ небо, чтобы оно послало ей освободителя. Она готова встать и идти за всякимъ знаменемъ, которое развернуто во имя ея свободы».

По своему содержанію Il principe представляетъ гораздо меньшее научное значеніе сравнительно съ Discorsi. Въ общемъ это не болѣе какъ рядъ основанныхъ на историческихъ примѣрахъ практическихъ совѣтовъ о томъ, какъ вѣрнѣе пріобрѣсть и удержать монархическую власть.

При этомъ, какъ истинный представитель эпохи возрожденія, Макиавелли выше всего ставитъ дѣятельную, творческую силу, во всемъ преклоняется передъ силой. «Я думаю, говоритъ онъ, что лучше быть отважнымъ, чѣмъ осмотрительнымъ, ибо счастье — женщина; чтобы подчинить его себѣ, необходимо обращаться съ нимъ грубо; оно охотнѣе дается людямъ способнымъ на насиліе, нежели людямъ холоднаго разсчета: поэтому-то оно предпочтительно осыпаетъ своими благами молодежь горячую, безразсудную, увлекающуюся и болѣе отважную».

Судьбѣ и промыслу онъ противопоставляетъ свободную волю человека. «Многіе думали встарь и думаютъ понынѣ, что Богъ и судьба такъ всевластно управляютъ дѣлами міра, что вся человѣческая мудрость безсильна остановить или направить ходъ событій» Макиавелли думаетъ, напротивъ, что если даже «судьба управляетъ половиною нашихъ дѣйствій, она оставляетъ во всякомъ случаѣ другую половину на нашъ произволъ». Онъ сравниваетъ судьбу съ

бурной рѣкой, которая, выходя изъ береговъ, затопляетъ равнины. Но какъ-бы ни была могущественна буря, люди борются противъ нея, устраивая плотины и другія сооруженія.

Политическія воззрѣнія Макиавелли не выработались въ цѣлостную и законченную теорію и даже въ самой основѣ ихъ замѣчается нѣкоторая несогласованность. Съ одной стороны, возвращаясь къ воззрѣніямъ древнихъ, видѣвшихъ въ государствѣ разнородное множество, связанное взаимною зависимостью, онъ признаетъ первымъ условіемъ развитія могущества государства борьбу разнородныхъ элементовъ, составляющаго его общества, съ другой, согласно средневѣковымъ понятіямъ, и образованіе и устройство государства считаетъ актомъ единичной, властвующей надъ государствомъ воли.

Послѣдующая политическая литература разрѣшила это противорѣчіе, придавъ въ понятіи государства главное значеніе именно моменту воли, единой, властвующей надъ всѣмъ безгранично и безусловно воли, ни отчего независимой, верховной, суверенной.

§ 15. Боденъ \*).

Основателемъ этого новаго ученія о государствѣ явился Жанъ Боденъ (1530 — 1596), впервые установившій понятіе суверенитета, какъ отличительнаго признака государства. Его Six livres de la république (1576 \*\*) на долго опредѣляли общее направленіе политическихъ ученій, выдвинувъ въ пониманіи государства на первый планъ начало не множества, а единства, не взаимной зависимости, а односторонняго и безусловнаго господства надо всѣмъ въ государствѣ властвующей воли.

Государство Боденъ опредѣляетъ, какъ правое управленіе многими хозяйствами или семействами и тѣмъ, что у нихъ общее, съ суверенною властью (république est un droit gouvernement de plusieurs menages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine). Оно есть прежде всего правое управленіе, отличающаеся этимъ отъ шайки воровъ или разбойниковъ. Съ такими шайками нельзя заключать союзовъ, вступать въ соглашенія, вести войну, заключать миръ. На нихъ не распространяются общіе законы войны (с I, 1). Затѣмъ государство предполагаетъ непременно нѣсколько семействъ, но крайней мѣрѣ три, такъ какъ коллегія не можетъ состоять менѣе чѣмъ изъ трехъ членовъ. Простая совокупность отдѣльных лично-

\*) Baudrillart, Bodin et son temps. 1853.

\*\*) Я пользовался третьимъ французскимъ изданіемъ 1578 г. (Paris, Jacque, du Puis, libraire juré, à la Samaritaine).

стей не можетъ составить государства, потому что если они не будутъ соединены въ семейства, они вымрутъ, а народъ, составляющій государство, никогда не умираетъ. Семейства, составляющія государство, должны быть соединены подчиненіемъ одной суверенной власти. Безъ власти семейства не могутъ составить государства, также какъ доски, не скрѣпленные вмѣстѣ, не составляютъ корабля. Если государство состоитъ всего изъ трехъ семействъ, власть можетъ принадлежать или одному изъ нихъ, или двумъ, или даже всѣмъ тремъ сообща. Но ко всему этому требуется еще, чтобы у семействъ, составляющихъ государство, было нѣчто общее: car ce n'est pas Republique s'il n'y a rien de public. Однако, съ другой стороны, нельзя, какъ этого хотѣлъ Платонъ, сдѣлать все имущество общимъ. Иначе государство перестало-бы быть государствомъ, общимъ дѣломъ, ибо когда нѣтъ ничего частнаго, не можетъ быть и общаго.

3. Суверенитетъ (I, 8) есть абсолютная и постоянная власть государства (la souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique). Это власть постоянная, потому что если кому дана будетъ абсолютная власть на определенное время, съ истеченіемъ срока полномочія, онъ станетъ опять только подданнымъ; а во время пользованія властью онъ не можетъ называться сувереннымъ правителемъ, будучи только носителемъ и стражемъ власти (dopositaire et garde de cette puissance), покуда это угодно народу или государю, всегда остающимся суверенными властителями, точно также, какъ и собственникъ, ссудившій свою вещь другому, остается все-таки собственникомъ. Абсолютность сувернитета означаетъ, что суверенная власть предоставляется внѣ какихъ бы то ни было условій и ограниченій.

На землѣ послѣ Бога нѣтъ ничего болѣе великаго, какъ суверенные государи, установленные Имъ какъ бы въ качествѣ Его наместниковъ, что бы повелѣвать прочими людьми. Неуважающій государя не уважаетъ Бога. Поэтому необходимо выяснитъ отличительные признаки сувернитета, и Боденъ указываетъ ихъ пять.

Первый признакъ сувернитета есть власть давать законы всѣмъ вообще и каждому въ частности и притомъ безъ согласія на то ни вышаго, ни равнаго, ни низшаго. Но, можетъ быть, намъ возражать, что каждый, и частный человекъ, устанавливаетъ законы въ формѣ обычаевъ, имѣющихъ силу равную съ закономъ: если суверенъ есть господинъ закона, частныя лица господа обычаевъ. Боденъ устраняетъ это возраженіе, утверждая, что обычай не можетъ отмѣнить

закона, а законы отменяют обычаи и потому обязательная сила и законы, и обычаев одинаково зависят от суверена.

Властью законодательной объемлются собственно все вообще атрибуты суверенитета. Но так как слово закон слишком общее, то лучше в частности определить отдельные атрибуты суверенитета.

Вторым его атрибутом служить власть мира и войны; третьим — право назначения должностных лиц; четвертым — право суда в последней инстанции, и наконец, пятым — право помилования.

Все эти атрибуты суверенитета не могут быть вовсе отчуждаемы — и не могут быть потеряны давностью, что ясно из того, что даже на государственную собственность не распространяется сила давности, тем более на суверенитет.

Осуществление функций власти может быть лишь временно и условно поручаемо должностным лицам, но в присутствии суверена, они теряют все свою власть и в отношении к подданным и в отношении друг к другу, как звезды блекнут перед солнцем и все реки теряют свою силу, изливаясь в море (III, 6).

4. Что касается форм правления, Боден признает только три: монархию, аристократию, демократию. Смешанную форму правления он считает невозможной (II, 1), так как атрибуты суверенитета неделимы (*les marques de la souveraineté sont indivisibles*).

Демократию Боден определяет (II, 7) как такое государство, где большинство народа имеет суверенную власть, и поясняет это таким примечанием, что когда народ разделен на 35 колений, семьнадцать из них повелевают и дают законы прочим семнадцати. Аристократия (II, 6) есть властвование меньшинства. Монархия — властвование одного. Суверен только тот, кто может повелевать всем. Но если бы царей было бы два равных по власти, каждый из них не мог бы повелевать другому. Поэтому порознь ни один из них не был бы суверенен, а суверенитет принадлежал бы обоим им вместе и это, очевидно, было бы частной формой олигархии — дуархией.

Из всех форм правления самая естественная и лучшая монархия. Обратимся мы к человеку, мы видим, что в нем над всем господствует разум; во вселенной точно также над всем властвует Бог; на небе — солнце; и у животных образующих общество, бывает один правитель.

При этомъ Бодень считаетъ необходимымъ, чтобы монархи были наследственные, а не избирательные: иначе въ обществѣ устанавливается анархія.

Но надо различать суверенитетъ и управление (gouvernement). Управление и въ монархїи можетъ принимать различныя формы; быть аристократическимъ, когда государь даетъ должности только знатымъ, лучшимъ или богатымъ, или демократическимъ, когда доступъ къ должностямъ открывается всемъ безразлично. Подобныя различія системъ управления возможны точно такъ-же и въ аристократіи, и въ демократіи.

По способу осуществленія власти все государства, независимо отъ различія формъ правленія, могутъ быть законными, вотчинными (seigneuriale) или тиранническими. Законное государство то, гдѣ подданные повинуются законамъ суверена, а суверень — законамъ природы, сохраняя за подданными естественную ихъ свободу и собственность. Вотчинное — гдѣ суверень, сдѣлавшись силою оружія обладателемъ имуществъ и людей, править ими какъ отецъ семейства семьей. Въ тиранническихъ государствахъ суверень, презирая естественные законы, распоряжается свободными людьми какъ рабами и ихъ собственностью какъ своей (II. 2).

Установивъ это различіе между устройствомъ государства и порядкомъ управления, Бодень признаетъ лучшимъ государствомъ такое гдѣ суверенитетъ принадлежитъ монарху, а управление имѣетъ аристократическій и демократическій характеръ. Онъ называетъ такія государства королевскими монархїями, monarchie royale. Въ нихъ устройство простое, а управление сложное и умѣренное, однако безъ всякаго смѣшенія трехъ формъ правленія (l'etat de monarchie sera simple, et le gouvernement composé et temperé, sans aucune confusion des trois republicues). (Благодаря этому, въ королевской монархїи осуществляется высшая форма справедливости — справедливость гармоническая, представляющая сочетаніе справедливости дистрибутивной или геометрической и справедливости коммутативной или арифметической, свойственныхъ каждая въ отдѣльности аристократіи и демократіи.)

Справедливость, по опредѣленію Бодена, есть правое распредѣленіе наградъ и наказаній и того, что принадлежитъ каждому, какъ его право (le droit partage des loyers et des peines, et de ce qui appartient à chascun en termes de droit). Такое распредѣленіе не можетъ быть совершено иначе, какъ посредствомъ пропорціи равенства и подобія вмѣстѣ (d'equalite et de similitude ensemble), истинной гар-

монической пропорции, на которую до сих поръ никто еще не обращалъ вниманія. Греки знали только геометрическую и арифметическую справедливость: богатые и знатные стремились къ первой, бѣдные и простые — къ послѣдней. Аристотель полагалъ, что надо въ разныхъ случаяхъ примѣнять и ту, и другую: арифметическую, когда идетъ дѣло о частномъ имуществѣ и репрессіи правонарушеній, и геометрическую, когда дѣлать общее имущество или завоеванныя земли; но гармонической справедливости не знали ни греки, ни римляне.

Для объясненія особенностей справедливости, основанной на гармонической пропорціи \*) Бодень останавливается прежде всего на законахъ с бракахъ. Законы, допускающіе браки только между сходными, знатныхъ съ знатными, бѣдныхъ съ бѣдными, рабовъ съ рабами, основаны на геометрической пропорціи; законы, допускающіе браки между всеми безъ всякаго ограниченія — на арифметической; гармоническая же справедливость допускаетъ браки и между неравными, но съ нѣкоторыми ограниченіями, такъ, чтобы несходство, различіе брачующихся взаимно восполняли ихъ недостатки, какъ это получается напр. при бракѣ бѣднаго дворянина съ богатой мужичкой. И вообще въ отличіе отъ геометрической справедливости, соединяющей сходныхъ, гармоническая ставитъ между двумя мудрецами — безразсуднаго, между враждующими — миролюбца, между флегматичными — пылкаго. Только при этомъ условіи получится мелодическая гармонія, которой нельзя достигнуть группируя людей по геометрической или арифметической пропорціи, которыя отличаются отъ гармонической, какъ кипящая и ледяная вода отъ теплой.

Управленіе, руководимое геометрической справедливостью, не можетъ быть прочнымъ, потому что оно не устанавливаетъ связи и согласія великихъ съ малыми; еще менѣе устойчиво управленіе, основанное на арифметической справедливости безъ пріуроченія къ разнообразію мѣста, времени, личностей.

Мудрый царь долженъ править гармонически, соединяя, перемѣ-

\*) Гармонической пропорціей называется такое соотношеніе трехъ величинъ  $a, b, c$ , когда  $a - b : b - c = a : c$ , при чемъ  $b$  называется среднимъ гармоническимъ между  $a$  и  $c$ . Названіе свое пропорція эта получила вотъ по какому основанію: Во время Бодена для опредѣленія интерваловъ между тонами дѣлили число колебаній низшаго тона на верхній и интервалы обозначались  $1 : \frac{2}{9} : \frac{4}{5} : \frac{3}{4} : \frac{2}{3} : \frac{3}{5} : \frac{2}{15} : \frac{1}{2}$ . Тогда терція (mi) была средней гармонической между тоникой (do) и квинтой (sol), а такъ какъ эти тоны составляютъ т. н. совершенный мажорный аккордъ, то пропорцію эту и стали называть гармонической.

шивая (entremeslant) знатныхъ и простыхъ людей, богатыхъ и бѣдныхъ съ тѣмъ, однако, чтобы знатные имѣли нѣкоторое преимущество надъ простыми, въ судѣ и войскѣ, чтобы богатымъ оказывалось предпочтеніе въ такихъ назначеніяхъ, которыя даютъ больше почета, чѣмъ выгоды; а бѣднымъ въ дающихъ больше выгоды: тогда всѣ будутъ довольны.

Какъ изъ разнообразныхъ звуковъ слагается сходная гармонія, такъ и въ государствѣ образуется гармоническій порядокъ изъ сочетанія добрыхъ и злыхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, мудрыхъ и безумныхъ, сильныхъ и слабыхъ.

### ГЛАВА III.

#### Семнадцатый вѣкъ.

#### § 16. Гуго Гроцій и его предшественники \*).

Въ XVII вѣкѣ, на ряду съ гуманистическимъ и систематическимъ направлениемъ, появляется и скоро заслоняетъ ихъ собою, философское направленіе, выразившееся въ формѣ ученій объ естественномъ правѣ.

Гуманизмъ, представлявшій собою какъ бы эстетическое поклоненіе классической древности, не могъ не привести къ постепенному усвоенію и самаго античнаго міросозерцанія. Античный бытъ, античныя идеи, имѣвшія въ глазахъ гуманистовъ все обаяніе величія и красоты, не могли быть для нихъ превзойденнымъ прошлымъ. Сначала предметъ удивленія и поклоненія, они скоро сдѣлались для нихъ цѣлью, идеаломъ. И вотъ христіанскому міросозерцанію противопоставляется античное; средневѣковому мрачному, отрицательному взгляду на человѣческую грѣховную природу — свѣтлый гуманизмъ древности; сверхъестественной, основывающейся на ученіи о первородномъ грѣхѣ и милосердіи божіемъ морали христіанства, противопоставляется нравственное ученіе, выработанное философскими ученіями древности, ученіе, всецѣло опирающееся на довѣріе къ природѣ, по-

\*) Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium sowie der Politik im Reformations-Zeitalter, 1848. Hinrichs, Geschichte der Rechts-und Staatsprincipien, seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwicklung. 2 Bde 1848. 1850. Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe XVII siècle. Paris. 1881.

клоненіи ей, ученіе, ищущее именно въ природѣ, въ ея законахъ, источникъ нравственныхъ нормъ.

Эта замѣна сверхъестественной морали схоластиковъ — естественною есть дѣло XVII вѣка. Въ самый первый годъ этого столѣтія вышло сочиненіе, представляющее въ новой литературѣ первой попыткой создать систему морали безъ помощи богословія. Шарронъ, съ его книгой «De la sagesse» 1601 года является предтечей новой этики. Но только предтечей. Истиннымъ основателемъ новой этики долженъ быть по справедливости признанъ Гуго Гроцій, давшій ей форму ученія объ естественномъ правѣ, и, подобно философамъ древности, смѣшивающій въ этомъ понятіи объ естественномъ правѣ собственно право съ нравственностью. Однако, созданная имъ теорія естественнаго права не есть простое повтореніе ученій классической древности, хотя безъ всякаго сомнѣнія и была навѣяна ими, зародилась подъ вліяніемъ ближайшаго знакомства съ ними. Новый натурализмъ въ этикѣ тѣмъ существенно отличается отъ античнаго, что принимаетъ своимъ основаніемъ не природу вообще, не природу въ ея цѣломъ, а природу человѣка. Античный натурализмъ отличался объективнымъ характеромъ; новый, напротивъ, рѣзко субъективенъ. Объясненіе этого субъективизма новой этики должно искать въ томъ, что царившія въ средніе вѣка ученія слишкомъ приучили противополгать человѣка всей остальной природѣ.

Субъективный натурализмъ новой этики объясняетъ собою и всѣ характерныя особенности теоріи естественнаго права. Разъ освободившись въ построеніи этического ученія отъ поклоненія авторитету церкви, представители новой школы естественнаго права признали полную свободу изслѣдованія, не только приводящую ихъ къ полному отрицанію всякаго виѣшняго авторитета въ дѣлѣ науки, но и проводимой до крайности, до отрицанія необходимости считаться съ тѣмъ матеріаломъ, какой представляетъ историческая дѣйствительность. Поэтому предметомъ философскаго изученія права признается не дѣйствующее, положительное право, представляющееся продуктомъ постепеннаго историческаго развитія, а противоположаемое ему естественное право, какъ право абсолютное, неизмѣнное, вѣчное, подобное законамъ природы. Это естественное право основывается на естествѣ, природѣ человѣка и изъ того же источника и познается. Отсюда индивидъ, индивидуальная природа является опредѣляющимъ факторомъ: все ученіе школы естественнаго права проникнуто духомъ индивидуализма. Индивидъ, принимаемый за основаніе естественнаго права, не только разсматривается въ совершенной изолированности, внѣ всякаго влія-

нія на него общественной среды, но и самое общество считается не болѣе какъ внѣшнимъ, механическимъ, такъ сказать, соединеніемъ индивидовъ, продуктъ ихъ произвольнаго соглашенія.

Намѣченныя здѣсь вкратцѣ характеристическія особенности ученій школы естественнаго права будутъ полнѣе развиты и обстоятельнѣе выяснены въ дальнѣйшемъ изложеніи. Для большей понятности и наглядности я изложу сначала ученіе Гуго Гроція и его предшественниковъ въ XVI вѣкѣ, а затѣмъ ужъ укажу вліяніе рационализма и эмпиризма и какъ подъ вліяніемъ этихъ философскихъ ученій видоизмѣнялись теоріи естественнаго права. Такой порядокъ изложенія будетъ болѣе соотвѣтствовать и исторической послѣдовательности, такъ какъ школа естественнаго права въ своемъ развитіи не *исходила* вовсе изъ ученій рационализма или эмпиризма, а, напротивъ, *пришла* къ нимъ въ послѣдовательномъ ходѣ своего развитія, найдя въ нихъ общую философскую основу своихъ ученій.

Основателемъ школы естественнаго права, какъ мы сказали, съ полнымъ правомъ считается Гуго Гроціи. Его ученіе не явилось однако сразу, внезапно. Появленіе ея было подготовлено юридической литературой предшествующаго столѣтія; она имѣла своихъ предшественниковъ уже среди юристовъ XVI вѣка. Проблески новыхъ идей, какъ показали это Кальтенборнъ, мы можемъ найти даже въ сочиненіяхъ писателей, придерживающихся еще стараго схоластическаго метода, напр., у иезуита Франца Суареза \*), у болонскаго юриста Альберта Болоньета \*\*), профессора права, позднѣе нунція и кардинала. Особенно любопытно ученіе Суареза, такъ какъ у него мы находимъ новое ученіе въ рамкахъ отживающей свой вѣкъ схоластики. Онъ признаетъ существованіе вѣчнаго, неизмѣннаго естественнаго закона, вытекающаго изъ природы и тождественнаго съ разумомъ. Познаніе этого закона возможно безъ помощи божественнаго откровенія, такъ какъ оно начертано у каждаго въ душѣ. Нѣтъ власти земной, которая бы могла измѣнить велѣнія естественнаго закона. Не властенъ измѣнить ихъ и Богъ. Суарезъ отвергаетъ и ученіе Оккама, будто различіе добра и зла устанавливается волею Божіей, могущей его измѣнить. Если бы было такъ, то Богъ могъ бы сдѣлать добрымъ ненависть къ Нему и предпочтеніе Его идоламъ. Отвергаетъ онъ и ученіе Дунса Скота, будто только первая скрижалъ

\*) 1548—1617. Главное его сочиненіе Tractatus de legibus ac Deo legislatore.

\*\*) 1538—1585. Главное сочиненіе De lege, jure et aequitate disputationes.

содержитъ въ себѣ неизмѣнныя правила, такъ какъ человѣкъ не можетъ не поклоняться Богу. Суарезъ доказываетъ, что и любовь къ ближнему также коренится въ природѣ человѣка, какъ и поклоненіе Богу. Но все это относится только къ Богу, какъ законодателю. Между тѣмъ онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и творецъ міра, а слѣдовательно и властитель его. Такъ какъ все создано Богомъ, то все можетъ быть и уничтожено Имъ, и эту власть свою Онъ можетъ передать и людямъ. Такъ онъ уполномочилъ Авраама заклать Исаака. Въ этомъ нельзя видѣть нарушенія естественнаго закона: не убей. Убивать нельзя: но Богъ, какъ творецъ человѣка, можетъ его и уничтожить. Точно также объясняется и гоненіе на еретиковъ. По естественной справедливости, говорить Суарезъ, принужденіе не приложимо въ вопросахъ совѣсти. Но Богъ, создавшій еретиковъ, можетъ ихъ и уничтожить или самъ, или чрезъ посредство земныхъ представителей истинной церкви.

Но главнымъ образомъ новое ученіе было подготовлено трудами систематиковъ XVI столѣтія; таковы изъ французовъ, уже извѣстный намъ ученикъ Альціата, Коннанъ, изъ нѣмцевъ Лагусъ, Ольдендорпъ, Винклеръ. Въ комментаріяхъ Коннана \*) мы находимъ такое ученіе о соотношеніи *jus naturale*, *jus gentium* и *jus civile*. Основнымъ подраздѣленіемъ права онъ признаетъ двойное, на *jus naturale* и *jus civile*. Но *jus naturale* само двойко. Естественное право въ собственномъ смыслѣ есть регуляторъ жизни людей, живущихъ отдѣльными семьями (*agentes vitam in agris cum uxore et liberis*); оно предписывается естественнымъ разумомъ, *ratio naturalis*) и принципъ его есть *aequitas*. Другой видъ естественнаго права есть *jus gentium*, принципъ котораго есть *utilitas*, и которое устанавливается не столько самою природою, сколько сужденіемъ людей; но оно всетаки есть естественное, такъ какъ устанавливается не закономъ, а обычаями и молчаливымъ соглашеніемъ. Право, устанавливаемое законами отдѣльныхъ государствъ, есть *jus civile*.

Изъ нѣмцевъ, предшественниковъ Гроція, прежде всего должно указать на Конрада Лагуса († 1546). Лагусъ—это греческій переводъ его настоящаго имени—Насе. Его ученіе о естественномъ правѣ мы находимъ въ его *Methodica juris utriusque traditio*, изданной въ 1543 году съ его именемъ, но противъ его воли. Это собственно записанныя за нимъ лекціи, диктованныя имъ впервые въ 1535 году, когда виттенбергскій университетъ, по случаю чумы, временно

\*) *Commentariorum juris civilis libri X.*

былъ перенесенъ въ Іену. Лагусъ признаетъ правомъ то, что устанавливается и оправдывается природою, общественною властью или обычаемъ. Право, вытекающее изъ природы человѣка, двояко: *jus naturale primaevum*, основывающееся на инстинктѣ самосохраненія, общемъ человѣку съ животными, но извращенномъ въ силу грѣхопаденія и потому нуждающемся въ исправленіи разумомъ, и протекающее изъ человѣческаго разума право есть *jus naturale secundarium*. *Mentem vocamus*, говоритъ Лагусъ, *istud iudicium rationis, quod ex justitia, notitia, divinitus nobis indita, nobiscum nascitur*. Это вторичное естественное право есть тоже, что *jus gentium*. Его можно также назвать *jus divinum*: канонисты не правы, ограничивая божественное право только Евангеліемъ. Божественное право объемлетъ все то, что согласно съ волею Христа, высказано-ли оно въ Библии, или нѣтъ—все равно. Такимъ образомъ, Лагусъ вовсе не ставитъ естественное право въ зависимость отъ божественнаго откровенія. Естественное право недостаточно, потому что страсти побуждаютъ часто человѣка дѣйствовать вопреки разуму. Въ виду этого, общественною властью устанавливается *jus civile, quod publica necessitate exigente civium suffragiis in aliqua republica constituitur*.

Почти одновременно съ лекціями Лагуса явилось изслѣдованіе объ естественномъ правѣ Ольдендорпа \*) *Isagoge juris naturalis sive elementaria introductio juris naturae, gentium et civilis*. Colon. 1539. Эта книга обращаетъ на себя вниманіе, какъ первое самостоятельное, отдѣльное изслѣдованіе о естественномъ правѣ, первая попытка сдѣлать естественное право предметомъ самостоятельной разработки. Но воззрѣнія Ольдендорпа во многомъ уступаютъ воззрѣніямъ и Коннана, и Лагуса. У него гораздо сильнѣе, чѣмъ у его предшественниковъ въ этомъ отношеніи, примѣсь теологическихъ элементовъ, такъ что ученіе о естественномъ правѣ далеко не ставится имъ на исключительно научную почву. Онъ, правда, принимаетъ опредѣленіе, даваемое естественному праву Цицерономъ (*est ratio summa insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibet quae contraria*) и согласно съ этимъ, видитъ основаніе его въ природѣ человѣка, но это не приводитъ его ни къ какимъ дальнѣйшимъ выводамъ. Въ испорченности человѣческой природы въ силу грѣхопаденія, онъ находитъ поводъ обратиться къ милосердію Божію и

\*) Johann Oldendorp. 1480 (?)—1567. Онъ былъ профессоромъ права въ Кельнѣ и весьма выдающимся для своего времени, но преимущественно практическаго направленія.

затѣмъ все ученіе его получаетъ теологическій характеръ. Въ силу испорченности своей природы, люди не могутъ познать сами естественнаго права и милосердіе Божіе приходитъ имъ на помощь; въ десяти заповѣдяхъ они получаютъ выраженными основныя начала естественнаго права. Отъ евреевъ эти начала перешли къ грекамъ, отъ грековъ къ римлянамъ, тѣ ихъ воспроизвели и развили въ своихъ законахъ XII таблицъ, которые Ольдендорпъ старательно сравниваетъ съ десяти заповѣдами.

Намъ остается еще, чтобы покончить съ предшественниками Гроція, сказать о книгѣ Винклера \*) *Principiorum juris libri quinque*, явившейся уже въ XVII столѣтіи, въ 1615 году. Кальтенборнъ очень высоко цѣнитъ произведеніе Винклера, но едва ли справедливо. И у него, какъ у Ольдендорпа, слишкомъ сильна еще теологическая окраска, чтобы въ немъ можно было видѣть попытку строго научной постановки ученія объ естественномъ правѣ. Совершенно въ духѣ средневѣковыхъ воззрѣній онъ признаетъ, что *jurisprudentia theologiae in doctrina legis famula*. Винклеръ различаетъ, подобно уже разсмотрѣннымъ нами писателямъ, двойное естественное право; *jus naturale prius* и *jus naturale posterius*. Первоначально люди руководствовались только своей природой (*j. nat. prius*), но когда опытъ научилъ, что по испорченности человѣческой природы одинъ законъ естественный недостаточенъ, *necessum fuit contra ingruentiam calamitatem salutaria excogitari remedia* результатомъ чего и явилось *jus nat. posterius*. Такимъ образомъ понятіе естественнаго права не выдержано съ послѣдовательностью: по ученію Винклера оно частью установлено природою, частью *придуманно* людьми. За то, подобно Гроцію, но въ менѣе рачіоналистической формѣ, онъ признаетъ, что *jus nat. prius* вѣчно и не можетъ быть измѣнено даже Богомъ, потому что оно само есть Богъ: *jura naturalia esse aeterna, immutabilia, adeo ut nec a deo mutari possint, cum sint deus ipse*.

Черезъ десять лѣтъ послѣ появленія книги Винклера на Пасхѣ 1625 года, въ самый разгаръ тридцатилѣтней войны, явился на франкфуртской ярмаркѣ новорожденный квартантъ, подъ всему міру извѣстнымъ теперь заголовкомъ *De jure belli ac pacis libri tres*. Книга эта составила эпоху въ исторіи правовѣдѣнія, такъ какъ съ появленія ея считаютъ свои годы и школа естественнаго права, и наука международнаго права.

\*) Nicolaus Hämming, 1513—1600.

17  
 Авторъ книги, Гуго Гроцій, Huig de Groot (род. 1583 г.) \*), былъ уже ранѣе извѣстенъ въ ученomъ мѣрѣ. Еще въ ранней молодости онъ обращалъ на себя вниманіе необыкновенными способностями. Одиннадцати лѣтъ поступивъ въ лейденскій университетъ, онъ обратилъ на себя вниманіе своихъ учителей, такъ что его сравнивали съ Эразмомъ; пятнадцати лѣтъ онъ защищаетъ тезисы по философіи, математикѣ и юриспруденціи. Когда велѣдъ за тѣмъ онъ явился въ Парижъ, сопровождая Барневельда, отправленнаго туда посломъ Соединенныхъ Провинцій, Генрихъ IV, пораженный ученостію молодаго голландца, воскликнулъ, обращаясь къ окружавшимъ: «Вотъ чудо Голландіи». Эти слова были какъ бы пророчествомъ. Гроцій дѣйствительно вскорѣ занялъ видное мѣсто среди ученыхъ современниковъ. Посвятивъ себя сначала адвокатской дѣятельности, онъ скоро выступаетъ на болѣе широкое поприще, явившись въ роли защитника интересовъ своего отечества, а вмѣстѣ и интересовъ свободы вообще, предъ судомъ общественнаго мнѣнія Европы. Въ 1608 онъ пишетъ свое научное изслѣдованіе Mare liberum, seu de jure quod Batavis competit ad Indica commercia (1609) \*\*).

Сочиненіе это было вызвано споромъ, который возникъ въ то время между Голландіей съ одной стороны, Испаніей и Англіей съ другой. Испанія считала своимъ исключительнымъ правомъ плаванія по океану и торговлю съ Индіей. Англія но хотѣла допустить голландскія суда къ рыболовству въ моряхъ, омывающихъ англійскіе берега. Гроцій, отстаивая притязанія своего отечественнаго государства, доказывалъ, что море свободно и не подлежитъ исключительному обладанію той или другой націи. Онъ не ограничился одной теоретической стороною дѣла. Въ томъ же 1609 г. онъ былъ посланъ въ Англію для переговоровъ о заключеніи трактата. Трактатъ былъ дѣйствительно заключенъ на 12 лѣтъ. Но наступившее такимъ образомъ замиреніе не было пріятно штатгальтеру Морицу. Война лучше бы соотвѣтствовала его честолюбивымъ планамъ. Республиканская партія, къ которой принадлежалъ Барневельдъ, опасаясь чрезмѣрнаго усиленія Оранскаго дома, склонялась, напротивъ, къ миру. Къ этому присоединился еще и религиозный антагонизмъ. Дѣло шло о божественномъ предопредѣленіи. Два профессора лейденскаго университета, Гомаръ и Арминій, дали имя двумъ религиознымъ партіямъ.

\*) L u d e n. Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften. 1806.  
 H é l y. Etude sur le droit de la guerre de Grotius. 1875.

\*\*\*) Это изданіе анонимное.

Гомаристы, къ которымъ принадлежали штатгальтеръ и его партія, держались строго ученій Кальвина, признаваго предопредѣленіе: Арминіане, имѣвшіе на своей сторонѣ Барневельда и республиканцевъ, склонялись въ ученію Меланхтона и Эразма, допускавшихъ возможность спасенія для каждаго. Гроціи были также арминіанцемъ, весьма умѣреннымъ. Онъ вообще стремился, по возможности, устранить религиозные раздоры и возстановить церковный миръ. Съ этою цѣлью онъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, посвященныхъ разъясненію богословскихъ вопросовъ въ примирительномъ духѣ \*\*\*). Это примирительное направленіе Гроція въ религиозныхъ вопросахъ не спасло его отъ преслѣдованія. Когда въ 1617 году Морицъ, во главѣ арміи, захватилъ города, населеніе которыхъ принадлежало къ партіи республиканцевъ и арминіанъ и когда такимъ образомъ фактическая сила оказалась въ рукахъ гомаристовъ, они въ числѣ другихъ вожаковъ противной партіи, захватили и Гроція, и его друга и покровителя Барневельда. Барневельдъ былъ приговоренъ къ смертной казни судомъ, который скорѣе можно бы было назвать каррикатурой суда. Гроцію было обѣщано помилованіе, если онъ отречется торжественно отъ своихъ убѣжденій. Но Гроцій не пошелъ на эту сдѣлку и предпочелъ пожизненное заключеніе—измѣнивъ своимъ убѣжденіямъ. Изъ тюрьмы однако удалось ему бѣжать, благодаря смѣлой находчивости его жены, вынесшей его въ ящикѣ съ книгами. Онъ удалился затѣмъ во Францію, гдѣ и написалъ свой знаменитый трактатъ. Позднѣе онъ былъ приглашенъ къ шведскому двору и, какъ шведскій посланникъ, побывалъ снова въ Парижѣ. Умеръ онъ въ 1644 г., возвращаясь изъ Швеціи, въ Ростовѣ.

Книга Гуго Гроція тотчасъ же обратила на себя вниманіе и имѣла необыкновенный успѣхъ. Не прошло и двухъ лѣтъ, какъ она была внесена, по распоряженію папы, въ <sup>Index</sup> Index запрещенныхъ книгъ (4-го февраля 1627 года). Но запрещеніе не могло воспрепятствовать ни славѣ, ни распространенію книги. Еще раньше запрещенія, въ 1626 году, уже успѣло выйти новое изданіе in octavo. Въ 1631 году сразу явилось три голландскихъ изданія. Изданіе 1632 года, амстердамское, было послѣднимъ, въ текстѣ котораго Гроціемъ были сдѣланы измѣненія. Въ позднѣйшихъ изданіяхъ онъ ограничивался только присоединеніемъ новыхъ примѣчаній. Послѣднее изданіе при жизни Гроція относится къ 1642 году, первое посмертное къ 1646

\*\*\*) Такова: Conciliatio dissidentium de re praedestinatoria atque gratia opinionum, Via ad pacem ecclesiasticam, и другія.

году. Затѣмъ одно изданіе слѣдовало за другимъ, и Омтеда насчитываетъ къ 1758 году уже 45 различныхъ изданій. Въмѣстѣ съ тѣмъ книга Гроція переводилась на всевозможные языки. Но въ чемъ особенно сказался необыкновенный успѣхъ книги, такъ это въ томъ, что къ ней, подобно сочиненіямъ древнихъ классиковъ, стали писать комментаріи. Уже въ 1663 году появился первый комментарий на книгу Гроція Генриха Боклера, профессора исторіи въ Страсбургѣ. Затѣмъ появились комментарий Цигрера въ 1666 г., Осіандера въ 1671 г., Геннингеса въ 1673 г. и посмертный комментарий Гроновія въ 1680 году. Въ 1691 г. уже издается во Франкфуртѣ на Одерѣ сводный комментарий.

По методу своему изслѣдованіе Гроція представляетъ, однако, переходъ отъ гуманизма къ рационализму. Онъ не рѣшается еще всецѣло и исключительно ограничиться дедукціей своихъ положеній изъ принятаго имъ основного принципа. Въ его книгѣ мы на каждомъ шагу встрѣчаемъ ссылки на подтверждающія изрѣченія философовъ, поэтовъ, юристовъ, св. Писанія и на историческіе примѣры. При всемъ изобиліи такихъ ссылокъ онъ не имѣютъ у Гроція рѣшающаго значенія. Основа его аргументаціи — дедукція. Весь же этотъ аппаратъ играетъ роль вспомогательнаго орудія доказательства, отъ котораго Гроцій не рѣшается еще отказаться. Историческіе примѣры имѣютъ, по его словамъ, особенный авторитетъ тогда, когда взяты изъ исторіи лучшихъ народовъ, и потому онъ предпочитаетъ примѣры изъ исторіи Греціи и Рима. Свидѣтельства философовъ, историковъ, поэтовъ, ораторовъ не могутъ пользоваться безусловнымъ довѣріемъ. Но если многіе лица въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ утверждаютъ одно и то-же, то это должно имѣть какую нибудь общую причину. А такой причиной можетъ быть или то, что данное мнѣніе согласно съ природою вещей, или то, что оно основано на общемъ соглашеніи. Въ первомъ случаѣ мы получаемъ указаніе на право естественное, во второмъ — на общенародное.

Главнымъ предметомъ изслѣдованія Гроція является международное право, какъ это видно уже изъ самаго заглавія книги. Но самымъ предметомъ своего изслѣдованія Гроцій былъ наведенъ на вопросъ, существуетъ-ли справедливое по природѣ, а не только по закону, такъ какъ въ международныхъ отношеніяхъ нѣтъ мѣста власти, которая могла бы издавать обязательные для государствъ законы. Поэтому его книга есть столько же трактатъ международного права, сколько и естественнаго; этому содѣйствовало также и весьма широкое пониманіе слова «война».

Вопросъ о существованіи справедливаго по природѣ разсматривается въ Prolegomena. Гроцій предоставляетъ при этомъ защиту отрицательнаго отвѣта на предложенный вопросъ софисту Карнеаду, одному изъ трехъ афинскихъ пословъ, прибывшихъ въ Римъ въ 604 г. и обратившихъ на себя вниманіе римлянъ своимъ удивительнымъ краснорѣчіемъ. По утверженію Карнеада, люди установили въ своихъ интересахъ законы, которые и мѣняются сообразно съ этими интересами, и потому различны у различныхъ народовъ и даже у одного и того же народа въ различное время. Законовъ же естественныхъ не существуетъ; люди, какъ и другія животныя, руководствуются исключительно своей выгодой, пользой, и потому или нѣтъ вовсе справедливаго, которое бы отличалось отъ того, что выгодно, полезно каждому отдѣльному лицу, или, если такая естественная справедливость существуетъ, то она не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ высшимъ безуміемъ, потому что дѣйствовать согласно съ нею значило бы дѣйствовать вопреки своимъ собственнымъ интересамъ, во вредъ себѣ. Гроцій, съ своей стороны, не признаетъ возможнымъ сравнивать людей съ другими животными, человѣкъ выше всѣхъ ихъ и отличается отъ нихъ гораздо болѣе, нежели они сами отличаются другъ отъ друга. Это доказывается существованіемъ известныхъ качествъ, свойственныхъ исключительно человѣку, и въ числѣ ихъ стремленіе къ общенію, и при томъ не къ простому только соединенію, но къ мирному, организованному согласно съ требованіями разума, общежитію. Для удовлетворенія этого стремленія къ общенію онъ надѣленъ двумя способностями, только ему свойственными: способностью говорить и способностью дѣйствовать согласно съ общими началами, принципами.

Это стремленіе къ общежитію и есть источникъ права, независимо отъ установленія положительныхъ законовъ: изъ него вытекаетъ обязанность воздерживаться отъ чужого добра, возвращать то, что намъ не принадлежитъ, исполнять свои обещанія, вознаграждать причиненный вредъ и т. п. Такъ какъ человѣкъ надѣленъ не только стремленіемъ къ общежитію, но и разумомъ, то онъ естественно составляетъ сужденіе о томъ, что согласно и что нѣтъ съ такимъ стремленіемъ къ общежитію. Отсюда право понимается въ смыслѣ качества дѣйствія, justum, справедливое. Несправедливымъ, injustum, будетъ то, что несогласно съ природой общества разумныхъ существъ. Но право употребляется также въ значеніи качества лица, субъекта, въ силу котораго онъ можетъ что-либо по праву имѣть или дѣлать. Если это качество совершенное, т. е. если совершеніе дѣйствія дѣй-

ствительно во власти человека, то это будет право в собственном смысле, правомочіе, facultas. Но человекъ можетъ также имѣть только справедливое притязаніе на владѣніе или совершеніе дѣйствія; такое качество лица Гроцій называетъ aptitudo, способность. (Ученіе объ этой сторонѣ права вовсе не было разрабатываемо послѣдующими изслѣдователями, такъ что даже не выработалось общепринятаго термина для выраженія этого понятія). Различію facultas и aptitudo соотвѣтствуетъ различіе исполнительнои и распределительной справедливости (justitia expletrix et attributiva). Наконецъ, въ-третьихъ, право употребляется въ смыслѣ закона, какъ правило нравственныхъ дѣйствій. Право, на сколько оно вытекаетъ изъ естественнаго влеченія людей къ общенію, существовало бы даже и тогда, если бы, чего нельзя предположить, не впадая въ большое преступленіе, Бога или вовсе не существовало, или если бы Онъ и существовалъ, но вовсе не заботился о людяхъ. Мало того, такъ какъ велѣнія естественнаго права съ необходимостью вытекаютъ изъ природы разумныхъ существъ, то Самъ Богъ не можетъ ихъ измѣнить, какъ не можетъ Онъ сдѣлать, чтобы два и два не составляло четырехъ, такъ не можетъ Онъ сдѣлать худое хорошимъ.

Однако, такъ какъ Богъ существуетъ и заботится о людяхъ, то воля Божья служитъ вторымъ источникомъ права— права божескаго, jus divinum. Она дается или всему человечеству — это было три раза: при сотвореніи людей, послѣ потопа и въ проповѣди Христа— или отдѣльному народу: это было сдѣлано только по отношенію къ евреямъ.

Далѣе, такъ какъ однимъ изъ велѣній естественнаго права является обязанность исполнять свои обѣщанія, то воля людей можетъ служить источникомъ обязательныхъ правилъ чрезъ посредство соглашенія — отсюда третій видъ права — право человеческое, jus humanum. Такъ какъ источникомъ и божескаго и человеческого права является одинаково воля (божеская или человеческая), то оба они могутъ быть противопоставлены, какъ право произвольное, jus voluntarium праву естественному, какъ основанному не на волѣ, а на естествѣ, природѣ. Сообразно этому различію источниковъ jus voluntarium отличается измѣнчивостью; право естественное — неизмѣнностью.

Какъ для охраненія права человеческого, такъ и вообще для общей пользы, люди вступаютъ въ общество. Если такое общество будетъ совершеннымъ (coetus perfectus), т. е. вѣчнымъ, полнымъ и верховнымъ, то это государство (civitas est coetus perfectus libero-

rum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus). Человѣческое право, устанавливаемое государствомъ, Гроціи называетъ *ius civile*; но право можетъ относиться и къ большому кругу лицъ — международное право, и къ меньшему — право отеческое, господское и т. п. Изъ нихъ только международное право подробно излагается Гроціемъ.

У Гроціи еще не сказались опредѣленно вѣтъ отличительныя черты школы естественнаго права. У него вовсе не излагается ученіе объ естественномъ состояніи въ томъ смыслѣ, какой усвоенъ былъ этому выраженію школой. Напротивъ, онъ считаетъ естественнымъ состояніемъ чловѣка состояніе общественное, такъ какъ основнымъ влеченіемъ его природы, его <sup>свѣ</sup>стества является влеченіе къ общенію. Но тѣмъ не менѣе и въ ученіи Гроціи общество объясняется только какъ необходимое средство для удовлетворенія врожденнаго индивиду влеченія къ общенію, такъ что основой всего ученія служить все-таки отдѣльная личность, а не общество.

Такимъ образомъ уже у Гуго Гроціи новая теорія естественнаго права получаетъ опредѣленную индивидуалистическую окраску. Но Гроціи не обосновалъ своего ученія какимъ-либо цѣлостнымъ, опредѣленно выработаннымъ міросозерцаніемъ. Нельзя также указать непосредственной связи его теоріи естественнаго права съ какой-либо изъ современныхъ ему общихъ философскихъ системъ.

Ближе всего генезисъ его воззрѣній на естественное право объясняется тѣми противоположными теченіями, какія сказались тогда въ богословской литературѣ протестантизма, представляя собою какъ бы повтореніе въ новой формѣ старой борьбы между ученіями Пелагія и Августина, между идеей чловѣческой свободы и идеей предопредѣленія. Эти противоположныя точки зрѣнія нашли себѣ выраженіе уже въ разногласіяхъ Лютера и Эразма и получили еще болѣе рѣзкую постановку въ ученіи Кальвина, все сводившаго къ божественному предопредѣленію, къ дѣйствию благодати, и отрицавшему возможность для чловѣка достигнуть спасенія личными заслугами. Въ Голландіи это противоположеніе свободы и предопредѣленія привело къ образованію двухъ религіозныхъ сектъ гомористовъ, примкнувшихъ къ ученію Кальвина, и арминіанъ, отстаивавшихъ значеніе личной заслуги и возстановившихъ ученію о т. н. общей благодати, сниспанной всему чловѣчеству безразлично. На синодѣ въ Дортрехтѣ 1618 года ученіе арминіанъ было осуждено какъ ересь, но это только обострило религіозную рознь и побудило арминіанъ выдѣлиться въ обособленную секту.

Ученіе арминіанъ, конечно, благоприятствовало развитію идей свободы. Своею проповѣдью они подготовили путь позднѣйшимъ свободнымъ мыслителямъ. Къ ихъ ученію примыкаетъ своей натуралистической теоріей права Гуго Гроціи и самъ принимавшій самое дѣятельное участіе въ религіозныхъ спорахъ того времени.

Ученіе Гроціи встрѣтило тотчасъ же и возраженія и притомъ съ разныхъ точекъ зрѣнія. Явились прежде всего защитники старыхъ воззрѣній, не допускавшіе возможности найти другой источникъ правилъ этическихъ, какъ только воля Божія, не признававшіе иного средства познать естественное право, какъ только изъ божественнаго откровенія. Съ этой точки зрѣнія опровергалъ ученіе Гроціи Сельденъ (1584 — 1654), въ своей любопытной книгѣ *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum* 1640. Самъ Сельденъ оговаривается, что заглавіе, данное имъ своей книгѣ, должно показаться страннымъ. Но оно вполне соответствуетъ содержанию. Онъ даетъ въ своемъ сочиненіи попытку извлечь теорію естественнаго права изъ религіозныхъ книгъ евреевъ, не только изъ Ветхаго завѣта, но даже изъ талмуда. И это весьма характерно для англійскаго протестантизма. Протестанты вообще, а англійскіе въ особенности, съ особенной любовью останавливались на изученіи Ветхаго завѣта. Немудрено поэтому, что у Сельдена явилась мысль заимствовать отсюда и основанія этическаго ученія.

Въ противоположность Гроцію, Сельденъ не признаетъ возможности ни познанія, ни самаго существованія морали помимо воли Божіей. Богъ и устанавливаетъ естественное право, и открываетъ намъ его начала. Разумъ же человѣчскій безсиленъ самъ по себѣ создать что либо истинное, вѣчное, общее. Предоставленный самому себѣ, онъ неизбежно впадаетъ въ заблужденія. Если же мы и у языческихъ писателей находимъ иногда здравое нравственное ученіе, то лишь настолько, насколько оно дошло къ нимъ отъ евреевъ. Аристотель познакомился съ еврейскимъ религіознымъ ученіемъ, путешествуя вмѣстѣ съ Александромъ и побывавъ съ нимъ въ Палестинѣ. Пифагоръ и Нума Помпилій даже прямо исповѣдывали моисееву религію. Потому пифагорейцы и обрुжали себя такой таинственностью. Политизмъ римлянъ позднѣйшаго происхожденія и установился значительно позднѣе Нумы Помпилія.

Такое ученіе, понятно, не могло получить большаго успѣха. Оно опиралось на слишкомъ произвольное толкованіе данныхъ исторіи, и что можетъ быть еще важнѣе, слишкомъ противорѣчило общему духу времени. Но Гроціи нашельъ себѣ, также, между англійскими

мыслителями, и другого противника, болѣе сильнаго, болѣе опаснаго. Тома Гоббесъ стоитъ на той же почвѣ, какъ и Гуго Гроцій, онъ также былъ не защитникомъ старыхъ ученій, а провозвѣстникомъ новыхъ, творцомъ новой морали, морали натуралистической и индивидуалистической.

Но философскія его воззрѣнія сложились въ отличіе отъ Гуго Гроція не подъ влияніемъ богословскихъ споровъ, выдвинутыхъ реформаціей, а подъ влияніемъ новой, только что зарождавшейся тогда науки о природѣ.

1582 § 17. Гоббесъ \*). 18 13 fm

Первымъ представителемъ новаго направленія въ научномъ объясненіи явленій природы былъ итальянскій ученый Бернардинъ Телезіо (1508 — 1588), взявъ аристотелеваго ученія о матеріи и формѣ выставившій совершенно новое объясненіе явленій природы, послужившее основаніемъ всего послѣдующаго развитія науки (*de rerum natura juxta propria principia*. 1565).

Телезіо находилъ, что всѣ его предшественники грѣшили чрезмѣрнымъ сомнѣніемъ, думая изъ собственного разума обосновать всю природу, какъ будто мудростью они могли равняться Богу: самъ онъ болѣе скромнѣе и довольствуется человѣческой мудростью, ограниченной свидѣтельствомъ нашихъ чувствъ и тѣмъ, о чемъ можно заключать по аналогіи съ ними: *non ratione, sed sensu!*

Созерцательному, эстетическому мировоззрѣнію Аристотеля, искавшаго объясненія явленій природы въ соотношеніи матеріи и формы, Телезіо противопоставляетъ объясненіе, основанное на соотношеніи матеріи и силы, выдвинувъ такимъ образомъ впервые это понятіе, столь важное въ современной наукѣ о природѣ. По ученію Телезіо, существуютъ двѣ основныя силы (*principia agentia*): расширяющая, тепло, и сжимающая, холодъ. Тепло и холодъ были для него только противоположными формами движенія и это само собой наводило на мысль всѣ явленія природы объяснить, какъ движеніе.

Этотъ шагъ и былъ дѣйствительно вскорѣ сдѣланъ — Галилеемъ (1564—1642) въ его разсужденіяхъ о двухъ новыхъ наукахъ (1638). Единственными реальными, объективными свойствами вещей онъ признавалъ фигуру, величину и движеніе. Всѣ другія качества: вкусъ,

\*) *Croom Robertson*. Hobbes. 1886. (Blackwood's Philosophical classics for english readers). *Tönnies*. Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. B. III—V, 1878—81).

запахъ, цвѣтъ, температура, только названія тѣхъ ощущеній, какія вещи вызываютъ въ насъ; въ этомъ смыслѣ они совершенно субъективны: они существуютъ не въ вещахъ, а въ чувствующемъ тѣлѣ. Согласно съ этимъ Галилей объяснялъ всѣ явленія, какъ движеніе; ставилъ задачей науки измѣрять все измѣримое и дѣлать измѣримымъ то, что не поддается непосредственно измѣренію. Математику онъ считалъ образцомъ всякаго научнаго знанія: истинная книга философіи есть сама природа, всегда открытая нашимъ взорамъ, но только начертана она особой азбукой: буквы ея треугольники, квадраты, круги, шары, пирамиды, и т. п., поэтому прочесть ее можно только зная математику.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Галилей, слѣдуя Копернику и Кеплеру, держался того начала, что природа дѣйствуетъ всегда самыми простыми средствами. Уже Кеплеръ вывелъ отсюда заключеніе, что тѣло само собой не переходитъ отъ покоя къ движенію. Галилей добавилъ къ этому, что точно также и движущееся тѣло не мѣняетъ само собой своего движенія и не останавливается.

Эти методы и принципы новой физики Гоббесъ (1588—1679) переноситъ на объясненіе явленій духовной и общественной жизни. Въ старой литературѣ Гоббеса обыкновенно выставляли какъ послѣдователя собственно Бекона \*). Но тутъ, какъ это доказалъ Теннисъ, очевидное недоразумѣніе, и въ дѣйствительности воззрѣнія Гоббеса сложились подъ вліяніемъ Галилея, а не Бекона, что явствуетъ уже изъ того значенія, какое Гоббесъ, подобно Галилею и вопреки Бекону, придавалъ математикѣ. Гоббесъ самъ въ своей стихотворной біографіи указываетъ, что на его развитіе имѣло огромное вліяніе знакомство (въ 1629 г.) съ элементами Евклида. Съ Галилеемъ онъ лично познакомился въ 1636 г. и въ посвященіи своего трактата De corpore онъ прямо указываетъ на Галилея, какъ на «перваго, открывшаго намъ двери физики, объяснивъ природу движенія». При этомъ онъ говоритъ также о Коперникѣ, Гарвеѣ, Мерсеннѣ, Гассенди, но обходитъ совершеннымъ молчаніемъ Бекона.)

Задачей науки Гоббесъ признавалъ только объясненіе причинъ явленій. Поэтому она имѣетъ дѣло только съ тѣмъ, что имѣетъ начало, и слѣдовательно богословіе, какъ ученіе о вѣчномъ, не имѣющемъ начала, — не наука. Общей причинойъ всѣхъ явленій служитъ движеніе и всѣ науки имѣютъ своимъ предметомъ движеніе: геометрія выяс-

\*) См. напр. *Блунчли*, Исторія общаго государственнаго права. 1874, стр. 81. Подобнымъ же образомъ смотримъ на Гоббеса и *Windelband*, Geschichte der neueren Philosophie, I, 1878, s. 135.

яетъ математическіе законы движенія, механика — дѣйствіе движенія одного тѣла на другія, физика — дѣйствіе движенія частичекъ, составляющихъ тѣла, наука о человѣкѣ и о государствѣ — движенія, совершающіяся въ душѣ людей и опредѣляющія ихъ взаимныя отношенія.

Согласно съ признаніемъ всякаго явленія движеніемъ, Гоббевъ утверждаетъ, что наука имѣетъ дѣло только съ тѣлами. Тѣло есть все то, что независимо отъ нашего сознанія и наполняетъ извѣстную часть пространства. Какъ независимое отъ нашего сознанія это и есть субстанція, такъ что субстанція и тѣло одно и тоже. Но мы не познаемъ ихъ непосредственно, а воспринимаемъ только свойства ихъ. Существенныя свойства тѣлъ суть только протяженіе и движеніе. Всѣ другія только субъективныя явленія воспринимающаго сознанія.

Методъ изложенія Гоббеца представляется гораздо болѣе типичнымъ, нежели методъ Гуго Гроція. Вы не найдете тутъ вовсе, какъ у Гроція, ссылокъ на авторитетныя изрѣченія или историческіе примѣры. Каждое положеніе Гоббеца опирается только на дедукцію изъ принятаго имъ основнаго принципа. Исключеніе дѣлается только для св. Писанія. Но это объясняется тѣмъ, что, возставая противъ церковной власти, онъ естественно склоненъ былъ бороться съ врагомъ одинакимъ оружіемъ. Да кромѣ того, религіозные вопросы онъ считалъ не подлежащими научному изслѣдованію, говоря, что для спасенія души религіозные догматы слѣдуетъ принимать такъ-же, какъ пилюли, даваемыя намъ врачемъ: не раскусывая.

Образцомъ всякаго научнаго метода у Гоббеца служить методъ математическій. Гоббевъ даже отождествляетъ всякое разсужденіе съ вычисленіемъ. Когда, «говоритъ онъ», человѣкъ разсуждаетъ, онъ не совершаетъ ничего иного, какъ или представляетъ сумму, происшедшую отъ сложенія частей или остатокъ, происшедшій отъ вычитанія одной суммы изъ другой. Или, когда это выражается словами, мы переносимъ то, что относится къ названіямъ всѣхъ частей, на названіе цѣлаго, или то, что относится къ названію цѣлаго и части, къ названію другой части. И хотя въ примѣненіи къ числамъ говорятъ еще объ умноженіи и дѣленіи, но это сводится къ сложенію и вычитанію.

Сложеніе и вычитаніе есть общій методъ науки. Въ ариѳметикѣ складываются и вычитаются числа, въ геометріи — линіи, фигуры, углы, отношенія, времена, степени скорости, силы и т. п.; въ логикѣ — соотношеніе словъ (consequences of words); складывая два имени, мы составляемъ сужденіе (affirmation), складывая два суж-

денія—силлогизмъ, складывая нѣсколько силлогизмовъ—доказательство (demonstration), и наоборотъ, изъ суммы или заключенія силлогизма, мы вычитаемъ одну изъ посылокъ, чтобы получить другую; въ политикѣ складываютъ договоры (add together pactions), чтобы опредѣлить отношенія государствъ, а въ юриспруденціи законъ и фактъ, чтобы опредѣлить права или правонарушенія.

Ученіе Гоббеса о правѣ изложено въ двухъ его сочиненіяхъ: «Elementa philisophica de cive», 1642, и «Leviathan, or the matter, form and authority of governement», 1651. Второе представляетъ болѣе популярное изложеніе идей, изложенныхъ въ строго научной системѣ въ первомъ, латинскомъ, трактатѣ.

Свое философское ученіе о гражданинѣ, Гобезъ прямо начинается (гл. I, § 2) съ опроверженія общераспространеннаго и, какъ мы видѣли, принятаго и Гроціемъ, убѣжденія въ общительной природѣ человѣка. По мнѣнію Гоббеса, это убѣжденіе основано на поверхностномъ наблюденіи. Дѣйствительно, если бы люди по природѣ любили другъ друга, т.-е. любили бы другъ друга, какъ людей, то было бы непонятно, почему человѣкъ не всѣхъ любитъ одинаково. Нетрудно далѣе убѣдиться, что люди соединяются съ другими не ради самаго общенія, а ради выгодъ, какія они могутъ извлечь для себя изъ этого. Такъ, въ торговой компаніи всякій заботится не о компаніонахъ, а о своемъ собственномъ имуществѣ; въ бесѣдѣ люди всего болѣе радуются смѣшному, такъ какъ, сравнивая себя съ осмѣиваемымъ, они составляютъ о себѣ самихъ тѣмъ болѣе высокое мнѣніе; слѣдовательно, удовольствіе, испытываемое людьми при этомъ, имѣетъ причиной не самое общеніе съ другими, а превознесеніе собственного достоинства. Точно также, если кто изъ собесѣдниковъ разскажетъ о себѣ какое-нибудь удивительное приключеніе, и особенно, что-нибудь хорошее, то и всѣ другіе стремятся разсказать и о себѣ что-нибудь подобное, а, если нужно, такъ и приврать. Тутъ сказывается тоже чувство любви къ самому себѣ, а не къ ближнимъ, какъ ошибочно думаютъ многіе.

Такимъ образомъ, люди, если и сходятся другъ съ другомъ, то не изъ чувства любви другъ къ другу, не по природному влеченію къ общенію, а изъ любви къ самимъ себѣ. Себялюбіе можетъ побуждать людей къ сообществу или ради чести или ради пользы. Но и то и другое гораздо удобнѣе и полнѣе достигается не соединеніемъ съ людьми, а господствомъ надъ ними. Слѣдовательно, необходимо, чтобы что-нибудь удерживало людей отъ стремленія къ господству другъ надъ другомъ — такое дѣйствіе и оказываетъ на

нихъ взаимный страхъ, почему страхъ и долженъ почитаться истиннымъ основаніемъ всякаго соединенія людей въ общества.

Что касается въ свою очередь взаимнаго страха, то онъ истекаетъ частью изъ естественнаго равенства всѣхъ людей, частью изъ взаимной наклонности дѣлать другъ другу зло. Естественное равенство доказывается тѣмъ, что нѣтъ такого слабаго, который бы не могъ убить самаго сильнаго, слѣдовательно и слабый, и сильный одинаково могутъ совершить высшее зло. Взаимное желаніе зла истекаетъ, во-первыхъ, отъ сравненія умственныхъ способностей, причемъ всякій ставитъ себя выше всѣхъ и не упуститъ выразить это хотя бы миной; во-вторыхъ, отъ того, что зачастую одинъ и тотъ же предметъ желаютъ нѣсколько людей. Въ виду всего этого, понятно, что человѣку грозитъ много опасностей со стороны другихъ людей и потому естественно и вполне разумно стремиться къ возможному самосохраненію. А такъ какъ то, что не противно здравому разуму, всякій называетъ справедливымъ, праведнымъ (ибо право есть свобода употреблять свои способности, силы, согласно съ разумомъ), то самосохраненіе и есть основаніе естественнаго права. Кто имѣетъ право на цѣль, тотъ имѣетъ право и на средства; слѣдовательно, люди имѣютъ естественное право на средства къ ихъ самосохраненію и при томъ каждый является самъ судьей годности средствъ: это прямое слѣдствіе естественнаго равенства людей; никто не можетъ быть судьей другого.

И такъ, человѣкъ имѣетъ естественное право на все, что считаетъ нужнымъ для самосохраненія; иначе, всѣ имѣютъ право на все. Такое право всѣхъ на все не приноситъ никакой пользы, ведетъ даже къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ. Но война, очевидно, противорѣчитъ основѣ права — самосохраненію. Поэтому самая природа человѣка требуетъ прекращенія войны и сохраненія мира ради собственного самосохраненія. Сохраненіе мира и есть основной естественный законъ, естественный потому, что онъ основывается не на соглашеніи людей, а на самой ихъ природѣ.

Изъ этого основного закона Гоббесъ выводитъ цѣлый рядъ второстепенныхъ. Изъ нихъ первый есть обязанность не сохранять естественнаго права на все, отъ части этого права отказаться вовсе, такъ, чтобы она болѣе не принадлежала никому; другую часть передать только опредѣленнымъ лицамъ. Отказъ отъ права означаетъ признаніе для меня запрещеннымъ того, что прежде считалось дозволеннымъ; передача права другому — принятіе обязанности не препятствовать осуществленію имъ этого права.

Второй законъ есть обязанность соблюдать договоры. Затѣмъ слѣдуетъ еще 18 слѣдующихъ законовъ: 3) быть благодарнымъ (такъ какъ безъ этого было бы противно разуму оказывать благодаренія), 4) быть полезнымъ другимъ; 5) сострадательнымъ; 6) мстить и наказывать, имѣя въ виду не совершенное уже зло, а будущее благо, т. е. исправленіе преступника; 7) не оскорблять другихъ; 8) не превозноситься передъ ними; 9) быть скромнымъ; 10) безпристрастнымъ; 11) общимъ пользоваться сообща; 12) если какая-либо вещь не можетъ быть ни раздѣлена, ни стать предметомъ общаго пользованія, дѣло должно рѣшаться жребіемъ; но жребій можетъ быть не только искусственный, но и естественный, какъ первородство и первый захватъ: поэтому 13) первородный и первый захватившій что-либо имѣетъ преимущество передъ другими; 14) посредники мира должны пользоваться неприкосновенностью; 15) въ случаѣ споровъ, они должны рѣшаться незаинтересованной стороною, третейскимъ судьей; 16) никто не долженъ быть судьей въ собственномъ дѣлѣ; 17) третейскій судья не долженъ получать вознагражденія отъ сторонъ; 18) рѣшеніе спора должно основываться на показаніи безпристрастныхъ свидѣтелей; 19) съ судьей не допускается никакихъ сдѣлокъ; 20) запрещается пьянство и все, что затемняетъ разсудокъ (III, §§ 1—25).

Чтобы различить согласное и несогласное съ естественными законами, имѣется простое и вѣрное средство: стоитъ только въ каждомъ случаѣ сообразить: сочтешь ли справедливымъ въ отношеніи къ самому себѣ то, что хочешь сдѣлать другому? (§ 26).

Естественные законы неизмѣнны и вѣчны, но они обязываютъ безусловно, всегда и вездѣ только внутренно, передъ собственною совѣстью, передъ внѣшнимъ же судомъ лишь подѣ условіемъ взаимности, подѣ условіемъ соблюденія ихъ и другими. Между тѣмъ большинство людей, въ силу ложнаго стремленія къ непосредственной выгодѣ въ настоящемъ, не склонно соблюдать естественные законы. Если поэтому отдѣльное лицо, болѣе другихъ благоразумное, станетъ ихъ соблюдать, въ то время какъ другіе ихъ нарушаютъ, то это несколько не будетъ разумно, потому что такой образъ дѣйствія приведетъ не къ миру, а только къ вѣрной и скорой гибели соблюдающихъ естественные законы. Поэтому нельзя признать, чтобы люди по природѣ были обязаны къ осуществленію всѣхъ велѣній естественнаго закона, когда не всѣ его исполняютъ. Неправду можно совершить только въ отношеніи къ тому, съ кѣмъ заключенъ договоръ. По этому различаютъ вредъ и неправду: если господинъ приказываетъ уплатить что-либо третьему, а тотъ этого не дѣлаетъ, то слуга причиняетъ только

вредъ, а не неправду. Точно также если кто причиняетъ вредъ лицу, съ которымъ онъ никакихъ соглашеній не заключилъ, то неправду онъ учиняетъ противъ властителя государства, а не противъ потерпѣвшаго. Точно также если дѣйствіе совершается съ согласія того, къ кому оно относится, оно не составляетъ неправды.

Согласно съ этимъ и справедливость Гоббесъ видитъ въ соблюденіи договоровъ, а не въ равенствѣ. Если кто продаетъ другому свою вещь за непомерно высокую цѣну, покупщику на то согласившемуся не причиняется тѣмъ никакой неправды. Точно также, если кто дастъ болѣе достойному меньше другихъ, только бы было исполнено обѣщанное.

Такъ какъ вѣлнія естественнаго закона не имѣютъ внѣшней силы, то они недостаточны для обезпеченія мира между людьми. Дѣйствія людей опредѣляются ихъ волей, а воля—надеждой и страхомъ. Поэтому, если нарушеніемъ закона можетъ быть достигнуто болѣе благо или меньшее зло, люди непременно будутъ нарушать законъ. Недостаточно также для обезпеченія мира и простаго соединенія людей, а необходимо ихъ *объединеніе*, т. е. подчиненіе ихъ различныхъ волей единой властвующей надъ всѣми волей. Простаго соединенія недостаточно, потому что, если люди и согласятся преслѣдовать всѣ одну цѣль, сохраненіе мира, они не избѣгутъ раздоровъ по вопросу о средствахъ. Только объединеніемъ всѣхъ подъ господствомъ единой воли дѣйствительно обезпечивается миръ, только при этомъ условіи создается государство.

Общества животныхъ, напротивъ, не суть государства, такъ какъ они основаны только на соединеніи волей, а не на подчиненіи ихъ единой волей. Животныя довольствуются такимъ общеніемъ, но для людей оно непригодно, по многимъ причинамъ. Во-первыхъ, животнымъ невѣдомо честолюбіе и зависть, свойственныя людямъ; во-вторыхъ, у животныхъ одинаковыя влеченія, ведущія при томъ къ общему благу, неразличающемуся у нихъ отъ частнаго блага; а люди больше всего цѣнятъ то, чего нѣтъ у другихъ; въ-третьихъ, животныя не замѣчаютъ ошибокъ управленія ихъ общими дѣлами; между тѣмъ большинство людей считаютъ себя умнѣе всѣхъ другихъ и стремятся къ новшествамъ; въ-четвертыхъ, животныя лишены дара слова, посредствомъ котораго возбуждаютъ другъ друга къ возстаніямъ, ибо только слово можетъ представить доброе злымъ; человѣческой языкъ есть глашатай войнъ и возстаній; въ-пятыхъ, животныя не различаютъ вреда и неправды и не обвиняютъ другихъ въ неправдѣ, если имъ самимъ хорошо, изъ людей-же самыя сытые всего болѣе поды-

мають раздоровъ изъ-за должностей и почестей. Наконецъ, согласіе, единеніе животныхъ естественное, единеніе же людей можетъ быть только искусственнымъ. По этому-то люди для мирной совмѣстной жизни нуждаются еще въ господствѣ единой властной воли.)

Государство и есть такое объединеніе людей, установленное ихъ общимъ договоромъ, въ силу котораго всѣ другъ передъ другомъ обязуются, подчиняться единой волѣ, волѣ одного человѣка или собранія и не оказывать ей никакого сопротивленія. Такъ какъ при этомъ всѣ имѣютъ какъ бы одну волю, то государство есть лицо, единствомъ своей воли отличающееся отъ составляющихъ его отдѣльныхъ личностей.

Люди подчиняются или тому, кого боятся или тому, отъ кого ожидаютъ себѣ защиты отъ враговъ. Первое основаніе подчиненія есть болѣе простое и естественное; на немъ покоятся естественныя государства: отеческое и деспотическое, основанное на войнѣ. Второе основаніе подчиненія, надежда на защиту, ведетъ къ установленію искусственныхъ или политическихъ государствъ.

Тотъ, кому подчиняются люди, получаетъ право на все, слѣдовательно, онъ все можетъ; какъ въ естественномъ состояніи никто не знаетъ надъ собой судьи, такъ въ государствѣ нѣтъ судьи надъ властителемъ, потому что на него перенесены права, принадлежавшія до установленія государства всѣмъ отдѣльнымъ лицамъ. Поэтому властитель не подчиненъ законамъ государства и подданные не могутъ ему противопоставлять своего права собственности. Такъ какъ въ естественномъ состояніи все принадлежало всѣмъ, то частная собственность установлена государствомъ и не можетъ ограничивать государственную власть. Если сравнивать государство съ человѣкомъ, то правитель соотвѣтствуетъ не головѣ, какъ это обыкновенно думаютъ, а душѣ, ибо душа есть субъектъ воли: точно также и воля государства проявляется только чрезъ правителя. Съ головой слѣдуетъ скорѣе сравнивать совѣтъ государя, ибо голова обдумываетъ, душа повелѣваетъ.

При такой безусловной власти, въ чемъ же различіе между рабомъ и свободнымъ? (гл. IX, § 9). Обыкновенно свободу понимаютъ, какъ право дѣлать все по собственному усмотрѣнію безнаказанно. Но такая свобода не можетъ существовать въ государствѣ, такъ какъ при такой свободѣ нельзя было бы обезпечить миръ. По мнѣнію Гоббеса свобода есть отсутствіе всего, что препятствуетъ движенію. Въ этомъ смыслѣ заключенная въ сосудъ вода не свободна; а когда сосудъ разобьется, вода освободится. Каждый имѣетъ больше или

меньше свободы смотря, по тому больше или меньше имѣть онъ простора для движенія. Поэтому сидящій въ большомъ казематѣ свободнѣе того, кто сидитъ въ маленькомъ. Точно также человекъ можетъ быть въ одномъ отношеніи свободенъ, въ другомъ — нѣтъ. Такъ заборы препятствуютъ пѣшеходу проникнуть въ придорожные виноградники. Все это внѣшнія и безусловныя препятствія. Но бываютъ стѣсненія, дѣйствующія только на нашу волю; они не безусловно препятствуютъ движенію, а только условно, влияя на нашъ выборъ. Такъ, напр. пассажиру на кораблѣ не безусловно невозможно броситься въ море, если бы только онъ могъ этого хотѣть. Такова и свобода гражданъ. Они имѣютъ то преимущество передъ рабами и дѣтьми, состоящими подъ отеческой властью, что имъ доступны почетныя должности въ государствѣ и что они подчиняются только государству, а не частнымъ лицамъ. Всякая другая свобода была бы свободой отъ подчиненія законамъ и можетъ принадлежать только самому правителю. Однако вмѣстѣ съ тѣмъ Гоббесъ находитъ (гл. XIII, § 15) недопустимой чрезмѣрную законодательную регламентацію частной дѣятельности. Законы должны не устранять частную дѣятельность, а только руководить ею, подобно тому какъ берега существуютъ не для того, чтобы задерживать рѣку, а для того, чтобы давать ей надлежащее направленіе. Мѣра свободы опредѣляется требованіемъ блага гражданъ и государства. Если законовъ такъ много, что ихъ нельзя удержать въ памяти и если они запрещаютъ то, что дозволяетъ разумъ, тогда и невинный можетъ запутаться въ нихъ, какъ въ сѣтяхъ, и тѣмъ стѣсняется безвредная свобода, которой по естественному закону не слѣдуетъ отнимать у гражданъ.

Какъ мѣра власти, такъ и самые виды ея опредѣляются ея задачами — защитой гражданъ. Поэтому государственной власти принадлежитъ: 1) право наказывать нарушителей закона; 2) право войны; 3) право суда; 4) право законодательства; 5) право учреждать подчиненныя власти и 6) право запрещать вредныя ученія. Слѣдовательно, власть государства по Гоббесу не ограничивается только сферой внѣшнихъ дѣйствій, но распространяется и на духовный, внутренний міръ человека. Отсюда прямымъ выводомъ является предоставленіе государству и церковной власти. Если государство и не можетъ измѣнить внутренней вѣры человека, то все-же оно имѣетъ полное право воспретить исповѣданіе вѣры: въ языческомъ государствѣ христіанинъ долженъ совершать поклоненіе ложнымъ богамъ если того потребуетъ государственная власть.

Смотря по тому, кому принадлежит власть, государство может быть монархическое, аристократическое и демократическое. Различіе аристократіи и олигархіи, монархіи и тиранніи, а также возможность смѣшанной формы правленія Гоббесъ отвергаетъ. Лучшее изъ нихъ — монархія. Никакая форма правленія не можетъ устранить возможности того, чтобы властитель пользовался иногда властью для своихъ личныхъ интересовъ въ ущербъ интересамъ подданныхъ. Поэтому лучшая форма правленія та, въ которой удовлетвореніе личныхъ цѣлей правителя наноситъ меньшій ущербъ: это именно и имѣется въ монархіи, такъ какъ въ ней всего одинъ властитель, легко могущій удовлетворять интересамъ своимъ и своихъ приближенныхъ.

Что касается подданныхъ, то всѣ свои права они получаютъ отъ государственной власти и потому въ отношеніи къ ней самой не имѣютъ никакихъ правъ. Государство можетъ свободно распоряжаться собственностью гражданъ. Только въ одномъ случаѣ можетъ гражданинъ не повиноваться власти государя: когда тотъ грозитъ самой его жизни. Повиновеніе государю въ этомъ случаѣ шло бы дальше цѣли существованія самаго государства — защиты жизни гражданъ, какъ высшаго блага.

§ 18. Локкѣ.

Гоббесъ не основалъ школы. У него не было послѣдователей, которые бы строго и послѣдовательно развивали выставленные имъ положенія. Но та общая задача, какую поставилъ своей научной работѣ Гоббесъ: воспользоваться методами и выводами новой науки о природѣ для объясненія явленій духовной и общественной жизни привлекала къ себѣ и другихъ мыслителей того времени. Изъ нихъ самое видное мѣсто занимаетъ и ближе всего стоитъ къ Гоббесу Джонъ Локкѣ (1632—1704).

Подобно тому какъ возрѣнія Гоббеса сложились подъ непосредственнымъ вліяніемъ Галилея, Локкѣ сильно увлекался открытіями Псаака Ньютона (1642—1727), соединившаго въ своихъ изслѣдованіяхъ индукцію Бекона съ математической дедукціей Декарта. Они находились въ близкихъ личныхъ отношеніяхъ и Локкѣ внимательно изучалъ ньютоновскія Principia philosophiae naturalis mathematica, 1687. Имъ было даже составлено краткое изложеніе ньютоноваго ученія о природѣ (Elements of natural philosophy).

Открытіе Ньютономъ силы тяготѣнія казалось Локку подтвержденіемъ мысли Гоббеса о матеріальности человѣческой души.

Сила притяженія—несомнѣнный фактъ, но понять его изъ того, что мы знаемъ о матеріи, невозможно, такъ какъ между матеріей, протяженной и плотной, и силой притяженія нѣтъ никакой необходимой связи. Очевидно, матерія надѣлена силой притяженія по волѣ Бога. Но развѣ не могла она получить отъ Бога и другія силы. Изъ сущности матеріи и силы движенія не могутъ быть объяснены ни растительная, ни тѣмъ болѣе животная жизнь. Для объясненія ихъ также надо признать особыя, данныя Богомъ, силы. Но силы эти вложены, конечно, въ матерію: растенія суть исключительно матеріальныя субстанціи. То-же самое должно сказать и о животныхъ: если не признавать ихъ безсмертными, надо заключить, что присущія имъ силы чувства и произвольнаго движенія, составляютъ принадлежность нѣкоторыхъ частей матеріи. Если-же душевныя силы животныхъ принадлежать извѣстнымъ частямъ матеріи, то почему не предположить, что принадлежностью извѣстныхъ частей матеріи являются душевныя силы человѣка? Правда, мы не можемъ понять, какъ матерія можетъ совершать акты мышленія, но отсюда не слѣдуетъ, чтобы сила мышленія не могла быть вложена въ матерію всемогущимъ Богомъ: вѣдь получила же неразумная Валаамова ослица силу говорить своему хозяину.

При этомъ Локкъ самъ прямо указываетъ, что на эти мысли навелъ его Ньютонъ. «Несравненная книга разсудительнаго Ньютона убѣдила меня, что является слишкомъ смѣлымъ ограничивать силу Божію моими узкими понятіями. Мы не можемъ понять, какъ матерія можетъ мыслить. Но выводитъ отсюда, что Богъ не могъ дать матеріи способности мышленія, значить ограничивать всемогущество Божіе узкими предѣлами человѣческаго пониманія: тогда пришлось-бы отрицать тяжесть и обращеніе планетъ около солнца, дѣлать животныхъ простыми машинами безъ чувства или самопроизвольнаго движенія».

Такимъ образомъ Локкъ въ самомъ основаніи рѣзко расходился съ ученіемъ Декарта, признававшего, какъ мы увидимъ ниже, полную разнородность матеріи и духа. Благоговѣя предъ природою, какъ твореніемъ Божіимъ, и ея вѣщаніемъ — опытомъ, Локкъ находитъ Декартовы сомнѣнія въ существованіи внѣшняго міра праздными, а полученный Декартомъ результатъ само собою понятнымъ. Тѣмъ не менѣе въ гносеологическихъ и психологическихъ воззрѣніяхъ Локка сказалося въ весьма значительной степени вліяніе Декарта \*).

Однако для этического ученія Локка это вліяніе имѣло мало зна-

\*) *Серебренниковъ. Ученіе Локка о прирожденныхъ идеяхъ. 1892.*

ченія, такъ какъ въ воззрѣніяхъ своихъ на волю и свободу онъ находится въ большей зависимости отъ Гоббеса, что объясняется тѣмъ, что на выясненіи воли Декартъ почти вовсе не останавливается \*).

2 Исслѣдованію вопросовъ права и политики посвящены два трактата о правительствѣ (Two treatises of government). Въ первомъ изъ нихъ Локкъ опровергаетъ ученіе Фильмера о патріархальной основѣ государственной власти, во второмъ — излагаетъ собственное ученіе.

Чтобы выяснитъ, въ чемъ заключается право публичной власти и каково его происхожденіе, надо опредѣлитъ, каково естественное состояніе людей? Это состояніе полной свободы, такъ что каждый можетъ дѣлать что ему угодно, никого не спрашиваясь и ни отъ кого не завися, съ тѣмъ, однако, чтобы оставаться въ границахъ закона природы. Это вмѣстѣ съ тѣмъ состояніе равенства, такъ что всякая власть и всякая юрисдикція взаимна, и никто не имѣетъ ихъ больше другаго. Будучи состояніемъ свободы, естественное состояніе не есть однако, господство произвола: имѣя свободу распоряжаться собою и своимъ имуществомъ, люди не могутъ ни лишитъ себя жизни, ни вредитъ другимъ, ихъ жизни, здоровью, свободѣ, имуществу. Для того, чтобы законы природы не нарушались, природа каждому даетъ право наказывать нарушителей законовъ и исполнять самый законъ природы, иначе законы были бы бесполезны. Но нельзя съ виновнымъ дѣлать всего, что внушитъ страсть, а надо ограничиться согласно указаніямъ разума карамъ, соотвѣтственными его винѣ и служащими къ возмѣщенію причиненнаго вреда и предупрежденію повторенія подобныхъ нарушеній.

Эти положенія могутъ показаться странными. Но прежде, чѣмъ ихъ отвергать, слѣдуетъ подумать, по какому праву государство наказываетъ иностранца? Законодательная власть государства не распространяется на иностранцевъ: очевидно, наказаніе въ такихъ случаяхъ осуществляется по естественному праву. Нельзя также сослаться на то, что, при такомъ правѣ каждаго наказывать нарушителей законовъ, каждый былъ бы судьей въ собственномъ дѣлѣ и рѣшалъ ихъ по внушеніямъ мести и страстей, и что поэтому-то Богъ и установилъ правителей: не слѣдуетъ забывать, что и абсолютные монархи — тѣ же люди и не приходится ли подчиняться всему, что дѣлаетъ и чего требуетъ монархъ, независимо отъ того будетъ ли это внушено разумомъ, страстью или ошибкой. А въ естественномъ

\*) Серебренниковъ, стр. 184.

состояніи можно противиться неправому сужденію и апеллировать къ другимъ людямъ.

Думая выставить сильное возраженіе, спрашиваютъ нерѣдко, когда и гдѣ люди жили въ такомъ естественномъ состояніи? Готовый отвѣтъ на это тотъ, что независимые государи и теперь находятся другъ къ другу въ естественномъ состояніи, такъ что для извѣстной части людей оно никогда не прекращается. Точно также напр. швейцарецъ, сошедшійся, съ индѣйцемъ въ пустыняхъ Америки, находятся въ естественномъ состояніи (гл. I).

Такъ какъ въ естественномъ состояніи нѣтъ власти, разрѣшающей споры людей и такъ какъ каждый можетъ самъ наказывать нарушителей закона, это приводитъ неизбежно къ состоянію войны. Чтобы избѣжать состоянія войны, люди оставили естественное состояніе и образовали государство (гл. II).

Соединенія людей въ семьи, мужа съ женой, родителей съ дѣтьми, господъ съ слугами, еще не обезпечиваетъ мира. Для этого надо, чтобы каждый отказался отъ своей естественной власти судить и наказывать нарушителей законовъ природы, и передалъ ее обществу, которое бы установило опредѣленные законы и уполномочило опредѣленныхъ должностныхъ лицъ для ихъ исполненія, для рѣшенія споровъ и для наказанія нарушителей законовъ. Люди переходятъ изъ естественнаго состоянія въ государственное только тогда, когда устанавливаютъ судей и правителей, уполномочивая ихъ разрѣшать все споры, наказывать всякую неправду (гл. VI).

Но устанавливаемая такимъ образомъ власть не должна быть абсолютной: абсолютная власть несовмѣстима съ государственнымъ порядкомъ и не можетъ вовсе считаться формой государственнаго устройства, такъ какъ каждый неограниченный правитель находится въ отношеніи къ подчиненнымъ ему въ естественномъ состояніи, ибо въ столкновеніяхъ между ними нѣтъ судьи. Въ государствѣ никто не можетъ быть изъятъ изъ подчиненія его законамъ: по *man in civil society can be exempted from the laws of it.*

Это положеніе Локка заслуживаетъ особаго вниманія. Для него государственный порядокъ представлялся такимъ, въ которомъ для разрѣшенія всѣхъ споровъ о правѣ имѣется компетентный, безпристрастный судья, кого-бы эти споры не касались, хотя-бы самихъ правителей. Поэтому въ государствѣ не должно быть произвольной, неподчиняющейся законамъ власти. Тутъ нельзя не видѣть зародышъ современнаго ученія о правовомъ государствѣ, во всѣхъ элементахъ и отношеніяхъ опредѣляемомъ правомъ.

Такъ какъ люди въ естественномъ состоянїи всё равны и свободны, никто не можетъ быть подчиненъ государственной власти, иначе, какъ съ его согласїа. Общество, установленное общимъ соглашенїемъ, образуетъ тѣло, дѣйствующее согласно волѣ большинства, ибо всякое тѣло двигается по направленїю наибольшей силы, какою и является большинство. Въ этого условїа невозможно единство государства. Поэтому всякій обязанъ подчиняться рѣшенїямъ большинства, иначе и самъ договоръ о соединенїи въ государство не имѣлъ бы никакого значенїа. Всякій вступившїй въ государство долженъ считаться передавшимъ всю власть, принадлежавшую ему въ естественномъ состоянїи, большинству. Только подъ условїемъ представительства всѣхъ большинствомъ возможно законное правительство.

Противъ договорнаго установленїа государства Локкъ предвидитъ два возраженїа: могутъ прежде всего сослаться на то, что исторїя не представляетъ ни одного примѣра подобнаго договора; могутъ также указать, что всѣ люди рождаются уже подданными государства и должны подчиняться существующему порядку, а не выдумывать новый. Но изъ отсутствїа историческихъ указанїй на естественное состоянїе и общественныхъ договоровъ заключать, что естественнаго состоянїа вовсе не бывало, было-бы также нелѣпо, какъ изъ того, что историческіе источники говорятъ о ~~этихъ~~ Салманасара или Ксеркса только какъ о взрослыхъ, вывести, что они никогда не были дѣтьми. Правительство, конечно, всегда предшествуетъ лѣтописямъ и литературѣ. На другое-же возраженїе Локкъ отвѣчаетъ, что человекъ можетъ связать договоромъ только себя самаго, а не свое потомство: поэтому обязательства предковъ для потомства необязательны.

Главною цѣлью установленїа государства Локкъ считаетъ охрану собственности; неприкосновенность ея представляется вовсе не обеспеченной въ естественномъ состоянїи, потому что тамъ нѣтъ ни точно опредѣленныхъ всѣмъ извѣстныхъ и одобренныхъ общимъ соглашенїемъ законовъ, ни признаннаго и безпристрастнаго судьи, ни власти, которая бы могла поддержать постановленное рѣшенїе. Поэтому, несмотря на всѣ преимущества естественнаго состоянїа, люди стремятся къ государственной жизни.

Государственная власть принадлежитъ всегда большинству, но большинство можетъ ее осуществлять само непосредственно — тогда это будетъ демократїа, или передать осуществленїе немногимъ и даже одному: въ двухъ послѣднихъ случаяхъ это будетъ олигархїа или монархїа.

Такъ какъ главная цѣль государства — обезпеченїе неприкосновен-

ности собственности, а главное средство къ тому—установленіе законовъ, то первый и основной законъ есть законъ, устанавлиющій законодательную власть. Законодательная власть есть первая и самая священная въ государствѣ. Но и она не безусловно произвольна въ отношеніи къ жизни и имуществу гражданъ, по тому что, будучи соединеніемъ въ рукахъ законодателя всей той власти, какую въ естественномъ состояніи имѣли всѣ отдѣльные люди, она не можетъ быть безусловно этой естественной власти. Между тѣмъ, какъ мы видели, и въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ безусловной власти надъ своей и чужой жизнью и надъ чужимъ имуществомъ. И законодательная власть ограничивается поэтому требованіями общаго блага. Законы природы не теряютъ своей силы въ государствѣ, а получаютъ еще большую силу.

Съ другой стороны законодательная власть не можетъ быть делегируема (*the legislative cannot transfer the power of making laws to any other hands.*), будучи сама только порученіемъ народа. Только народъ можетъ опредѣлять форму правленія и принадлежность законодательной власти тѣмъ или другимъ лицамъ.

Поставивъ на первомъ мѣстѣ власть законодательную, Локкъ признаетъ необходимымъ еще двѣ власти: исполнительную и федеративную. Законодательная власть опредѣляетъ, какимъ образомъ должна быть примѣняема сила государства для охраны государства и его членовъ. Но такъ какъ опредѣляющіе это законы могутъ быть составлены въ короткое время, пѣтъ надобности, чтобы законодательное учрежденіе дѣйствовало постоянно. А между тѣмъ было бы большимъ искушеніемъ для человеческой слабости въ однѣхъ рукахъ соединить и власть изданія законовъ, и власть ихъ исполненія, потому что тогда законодатели могли бы сами себя извѣять изъ подчиненія законамъ и руководиться какъ при составленіи, такъ и при примѣненіи ихъ одной личной выгодой. Въ виду этого, въ хорошо устроенныхъ государствахъ законодательная власть вручается собранію отдѣльныхъ лицъ, которыя, собравшись, надлежащимъ образомъ могутъ издавать сообща законы, а разойдясь сами, какъ всѣ подданные, подчиняются законамъ, что и служитъ лучшимъ побужденіемъ издавать законы только по соображеніямъ дѣйствительно общаго блага.

Но разъ установленные законы требуютъ постояннаго примѣненія, и потому необходимо существованіе постоянно дѣйствующей власти для исполненія законовъ и поддержанія всей ихъ силы. Вотъ почему часто законодательная и исполнительная власти бывають раздѣлены (*separated*).

Наконецъ, есть еще третья власть, которую можно назвать естественной, такъ какъ она соотвѣтствуетъ той, какую каждый человѣкъ имѣетъ въ естественномъ состояніи. На этомъ началѣ основана власть войны и мира, заключенія союзовъ и трактатовъ. Эта власть можетъ быть названа федеративной.

Хотя исполнительная и федеративная власти такимъ образомъ различны, такъ какъ исполнительная вѣдаетъ исполненіе положительныхъ законовъ даннаго государства, а федеративная отношенія къ другимъ государствамъ, тѣмъ не менѣе онѣ обыкновенно бываютъ соединены вмѣстѣ. Это потому, что обѣ онѣ требуютъ постоянно примѣненія силы государства.

Федеративная власть менѣе чѣмъ исполнительная можетъ быть опредѣлена закономъ и потому въ большей степени зависитъ отъ благоразумія лицъ, ее осуществляющихъ.

Итакъ, въ государствѣ три власти, но высшей властью въ государствѣ можетъ быть только одна: такова власть законодательная, которой подчинены обѣ другія.

*§ 19. Декартъ.*

Въ послѣдующемъ развитіи философскихъ ученій о правѣ преобладающее значеніе получаетъ вліяніе раціонализма, основателемъ котораго явился Декартъ (1596—1650).

Не имѣя въ виду излагать систему картезіанской философіи въ ея цѣломъ, я ограничусь здѣсь лишь изложеніемъ содержанія его разсужденія о методѣ <sup>1)</sup> (*Discours de la méthode*), появившагося впервые въ печати въ 1637 году въ Лейденѣ на французскомъ языкѣ и представляющаго собой, по мѣткому замѣчанію Штала, настоящій канонъ раціонализма.

Декартъ рассказываетъ о себѣ, что онъ учился въ одной изъ знаменитѣйшихъ школъ того времени, но скоро онъ разочаровался въ достоинствѣ тѣхъ знаній, которыя почерпнулъ изъ лекцій учителей и чтенія книгъ. Прежде всего онъ замѣтилъ, что въ школахъ учатъ многому такому, что вовсе не можетъ быть изучаемо. Такъ краснорѣчію и поэтическому дару нельзя выучиться изъ реторики; царство небесное одинаково доступно невѣжамъ и ученѣйшимъ докторамъ богословія и сами религіозныя истины, составляющія предметъ этой науки, такъ возвышены, что не могутъ быть усвоиваемы человѣческимъ разумомъ.

<sup>1)</sup> Два русскихъ перевода Свіада и Любимова.

Лучше других показала ему математика — по определенности и очевидности ее оснований; но его неприятно поражало, что на столь твердых и прочных основаниях не построено соответственно великаго научнаго зданія. Наоборотъ, сравнивая сочиненія, относящіяся къ этикѣ, онъ находилъ въ нихъ горделивыя и величественныя зданія, но зданія эти были построены на пескѣ. То-же отсутствіе твердой почвы замѣтилъ онъ и во всѣхъ наукахъ, опирающихся на философію, потому что въ самой философіи до сихъ поръ не было ничего такого, что-бы не подлежало уже спору, что-бы стояло внѣ сомнѣнія.

Это разочарованіе, это чувство неудовлетворенности побудило Декарта, какъ только онъ достигъ свободы самостоятельно распоряжаться своей судьбой, бросить изученіе всей этой школьной и книжной мудрости и обратиться къ изученію самого себя и великой книги міра и для этого онъ отправился путешествовать. Но и это не дало ему того, что онъ искалъ. Онъ вынесъ однако изъ своего опыта убѣжденіе, что все, составленное изъ разныхъ частей и составленное при томъ разными лицами, никогда не можетъ представить такого совершенства, какъ цѣлостное произведеніе одного мастера. Такъ, старые города не представляютъ правильныхъ улицъ, дома въ нихъ слишкомъ разнообразны и по архитектурѣ, и по величинѣ, что производитъ неприятное впечатлѣніе пестроты; такъ, законодательство, которое образовалось мало-по-малу изъ ряда отдѣльныхъ постановленій, не можетъ быть сравниваемо съ законодательствомъ, составленнымъ однимъ лицомъ, какъ это было въ Спартѣ: благосостояніе Спарты основывалось не столько на совершенствѣ каждаго отдѣльнаго постановленія Ликургеова законодательства, такъ какъ многія изъ нихъ представляются весьма странными и противными добрымъ правамъ, но единственно на томъ, что будучи всѣ составлены однимъ лицомъ, они всѣ вели къ одной цѣли. Такъ и книжная наука, мало-по-малу сложившаяся и накопившаяся изъ возрѣній разныхъ ученыхъ, не такъ близка къ истинѣ, какъ простыя разсужденія, какія можетъ представить человекъ, здраво обсуждая самыя вещи.

Конечно, продолжаетъ Декартъ, нельзя потребовать, чтобы въ интересахъ порядка, стройности — люди стали разрушать старые города съ цѣлью всѣ ихъ перестроить. Точно также частный человекъ не можетъ реформировать цѣлое государство. Но всякій въ своей сферѣ воленъ предпринять эту реформу. Поэтому Декартъ и рѣшился реформировать свое знаніе, свое философское міровозрѣніе, откинувъ все принятое изъ стороннихъ источниковъ, принявъ только то, что представляется разуму вполне вѣрнымъ, неподлежащимъ никакому

сомнѣнію, и изъ него выведя все остальное. Такимъ образомъ должно получиться систематическое знаніе, запечатлѣнное характеромъ единства въ противоположность схоластической наукѣ, представлявшей собою пестрый агрегатъ положеній, основанныхъ на самыхъ разнохарактерныхъ авторитетахъ.

Рѣшаясь отыскивать истину безъ всякаго внѣшняго руководителя, должно идти осторожно, чтобы не заблудиться окончательно. Необходимо установить твердыя правила изслѣдованія. Декартъ занимался тѣми науками, которыя могли послужить для этой цѣли: логикой и математикой. Но логика съ ея силлогизмами и прочими правилами служить болѣе къ разъясненію другимъ того, что самъ уже знаешь, или даже, какъ искусство Луллы, она болѣе помогаетъ говорить о томъ, чего не знаешь, чѣмъ изученію. Что же касается математики, то она слишкомъ отвлеченна и слишкомъ обусловлена геометрическими фигурами и теоріей знаковъ. Поэтому Декартъ сталъ отыскивать такой методъ, который, заключая въ себѣ достоинства логики и математики, не представлялъ бы ихъ недостатковъ. Такая метода, по его мнѣнію, можетъ быть выражена въ слѣдующихъ четырехъ правилахъ: 1) не принимать ничего за истинное, истинность чего не представляется очевидной, другими словами, не включать въ свои сужденія ничего такого, что не представляется на столько яснымъ и опредѣленнымъ моему уму, чтобы не было никакого основанія, повода подвергать это сомнѣнію; 2) всякій изслѣдуемый вопросъ раздѣлять на столько частныхъ вопросовъ, на сколько это возможно; 3) начинать свое изслѣдованіе съ предметовъ наиболѣе простыхъ и легче понимаемыхъ и постепенно восходить къ болѣе сложнымъ и труднымъ, и, наконецъ, 4) всегда дѣлать столь полныя перечисленія и столь общія обзорѣнія, чтобы ничего не упустить.

Образцомъ этого метода служилъ методъ геометровъ. Длинная цѣпь легкихъ и простыхъ доводовъ (raisons), съ помощью которой геометры восходятъ къ самымъ труднымъ доказательствамъ и теоремамъ, навела Декарта на мысль, что все могущее служить предметомъ человѣческаго познанія слѣдуетъ одно за другимъ, какъ и теоремы въ геометріи, и что нѣтъ такой истины, до которой, оставаясь вѣрнымъ этому методу, нельзя бы было дойти путемъ послѣдовательныхъ выводовъ изъ одного основнаго, очевиднаго, неподлежащаго сомнѣнію начала, положенія.

Итакъ, рѣшившись ничего не включать въ свое рассужденіе, что не представляется вполне очевиднымъ, Декартъ отбросилъ все, что

возбуждало хотя бы малѣйшее сомнѣніе. Наши чувства часто насъ обманываютъ; напимѣрь, человѣку, страдающему желтухой, все кажется желтымъ; люди, лишившіеся своихъ членовъ, нерѣдко чувствуютъ боль въ отнятой у нихъ рукѣ или ногѣ. Поэтому нельзя не усомниться, дѣйствительно ли вещи таковы, какими мы ихъ себѣ представляемъ; такъ какъ тѣ мысли, какія приходятъ намъ въ голову во время бодрствованія, могутъ придти и дѣйствительно приходятъ и во время сна, то Декартъ допустилъ, что всѣ мысли безразлично представляются не болѣе реальными, какъ и сновидѣнія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ замѣтилъ, что, когда онъ рѣшается думать такъ, что всѣ наши представленія ложны, то вмѣстѣ съ тѣмъ представляется необходимымъ принять, что онъ, который это думаетъ, есть нѣчто существующее. Какъ бы далеко я ни простеръ свое сомнѣніе, я все же необходимо долженъ допустить существованіе сомнѣвающаго «я». Замѣтивъ, что эта истина (я думаю, слѣдовательно, я существую; je pense, donc je suis; cogito, ergo sum) представляется столь несомнѣнной и твердой, что самыя крайнія предположенія скептиковъ не въ состояніи ее пошатнуть. Декартъ принялъ ее за исходное основаніе всей своей философіи.

Итакъ можно предположить, что у меня нѣтъ тѣла, можно предположить, что не существуетъ и того мѣста, гдѣ я нахожусь, но нельзя предположить, чтобы я самъ, все это предполагающій, не существовалъ; что, напротивъ, изъ того самаго, что я все это предполагаю, съ полнѣйшею очевидностью вытекаетъ, что я существую. И, наоборотъ, если бы я пересталъ думать, а все бы остальное, кромѣ моего мышленія, было вполне вѣрно, я все-таки не имѣлъ бы основанія думать, что я существую. Другими словами, единственнымъ свидѣтельствомъ существованія моего собственнаго я служитъ мышленіе. Декартъ отсюда выводитъ, что я, то-есть всякій мыслящій субъектъ вообще, это такое существо, въ которомъ существенно только одно мышленіе, что мышленіе не отдѣлимо отъ этого существа. Мало того, такъ какъ существованіе этого мыслящаго независимо ни отъ какого мѣста, ни отъ какой матеріальной вещи, потому что существованіе его мыслимо и при предположеніи, что всего остальнаго не существуетъ, то Декартъ отсюда заключилъ также, что это мыслящее я или, какъ онъ также называетъ, душа чело-вѣка вполне отлична отъ тѣла.

Затѣмъ изъ своей способности сомнѣваться Декартъ вывелъ заключеніе о несовершенствѣ своего существа, такъ какъ знаніе представляетъ болѣе совершенства, чѣмъ сомнѣніе. Но въ такомъ случаѣ

откуда же во мнѣ идея о совершенствѣ? Противно здравому смыслу, чтобы болѣе совершенное зависѣло или происходило отъ менѣе совершеннаго. Поэтому идея совершенства не могла быть получена нами изъ насъ самихъ. Идею эту могло вложить въ меня только существо дѣйствительно совершеннѣйшее, чѣмъ я, или даже обладающее всѣми совершенствами, доступными моему пониманію, т. е., выражаясь короче, существо, которое было бы Богомъ. Сравнивая это заключеніе о существованіи Бога съ геометрическими теоремами, Декартъ нашель, что существованіе это представляется по крайней мѣрѣ столь же достовѣрнымъ, какъ и любая геометрическая теорема. Въ геометріи дѣйствительно не можетъ не обратить на себя вниманіе совершенная недоказанность самаго предмета, которымъ занимается геометрія. Я, напримѣръ, легко убѣждаюсь въ равенствѣ трехъ угловъ всякаго предположеннаго треугольника двумъ прямымъ угламъ, то ничто не убѣждаетъ меня въ существованіи на свѣтѣ хотя бы одного треугольника. Напротивъ, съ идеей о совершеннѣйшемъ существѣ идея о бытіи этого существа также неразрывно связывается, какъ съ идеею о трехъ-угольникѣ связывается понятіе о равенствѣ его угловъ двумъ прямымъ. Но мало этого. Идея бытія Божія есть даже единственное и конечное основаніе достовѣрности всѣхъ другихъ нашихъ понятій. Если-бы мы не были увѣрены въ томъ, что идея совершенства и все совершенное въ насъ происходитъ отъ Бога, то какъ-бы ни были ясны и опредѣленны наши понятія, мы не имѣли-бы достаточнаго основанія признавать ихъ истинными. Напротивъ, разъ мы признаемъ, что все, относящееся къ совершенству, происходитъ въ насъ отъ Бога, мы должны необходимо заключить, что ясныя понятія, какъ болѣе совершенныя и слѣдовательно происходящія отъ Бога, должны быть истинны, потому что противно здравому смыслу, чтобы отъ совершеннаго, всеблагаго и всемудраго существа происходила ложь.

Въ этомъ разсужденіи Декарта весьма опредѣленно выражены всѣ характерныя особенности раціонализма.

Средніе вѣка были эпохой господства авторитетовъ, и въ области науки это выражалось въ поклоненіи слову. Къ этому вели оба основанія схоластической философіи: христіанская религія и аристотелева философія. Христіанская религія, какъ и всякая откровенная религія, выше всего ставитъ слова откровенія. Истинное и полное знаніе только то, которое опирается на слово Божіе. Съ другой стороны и въ греческой философіи господствовало убѣжденіе о соответственности между бытіемъ и словомъ, вещами, явленіями и ихъ назва-

ніями. Полагали, что изъ соотношеній названій можно познать соотношение самыхъ вещей, изъ правилъ языка—законы бытія. У Аристотеля, правда, уже сказывается стремленіе устранить это смѣшеніе субъективныхъ формъ сказыванія, съ объективными формами бытія, но онъ не достигаетъ этого вполнѣ. Средневѣковая-же мысль усвоила, именно, слабую сторону аристотелева ученія. Такимъ образомъ, вся схоластическая философія и наука поконится не на изученіи дѣйствительныхъ явленій, а того, что о нихъ говоритъ Св. Писаніе и Аристотель.

Рационализмъ явился, какъ естественная реакція противъ этого преклоненія предъ авторитетомъ. Онъ отвергъ это поклоненіе и тѣмъ открылъ широкій просторъ человѣческой мысли, жаждавшей освободиться изъ-подъ ига схоластики, не умѣщавшейся уже въ ея омертвѣлыхъ рамкахъ. Какъ ученіе, не признающее господства авторитетовъ, рационализмъ, конечно, представляется противоположнымъ схоластикѣ. Но только въ этомъ отрицаніи всякаго внѣшняго авторитета и представляетъ онъ ей противоположность. Въ другихъ отношеніяхъ между ними замѣчаются нѣкоторыя точки соприкосновенія.

Во-первыхъ, рационализмъ, подобно схоластикѣ, не обращается къ непосредственному изученію дѣйствительности. Отвергнувъ авторитетъ слова, онъ замѣняетъ изученіе слова изученіемъ того, что выражаютъ слова—понятій. Признавъ, что изъ правилъ языка нельзя познать законовъ бытія, онъ утверждаетъ, что законы эти можно познать изъ правилъ мышленія. Если схоластика учила, что каждому слову должно непременно соответствовать что-нибудь реальное, рационализмъ то-же самое утверждаетъ относительно понятій.

Во-вторыхъ, рационализмъ, или по крайней мѣрѣ картезіанская школа сохраняетъ тотъ-же дуализмъ, что господствовалъ, и въ схоластикѣ, то-же раздвоеніе міра на двѣ области: область духа и область природы.

Такимъ образомъ, рационализмъ явился необходимымъ дальнѣйшимъ шагомъ послѣ схоластики. Когда убѣдились, что анализъ словъ не можетъ привести къ познанію объективнаго порядка міра, естественно было прежде всего обратиться къ анализу того, что выражается словами, къ анализу понятій. Такимъ образомъ успѣхъ рационализма объясняется тѣмъ, что онъ былъ необходимой послѣдовательной стадіей развитія философской мысли. Его надо было пережить, передумать. Но я не хочу этимъ сказать, чтобы онъ не имѣлъ по отношенію къ схоластикѣ революціоннаго значенія. Отверг-

нуть авторитетъ словъ значило въ самомъ основаніи разрушить все здание схоластической философіи.

Признавъ не только орудіемъ, но и источникомъ всего нашего знанія нашъ индивидуальный разумъ, раціонализмъ этимъ самымъ призналъ, что вся наука должна опираться, какъ на свое конечное основаніе, на самоизученіе индивидуальной личности. Такимъ образомъ, вмѣсто средневѣковаго подчиненія внѣшнему авторитету, подавлявшаго индивидуальную самостоятельность, раціонализмъ привелъ къ превознесенію значенія личности. Отсюда идетъ характерная черта раціонализма—крайній индивидуализмъ, также выразившійся, какъ мы видѣли, уже въ системахъ Гроція и особенно Гоббеса.

### § 20. Пуфендорфъ и Томазій.

Самъ Декартъ вовсе не останавливался на философскомъ обоснованіи понятія права. Изъ юристовъ-же XVII вѣка все сильнѣе вліяніе его философской системы сказалось въ произведеніяхъ Пуфендорфа долго, до начала XIX столѣтія служившихъ руководствомъ для школьнаго преподаванія.

Тридцатилѣтняя война чрезвычайно неблагоприятно отозвалась на развитіи умственной жизни Германіи. Мы не встрѣчаемъ въ ней въ XVI вѣкѣ самостоятельнаго научнаго творчества. Въ лучшемъ случаѣ дѣло сводится къ усвоенію ученій сосѣднихъ странъ. Гугеноты, эмигрировавшіе изъ Франціи, особенно содѣйствовали распространенію въ Германіи картезіанизма. Такимъ образомъ, картезіанизмъ проникъ и въ германскіе университеты. Замѣчательнѣйшими его представителями были алтдорфскій профессоръ Христофъ Штурмъ и іенскій—Эргардъ Вейгель. У этого послѣдняго учился въ Іенѣ Пуфендорфъ \*) и отъ него познакомился съ ученіемъ картезіанцевъ. Ученіе объ естественномъ правѣ изложено Пуфендорфомъ въ трехъ сочиненіяхъ. Первое изъ нихъ: *Elementorum jurisprudentiae universalis libri II.* (Hagae, 1660) написано было имъ въ заключеніи, куда онъ попалъ по случаю войны между Даніей и Швеціей, со всѣмъ шведскимъ посольствомъ. При этомъ у него не было подъ рукою необходимыхъ книгъ даже Гроція и Гоббеса. Первоначально онъ не ду-

\*) Samuel Pufendorf (1632—1694) былъ первоначально домашнимъ учителемъ шведскаго посла въ Копенгагенѣ; затѣмъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ и Лундѣ. Затѣмъ назначенъ былъ шведскимъ правительствомъ государственнымъ исторіографомъ, а въ 1686 переселился въ Берлинъ, гдѣ получилъ тоже званіе.

малъ вовсе издавать въ свѣтъ этихъ Элементовъ и сдѣлалъ это только по убѣжденію своихъ друзей. Но и потомъ онъ не былъ доволенъ этой книгой и потому рѣшился ее переработать. Плодомъ этого и явился главный его трактатъ *De jure naturae et gentium libri VIII* (Lundini Scanogum, 1672). Затѣмъ въ слѣдующемъ году онъ издалъ извлечение изъ своего большаго труда подъ заглавіемъ *De officiis hominis et civis juxta legem moralem libri II* (Lundini, 1673). Это послѣднее сочиненіе даетъ болѣе краткое и простое изложеніе и потому получило наибольшее распространеніе.

Сужденія о Пуфендорфѣ представляются весьма разнообразными. Еще Лейбницъ въ письмѣ къ Кестнеру отозвался о немъ: *vir rariū jurisconsultus et minime philosophus*. Этотъ взглядъ раздѣляется и теперь почти всеми внѣ Германіи. Но нѣмецкіе писатели нерѣдко приписываютъ ему даже гениальность. Популярность Пуфендорфа въ Германіи объясняется въ значительной степени его публицистической дѣятельностью. Какъ личность и какъ общественный дѣятель, Пуфендорфъ несомнѣнно весьма симпатиченъ и можетъ считаться однимъ изъ лучшихъ патриотовъ Германіи.

Методъ Пуфендорфа основанъ на слѣдующей основной мысли. Сравнивая другія науки съ естественнымъ правомъ многіе думаютъ, что въ наукахъ нравственныхъ невозможна та точность, какую мы находимъ въ другихъ наукахъ, особенно въ математикѣ. Но это, по мнѣнію Пуфендорфа, заблужденіе \*).

Доказательство, говорилъ онъ, есть ничто иное какъ подтвержденіе чего либо определенными принципами и показаніе его необходимой связи съ этими принципами, какъ его особенной причины, въ формѣ силлогизма. Обыкновенно такъ и понимается доказательство. Но мысль о непримѣнности его къ наукамъ нравственнымъ основывается на нѣкоторомъ смѣшеніи понятій. Такъ какъ признается, что предметъ доказательства долженъ представиться *необходимымъ*, то отсюда выводятъ, что тотъ предметъ, о которомъ что-либо утверждается въ заключеніи, долженъ быть чѣмъ-либо *необходимо* существующимъ. Но предметъ доказательства есть цѣлое предложеніе. И поэтому безразлично существуетъ или не существуетъ то, о чемъ что-либо утверждается. Достаточно чтобы качества, утверждаемыя за нимъ, связывались съ нимъ необходимымъ образомъ \*\*).

Поэтому существуетъ-ли предметъ нравственныхъ наукъ необхо-

\*) *De jure naturae et gentium*, l. I. c. 2, § 1.

\*\*) *Ibidem*. § 2.

димо или нѣтъ, строгая точность можетъ быть достигнута и въ этихъ наукахъ, если только къ разработкѣ ихъ будетъ примѣненъ тотъ же методъ, которому слѣдуютъ другія науки, имѣющія своимъ предметомъ изученіе предметовъ природы, естественныхъ вещей.

Точность изслѣдованія въ другихъ наукахъ обусловливается тѣмъ, что естественныя вещи распределены на опредѣленные классы, и затѣмъ посредствомъ надлежащихъ общихъ опредѣленій выведены природа и строеніе каждаго вида естественныхъ вещей. Между тѣмъ относительно моральныхъ вещей, служащихъ предметомъ нравственныхъ наукъ не только ничего этого не сдѣлано, но и самыя вещи этого рода многими считаются просто химерами \*).

Но такъ какъ Богъ надѣлилъ людей способностью производить такого рода вещи, то слѣдуетъ изучить и ихъ. Изслѣдуя природу человѣка, мы замѣчаемъ, что, кромѣ совершенства тѣлесной организаци, человѣкъ отличается отъ другихъ существъ еще и тѣмъ, что надѣленъ способностью составлять вѣрныя понятія о представляющихся ему объектахъ, сравнивать ихъ между собой, выводить изъ уже извѣстныхъ принциповъ неизвѣстныя истины и судить о соотношеніи вещей. Кромѣ того, человѣкъ не подчиненъ необходимому порядку дѣйствій постоянныхъ и неизмѣнныхъ: онъ можетъ дѣйствовать, можетъ и не дѣйствовать, можетъ направлять и опредѣлять свои дѣйствія, какъ находить нужнымъ. Для этого онъ надѣленъ отъ природы *разумомъ* и *волей*. Эта вторая способность, *воля*, и есть основа существованія моральныхъ вещей. Воля придаетъ естественнымъ вещамъ и физическимъ дѣйствіямъ особаго рода атрибуты, которые порождаютъ особое соотвѣтствіе и порядокъ въ человѣческой дѣятельности. Это и суть моральныя вещи \*\*). Ихъ можно опредѣлить, какъ извѣстныя опредѣленія (*modi*), придаваемыя разумными существами естественнымъ вещамъ и физическимъ дѣйствіямъ, съ цѣлью направлять и ограничивать свободу произвольныхъ дѣйствій человѣка и установить нѣкоторый порядокъ, соотвѣтствіе и красоту въ человѣческой жизни.

Пуфендорфъ опредѣляетъ моральныя вещи какъ *modi*, потому что онѣ не существуютъ сами по себѣ, а только какъ опредѣленія естественныхъ вещей.

Источникомъ моральныхъ вещей является не одна только воля человѣческая, но и воля Бога, который не хотѣлъ, чтобы люди жили

\*) De jure naturae et gentium, t. I, c. 1, § 1.

\*\*) Ib. § 2.

какъ скоты, не подчиняясь въ своей дѣятельности никакимъ правиламъ—и для этого установилъ моральныя вещи \*).

Такимъ образомъ вещи моральныя, также какъ и естественныя, ведутъ свое начало отъ Бога. Но между ними то различіе, что естественныя вещи возникли въ силу акта творенія (creatio), а моральныя—въ силу акта установленія (impositio). Дѣйствительно, моральныя моді не вытекаютъ изъ самой природы вещей, а придаются имъ свободной волей разумныхъ существъ \*\*).

Матеріальныя вещи могутъ быть раздѣлены на три класса, сообразно тому, относятся-ли они 1) къ самой личности человѣка; 2) къ его дѣйствіямъ или 3) къ вещамъ, произведеннымъ природою или человѣческой дѣятельностью, которая усовершенствуетъ природу.

Но Пуфендорфъ, самъ указывая эту довольно простую классификацію, не слѣдуетъ однако ей въ своемъ изложеніи. Онъ предпочитаетъ другую классификацію, весьма туманную, но основанную на разсмотрѣніи моральныхъ вещей по аналогіи съ вещами естественными \*\*\*).

Хотя моральныя вещи не существуютъ вообще самостоятельно и потому всѣ должны быть признаны за моді, есть все-таки между ними такія, которыя можно разсматривать какъ субстанціи, потому что другія моральныя вещи какъ бы имѣютъ ихъ своимъ основаніемъ, почти также какъ физическія качества и количества относятся къ матеріальнымъ субстанціямъ.

Такого рода моральными вещами являются моральныя личности, подъ которыми разумѣютъ людей въ ихъ отношеніи къ ихъ моральному состоянію. При этомъ можно разсматривать какъ личность или каждаго человѣка въ отдѣльности, или нѣсколькихъ въ соединеніи. Отсюда получается различіе личностей простыхъ и сложныхъ. Личности простыя могутъ быть или публичными, или частными. Таковы съ одной стороны государи, мигистраты, совѣтники, солдаты, и т. д.; съ другой гражданинъ, обитатель, иностранецъ, мужъ, отецъ, жена, ребенокъ, и т. д. \*\*\*\*).

Точно также и сложныя личности дѣлятся на публичныя, напримѣръ, государство, сенать, парламентъ, и частныя—напр. семья цехъ \*\*\*\*\*).

\*) Ibidem. § 3.

\*\*\*) Ibidem. § 4.

\*\*\*\*) I, c. 1. § 5.

\*\*\*\*\*) L. I, c. I, § 12.

\*\*\*\*\*\*) L. I, c. I, § 13.

Тѣ моральныя вещи, которыя не разсматриваются какъ субстанціи, а только какъ modi, могутъ быть или качествами, или количествами подобно тому, какъ и modi вещей естественныхъ. Качествами будутъ modi adfectivi, т. е. такіе modi, которые только дѣлаютъ данную вещь таковой или иной (quia adficiunt tantum). Количествами являются modi existimationis, которыя дѣлаютъ вещи или лица, способными быть оцѣниваемы выше или ниже \*).

Качества моральныя бываютъ или *формальныя* \*\*) (напримѣръ титулы) или *дѣйствительныя*. Къ послѣднимъ относятся: *власть, право и обязанность* \*\*\*).

Моральное количество можетъ относиться или къ вещи и тогда это будетъ *цѣнность*, или къ лицу — достоинство, или къ дѣйствию — этотъ видъ не имѣетъ для себя особеннаго названія \*\*\*\*)

Подобно тому, какъ естественныя вещи необходимо предполагаютъ пространство, въ которомъ они могли бы существовать, точно также и моральныя вещи представляются намъ въ извѣстномъ *состояніи* (status). Состояніе можно опредѣлить, какъ такую моральную вещь, которая есть предположеніе (suppositivum) вѣхъ другихъ моральныхъ вещей, подобно тому, какъ пространство есть предположеніе естественныхъ \*\*\*\*\*).

Но пространство является двоякимъ; мы различаемъ время и мѣсто. Точно также и состояніе мы различаемъ двоякое, естественное и общественное \*\*\*\*\*).

Такимъ образомъ вещи моральныя могутъ быть разсматриваемы по аналогіи съ вещами естественными. Но однако мы замѣчаемъ въ нихъ и существенныя особенности. Мы уже упоминали о томъ, что моральныя вещи не создаются. Также отлична и ихъ цѣль: они установлены только для усовершенствованія человѣческой жизни. Наконецъ, они представляютъ особенности и въ самой своей природѣ.

Это ученіе Пуффендорфа о моральныхъ вещахъ представляетъ большой интересъ, какъ попытка примѣнить къ изученію права приемы математики. Въ XVII вѣкѣ преобладала механическая точка зрѣнія, даже животныя по ученію картезіанцевъ признавались только машинами. И вотъ картезіанецъ Пуффендорфъ задается мыслью разсмат-

\*) § 17.

\*\*) § 18.

\*\*\*) § 19.

\*\*\*\*) § 22.

\*\*\*\*\*) Ibidem, § 6.

\*\*\*\*\*) Ibidem, § 7.

ривать права, также какъ изучаются предметы матеріальной природы. Теперь механическое возрѣніе уступаетъ иѣсто органическому и цѣлый рядъ мыслителей въ параллель къ понятію естественнаго организма устанавливаютъ понятіе организма общественнаго. Результатъ, полученный Пuffендорфомъ, точно также вполне соотвѣтствуетъ результату, получаемому современными представителями аналогизирующаго направленія. Ни Пuffендорфъ, ни современные его подражатели не получили посредствомъ своей методы рѣшительно ничего новаго. Все дѣло сводится лишь къ нѣкоторой образности изложения,

Что касается содержанія ученія Пuffендорфа, то онъ задался цѣлью примирить ученія Гроція и Гоббеса. Но примиреніе это стоитъ у него внѣ всякой прямой зависимости отъ принятаго имъ метода.

Такъ, останавливаясь прежде всего на разногласіи Гроція и Гоббеса о томъ, вытекаетъ ли естественный законъ изъ природы чело-вѣка, какъ безусловно и сама по себѣ обязательная норма, не могу-щая быть измѣненной и самимъ Богомъ, или, напротивъ, законъ этотъ получаетъ силу только отъ того, что исполненіе предписано чьей-либо властью — Бога или государя, Пuffендорфъ склоняется къ мнѣнію Гоббеса. Ссылаясь на то, что моральныя вещи возникаютъ чрезъ *impositio*, а не вытекаютъ изъ самой природы вещей, онъ признаетъ, что естественный законъ имѣть основу своей силы только въ волѣ Божіей. Но затѣмъ онъ смягчаетъ нѣсколько этотъ выводъ положеніемъ, что люди по самой природѣ своей, какъ свободныя существа, должны подчиняться какому-нибудь закону и *impositio*, идущее отъ божественной воли, опредѣляетъ только содержаніе этого необходимаго закона \*).

Что касается опредѣленія этого содержанія, то и въ этомъ во-просѣ Пuffендорфъ стремился примирить ученія Гроція и Гоббеса и опять даетъ преобладаніе эгоистическому принципу Гоббеса. Человѣкъ, говоритъ Пuffендорфъ, будучи существомъ, стремящимся къ само-сохраненію, является самъ по себѣ существомъ безсильнымъ и жал-кимъ, не могущимъ сохранить себя безъ помощи себѣ подобныхъ, которые весьма способны оказывать помощь и принимать ее; но вмѣстѣ съ тѣмъ чело-вѣкъ представляется существомъ злымъ, страстнымъ, легко раздражаемымъ, наклоннымъ къ разрушенію и для этого надѣленнымъ вполне достаточными силами. Поэтому чело-вѣкъ не могъ бы существовать внѣ добраго союза съ подобными себѣ.

\*) Ibidem, I. II, c. 1.

Такимъ образомъ, основной законъ естественнаго права состоитъ въ томъ, чтобы каждый стремился, насколько это зависитъ отъ него, вступить со всѣми другими въ мирное общеніе согласно съ природою и цѣлью всего человѣческаго рода безъ исключенія \*).

Въ такой формулировкѣ общительный принципъ, конечно, сводится къ эгоистическому. У Пуфендорфа индивидъ вступаетъ въ общеніе не какъ у Гроція въ силу самостоятельнаго appetitus societatis, а въ силу того, что для него, индивида, это выгодно.

Ближайшимъ послѣдователемъ и продолжателемъ Пуфендорфа былъ Христіанъ Томазія, первый выставившій рѣзкое противоположеніе права и нравственности.

Это ученіе Томазія о разграниченіи права и нравственности составляетъ вмѣстѣ самую выдающуюся сторону его теоріи, обусловившую все его значеніе въ исторіи правовѣдѣнія.

Первоначально Томазія (1655—1728) слѣдовалъ ученіямъ Пуфендорфа, но впослѣдствіи его ученіе получило болѣе самостоятельное развитіе, что и выразилось въ его Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori. 1713.

Томазія признаетъ основой всей человѣческой дѣятельности стремленіе къ благу. Но это общее стремленіе къ благу проявляется въ человѣческомъ родѣ въ трехъ частныхъ формахъ: сластолюбіи, корысти и честолюбіи, и такъ какъ у различныхъ людей онѣ проявляются въ различной степени, то борьба ихъ между собой нарушаетъ не только внутренній міръ каждаго отдѣльнаго человѣка, но и внѣшній міръ между людьми. Люди по природѣ глупы, т. е. воля владычествуетъ обыкновенно надъ разумомъ, поэтому они склонны предпочитать мнимое, временное благо—благу истинному, постоянному. Тѣмъ не менѣе сѣмена блага и мира находятся въ душѣ каждаго человѣка, и потому, если найдется между людьми мудрый, то онъ можетъ самаго глупаго изъ нихъ подчинить разумнымъ правиламъ. Главное зло, происходящее отъ глупости людей, это нарушеніе внутреннего и внѣшняго мира. Поэтому задача мудраго должна заключаться въ возстановленіи и поддержаніи мира, и всѣ правила, которыя онъ долженъ преподавать людямъ, сводятся къ тремъ основнымъ: 1) сохранять миръ внутренній умѣреніемъ трехъ первоначальныхъ влеченій, 2) соблюдать, поддерживать внѣшній миръ миролюбивыми дѣйствіями относительно другихъ людей и 3) воздерживаться отъ всякаго дѣйствія, могущаго нарушить внѣшній миръ.

\*) Ibidem, I. 3, § 25.

Какими же средствами располагает мудрый для того, чтобы заставить людей соблюдать эти правила? Таких средств два: совѣтъ и приказаніе. Они имѣютъ между собою то общее, что оба возбуждаютъ въ людяхъ надежду или страхъ, указывая на хорошія или дурныя послѣдствія дѣйствій. Различіе же ихъ заключается въ томъ, что послѣдствія, указываемыя въ приказаніи, не связаны съ дѣйствіемъ непосредственно, само собой, а зависятъ и устанавливаются волею приказывающаго. Совѣтъ убѣждаетъ, а приказаніе принуждаетъ. Но оба они порождаютъ для людей обязанности, только совѣтъ внутреннюю обязанность, происходящую отъ сознанія необходимости тѣхъ или другихъ послѣдствій дѣйствій, а приказаніе порождаетъ внѣшнюю обязанность, порождаемую страхомъ и надеждой, зависящими отъ чужаго произвола.

Эти различныя средства не одинаково приложимы къ тремъ основнымъ правиламъ. Что касается перваго правила—правила честнаго (honestum), которое Томазіиъ выражаетъ также въ такой формѣ: дѣлай себѣ самому то, чего желаешь, чтобы и другіе себѣ дѣлали (quod vis ut alii sibi faciant, tute tibi facies),—то къ нему примѣняется только совѣтъ. Что касается втораго правила—правила пристойнаго (decorum): дѣлай другимъ то, чего ты себѣ желаешь отъ нихъ (quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies), то къ нему примѣнимы оба средства, но совѣтъ преимущественно. Наконецъ третье правило—справедливаго (justum): не дѣлай другимъ то, чего самъ себѣ отъ нихъ не желаешь (quod tibi non vis fieri, alteri ne faceris), исполняется въ силу приказанія. Юридическія нормы суть выводы изъ правила справедливаго. Слѣдовательно, право отличается отъ правилъ честнаго и пристойнаго, во-первыхъ, своимъ отрицательнымъ характеромъ, какъ какъ проистекающія изъ требованій права обязанности заключаются исключительно въ недѣланіи, въ несовершеніи дѣйствій, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что эта отрицательная обязанность есть вмѣстѣ съ тѣмъ обязанность внѣшняя.

Разграничивъ такимъ образомъ право отъ смежныхъ съ нимъ сферъ въ понятіи, Томазіиъ приходитъ затѣмъ къ разграниченію права и нравственности и въ жизни дѣйствительной. Два разныя средства склонять людей къ исполненію разумныхъ требованій: совѣтъ и приказаніе, должны, по ученію Томазіиъ, примѣняться разными лицами, совѣтъ—учителемъ, а приказаніе—княземъ. Этимъ самымъ Томазіиъ, въ противоположность Гоббсезу, изъеялетъ сферу внутренней духовной жизни челоуѣка изъ подъ власти свѣтскаго правительства, какъ дѣйствующаго не совѣтомъ, а приказаніемъ.

Хотя въ настоящее время то разграниченіе между правомъ и нравственностью, какое установилъ Томазіи, признается неудовлетворительнымъ, тѣмъ не менѣе онъ оказалъ большую услугу человечеству, такъ какъ первый сдѣлалъ попытку такого разграниченія. Его ученіе, развитое имъ въ его «Fundamenta juris naturae et gentium», имѣло важное значеніе не только для науки, но и для современной ему общественной жизни. Онъ явился поборникомъ религіозной свободы, подвергая критикѣ современное ему законодательство. Таковы его сочиненія на нѣмецкомъ языкѣ: «Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten» 1696 и «Kurze Lehrsätze vom Recht eines christlichen Fürsten in Religionssachen».

§ 21. Спиноза \*).

Признавъ основнымъ положеніемъ своего ученія бытіе своего я только какъ мыслящаго субъекта и признавъ мышленіе совершенно отличнымъ и независимымъ отъ тѣла и вообще матеріи, Декартъ этимъ самымъ раздвоилъ міръ на двѣ совершенно разнородныя, одна отъ другой независимыя части. Такой дуализмъ въ пониманіи міра не могъ не привести въ вопросу о томъ, какъ же возможно совместное и согласное существованіе двухъ этихъ совершенно, абсолютно разнородныхъ частей. Какимъ образомъ, въ частности, человекъ можетъ жить и познавать, будучи составленъ изъ двухъ началъ: духовнаго и матеріальнаго?

Этотъ вопросъ и послужилъ дѣйствительно главной проблемой, разрѣшеніемъ которой занимались послѣдователи Декарта. Въ опредѣленной постановкѣ этого вопроса и заключалось то развитіе картезіанскаго ученія, какое ему дали Гелинксъ (1625—1669) и Мальбраншъ (1638—1715).

Разъ духъ и матерія были признаны двумя началами безусловно разнородными, независимыми другъ отъ друга и потому немогущими другъ на друга и воздѣйствовать, послѣдовательность требовала признать, и Гелинксъ дѣйствительно призналъ это, что соотношеніе между духовной и физической сторонами въ человекѣ есть продуктъ непосредственнаго вмѣшательства божества. Гелинксъ призналъ, что измѣненія, производимыя внѣшней природой въ тѣлѣ человека, служатъ не причиной (causa efficiens) соответственныхъ измѣненій въ духѣ (представленій), а только поводомъ (causa occasionalis) въ томъ

\*) *Ярощъ*. Спиноза и его ученіе о правѣ. 1877. Имѣются два русскіихъ перевода Этики.

смыслъ, что по поводу ихъ божество вызываетъ въ нашемъ духѣ извѣстныя представленія. Точно также и наоборотъ: наши представленія и вообще движенія нашего духа не могутъ непосредственно причинять движеній тѣлесныхъ, а служатъ только поводами къ тому, чтобы божество вмѣшалось и вызвало соответственное тѣлесное движеніе.

Понятно, что съ точки зрѣнія такого ученія (окаціонализма) индивидуальное бытіе дѣлается призракомъ. Разъ для каждаго отдѣльнаго акта жизни необходимо содѣйствіе божества, то уже нельзя говорить, что я живу, но должно сказать, что божество живетъ во мнѣ. Такимъ образомъ, дуализмъ въ послѣдовательномъ его развитіи приводитъ къ отрицанію индивидуализма.

И этическое ученіе окаціоналистовъ вовсе не имѣетъ характера субъективнаго натурализма новой этики, основанной Гуго Гроціемъ. Ихъ ученіе гораздо ближе къ средневѣковой морали. Такъ Гелинксъ, признавъ разъ, что жизнь наша есть, собственно говоря, жизнь въ насъ божества, что душа сама по себѣ ничего не можетъ произвести въ матеріальномъ мірѣ, послѣдовательно приходитъ къ совершенно аскетическому принципу нравственности; *ubi nil valet, ibi nil velis*. Мальбраншъ, исходя изъ того же основного взгляда, объясняетъ происхожденіе зла обычнымъ заблужденіемъ людей, принимающихъ внѣшнія обстоятельства, служащія только поводомъ для божества, возбуждать въ нашей душѣ пріятныя или непріятныя представленія, за причину испытываемаго нами счастья или несчастья. Поддаваясь этой ошибкѣ, люди и стремятся къ внѣшнимъ благамъ, къ чувственнымъ наслажденіямъ и въ результатъ получается зло, несчастіе, такъ какъ при этомъ забываютъ истиннаго виновника всякаго счастья — божество. Нравственно-добрымъ будетъ только тотъ, кто любитъ одного только Бога, стремится къ одному только Богу, какъ къ единственной причинѣ всякаго блага.

Результатъ, къ которому пришла въ своемъ послѣдовательномъ развитіи картезіанская философія, — необходимость чуда для согласенія явленій духа и матеріи, — не могъ, конечно, удовлетворить раціоналистовъ. Онъ слишкомъ противорѣчилъ всему существу раціонализма, какъ ученія, стремившагося все построить разумомъ и изъ разума. Разумъ и чудо — это два противоположныхъ полюса. И вотъ, дѣйствительно, на смѣну картезіанской системы явились другія, старавшіяся лучше объяснить соотношеніе духа и матеріи. Монизмъ Спинозы и плюрализмъ Лейбница одинаково ставятъ себѣ эту цѣль.

Система Спинозы (1632 — 1677) есть монистическая и панте-

истическая. Онъ признаетъ одну только субстанцію и эта субстанція есть Богъ, объемлющій собою весь міръ. Духъ и матерія суть только два, доступныхъ человѣческому познанію, атрибута божества изъ безконечнаго числа присущихъ ему атрибутовъ. Отдѣльныя явленія — суть *modi*, измѣнчивыя проявленія этихъ атрибутовъ. Развитіе этого міровоззрѣнія совершается Спинозой съ замѣчательно строгой логичностью, согласно методу геометріи. II, по мѣткому замѣчанію Виндельбанда \*), его метафизическая система легче всего можетъ быть понята по аналогіи съ геометріей. Богъ Спинозы есть тоже для всего существующаго матеріальнаго и духовнаго, что пространство для геометрическихъ тѣлъ. Геометрическія тѣла могутъ существовать только въ пространствѣ и составляютъ части этого пространства; таково отношеніе всего существующаго къ божественной субстанціи. Затѣмъ, какъ пространство имѣетъ три измѣренія, которые не суть ни части его, ни проявленія, ни различныя точки зрѣнія на него, а необходимые его элементы, такъ и божественная субстанція имѣетъ свои измѣренія — атрибуты, но только въ безконечномъ числѣ. Изъ нихъ только два атрибута: мысль и протяженіе доступны нашему познанію. Каждый изъ атрибутовъ вполне самостоятеленъ и независимъ отъ другого; они не могутъ воздѣйствовать другъ на друга. Но такъ какъ это атрибуты одной и той же субстанціи, то они представляютъ строгое соотвѣтствіе другъ другу, въ частности и соотвѣтствіи явленій духа и матеріи: *ordo rerum idem est atque ordo idearum*. Отдѣльныя проявленія или *modi* каждого изъ атрибутовъ развиваются съ неуклонною логическою послѣдовательностью и необходимостью. Они логически необходимо вытекаютъ одно изъ другого. Такъ какъ всѣ явленія логически вытекаютъ другъ изъ друга, то не можетъ быть возникновенія ихъ во времени. Они всѣ существуютъ въ божествѣ. Если намъ они представляются заведующимися во времени, то это есть слѣдствіе несовершенства и неполноты нашего знанія. Истинный же философъ долженъ все въ мірѣ разсматривать *sub specie aeternitatis*. *Modi* всѣхъ атрибутовъ развиваются необходимымъ образомъ; поэтому нигдѣ нѣтъ мѣста свободѣ, вездѣ царитъ необходимость, какъ въ природѣ, такъ точно и въ сферѣ духовной жизни.

При такомъ взглядѣ на отдѣльныя существа, лишь какъ на съ необходимостью развивающіеся одно изъ другаго *modi* того или другаго атрибута, Спиноза естественно приходитъ къ отрицанію всякой

\*) Windelband, l. c. B. I, 203.

индивидуальной самостоятельности. Все сущее есть только разнообразное проявление божества. И человекъ есть двойной рядъ modî: его душа есть рядъ modî мышления, его тѣло — рядъ modî протяженія.

Этическое ученіе Спинозы весьма близко къ ученію Гоббеса. Естественное право у него тождественно съ законами природы \*) и потому каждое существо имѣетъ столько права, сколько силы. Право не есть исключительная принадлежность людей. Но точно также, напр., большія рыбы имѣютъ право пожирать малыхъ. Сознаніе собственной пользы побуждаетъ людей соединиться въ общество и ограничить естественное право гражданскимъ закономъ. Но договоръ, основывающій государство, не имѣетъ, по ученію Спинозы, безусловно обязательной силы. Какъ и всякій другой договоръ, онъ дѣйствителенъ лишь постольку, поскольку соблюденіе его полезно договорившимся. Если же соблюденіе его приноситъ больше вреда, чѣмъ пользы, онъ теряетъ всякую обязательность. Но въ виду того, что недисциплинируемыя страсти причиняютъ людямъ наибольшее зло, то, выбирая изъ двухъ золъ меньшее, люди должны передать всѣ свои права государственной власти и подчиниться ей безусловно, даже и безмысленнымъ ея велѣніямъ. Однако, по мнѣнію Спинозы, въ противоположность Гоббесу, въ интересѣ самой власти содѣйствовать общему благу. Точно также расходится Спиноза съ Гоббесомъ и по вопросу о формѣ правленія, предпочитая республику монархіи. Всего полнѣе политическое ученіе Спинозы изложено имъ въ его *Tractatus politicus*.

У философовъ, такъ начинается свой политическій трактатъ Спиноза, очень распространено мнѣніе, что страсти, возмущающія насъ, своего рода пороки, которымъ мы подвергаемся по нашей винѣ и вотъ почему ихъ осуждаютъ: вотъ почему считаютъ высшей мудростью прославлять воображаемую человѣческую природу, нигдѣ не существующую, и унижать дѣйствительно существующую и вмѣсто морали даютъ сатиру на людей, а вмѣсто практической политики сочиняютъ утопіи.

Съ своей стороны Спиноза считаетъ невозможнымъ силою мысли найти политическую комбинацію, которая бы еще не примѣнялась на дѣлѣ. Своей задачей онъ ставитъ не открытіе чего-либо новаго и

\*) *Per jus naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam naturae potentiam. Atque adeo totius naturae et consequenter uniuscujusque individui naturale jus eo usque se extendit quo ejus potentia.*

небывало, а просто вывести из реальных условий человеческой жизни известное число принциповъ, согласныхъ съ дѣйствительностью и, чтобы сохранить при этомъ такую же свободу изслѣдованія, какъ въ математикѣ, отстраняетъ всякое сужденіе о человеческой дѣятельности, всякую жалость или презрѣніе къ ней. Его задача лишь въ томъ, чтобы *понять*. Въ страстяхъ, какова любовь, ненависть, гнѣвъ, зависть, тщеславіе, жалость, онъ видитъ не пороки, а естественныя качества человѣка, подобныя напр. качествамъ воздуха, теплу, холоду, бурямъ, грозамъ, — качествамъ необходимымъ, хотя иногда и неудобнымъ. Дѣйствительно, люди необходимо подчинены страстямъ; ихъ природа уже такова, что они должны испытывать жалость къ несчастнымъ и ненависть къ счастливымъ и склоняться болѣе къ мести, чѣмъ къ милосердію. Всѣ стремятся стать первыми и отсюда возникаетъ борьба, и побѣдитель хвалится болѣе причиненнымъ другому зломъ, чѣмъ имъ самимъ добытой выгодой. И хотя всѣ знаютъ заповѣдь любить ближняго какъ самого себя, но она имѣетъ власть надъ страстями развѣ только на одрѣ смерти, когда недугъ угнетаетъ въ насъ самыя страсти.

Поэтому государство было бы очень неустойчиво, если бы зависѣло отъ честности правителей. Для прочности государственнаго порядка надо, чтобы дѣла въ немъ велись людьми поставленными въ такое положеніе, чтобы и подчиняясь страстямъ, они не имѣли искушенія уклониться отъ исполненія долга. Для блага государства безразлично, по какимъ побужденіямъ дѣйствуютъ правители, только бы они дѣйствовали ладно.

Въ своемъ опредѣленіи естественнаго права Спиноза отправляется отъ того положенія, что сила, составляющая существо вещей природы и, проявляющаяся въ ихъ дѣйствіяхъ не можетъ быть ничемъ инымъ, какъ вѣчнымъ могуществомъ Божіимъ. Если бы это была какая-нибудь другая сила, сила созданная, она бы не могла ни сама себя сохранять, ни сохранять тѣ вещи, въ которыхъ проявляется, но нуждалась бы въ поддержкѣ создавшаго ее могущества Божія.

Но Богъ въ силу своего всемогущества имѣетъ право на все: поэтому и каждая вещь имѣетъ права настолько, насколько въ ней проявляется Божье могущество. Другими словами, естественное право каждаго опредѣляется его силой, и слѣдовательно естественное право опредѣляется законами природы.

Если бы природа человѣка была такова, чтобы онъ жилъ подчиняясь однимъ предписаніямъ разума, тогда бы и основой естественнаго права была бы только сила разума. Но въ дѣйствительности

люди руководятся разумомъ гораздо меньше, чѣмъ слѣбнымъ желаніемъ, поэтому и сила людей, или, что тоже самое, ихъ естественное право опредѣляется не разумомъ, а тѣми влеченіями, которыя заставляютъ ихъ дѣйствовать и стараться о самосохраненіи. Всякій человекъ, глупый или умный, есть часть природы и подъ вліяніемъ какихъ бы побужденій онъ ни дѣйствовалъ, онъ дѣйствуетъ всегда по законамъ природы.

Но большинство философовъ воображаютъ, что невѣжи не слѣдуютъ законамъ природы, а нарушаютъ ихъ. Если вѣрить имъ, душа человѣческая не создается естественными причинами, а творится непосредственно Богомъ, въ всякой зависимости отъ другихъ вещей, такъ что она имѣетъ абсолютную власть самоопредѣленія. Но опытъ убѣждаетъ, что имѣть здоровую душу также не въ нашей власти, какъ и имѣть здоровое тѣло. Если бы это было въ нашей власти, всѣ люди были бы разумны. Объясненіе теологовъ, что въ этомъ вина діавола, обманувшаго нашего праотца, недостаточно: а самого-то діавола кто обманулъ? его паденіе чѣмъ было вызвано? Вѣдь онъ стоялъ выше людей, и все-таки палъ: тѣмъ болѣе первый человекъ и до грѣхопаденія подчинился страстямъ.

Поэтому естественное право каждаго человекъ опредѣляется не разумомъ, а степенью и силой его влеченій. Каждый имѣетъ право на все, что считаетъ для себя полезнымъ, все равно руководится ли онъ при этомъ разумомъ, или влеченіями страстей. Въ этомъ нѣтъ разницы между людьми и другими существами, ни между людьми разумными и безразсудными. Руководящейся страстями также въ своемъ правѣ, какъ и руководящейся разумомъ.

Изъ этого слѣдуетъ, что естественное право не воспрещаетъ ни раздоровъ, ни ненависти, ни обмановъ, ни всего того, что внушается страстями. И въ этомъ нѣтъ ничего несообразнаго, ибо природа, не ограничивается рамками человѣческаго разума, имѣющаго въ виду только человѣческіе интересы, а опредѣляется безконечнымъ множествомъ другихъ законовъ, законовъ вселенной, въ которой человечество составляетъ лишь незначительную часть. Все, кажущееся намъ въ природѣ страннымъ, нелѣпымъ или дурнымъ, кажется намъ такимъ лишь потому, что нашему знанію доступна только часть всего существующаго и мы не вѣдаемъ порядка и единства природы въ ея цѣломъ. Мы склонны все измѣрять нашимъ разумомъ, а между тѣмъ кажущееся намъ зломъ есть зло только для насъ, а не съ точки зрѣнія общихъ законовъ вселенной.

Однако существованіе людей въ естественномъ состояніи предста-

вляется очень жалкимъ. Когда каждый можетъ дѣлать все, что хочетъ, никто не чувствуетъ себя въ безопасности. Чтобы обезопасить себя, люди должны согласиться владѣть сообща тѣмъ правомъ на все, какое каждый получаетъ отъ природы; должны отказаться отъ осуществленія внушеній своихъ личныхъ страстей, и слѣдовать общей волѣ всѣхъ, соединившихся между собой, т. е. перенести права, принадлежавшія въ естественномъ состояніи каждому въ отдѣльности, на общество, которое въ силу этого одно получаетъ на все абсолютное право или суверенитетъ, такъ что всѣ ему должны повиноваться или добровольно, или изъ страха. (Tract. teol.-politicus, с. XVI).

Государственная власть или суверенитетъ есть ничто иное, какъ тоже естественное право, но только опредѣляемое не силою каждой отдѣльной личности, а силою многихъ, дѣйствующихъ какъ бы по внушенію единой души.

Разъ образуется государство, всѣ граждане подчиняются ему, должны подчиняться всѣмъ его велѣніямъ и не имѣютъ права судить объ ихъ справедливости или несправедливости. Все государство дѣйствуетъ какъ единое тѣло движимое единой душой; воля государства должна считаться волей всѣхъ, и все, что признано государствомъ правымъ, должно считаться призваннымъ таковымъ каждымъ отдѣльнымъ гражданиномъ.

Но согласно ли съ разумомъ безусловно подчиняться сужденію другого? Спиноза находитъ, что такое подчиненіе разумно, такъ какъ если иногда и приходится исполнять велѣнія, представляющіяся неразумными, то это неудобство съ избыткомъ окупается тѣми выгодами, какія даетъ общественный порядокъ. А разумъ предписываетъ изъ двухъ золъ избирать всегда меньшее.

Но подчинена ли государственная власть законамъ? Спиноза находитъ, что при разрѣшеніи этого вопроса надо различать законы природы и законъ самого государства. Законы природы распространяютъ свое дѣйствіе и на государство. Государство, которое бы подчинялось никакимъ законамъ, было бы химерой. Это не противорѣчить абсолютности власти государства. Такъ, когда говорятъ, что съ своими вещами каждый можетъ дѣлать все, что ему вздумается, природа вещи ставитъ все-таки извѣстныя границы волѣ собственника: собственникъ, напр., стола не можемъ заставить столъ щипать траву. Точно также, хотя люди составляющіе государство принадлежатъ уже не самимъ себѣ, а государству, они отъ этого не теряютъ своей человѣческой природы, и государство не можетъ слѣ-

латъ ихъ, напимѣрь, крылатыми, или, что тоже самое, заставить ихъ уважать кажущееся имъ смѣшнымъ или ненавистнымъ. Поэтому государство для упроченія себя, должно поддерживать причины, порождающія въ отношеніи къ нему чувства уваженія и страха: иначе оно перестанетъ быть государствомъ. Когда правитель открыто пьянствуетъ и развратничаетъ и нарушаетъ имъ самимъ установленные законы, ему также невозможно сохранить авторитетъ и престижъ власти, какъ въ одно время и быть, и не быть. Къ этому надо присоединить, что убійства и мученіе гражданъ, насилуваніе женщинъ и тому подобныя звѣрства превращаютъ страхъ въ негодованіе и ведутъ къ разрушенію общества.

Такимъ образомъ законамъ природы государственная власть подчинена. Но законы самого государства на нее не распространяютъ своего дѣйствія. Государственные законы всецѣло зависятъ отъ государства и потому не могутъ сами его связывать въ чемъ либо. Государство имѣетъ право не только издавать и примѣнять эти законы, но также и отмѣнять ихъ.

Самый договоръ, въ силу котораго народъ передаетъ свои права правителямъ, долженъ быть соблюдаемъ и можетъ быть нарушенъ только по требованіямъ общаго блага. Но опредѣленіе такихъ требованій общаго блага принадлежитъ только самому правителю.

Если бы по своей природѣ люди больше всего желали то, что имъ всего полезнѣе, не было бы надобности искусственно устанавливать между ними согласіе. Но такъ какъ на дѣлѣ этого нѣтъ, то надо такъ устроить государство, чтобы всѣ, какъ правители, такъ и управляемые, волей или неволей дѣлали бы требуемое общимъ благомъ, т. е. жили, добровольно или по принужденію, согласно требованіямъ разума. Это возможно лишь при томъ условіи, если ничто, касающееся общаго блага, не будетъ поручаемо всецѣло усмотрѣнію и совѣсти отдѣльнаго лица, потому что нѣтъ человѣка, который бы могъ быть всегда на стражѣ общаго блага, заботился о другихъ, больше чѣмъ о себѣ и не поддавался бы внушеніямъ страстей.

Правда, на первый взглядъ опытъ какъ бы свидѣтельствуетъ, что согласіе и миръ лучше всего достигаются при одномъ правителѣ. Монархическіе правительства самыя устойчивыя. Но тутъ смѣшиваютъ миръ съ рабствомъ. Между родителями и дѣтьми столкновеній бываетъ больше, чѣмъ между хозяиномъ и рабами, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы съ дѣтьми слѣдовало обращаться какъ съ рабами. Сосредоточеніе всей власти въ однихъ рукахъ ведетъ не къ миру, а къ рабству. Къ тому же силы одного человѣка никогда не можетъ

быть достаточной для этого. На дѣлѣ правитель всегда опирается на поддержку другихъ и потому фактически устанавливается аристократія и при томъ еще скрытая и тѣмъ худшая.

Для надлежащей организаціи монархическаго правленія необходимо народъ привлечь къ участию въ осуществленіи власти. Спиноза представлялъ это участие въ формѣ образованія при монархіи многочисленнаго совѣта съ частичнымъ обновленіемъ, избираемаго самимъ монархомъ изъ среды гражданъ. Всѣ государственныя дѣла должны быть рѣшаемы монархомъ не иначе, какъ по выслушаніи мнѣнія совѣта, и всѣ просьбы, обращаемыя къ монарху, должны восходить къ нему не иначе, какъ чрезъ совѣтъ. Единогласныя мнѣнія совѣта обязательно утверждаются монархомъ. Если же произойдетъ разногласіе, монарху представляются только тѣ мнѣнія, которыя соединять не менѣе ста голосовъ. Совѣтъ собирается четыре раза въ годъ, и для разсмотрѣнія текущихъ дѣлъ избирается изъ среди большого совѣта ежедневно заседающій совѣтъ пятидесяти, не могущій однако рѣшать новыхъ вопросовъ. Для отправленія правосудія также изъ среды большого совѣта избирается особый судебный совѣтъ изъ юристовъ числомъ около 61—51. Затѣмъ въ каждомъ городѣ должны быть также совѣты, подчиненные большому совѣту. При такихъ условіяхъ народъ и въ монархіи сохранить довольно широкую свободу, такъ какъ тутъ власть монарха опредѣляется и поддерживается народомъ.

Но во всякомъ случаѣ правленіе многихъ лучше, чѣмъ правленіе одного. Монархъ всегда нуждается въ совѣтникахъ, а собраніе многихъ правителей можетъ обойтись и безъ нихъ. Затѣмъ монархія смертна, а собранія вѣчны и потому власть ихъ устойчивѣе, постояннѣе. Правленіе монарха затрудняется малолѣтствомъ, болѣзнию, дряхлостью и другими подобными случайностями, не имѣющими мѣста въ отношеніи къ собранію. Наконецъ, единоличная воля крайне измѣнчива и непостоянна.

Республиканскія формы правленія Спиноза подраздѣляетъ на аристократію и демократію и при томъ очень своеобразно. Аристократію онъ опредѣляетъ какъ правленіе опредѣленнаго числа гражданъ, избранныхъ народомъ (Tract. polit., с. VIII, 1). Если же правители не избираются, а выдѣляются по правамъ рожденія или по игрѣ случая, то получится демократія. Какъ примѣры демократическаго правленія, Спиноза приводитъ такія государства, гдѣ правятъ только старѣйшіе по возрасту, или только первородные,—во всѣхъ этихъ случаяхъ участие во власти опредѣляется правами рожденія; но точно также демократіей онъ считаетъ и такое правленіе, гдѣ власть

принадлежит тѣмъ, кого случай сдѣлалъ богатыми. Такимъ образомъ и плутократія есть частная форма демократіи. При этомъ число правителей, не имѣетъ никакого значенія: аристократическое правленіе можетъ быть многочисленнѣе демократическаго.

Разсматривая аристократію, Спиноза указываетъ на особый видъ ея — на федеративную аристократію, представляющую равный союзъ многихъ городовъ. Эти города имѣютъ каждый больше права, чѣмъ отдѣльные граждане, а вмѣстѣ образуютъ одно правительство. Это какъ бы первый намекъ на понятіе союзнаго государства.

### ГЛАВА III.

#### Восемнадцатый вѣкъ.

#### § 22. Лейбницъ и Вольфъ \*).

Въ противоположность Спинозѣ, ученіе Лейбница характеризуется, какъ плюралистическое и индивидуалистическое. Эта одна изъ замѣчательнѣйшихъ по глубинѣ и оригинальности мысли философскихъ системъ. Отвлекаемый своей разнородной научной и общественной дѣятельностью, онъ не оставилъ послѣ себя систематическаго изложенія своего философскаго ученія. Главнѣйшими источниками для ознакомленія съ философскими воззрѣніями Лейбница (1646—1716) служатъ его *Монадологія*, *Теодицея* и *Новые этюды о разумѣ чело-вѣческомъ*. Но два первыхъ изъ названныхъ сочиненій не представляютъ строго научнаго изложенія. Это популярное изложеніе взглядовъ Лейбница написано имъ: одно — для принца Евгенія Савойскаго (1714), другое — для королевы прусской (*Essai de Theodicée*, 1710). Болѣе строгой научностью отличаются его *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, служащіе отвѣтомъ на ученія Локка. Но этюды эти не объемлютъ собою цѣлой философской системы. Это психологическое изслѣдованіе.

Впрочемъ, не смотря на то, основныя черты міровоззрѣнія Лейбница достаточно опредѣленно отражаются въ его произведеніяхъ. А для нашей цѣли и нѣтъ надобности въ изложеніи подробностей его философской системы.

Мы видѣли, что дуализмъ картезіанскаго міровоззрѣнія привелъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи къ отрицанію всякой индивидуальной самостоятельности и самобытности. Пантеизмъ Спинозы,

\*) *Hartmann*. Gustav, Leibnitz als Jurist und Rechtsphilosoph. 1892.

ведущій къ признанію полнаго единства всего существующаго, какъ проявленія единой сущей субстанции — божества, былъ только дальнѣйшимъ послѣдовательнымъ шагомъ. Такимъ образомъ была потеряна всякая точка опоры для индивидуализма, служившаго главною отправной точкой и движущимъ стимуломъ всего рационалистическаго движенія, ставившаго своей задачей охрану и освобожденіе индивидуальной личности и въ сферѣ теоретической, и въ сферѣ практической.

Ученіе Лейбница представляетъ весьма глубоко задуманную попытку примиренія индивидуализма съ объединяющимъ взглядомъ на всю совокупность міровыхъ явленій, взглядомъ, не допускающимъ того раздѣленія міра на двѣ половины, что въ картезианской системѣ привело къ отрицанію всякой индивидуальности.

Ученіе Лейбница, въ противоположность дуализму Декарта и монизму Спинозы, предполагаетъ существованіе безчисленнаго множества вполне самостоятельныхъ, самихъ по себѣ сущихъ субстанцій — монадъ, являющихся, какъ ничѣмъ не безусловное и потому безусловно простое, основаніемъ всѣхъ сложныхъ явленій, составляющихъ міръ. Но это допущеніе множества монадъ отнюдь не ведетъ къ отрицанію единства міра. Всѣ монады признаются Лейбницемъ качественно однородными и эта однородность обуславливаетъ единство міра. Безусловная самобытность и простота монадъ не допускаетъ признать зависимости монадъ отъ чего бы то ни было, въ томъ числѣ и отъ другихъ монадъ. Въ силу этого, по ученію Лейбница, монады безусловно не могутъ воздѣйствовать другъ на друга. Каждая монада есть само по себѣ замкнутое цѣлое, вовсе не сообщаемое съ внѣ ея существующимъ. У монады нѣтъ оконъ. Но за то каждая монада надѣлена силой представленія (*vis representativa*). Монада представляетъ весь остальной міръ, не подчиняясь его воздѣйствію. Она живое зеркало вселенной. Въ силу же предустановленной гармоніи между всѣми монадами, каждая изъ нихъ представляетъ себѣ міръ совершенно согласно съ представленіями другихъ монадъ. Такимъ образомъ, совершенно независимы другъ отъ друга монады все-таки составляютъ одно гармоническое цѣлое — міръ. Лейбницъ самъ сравниваетъ монады съ часами. Если мы часы съ одинаковымъ ходомъ поставимъ на одинъ и тотъ же часъ, часы, вполне независимые другъ отъ друга, будутъ, однако, идти и показывать время совершенно согласно. Таково и соотношеніе монадъ.

Каждая монада надѣлена способностью представленія и въ этомъ смыслѣ всѣ онѣ интеллектуальны. Лейбницъ проводитъ это положеніе

съ неуклонной послѣдовательностью. Даже и монады, служащія основаніемъ матеріальныхъ явленій, онъ признаетъ надѣленными этою способностью представленія. И это, конечно, представлялось съ его точки зрѣнія совершенно необходимымъ, такъ какъ предустановленная гармонія находитъ себѣ осуществленіе только чрезъ эту способность монадъ. Лейбницъ не могъ, однако, не обратить вниманія на различіе, замѣчаемое между одушевленными и неодушевленными существами. Объясненія этого различія Лейбницъ ищетъ въ фактѣ существованія не только сознательныхъ представленій, но также безсознательныхъ представленій (*petite, insensible perception*). Это различіе сознательныхъ и безсознательныхъ представленій, нашедшее себѣ въ настоящее время дальнѣйшее развитіе, послужило Лейбницу основаніемъ для различенія болѣе или менѣе совершенныхъ монадъ. Признавая ихъ однородными, онъ допустилъ, однако, такъ сказать, количественное различіе между ними по степени совершенства. Чѣмъ совершеннѣе монада, тѣмъ элементъ сознательности въ ней шире; чѣмъ ниже, тѣмъ большее мѣсто занимаютъ въ ней безсознательныя представленія. Сознательныя представленія ясны, отчетливы, безсознательныя смутны, неясны. Сообразно съ этимъ, отдѣльныя монады представляютъ различныя степени совершенства отъ царства неорганическаго, гдѣ монады находятся въ такомъ же состояніи, какъ душа во время глубокаго сна, лишеннаго даже сновидѣній, до божества, монады монадъ, вполнѣ просвѣтленной, вполнѣ сознательной. Человѣкъ занимаетъ въ этой цѣпи монадъ среднюю стадію, соединяя и сознательныя, и безсознательныя представленія.

Ученіе Лейбница о монадахъ представляетъ прямую параллель матеріалистическому атеизму. Но только его воззрѣніе идеалистическое. Какъ тамъ все въ мірѣ представляется различными комбинаціями однородныхъ матеріальныхъ атомовъ, такъ у Лейбница роль атомовъ выполняютъ монады. У матеріалистовъ наибольшее затрудненіе представляетъ объясненіе сознанія. У Лейбница — протяженія. Это потому, что матеріализмъ ищетъ все свести къ движенію матеріальныхъ атомовъ; а ученіе Лейбница — къ представленіямъ.

Отвергнувъ дуализмъ картезианцевъ, Лейбницъ этимъ самымъ сообщилъ своему ученію индивидуалистическій характеръ. Точно также и другая характерная черта рационализма — механическое міровоззрѣніе — сохраняется у него въ полной неприкосновенности. Самый оптимизмъ Лейбница, по остроумному замѣчанію Ланге \*), есть ничто

\*) Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart 2 Auflage. 1, 1873. S. 394.

иное, какъ примѣненіе принципа механики къ обоснованію міра Механическому принципу наименьшаго давленія соответствуетъ идея о наименьшемъ возможномъ злѣ. Вся Теодицея Лейбница посвящена развитію той мысли, что Богъ сотворилъ лучшій изъ возможныхъ міровъ. Богъ ничего не можетъ воспроизвести вопреки разуму, но согласно разуму твореніе не можетъ не быть ограниченнымъ. А всякое ограниченіе предполагаетъ возможность зла. Потому Богъ не могъ создать міра, вовсе чуждаго зла, а только такой наилучшій изъ возможныхъ міровъ, гдѣ возможность зла доведена до минимума. Такимъ образомъ міротвореніе представляетъ, по ученію Лейбница, совершенную аналогію съ разрѣшеніемъ какой-либо механической задачи.

Въ своемъ этическомъ ученіи Лейбницъ представляетъ гораздо менѣе оригинальности и глубины. Такъ какъ у него вся жизнь сводится къ переходу отъ одного представленія къ другому, то практическіе законы необходимо должны были отождествиться съ теоретическими, нравственно-доброе съ истиннымъ. Безсознательныя представленія обуславливаютъ пассивное состояніе монады, сознательныя — активное. Но Лейбницъ понимаетъ различіе свободы и несвободы только какъ различіе активнаго и пассивнаго состояній. По этому стремленію къ свободѣ, признаваемой Лейбницемъ необходимымъ предположеніемъ нравственности, есть ничто иное, какъ стремленіе къ сознательнымъ, яснымъ, отчетливымъ представленіямъ. Чѣмъ яснѣе отражаетъ данная монада въ своихъ представленіяхъ другія монады, чѣмъ эти представленія сознательнѣе, тѣмъ полнѣе ея гармонія съ остальными монадами. Благо другихъ монадъ, становясь содержаніемъ представленій данной монады, дѣлается этимъ самымъ ея благомъ и это ведетъ къ любви, основѣ всякаго нравственнаго дѣянія. Такимъ образомъ нравственное и умственное совершенствованіе достигаются однимъ и тѣмъ же путемъ — просвѣтлѣніемъ духа.

Понятіе права у Лейбница почти сливается съ понятіемъ нравственнаго. Признавъ качественную однородность монадъ, Лейбницъ не проводитъ рѣзкой грани между человѣчествомъ и остальнымъ міромъ. Весь міръ составляютъ одну непревывную цѣпь болѣе или менѣе совершенныхъ монадъ. Поэтому Лейбницъ не довольствуется для обоснованія понятія права идеей человѣческаго общенія. Онъ и тутъ восходитъ къ идеѣ всемірной гармоніи. Справедливость это, по его опредѣленію, любовь мудраго. Но такая любовь не ограничивается одними людьми, а распространяется и на весь міръ, и въ особенности на Бога.

Любовь, управляемая мудростью, является основаніемъ и есте-

ственнаго закона. Лейбницъ различаетъ въ немъ три степени, выраженные въ известномъ опредѣленіи Ульпіана трехъ велѣній права; *juris praecepta sunt haec honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. Последнее изъ этихъ велѣній *alterum non laedere* есть *jus strictum*. Нарушеніе его даетъ обиженному въ государствѣ право иска, въ Государства право войны. Велѣніе *aequitatis* — *suum cuique tribuere* — не можетъ быть осуществлено принудительнымъ образомъ. И строгое право, и справедливость (*aequitas*) ограничиваются предѣлами земной нашей жизни; одно изъ нихъ ведетъ къ устраненію бѣдствій, другое къ доставленію счастья. Выше ихъ обоихъ стоитъ благочестіе, *pietas*, предписывающее жить честно вообще, и коренищающееся въ высшихъ законахъ божественнаго міроуправленія. Благочестіе основывается на представленіи всего міра, какъ одного совершеннѣйшаго общества подъ управленіемъ всемогущаго и всемудраго правителя — Бога.

Такимъ образомъ, правое сливается у Лейбница съ нравственностью. Но эта сторона его этического ученія не была воспринята его учениками и только въ новѣйшее время признана была потребность отринуть выставленное Томазіемъ противоположеніе права и нравственности и вновь сблизить между собой эти понятія \*).

«Скучной памяти» \*\*) Христіанъ Вольфъ (1679—1754) составилъ себѣ славу, какъ популяризаторъ ученій Лейбница. Профессоръ математики, онъ въ своей дѣятельности не ограничивался одной этой отраслю науки. Онъ задался цѣлью придать ученіямъ Лейбница систематическую, законченную форму и обработать въ этотъ духъ всѣ отрасли научнаго знанія.

Усердный труженикъ, но далеко не глубокий и не сильный мыслитель, Вольфъ съ тѣмъ большимъ педантизмомъ проводилъ во всемъ демонстративный методъ Лейбница. Какъ это всегда бываетъ съ посредственными умами, отъ Лейбница Вольфъ усвоилъ преимущественно форму, методъ. Замѣчательное по глубинѣ мысли содержаніе монадологіи было не по плечу Вольфу. За то заимствованный изъ геометріи демонстративный методъ, дававшій готовую формулу для разрѣшенія любого вопроса, былъ для такого ума нецѣннымъ находкой. Все дѣло сводилось при этомъ къ примѣненію уже готовыхъ понятій, напр. сущность, конечность, необходимость, къ предметамъ, позна-

\*) Изъ сочиненій Лейбница юридическаго содержанія важнѣйшія суть: *Nova methodus docendae discendaeque jurisprudentiae* и *Observationes de principijs juris*.

\*\*) Выраженіе Шеллинга.

ваемымъ въ опытѣ. О движеніи впередъ, объ открытіяхъ научныхъ, конечно, не могло быть и рѣчи. Наука только оформливала готовый матеріалъ опытныхъ данныхъ и отвлеченныхъ понятій и матеріалъ этотъ брали безъ всякой критической повѣрки.

И у Лейбница замѣтно схоластическое вліяніе. Его воззрѣнія на методъ напоминаютъ отчасти пресловутую «*ars magna*» Лулла. Но у Лейбница этотъ недостатокъ съ избыткомъ возмѣщается богатствомъ содержанія. У Вольфа, напротивъ, логика понимается не какъ *ars inveniendi*, а только, какъ *ars demonstrandi*. При томъ значеніи, какое придано было Вольфомъ логическому методу, это суженіе задачи логики не могло не имѣть своимъ послѣдствіемъ лишенія науки творческаго характера.

Литературная дѣятельность Вольфа отличалась большою плодотворностью. Онъ оставилъ сочиненія по всѣмъ существующимъ въ его время отраслямъ знанія. Все это объемистые трактаты, содержащіе въ себѣ скучныя, длинныя доказательства всѣмъ извѣстныхъ и понятныхъ вещей, и совершенно чуждыя живой мысли и живыхъ вопросовъ. Трактаты эти послужили основаніемъ новой схоластики, окрещенной именемъ «догматическаго рационализма». Новая школа скоро получила широкое распространеніе въ Германіи и стала господствующей во всѣхъ германскихъ университетахъ. Поколебать это господство могъ только критическій гений Канта.

Систематизируя и популяризируя ученія Лейбница, Вольфъ воспроизводилъ ихъ далеко не съ строгою точностью. Въ его изложеніи воззрѣнія Лейбница потеряли существенныя измѣненія, значительно сгладившія ихъ своеобразность. Это объясняется отчасти незнакомствомъ Вольфа съ психологическими этюдами Лейбница, изданными впервые только въ 1765 году. Но главная и основная причина заключалась въ самомъ складѣ ума галльскаго профессора. Ширина взглядовъ, такъ отличающая всѣ произведенія Лейбница, не могла быть усвоена Вольфомъ.

Самое существенное измѣненіе сказалось въ пониманіи соотношенія монадъ \*). Вольфъ не могъ подняться до представленія качественной однородности монадъ. Онъ не признаетъ интеллектуальность общимъ свойствомъ всѣхъ монадъ. По ученію Вольфа, не всѣ монады надѣлены силой представленія (*vis representativa*). Этимъ ученіе о монадѣ лишалось главнаго своего достоинства. Если мы примемъ существованіе двухъ категорій монадъ, надѣленныхъ силой

\*) Windelband. Die Geschichte der neuen Philosophie, I, 1878. s. 503—505.

представленія и ненадѣленныхъ, то этимъ самымъ мы возвращаемся къ дуализму картезіанской системы, но еще въ ухужденномъ видѣ. Монадологія Вольфа соединяетъ воедино и дуализмъ и плюрализмъ и вовсе чужда идеи единства міра.

Допустивъ существованіе монадъ, лишенныхъ способности представленія, Вольфъ долженъ былъ отвергнуть, по необходимости и ученіе Лейбница о предустановленной гармоніи. Вопросъ о соотношеніи монадъ требовалъ другаго разрѣшенія. И Вольфъ прибѣгъ къ старому наслѣдію схоластики, къ ученію о физическомъ воздѣйствіи (*influxus phisicus*) Этотъ возвратъ Вольфа къ дуализму имѣетъ весьма большое значеніе. Монизмъ Спинозы и объединяющій плюрализмъ Лейбница не имѣли значительнаго вліянія на развитіе теорій естественнаго права. А у Вольфа, оказавшаго на нихъ большое вліяніе, плюрализмъ перешелъ въ дуализмъ. Благодаря этому, дуализмъ безъ перерывовъ проникаетъ всю исторію школы естественнаго права.

Непризнаніе однородности монадъ привело Вольфа еще и къ другому существенному отступленію отъ воззрѣній Лейбница. Раздѣливъ монадъ на двѣ категоріи, нельзя уже было сохранить и выставленное Лейбницемъ представленіе, какъ объ одной непрерывной цѣпи монадъ, однородныхъ, но представляющихъ различныя степени совершенства и составляющихъ какъ бы восходящую лѣстницу къ единой высшей монадѣ. У Вольфа идея совершенства различныхъ степеней также получила извѣстное значеніе, но болѣе ограниченное и частное. «Усовершеншай себя» (*perfice te*) является у Вольфа высшимъ началомъ нравственности. Въ пониманіи совершенства отразилось ученіе Лейбница о гармоніи. Для Вольфа совершенствованіе есть ничто иное, какъ согласіе въ разнообразіи. Какъ вообще въ природѣ не можетъ быть противорѣчія, этого врага истины, такъ и человѣку отъ природы врождено стремленіе къ совершенству въ указанномъ смыслѣ. Поэтому дѣлать все то, что ведетъ къ совершенству, составляетъ естественное обязательство. Отсюда Вольфъ выводитъ и понятіе закона, при чемъ онъ различаетъ законъ естественный, когда основаніе его въ природѣ чловѣка и законъ положительный, когда онъ полагается волею какого-либо разумнаго существа, Бога или чловѣка.

Точно также изъ понятія обязанности выводитъ Вольфъ и понятіе права. Человѣкъ имѣетъ естественное право на все то, что необходимо для выполненія естественной обязанности.

Изъ послѣдователей Вольфа заслуживаютъ упоминевенія Нетель-

блатъ и Ватель; Нетельблатъ извѣстенъ какъ авторъ естественнаго права, служащаго лучшимъ выраженіемъ направленія его школы и пользовавшагося въ свое время большимъ авторитетомъ въ университетахъ, между прочимъ, и въ московскомъ университетѣ. Неменьшій авторитетъ получилъ Ватель въ наукѣ и практикѣ международнаго права. Последнимъ учебникомъ, написаннымъ въ Германіи въ духѣ вольфовой системы, было Естественное право Мейстера 1809 года.

7 *Джамбатиста Вико*  
§ 23. *Вико и Монтестье.*

Въ XVIII вѣкѣ Италіи еще разъ выпало на долю послужить колыбелью новаго научнаго движенія. Между тѣмъ, какъ въ Германіи, рационализмъ, въ ученіяхъ Пуфендорфа и Вольфа и его школы вырождался въ новую схоластику, въ Италіи уже въ первую четверть XVIII столѣтія подымается знамя новаго научнаго направленія, направленія историческаго.

Въ 1725 вышло первое изданіе Принциповъ новой науки Джамбатиста Вико \*). Въ этой книгѣ впервые нашло себѣ выраженіе истинное историческое направленіе. Тутъ уже дѣло не ограничивается какъ у Куяція и элегантныхъ юристовъ Голландіи, исторической и филологической экзегезой источниковъ. Задачей «Новой науки» Вико является не возстановленіе только забытой старины, не составленіе, по возможности, полной картины былого. Вико ставитъ себѣ болѣе высокую цѣль. Онъ стремится выяснитъ самое историческое развитіе и даже опредѣлитъ его формулу.

По мнѣнію Вико, историческое движеніе имѣетъ характеръ циклическій. Развитіе человѣчества представляетъ послѣдовательную смѣну трехъ эпохъ: вѣкъ божественный или теократическій, вѣкъ героическій, и вѣкъ человѣческій или гражданственный. Древній міръ представляетъ въ своей исторіи всѣ эти три періода. А когда античный міръ палъ, возрожденное христіанствомъ человѣчество вновь начало свою исторію съ эпохи теократической.

Различіе трехъ эпохъ отражается на всѣхъ сторонахъ общественной жизни, въ томъ числѣ и на правѣ.

Право вѣка божественнаго есть откровеніе, сдѣланное людямъ богами, чрезъ посредство знаменій и оракуловъ. Основаніе права коренится не въ чемъ иномъ, какъ въ божественной власти. Осно-

\*) Giambotista Vico, Principi di Una Scienza Nuova. Второе изданіе 1713. Переводы: французскій 1845 и нѣмецкій 1822 годовъ Собраніе сочиненій Вико издалъ Ferrati въ 1836 году.

ванные на сверхъестественномъ авторитетѣ, велѣнія права не допускаютъ вовсе какого-либо раціональнаго объясненія. Все правовѣдѣніе, какъ познаніе божественнаго права, ограничивается въ эту эпоху лишь знаніемъ религиозныхъ обрядовъ. Вся задача правосудія какъ бы ограничивается охраненіемъ святости извѣстныхъ формъ и торжественныхъ дѣйствій. Отсюда высокое значеніе формъ въ древнемъ римскомъ правѣ. Самый судъ носилъ характеръ суда божія.

Право героическаго вѣка было правомъ силы. Сила находила себѣ узду только въ уваженіи къ данному слову. Прежнее значеніе торжественныхъ дѣйствій смѣнилось теперь значеніемъ торжественныхъ словъ, произнесеніе которыхъ служило основаніемъ правъ и обязанностей. Правовѣдѣніе сводится въ этотъ періодъ къ умѣнному приличнымъ образомъ пользоваться словами. Отсюда высокое значеніе составленія формулъ (савене) у римскихъ юристовъ. Самый законъ пользуется авторитетомъ, независимо отъ своего содержанія. Онъ не былъ еще основанъ на истинѣ.

Только съ эпохой человѣческой появляется на смѣну строгаго, формальнаго права право естественное. Право этой эпохи, въ отличіе отъ предшествующихъ, обращаетъ вниманіе на свойство дѣяній и лицъ и этимъ устанавливаетъ дѣйствительное равенство, между тѣмъ какъ прежняя слѣпая справедливость была только мнимо безпристрастной. Внѣшнее равенство, установившееся ею, было на дѣлѣ самымъ суровымъ неравенствомъ.

Историческое пониманіе Вико сказалось и въ его объясненіяхъ основаній человѣческаго общенія. Онъ признаетъ два такихъ основанія: духовное и матеріальное. Человѣкъ не можетъ иначе достигнуть умственнаго и нравственнаго развитія, иначе, какъ соединивъ разумъ съ разумомъ другихъ посредствомъ слова. Это и есть главная причина общенія людей. Но усовершенствованіе нашей души и развитіе нашего разума предполагаютъ наше существованіе, а оно обусловлено побѣдой нашей силы надъ силами природы. Но и въ борьбѣ съ природой отдѣльный человѣкъ также безсиленъ: вотъ другое основаніе человѣческаго общенія. Итакъ общество есть взаимный обмѣнъ духовныхъ и матеріальныхъ услугъ. Правила этого обмѣна и составляютъ право: они все могутъ быть сведены къ двумъ основнымъ началамъ: 1) дѣйствуй праведно, соблюдая въ словахъ и дѣйствіяхъ истину и 2) будь полезенъ своимъ ближнимъ.

Эти воззрѣнія Вико на основанія человѣческаго общества рѣзко расходятся съ тѣми, какихъ держались представители теорій естественнаго права. Для нихъ человѣкъ внѣ общества и въ обществѣ

представлялся совершенно одинаковымъ. Общество его не перевоспитываетъ, не ведетъ къ высшему развитію, а даетъ ему обезпеченіе лишь внѣшней безопасности. Точно также право въ теоріяхъ естественнаго права объяснялось какъ внѣшнее разграниченіе свободы отдѣльныхъ личностей, а не какъ взаимный обмѣнъ услугъ.

Происхожденіе государства Вико выводитъ не изъ договора, а для каждой формы правленія указываетъ свое особое основаніе. Въ основѣ аристократіи лежитъ зависимость нищеты отъ имущихъ. Толпа слабая, невѣжественная и голодная отдаетъ сильнымъ и богатымъ свою свободу и свой трудъ за защиту и хлѣбъ. Монархіи слагаются вслѣдствіе войны, внѣшней или междуусобной. Свободныя же государства, демократія покоятся на чувствахъ права и равенства.

Таково происхожденіе различныхъ формъ правленія. Но каждая изъ нихъ имѣетъ свой особый принципъ, дающій ей силу. Въ аристократіи — это господство нравовъ и обычаевъ: надо, чтобы неравенство вошло въ силу привычки въ плоть и кровь, чтобы аристократическое правленіе могло быть устойчивымъ. Монархія абсолютная опирается на произволь, которому она старается присвоить авторитетъ, приписывая себѣ божественное установленіе. Въ свободномъ государствѣ такимъ началомъ служить законность, такъ какъ законы въ нихъ воля всего народа.

Произведенія Вико, очень цѣнимыя въ настоящее время, при своемъ появленіи не имѣли большого успѣха. Гораздо большее вліяніе оказало въ то время политическое ученіе другого представителя историческаго исправленія въ XVIII вѣкѣ, автора знаменитаго трактата «О духѣ законовъ» (De l'esprit des lois. 1748).

Монтескье<sup>\*)</sup>, подобно рационалистамъ, начинаетъ свое изложеніе съ разсмотрѣнія до общественнаго естественнаго состоянія и законовъ, дѣйствующихъ въ этомъ состояніи. Естественные законы — это законы, вытекающіе единственно изъ природы нашего существа (constitution de notre être) — таково опредѣленіе Монтескье; но въ дѣйствительности эти законы онъ выводитъ не изъ природы человѣка, взятой въ ея цѣломъ, со всею ея конкретнымъ содержаніемъ, а изъ одной только стороны — изъ сознанія человѣкомъ своей слабости. Это сознаніе Монтескье считаетъ первоначальнымъ. Конечно, сознаніе слабости очень близко къ чувству страха, принятому за исходное начало всей системы у Гоббеса. Но при всей близости онъ суще-

<sup>\*)</sup> Charles de Secondat baron de La Brède et de Montesquieu, 1689—1755.

ственно отличается от него. Страх ведетъ только къ самосохраненію, напротивъ, сознание слабости (*faiblesse*) не можетъ не перейти въ сознание *зависимости*. Поэтому у Монтескье, также какъ и у Гроція, индивидъ не остается обособленнымъ. Но у Гроція онъ только вступаетъ въ общеніе съ другими индивидами, у Монтескье является въ послѣдующемъ изложеніи *зависимымъ* отъ всей окружающей его обстановки, среды, не только отъ общества, но и отъ климата, пищи и т. п. Такое разсмотрѣніе чловѣка не въ его абстрактной обособленности, а напротивъ, въ реальной зависимости, и обуславливаетъ значеніе книги Монтескье въ исторіи науки права.

И такъ въ естественномъ состояніи чловѣкъ прежде всего сознаетъ свою слабость (Монтескье ссылается на примѣръ дикихъ). Сознавая себя слабыми, люди вмѣстѣ съ тѣмъ сознаютъ себя почти равными и потому не стремятся нападать другъ на друга; итакъ, миръ долженъ быть первымъ естественнымъ закономъ. Влеченія къ подчиненію себѣ другихъ и господству надъ ними не можетъ быть у первобытныхъ людей, такъ какъ идея власти и господства слишкомъ сложна для неразвитаго разума. Сознаніе слабости неразлучно съ сознаніемъ потребностей, отсюда второй естественный законъ — отысканіе пищи. Сознаніе общей слабости и, слѣдовательно, взаимный страхъ съ одной стороны, съ другой — естественное удовольствіе, какое испытываетъ каждое животное при приближеніи другого животного того же вида и въ особенности половое влеченіе ведутъ къ соединенію людей: «*et la prière naturelle qu'ils se font toujours l'un a l'autre serait une troisième loi*». Когда же, наконецъ, люди мало-по-малу накапливаютъ знанія, является новое побужденіе къ соединенію, какого нѣтъ у другихъ животныхъ, и люди соединяются въ постоянныя общества. Желаніе жить въ обществѣ есть такимъ образомъ четвертый и послѣдній естественный законъ.

Такимъ образомъ, образованіе обществъ основывается на способности людей къ накопленію знаній, другими словами на томъ, что они надѣлены разумомъ. Законы, по опредѣленію Монтескье, суть необходимыя отношенія вещей, вытекающія изъ самой ихъ природы (*les rapports necessaires, qui derivent de la nature des choses*). Существованіе чловѣческихъ обществъ основывается на разумной природѣ людей: поэтому общимъ закономъ, управляющимъ всѣми народами, является чловѣческій разумъ; національныя же системы законодательства суть только частные случаи примѣненія этого разума къ различнымъ чловѣческимъ обществамъ. Различіе же обществъ устанавливается какъ различіе формъ правленія, его природы и прин-

ца, такъ и цѣлымъ рядомъ другихъ обстоятельствъ: климатомъ, свойствомъ страны, ея положеніемъ, величиной, родомъ жизни народа, его религіей, склонностями, богатствомъ, количествомъ населенія, торговлей, обычаями, нравами.

3. Соединеніе людей въ общества производитъ двѣ важныя пере-  
мѣны: 1) люди перестаютъ чувствовать себя слабыми и 2) уничто-  
жается первоначальное равенство между ними. Эти перемѣны ведутъ  
къ возникновенію между людьми войны и притомъ, какъ между чле-  
нами одного и того же общества, такъ и между отдѣльными обще-  
ствами. Эта двоякаго рода война ведетъ къ установленію двоякаго  
же рода законовъ. Законы, опредѣляющіе отношенія между народами,  
составляютъ международное право; законы, опредѣляющіе внутренніе  
отношенія каждаго общества — право политическое. Такимъ образомъ,  
въ противоположность Гоббесу Монтескье не признаетъ, чтобы уста-  
новленіе государственнаго порядка приводило къ установленію мира: на-  
противъ, по его мнѣнію соединеніе людей въ общества и порождаетъ  
войны борьбу. Согласно съ этимъ, въ отличіе отъ Гоббеса онъ при-  
знаетъ существованіе не только простыхъ, но смѣшанныхъ формъ  
правленія и смѣшанную форму, какъ она сложилась въ Англій,  
признаетъ лучшею.

Существованіе каждаго отдѣльнаго общества требуетъ установ-  
ленія правительства, т. е. соединенія отдѣльныхъ силъ частныхъ  
лицъ въ одну общую силу, власть (force). Эта общая сила можетъ  
находиться или въ рукахъ одного, или въ рукахъ многихъ. Въ по-  
слѣднемъ случаѣ — правительство или правленіе (gouvernement) будетъ  
республиканское, въ первомъ, т. е., когда сила сосредоточена въ  
рукахъ одного лица, надо различать править-ли оно по установлен-  
нымъ, твердымъ законамъ — это монархія; или же безъ всякихъ  
правиль и законовъ — это деспотія. Таковы три главные рода прав-  
леній. Но первый изъ нихъ республиканскій, подраздѣляется на два:  
когда власть принадлежитъ многимъ, то эти многіе могутъ быть или  
цѣлый народъ — демократія, или только часть народа — аристо-  
кратія. Организациа власти и составляетъ, по опредѣленію Мон-  
тескье, природу правленія (nature du gouvernement). Поэтому раз-  
личіемъ природы правленія обусловливается различіе законовъ, отно-  
сящихся къ государственному устройству, напр. организациа выбо-  
ровъ, организациа государственныхъ должностей.

Каждой изъ формъ правленія соотвѣтствуетъ свой особенный  
принципъ. Природа дѣлаетъ правительство такимъ, каково оно есть,  
принципъ же заставляетъ его дѣйствовать; природа — это структура

правленія; принципъ — это страсти человѣческія, заставляющія его двигаться.

Если изъ природы правленій вытекаютъ законы, устанавлиющіе ту или другую форму государственнаго устройства, то изъ принципа — законы, поддерживающіе и сохраняющіе это устройство.

Такъ какъ въ демократіи народъ вмѣстѣ есть и властитель, и подданный, то только одна добродѣтель, *vertu*, способна поддержать такую форму правленія, ибо тутъ народъ самъ себя полагаетъ законы и самъ имъ подчиняется. Въ другомъ видѣ республиканскаго правленія, въ аристократіи, движущей силой также служитъ добродѣтель, но тамъ она необходима не въ такой степени: душа этой формы правленія есть умѣренность (*moderation*), но умѣренность основывающаяся на добродѣтели.

Въ монархіяхъ является уже другой принципъ — честь, но не честь, основывающаяся на добродѣтели, а та, что основывается на предразсудакахъ, поэтому вѣрнѣе — честолюбіе. Монархія необходимо предполагаетъ существованіе отличій, почестей; стремленіе достигъ этихъ почестей и есть ея движущая сила, или принципъ.

Наконѣцъ, въ деспотіи принципомъ служитъ единственно *страхъ*.

Принципу Монтескье придавалъ большее значеніе, чѣмъ природѣ и потому принялъ не двойное дѣленіе формъ правленія, смотря по тому, находится ли власть въ рукахъ одного или многихъ, а, какъ мы видѣли, четверное, единственно въ силу различія четырехъ принциповъ. По той же причинѣ въ его книгѣ отведено гораздо больше мѣста законамъ, вытекающимъ изъ различныхъ принциповъ, нежели изъ различной природы правленія. Разсмотрѣнію вліянія принциповъ на духъ законовъ посвящены цѣлыхъ четыре книги (IV—VII)\*). Слѣдующая затѣмъ книга разсматриваетъ искаженіе этихъ принциповъ правленія (*corruption des principes*). Республиканскія и монархическія государства терпятъ искаженіе своихъ принциповъ, когда случайныя обстоятельства ведутъ къ тому; но принципъ деспотіи можетъ не искажаться только въ силу случайныхъ благопріятныхъ условій, такъ какъ онъ по самой своей сущности есть уже искаженный принципъ. А такъ какъ искаженіе принциповъ есть главная причина гибели государствъ, то деспотическія государства неуклонно стремятся къ гибели. Демократія погибаетъ, когда духъ равенства исчезаетъ вовсе или, напротивъ, перерождается въ духъ крайняго равенства, и всякій хочетъ быть равнымъ даже тому, кого выбрали въ властители. Аристократія

\*) Тутъ разсматриваются, между прочимъ, законы о воспитаніи, уголовныя, противъ роскоши, о положеніи женщинъ и т. п.

гибнуть, если господство знатныхъ изъ умѣреннаго вырождается въ произвольное. Наконецъ, монархіи гибнутъ, когда почетныя отличія теряютъ свое значеніе или потому, что соединенныя съ ними привилегіи не уважаются монархомъ, или потому, что почести приходятъ въ прямое противорѣчіе съ честью. Правительства устанавливаются не только для охраненія мира и спокойствія, но и для защиты интересовъ народа въ международныхъ отношеніяхъ. Одно государство въ отношеніи къ другимъ можетъ занимать или оборонительное, или наступательное положеніе. На каждое изъ этихъ отношеній имѣетъ свое вліяніе форма правленія. Въ отношеніяхъ къ оборонѣ демократическое правленіе представляется наименѣе выгоднымъ, такъ какъ прочнымъ оно можетъ быть только въ маленькомъ государствѣ, которое легко можетъ быть поглощено большимъ сосѣднимъ. Для устранения этой опасности безъ измѣненія формы правленія, демократическія государства соединяются въ одно союзное государство. Во внутреннихъ дѣлахъ такое государство пользуется всеми благами демократическаго устройства; въ оборонѣ противъ посягательствъ другихъ государствъ—всеми благодѣяніями большаго государства, какое безъ конфедераціи мыслимо только подъ властью единодержавца.

Изложивъ ученіе о правленіи, Монтескье переходитъ къ разсмотрѣнію свободы, т. е. положенія въ государствѣ отдѣльныхъ гражданъ, и того, въ какомъ отношеніи къ свободѣ находятся законы. При этомъ онъ разсматриваетъ свободу сначала въ отношеніи къ государственному устройству и во вторыхъ въ отношеніи къ гражданамъ (книги XI и XII).

Нѣтъ слова, говоритъ Монтескье, которое бы понималось въ столь различныхъ смыслахъ, какъ свобода. Возможность низложенія тирановъ, избранія правителей, ношенія оружія и осуществленія насилій, подчиненіе правителей одной съ нами національности или собственнымъ законамъ—все это называютъ свободой. Ссылаясь на «москвитовъ», Монтескье замѣчаетъ, что былъ даже народъ, видѣвшій свободу въ возможности носить длинную бороду. Также разнообразны и сужденія о томъ, какое правленіе свободное. Республиканцы признаютъ такимъ республику, монархисты—монархію и всякій считаетъ свободнымъ то правленіе, которое болѣе соотвѣтствуетъ его привычкамъ и склонностямъ. Но такъ какъ въ республикѣ дѣйствіе законовъ виднѣе, чѣмъ дѣйствіе ихъ исполнителей, то болѣею частью свободной признаютъ только республику, и такъ какъ въ демократіяхъ народъ повидимому дѣлаетъ что хочетъ, свободу считаютъ принадлежностью демократіи, смѣшивая власть народа съ его свободой.

15  
113

Политическая свобода, однако, не есть вовсе возможность дѣлать все, что хочешь. Въ государствѣ свобода не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ возможности дѣлать то, что должно дѣлать и въ непринужденіи дѣлать то, что не должно дѣлать. Надо различать независимость и свободу. Свобода есть право дѣлать все, дозволенное законами, и если-бы кто имѣлъ право дѣлать запрещенное ими, свободы не было бы, потому что тогда и другіе имѣли бы ту-же власть.

Демократія и аристократія не суть по природѣ своей свободныя государства. Политическая свобода осуществляется только въ правленіяхъ умѣренныхъ, но и въ нихъ только, когда не злоупотребляютъ властью. Между тѣмъ, какъ свидѣтельствуемъ всегдашній опытъ, каждый, имѣющій власть, склоненъ ею злоупотреблять, распространять ее, пока не встрѣтитъ препятствій. Кто-бы это сказалъ?—сама добродѣтель требуетъ ограниченій.

Чтобы нельзя было злоупотреблять властью, надо устроить такъ, чтобы власть останавливала власть.

Хотя все государства имѣютъ общую цѣль самосохраненія, но у каждаго изъ нихъ есть и своя особая цѣль. Такъ увеличеніе владычній было цѣлью Рима, война—Спарты, религія—евреевъ, торговля—Марсели; естественная свобода—у дикихъ народовъ; независимость каждаго отдѣльнаго гражданина—въ Польшѣ. Но есть также на свѣтѣ народъ, прямая цѣль государственнаго устройства котораго политическая свобода—такова Англія.

Переходя къ изображенію англійской конституціи, Монтескье указываетъ, что въ каждомъ государствѣ существуютъ три власти: власть законодательная, власть исполнительная по отношенію къ тому, что опредѣляется международнымъ правомъ, и власть исполнительная по отношенію къ тому, что опредѣляется законами государства. Въ силу первой власти издаютъ законы; въ силу второй ведутъ войны и заключаютъ миръ, посылаютъ и принимаютъ пословъ, устанавливаютъ безопасность, предупреждаютъ нашествія. Въ силу третьей караютъ преступленія и судятъ споры частныхъ лицъ. Эту послѣднюю власть называютъ судебной, а вторую просто исполнительной властью государства.

12

Политическая свобода гражданина есть спокойствіе духа, вытекающее изъ убѣжденія каждаго, въ своей безопасности, и чтобы имѣть такую свободу надо, чтобы правленіе не допускало боязни одного гражданина передъ другимъ и чтобы все одинаково боялись только закона. Это можетъ быть достигнуто только при условіи раз-

дѣленія трехъ властей, законодательной, исполнительной и судебной, потому что только тогда одна власть будетъ сдерживать другую въ предѣлахъ закона и такимъ образомъ не допускать злоупотребленія властью.

Но для свободы гражданъ недостаточно еще одной свободной конституціи: гражданинъ свободенъ только тогда, когда онъ чувствуетъ себя въ безопасности (*sûreté*), когда его неприкосновенность не нарушается. Но гражданинъ можетъ быть лишень безопасности, а слѣдовательно и свободы, какъ злоупотребленіемъ власти, такъ и обычаями, и законами. Изъ этого видно, какъ несправедливъ упрекъ, такъ часто дѣлаемый Монтескье, будто онъ свободу гражданина отождествилъ съ законностью. Онъ дѣйствительно называетъ свободнымъ то государственное устройство, которое обезпечиваетъ исключительное господство законовъ, но онъ очень ясно указываетъ (I гл. XII кн.), что и при свободной конституціи граждане могутъ быть не свободны, если сами законы тиранническіе. Поэтому свобода гражданина, по его мнѣнію, преимущественно зависитъ отъ качества уголовныхъ законовъ, какъ могущихъ наиболѣе рѣзко нарушить его безопасность.

За послѣднее время въ нѣмецкой литературѣ стали оспаривать (Янзенъ) оригинальность воззрѣній Монтескье, доказывая, что все его ученіе о раздѣленіи властей цѣликомъ заимствовано у Свифта \*). Однако съ этимъ нельзя согласиться. Свифтъ даетъ лишь далеко не новое ученіе о смѣшанной формѣ правленія и различаетъ, какъ три власти — монарха, аристократію, народъ, но это, конечно, совсѣмъ не то, что различіе учреждений по различію ихъ функцій. У Свифта судъ вовсе не выдѣляется, какъ особая власть.

Янзенъ придаетъ особенное значеніе тому, что Свифтъ сравниваетъ соотношеніе трехъ различаемыхъ имъ властей съ вѣсами (*balance*). Рука монарха держитъ вѣсы, а двѣ другія власти дѣйствуютъ каждая на одну изъ чашекъ. Нормальное положеніе государства предполагаетъ полное равновѣсіе властей (*balance of power*). Излагатели ученія Монтескье, дѣйствительно, очень часто говорятъ о *равновѣсіи* властей. Но у самого Монтескье этого выраженія не встрѣчается. Въ шестой главѣ XI книги нѣтъ ни слова ни о равновѣсіи, ни о уравниваніи. Только въ XVIII главѣ, о судебной власти въ Римѣ, говорится въ двухъ мѣстахъ и то не о равновѣсіи, а

\*) *Harry Jansen*, Montesquien's, Theorie von der Dreitheilung der Gewalten im Staate au ihre Quelle zurückgeföhrt. Gotha. 1878.

объ уравниваніи властей \*). Съ всѣми взаимное соотношеніе властей Монтескье вовсе нигдѣ не сравниваетъ, да и понятію равновѣсія онъ, очевидно, не придавалъ вовсе особеннаго значенія.

Если бы Монтескье у кого-либо заимствовалъ свою теорію, она явилась бы у него сразу въ готовомъ, законченномъ видѣ. Между тѣмъ, приглядываясь внимательнѣе къ тремъ главнымъ произведеніямъ Монтескье, *Lettres persanes* (1721), *Considérations sur la grandeur des Romains* (1734) и *L'esprit des lois* (1748), можно прослѣдить, какъ постепенно назрѣвала у него идея о необходимости надлежащаго распредѣленія властей.

Въ *Lettres persanes*, появившихся задолго до поѣздки Монтескье въ Англію, идея распредѣленія и равновѣсія властей высказывается еще съ большой нерѣшительностью. Монтескье и тогда уже считалъ извѣстное распредѣленіе властей между государемъ и народомъ необходимой принадлежностью правильной монархіи. Но онъ самъ же при этомъ выражаетъ сомнѣніе въ возможности сохранить равновѣсіе властей \*\*). Любопытна также при этомъ попытка обосновать требованіе ограниченія власти еще совершенно въ духѣ господствовавшей тогда договорной теоріи государства: люди не могутъ предоставить правительству безграничную власть надъ собой, потому что сами ея не имѣютъ, напр., не могутъ лишать себя жизни \*\*\*).

Въ *Considerations sur la grandeur des Romains*, написанныхъ уже по возвращенія изъ Англіи, государственное устройство, основанное на равновѣсіи властей, уже безъ всякихъ оговорокъ признается лучшимъ и выше всѣхъ ставится англійская конституція.

---

\*) Il est bon de faire remarquer ici la part que prenait le sénat dans la nomination du questeur, afin que l'on voie comment les puissances étaient à cet égard *balancées*.—A Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutive et une partie de la puissance de juger, c'était un pouvoir qu'il fallait *balancer* par un autre.

\*\*) L. CIII. La plupart des gouvernements d'Europe sont monarchique ou plutôt sont ainsi appelés: car je ne sais pas s'il en a jamais eu véritablement de tels; au moins est-il impossible qu'ils aient subsisté long-temps dans leur pureté. C'est un état violent qui dégénère toujours en despotisme ou en république. La puissance ne peut être jamais être également partagée entre le peuple et le prince; l'équilibre est trop difficile à garder: il faut que le pouvoir diminue d'un côté pendant qu'il augmente de l'autre mais l'avantage est ordinairement du côté du prince, qui est à la tête des armées.

\*\*\*) L. CV. Nous ne pouvons pas, disent-ils (les anglais), donner à un autre plus de pouvoir sur nous que nous n'en avons nous-mêmes: or nous n'avons pas sur nous-mêmes un pouvoir sans bornes; par exemple. nous ne pouvons pas nous ôter la vie: personne n'a donc, concluent-ils, sur la terre un tel pouvoir.

Иначе объясняетъ тутъ Монтескье и основанія необходимости ограниченія власти. Онъ находитъ это основаніе въ необходимыхъ для общественной жизни разнообразіи и взаимной борьбѣ различныхъ элементовъ обществъ \*). Но равновѣсіе властей понимается тамъ еще какъ раздѣленіе единой государственной власти \*\*). Въмѣстѣ съ тѣмъ монарху считается подобающей не исполнительная власть, а законодательная власть \*\*\*). Наконецъ, въ Духѣ законовъ «раздѣленіе власти» замѣняется «распредѣленіемъ властей», и монархъ, какъ единственный органъ, признается болѣе пригоднымъ къ осуществленію исполнительной функціи.

8 *декабрь* § 24. Руссо. *22* *206*

Историческому направленію, намѣченному трудами Вико и Монтескье, прямую противоположность представляетъ ученіе Жанъ-Жака Руссо (1712—1778), совершенно отрицательно относившагося къ исторической культурѣ, видѣвшаго въ ней не благо, а зло. Въмѣстѣ съ тѣмъ Руссо \*\*\*\*) является защитникомъ правъ сердца противъ чрезмѣрныхъ притязаній разума. Разумъ можетъ дать намъ знаніе добра, но стремиться къ добру, любить добро заставляетъ насъ врожденное намъ нравственное чувство. Выводы разума не могутъ властвовать надъ нашею душою. Холодный, безстрастный разсудокъ никогда поэтому ничего великаго не совершитъ. На нравственный подвигъ способны только страстныя, пламенные души, только тотъ, кто живетъ не однимъ разсудкомъ, но и сердцемъ.

2 Добро заключается въ согласіи, гармоніи человѣческой дѣятельности съ царящимъ въ мірѣ и установленнымъ Богомъ нравственнымъ порядкомъ. Человѣкъ съ врожденнымъ ему нравственнымъ чув-

\*) Ch. IX. On n'entend parler, dans les auteurs, que des divisions qui perdirent Rome; mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été et qu'elles y doivent toujours être. — Pour règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un état qui se donne le nom républicain, on peut être assuré que la liberté n'y est pas.

\*\*\*) Ch. XI. Les lois de Rome avoient sagement divisé la puissance publique. Ch. VIII. Le gouvernement d'Angleterre est plus sage, parce qu'il y a un corps qui l'examine continuellement, et qui s'examine continuellement lui même.

\*\*\*\*) Ch. XVI. Les rois d'Europe — législateurs, et non pas exécuteurs de la loi, princes, et non pas juges.

\*\*\*\*\*) *Александръ*. Мирозерпаніе Руссо и его ученіе о нравственности, «Юридическій Вѣстникъ», 1882, № 1 и 2.

ствомъ есть необходимая часть этого міроваго порядка и ему стоить лишь остаться такимъ, какимъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца, чтобъ находиться въ полной гармоніи съ общею жизнью мірозданія. Напротивъ, выходя изъ естественнаго своего состоянія, подавляя свои естественныя влеченія, прививая себѣ искусственныя потребности, человекъ измѣняетъ своей собственной природѣ и тѣмъ вноситъ дисгармонію, впадаетъ въ порокъ. Человекъ тѣмъ вѣрнѣе будетъ понимать требованія нравственнаго долга, чѣмъ внимательнѣе будетъ прислушиваться къ своимъ естественнымъ, неискаженнымъ внѣшнимъ влияніемъ влеченіямъ, другими словами, чѣмъ болѣе онъ будетъ самостоятеленъ и независимъ отъ людей. Потому все благо для людей въ ихъ свободѣ. Въ свободы нѣтъ истиннаго счастья. Свобода является условіемъ, предположеніемъ всехъ другихъ благъ и потому не можетъ быть ничѣмъ замѣнена. Свобода, слѣдовательно, есть неотчуждаемое благо человека.

Ставя такъ высоко свободу, Руссо естественно считаетъ золотымъ вѣкомъ естественное, до-общественное положеніе людей, когда они не знали ни законовъ, ни собственности, ни власти и потому были все равны, свободны. Въ своемъ разсужденіи на вопросъ, поставленный въ 1750 г. Дижонской академіей «*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*», Руссо доказывалъ, что образованность портитъ нравы, умножаетъ мелочныя потребности, личные стремленія, эгоистическія чувства въ ущербъ простотѣ жизни и нравственности, что только народы, сохраняющіе первобытную простоту, совершаютъ дѣйствительно великія дѣла, а съ развитіемъ цивилизаціи государства приходятъ въ упадокъ. Когда въ 1754 году та-же академія предложила тему о происхожденіи и основаніяхъ неравенства между людьми, Руссо представилъ новое разсужденіе, въ которомъ еще съ большей силой и полнотой изложилъ свои взгляды (*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*).

Существующее политическое неравенство людей не можетъ имѣть своего основанія въ природѣ людей. Хотя и существуютъ естественныя между людьми различія силы, здоровья, способностей, красоты, но не эти различія служатъ, во всякомъ случаѣ, основой политическаго неравенства. Первоначальной основой существующаго неравенства Руссо признаетъ установленіе частной собственности «Первый кто, оградивши участокъ земли, вздумалъ сказать: это мое, и нашелъ довольно глупыхъ, чтобъ ему повѣрить, былъ истиннымъ основателемъ гражданскаго общества. Отъ сколькихъ преступленій, войнъ, убійствъ, отъ сколькихъ бѣдствій и ужасовъ избавилъ бы человечество тотъ, кто,

выдернувъ колья и закопавши ровъ, кликнулъ-бы себѣ подобнымъ: смотрите, не слушайте этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежать всѣмъ, а земля никому!»

Во имя свободы превозносилъ Руссо первобытное состояніе человечества предъ культурнымъ. То-же самое начало свободы положено имъ и въ основу его воззрѣній на идеальный государственный строй, какъ онъ представляется намъ въ своемъ *Contrat social*, 1762.

Человѣкъ родится свободнымъ, а повсюду онъ въ цѣпяхъ: какъ это объяснить? Нельзя выводить государство изъ власти отца семьи: дѣти подчиняются отцу пока зависятъ отъ него, и зависимость эта прекращается какъ-только они выростутъ. Неудобно также выводить власть по преемству отъ Адама или Ноя потому, замѣчаетъ Руссо, что происходя неперемѣнно отъ одного изъ сыновей Ноя, и можетъ быть по старшей линіи, онъ самъ можетъ оказаться легитимнымъ правителемъ человечества. Силой также нельзя объяснить право власти: если право основано на силѣ, то у кого больше силы, у того больше и права. Въ такомъ случаѣ право ничего не прибавляетъ къ силѣ. Говорятъ, власть дается отъ Бога: но и болѣзни то-же, однако изъ того не слѣдуетъ еще, чтобы было запрещено призывать врача. Гроцій полагалъ что подобно отдѣльному лицу и цѣлый народъ можетъ отчуждать свою свободу и стать рабомъ. Но отчуждать означаетъ или подарить, или продать. Отдѣльный человѣкъ, дѣлаясь рабомъ, не даритъ себя, онъ продаетъ себя по крайней мѣрѣ за пропитаніе: а народъ, за что продать онъ себя? Правитель не только не даетъ своимъ поданнымъ пропитанія, а самъ беретъ его у нихъ, и какъ замѣтилъ Рабеле, беретъ не мало. Отдать-же свою свободу даромъ было бы безуміемъ, а безуміе не устанавливаетъ права. Отказаться отъ свободы значить отказаться отъ человѣческаго достоинства, отъ правъ человѣчности, даже отъ обязанностей.

Если-бы даже всѣ эти объясненія были вѣрны, сторонники деспотизма ничего-бы отъ этого не выиграли. Большая разница подчинить толпу и управлять обществомъ. Сколько-бы отдѣльных людей ни подчинялись одному властителю, въ этомъ нельзя видѣть ничего другого, какъ хозяевъ и рабовъ: тутъ нѣтъ ни общаго блага, ни государственной организаціи. Сколько-бы рабовъ ни было у такого владѣльца, хотя-бы поль-свѣта, онъ останется только частнымъ владѣльцемъ, такъ какъ руководящіе имъ интересы, противоположные интересамъ ему подчиненныхъ, будутъ частными интересами.

Существованіе государя предполагаетъ существованіе народа: такъ и Гроцій признаетъ, что царя избираетъ себѣ народъ: значить онъ

существуетъ раньше царя. И такъ прежде чѣмъ выяснять, какъ устанавливаются правители народа, надо объяснить, какъ образуется самъ народъ. Это можетъ совершиться только посредствомъ общаго соглашения. Въ самомъ дѣлѣ, — если-бы не было о томъ предварительнаго соглашения, — на чемъ основывалась-бы обязанность меньшинства подчиняться большинству? Правило рѣшенія по большинству само устанавливается соглашеніемъ и предполагаетъ хотя однажды единогласіе.

При какихъ-же условіяхъ совершается это соглашеніе людей, приводящее къ объединенію ихъ въ общество? Это происходитъ, когда препятствія, какія встрѣчаютъ люди въ свей жизни въ естественномъ состояніи, превосходятъ силы отдѣльныхъ людей. Тогда естественное состояніе не можетъ болѣе сохраняться; родъ человѣческой весь-бы погибъ, если бы не измѣнилъ условій своего быта. Создать себѣ новыхъ силъ люди не могутъ, а могутъ только соединить свои силы и, подчинивъ ихъ общему двигателю, заставить ихъ дѣйствовать согласно. И такъ увеличеніе силы можетъ получиться только въ силу соединенія многихъ. Но какъ сохранить при такомъ соединеніи свободу каждаго, какъ найти такую форму соединенія, которая-бы, обезпечивая и охраняя общую силою личность и имущество каждаго, оставляла всѣхъ участниковъ столь-же свободными какъ и прежде? Такова основная задача общественнаго договора. Для выполненія требуется одно условіе: полное отчужденіе каждымъ всѣхъ своихъ правъ всему обществу (*l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*). При такомъ отчужденіи каждымъ всѣхъ своихъ правъ, положеніе всѣхъ совершенно равное, а при равенствѣ никто не имѣетъ интереса дѣлать его тягостнымъ для другихъ. Полнота отчужденія правъ необходима, такъ какъ если-бы у отдѣльныхъ лицъ остались какія-либо права, при неизмѣннѣ судьи въ столкновеніяхъ между ними и общеніемъ, естественное состояніе сохранилось-бы. вмѣстѣ съ тѣмъ, отдавая свои права всѣмъ, человѣкъ не подчиняется никому въ отдѣльности и во власти надъ другими выигрываетъ столько же, сколько теряетъ во власти надъ собой.

Какъ только такое соглашеніе заключено, вмѣсто отдѣльныхъ личностей, образуется одно нравственное и коллективное существо, получающее въ силу соглашения единство, свое общее я, жизнь и волю.

Въ *Economie politique* Руссо идетъ еще дальше и прямо уподобляетъ государство живому организму и даже человѣку. Власть государства соответствуетъ головѣ; законы и обычаи — мозгу, началу нервовъ и сѣдалищу разума воли и чувствъ; торговля, промышленность

и земледѣліе суть ротъ и желудокъ; финансы—это кровь, которую мудрое государственное хозяйство—сердце—распредѣляетъ по всему тѣлу; граждане же—это органы тѣла, посредствомъ которыхъ машина двигается, живетъ и работаетъ, которыхъ нельзя поранить безъ того, чтобы въ мозгу не почувствовалась боль, если только животное здорово.

Есть еще любопытное различіе между *Contrat social* и *Economie politique*. Въ *Contrat social* образование общества совершается прямо путемъ непосредственнаго соединенія отдѣльныхъ индивидовъ. О семьѣ, правда, говорится, какъ «о первомъ и единственно естественномъ обществѣ», но вмѣстѣ съ тѣмъ положительно отвергается возможность развитія семьи въ государство и общественный договоръ заключается не семьями, а индивидами. Въ *Economie politique*, напротивъ, признается, что всякое политическое общество состоитъ изъ другихъ мелкихъ обществъ различнаго рода, изъ коихъ каждое имѣетъ свои интересы и принципы; каждая группа людей, соединенныхъ общностью интереса, образуютъ такіа общества, постоянныя или временныя, имѣющія дѣйствительное, хотя и мало замѣтное значеніе. Ихъ соотношеніе опредѣляетъ общественныя права. Ихъ вліяніемъ на разные лады модифицируется проявленіе воли общей. Воля этихъ обществъ представляется всегда въ двухъ различныхъ отношеніяхъ: въ отношеніи къ государству—это частная воля; въ отношеніи къ ихъ собственнымъ членамъ—это воля общая. Требования общей воли такого союза и общей воли государства могутъ расходиться и потому благочестивый священникъ, храбрый солдатъ, ревностный патрицій—могутъ быть плохими гражданами. Конечно волѣ государства надо подчиняться болѣе, нежели волѣ мелкихъ союзовъ, — обязанности граждаина выше обязанностей сенатора, и обязанности чловѣка выше обязанности гражданина. Но къ несчастію личный интересъ находится всегда въ обратномъ отношеніи къ долгу и увеличивается по мѣрѣ того, какъ общеніе съуживается: неотразимое доказательство того, что болѣе общая воля всегда также самая справедливая и голосъ народа есть дѣйствительно голосъ Божій.

Это указаніе на существованіе, кромѣ семьи и государства, другихъ общественныхъ союзовъ, основанныхъ на общности интересовъ, не нашло себѣ дальнѣйшаго развитія въ произведеніяхъ Руссо, но оно все-таки очень любопытно и особенно характерно, что понятіе общества явилось у Руссо, какъ позднѣе у социалистовъ, въ связи именно съ экономическими вопросами.

Переходъ изъ естественнаго состоянія въ общественное производить въ человѣкѣ весьма существенное измѣненіе, замѣняя въ его поведеніи инстинктъ справедливостію и придавая его дѣятельности нравственный характеръ. Физическія побужденія замѣняются голосомъ долга, влеченія—правомъ и человѣкъ, до того имѣвшій въ виду только себя самого, теперь принужденъ руководиться другими началами и подчинять свои склонности требованіямъ разума. Его способности развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются. Получается такой подъемъ духа, что, если только злоупотребленія новаго порядка не низводятъ его ниже его прежняго состоянія, человѣкъ долженъ благословлять счастливую минуту, сдѣлавшую его изъ ограниченнаго и глупаго животнаго разумнымъ существомъ и человѣкомъ. Человѣкъ теряетъ при этомъ свою естественную свободу и неограниченное право на все, что можетъ захватить, но за то получаетъ свободу гражданскую, право собственности и еще нравственную свободу, которую даетъ человѣку одна власть надъ самимъ собою, такъ какъ подчиненіе влеченіямъ — рабство, а послушаніе закону самимъ себѣ поставленному—свобода. Наконецъ, въ обществѣ устанавливается и истинное равенство, такъ какъ, будучи неравны по силамъ и дарованіямъ, въ обществѣ всѣ равны по соглашенію и праву.

Такъ какъ соединяясь люди переносятъ свои права не на отдѣльныхъ лицъ, а на все общество, то и носителемъ верховной власти въ государствѣ, сувереномъ, является общество, какъ цѣлое. Но такой суверень, будучи составленъ изъ отдѣльныхъ личностей, не имѣетъ и не можетъ имѣть интересовъ, несогласныхъ съ ихъ интересами; слѣдовательно противъ суверена граждане не нуждаются ни въ какихъ гарантіяхъ. Суверень, въ силу того каковъ онъ есть, всегда таковъ, каковъ долженъ быть.

Но именно только общая воля можетъ направлять силы государства согласно съ его цѣлью, т. е. общимъ благомъ. Поэтому суверенитетъ неотчуждаемъ, онъ всегда долженъ принадлежать обществу въ цѣломъ. Въ самомъ дѣлѣ, если и не невозможно согласіе частной воли въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ волей общей, невозможно во всякомъ случаѣ, чтобы это согласіе было постоянное и продолжительное ибо частная воля, естественно стремится къ предпочтеніямъ, преимуществамъ, а общая—къ равенству.

Суверенитетъ не только не отчуждаемъ, но и недѣлимъ, ибо воля должна быть общей. Но политики дѣлятъ суверенитетъ по объекту: на силу и волю, законодательную власть и исполнительную;

на права обложенія, суда, войны. Это все равно, какъ утверждать, что человѣкъ состоитъ изъ нѣсколькихъ тѣлъ, изъ которыхъ у одного имѣются глаза, у другого руки, у третьяго ноги. Ошибка тутъ въ отсутствіи точнаго понятія суверенной власти и въ принятіи за части этой власти того, что есть лишь ея проявленіе.

Наконецъ, суверенитетъ, какъ выраженіе общей воли, непогрѣшимъ. Конечно, сужденія народа могутъ быть ошибочны: онъ всегда стремится къ благу, да не всегда видитъ его. Но надо различать волю всѣхъ и волю общую; воля общая—это воля, направленная къ общему благу, воля всѣхъ — просто сумма частныхъ волей. Когда граждане совѣщаются не сговорившись раньше между собой, изъ множества мелкихъ различій во мнѣніяхъ всегда образуется дѣйствительно общая воля. Если же образуются партіи, получается уже не непосредственно совѣщаніе отдѣльныхъ гражданъ, а совѣщаніе цѣлыхъ партійныхъ группъ. Различія въ мнѣніяхъ становятся менѣе многочисленными и даютъ поэтому менѣе общій результатъ. При образованіи одной сильной партіи, преобладающей надъ всѣми другими, остается только одно различіе большинства и меньшинства, и воли общей не можетъ тогда быть. Поэтому, если нельзя устранить образованія партій, надо по крайней мѣрѣ увеличить ихъ число.

Неотчуждаемый, недѣлимый, непогрѣшимый суверенитетъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютная власть, господствующая надъ гражданами, какъ человѣкъ господствуетъ надъ членами своего тѣла. Но эта безусловность присуща только общей волѣ, а общность воли опредѣляется не столько числомъ голосовъ, сколько общностью интереса ихъ соединяющаго. Поэтому воля общая можетъ относиться только къ общимъ вопросамъ: касаясь частнаго, она мѣняетъ свою природу, дѣлаясь частной волей. Поэтому суверенъ долженъ относиться необходимо ко всѣмъ одинаково; онъ не вправе обременять одного гражданина болѣе чѣмъ другого, такъ какъ тогда предметъ воли дѣлается частнымъ и воля теряетъ право общей воли. Кромѣ того, государство нуждается только въ части силы, имущества и свободы гражданъ, и не должно налагать на гражданъ излишнихъ бесполезныхъ стѣсненій; но судья въ этомъ только самъ суверенъ.

Иногда сомнѣваются въ возможности для человѣка, неимѣющаго права надъ своею жизнью, передать это непринадлежащее ему самому право суверену. Но дѣло въ томъ, что каждый имѣетъ право рисковать своею жизнью ради ея сохраненія. Общественный договоръ имѣетъ цѣлью охрану договаривающихся. Кто хочетъ цѣли, хочетъ и необходимыхъ для ея достиженія средствъ, хотя бы сопряжен-

ныхъ съ рискомъ. Кто хочетъ сохранить свою жизнь на счетъ другихъ, долженъ въ случаѣ надобности и самъ отдать ее за другихъ, и когда суверень говоритъ ему. «для государства требуется, чтобы ты умеръ», онъ долженъ умереть, потому что только подъ этимъ условіемъ онъ жилъ до сихъ поръ въ безопасности и жизнь его уже не только благодѣяніе природы, но и условный даръ государства. Къ тому же сводится и смертная казнь: чтобы не быть жертвой убійцы, надо умирать, когда самъ сдѣлаешься убійцей. Впрочемъ, многочисленность казней всегда признакъ слабости или лѣни правительства.

Общественный договоръ даетъ бытіе государству; движеніе ему сообщается законодательствомъ. Конечно, существуетъ общая, истекающая изъ разума справедливость; но чтобы примѣняться между нами, она должна быть взаимна.

Вслѣдствіе отсутствія естественной санціи, законы справедливости не имѣютъ силы между людей. Они приводятъ только къ выгодѣ злого и къ вреду справедливаго, когда тотъ исполняетъ ихъ одинъ безъ взаимности со стороны другихъ. Поэтому необходимы законы, которые бы соединили права съ обязанностями.

Что такое законъ? Это то, что весь народъ постановляетъ о всемъ народѣ. Предметъ закона всегда долженъ быть общій; законъ не можетъ имѣть въ виду отдѣльныхъ лицъ или дѣйствій; онъ можетъ установить привилегіи, но не можетъ предоставлять ихъ опредѣленнымъ лицамъ. Такимъ образомъ законъ есть общее правило и по субъекту, отъ котораго исходить, и по объекту, къ которому относится. Законодательная власть поэтому должна принадлежать непосредственно народу, осуществляться въ общихъ собраніяхъ всего народа. Но скажутъ, пожалуй, что собранія всего народа — химера. Однако, границы возможнаго въ нравственныхъ отношеніяхъ менѣе узки, чѣмъ обыкновенно думаютъ; онѣ зависятъ отъ нашихъ слабостей, пороковъ, предразсудковъ. Римская республика была большимъ государствомъ и Римъ большимъ городомъ, однако не проходило недѣли безъ народнаго собранія.

Руссо признаетъ недопустимымъ для облегченія практической осуществимости непосредственныхъ народныхъ собраній ни раздѣлять суверенитета между нѣсколькими городами, ни предоставлять его лишь одному главному городу. Онъ находитъ вообще нежелательнымъ соединеніе многихъ городовъ въ одно государство; лучше мелкія государства, которыя, какъ это показываетъ борьба Швейцаріи и Голландіи съ Австріей, могутъ, соединясь, отстоять свою независимость противъ притязаній большихъ державъ. Если же государство

большое, слѣдуетъ не устанавливать одной столицы, а переносить мѣсто пребыванія правительства по очереди изъ одного города въ другой.

Какъ только государственныя дѣла перестаютъ быть главнымъ дѣломъ гражданъ, и они предпочитаютъ откупаться своимъ кошелькомъ отъ личнаго участія въ управленіи, государство близится къ разрушенію. Нужно-ли сражаться съ врагами, граждане нанимаютъ солдатъ; надо-ли обсуждать вопросы государственнаго управленія— они назначаютъ представителей: благодаря лѣни и деньгамъ, солдаты порабощаютъ страну, а представители продаютъ ее.

Въ государствѣ дѣйствительно свободномъ, граждане все дѣлаютъ своими руками и ничего— деньгами. Суверенитетъ, будучи неотчуждаемъ, не можетъ быть и представляемъ. Суверенитетъ—общая воля, а не можетъ быть двухъ общихъ волей. Депутаты народа не представители его, а только комиссары: они ничего не могутъ рѣшать окончательно. Законъ, не принятый народомъ, непосредственно, ничтоженъ; это не законъ. Англійскій народъ ошибочно считаетъ себя свободнымъ, онъ свободенъ только во время выборовъ. Какъ только представители избраны, народъ дѣлается рабомъ. Идея представительства новая идея; мы получили ее отъ феодализма, этой несправедливой и нелѣпой системы, низводящей человѣка до того, что самое имя его презирается.

Древніе не знали представительства и всѣ государственныя дѣла вѣдали сами, домашнія-же ихъ дѣла выполняли за нихъ рабы. Не значить-ли это, что свобода предполагаетъ опору рабства? Быть можетъ, говорить Руссо. Все установленное не природой, а искусствомъ, какъ человѣческое общество, имѣетъ свои неудобства. Бываютъ такія несчастныя положенія, когда нельзя иначе сохранить своей свободы какъ на счетъ чужой свободы и когда гражданинъ не можетъ быть вполне свободенъ, если рабъ не вполне рабъ. Таково было положеніе Спарты. Что-же касается васъ, современные народы, вы не имѣете рабовъ, но вы сами рабы. Ваше дѣло хвалиться этимъ преимуществомъ, но мнѣ видится въ этомъ скорѣе низость человѣчества.

Такъ какъ суверенная власть, по мнѣнію Руссо, всегда, неотъемлемо и безраздѣльно принадлежитъ всему народу, то различіе формъ правленія не можетъ основываться на различіи носителей власти. Различіе государственнаго устройства Руссо усматриваетъ только въ организациі правительства, *gouvernement*.

Суверенитетъ и правительство двѣ вещи совершенно различныя.

Всякое свободное дѣйствіе имѣеть двѣ производящія причины: одну нравственную, а именно волю, опредѣляющую дѣйствіе; другую физическую—силу, его осуществляющую. Когда я иду куда-нибудь, надо, во-первыхъ, что-бы я хотѣлъ туда идти; и во-вторыхъ, что-бы мои ноги меня туда вели. Если паралитикъ захочетъ или здоровый не захочетъ двигаться—въ обоихъ случаяхъ они останутся на мѣстѣ. Тѣ-же условія дѣятельности и государства и тутъ нужна сила и воля: воля—законодательная власть, суверенитетъ; сила—власть исполнительная или правительство.

Власть исполнительная не можетъ, подобно законодательной, принадлежать народу, потому что она слагается не изъ общихъ, а изъ частныхъ актовъ. Поэтому она требуетъ особаго дѣятеля, который-бы сосредоточивалъ ее и приводилъ въ дѣйствіе согласно указаніямъ общей воли: вотъ въ чемъ основаніе существованія въ государствѣ правительства. Его можно опредѣлить, какъ посредствующее учрежденіе между подданными и сувереномъ для ихъ взаимныхъ отношеній, призванное къ исполненію законовъ и поддержанію гражданской и политической свободы.

Члены этого учрежденія именуются магистратами или царями, т. е. правителями, а все учрежденіе называется государемъ, prince: такъ въ Венеціи въ старину коллегія величалась serenissime prince.

Установленіе правительства [не есть договоръ, это просто порученіе со стороны народа. Соотношеніе сувереннаго народа, правительства и гражданъ можетъ быть выражено геометрической пропорціей, гдѣ среднее геометрическое есть правительство: оно получаетъ отъ суверена велѣнія, которыя даетъ гражданамъ. Если эта пропорція нарушается, если суверень стремится самъ править, правительство—издавать законы, поданные отказываютъ въ подчиненіи, государство гибнетъ. Изъ этой-же пропорціи явствуетъ, что свобода тѣмъ меньше, чѣмъ больше государство. При десяти тысячахъ гражданъ каждый получаетъ одну десятитысячную долю суверенной власти; при ста тысячахъ въ десять разъ меньше.

Правительство тѣмъ существенно отличается отъ суверена, что суверень существуетъ самъ по себѣ, а правительство существуетъ только благодаря суверену. Поэтому правительство подчинено волѣ суверена и должно быть только его исполнителемъ.

Правительство можетъ состоять изъ большаго или меньшаго числа членовъ, а такъ какъ сила правительства всегда одна и та-же сила государства, то чѣмъ правители многочисленнѣе, тѣмъ правительство слабѣе. Дѣятельность правительства опредѣляется вообще

тремя волями: личной волей каждого правителя, общей волей правительства и общей волей народа. Совершенство государства требует, чтобы личная воля совсѣмъ уничтожилась, воля правительства была подчинена, а общая воля народа господствовала. Но по естественнымъ условіямъ ихъ соотношеніе обратное: самая слабая воля—общая воля государства, среднюю ступень занимаетъ—воля правительства и самая энергичная воля личная. Если правительство единоличное, личная воля правителя сливаясь съ волей правительства, получаетъ особую силу. Поэтому одиноличное правительство самое дѣятельное. Если же правительство будетъ соединено съ законодательной властью, принадлежащей народу, всѣ граждане сдѣлаются правителями и воля правительства, слившись съ общей волей народа, не будетъ имѣть достаточно активности для подчиненія себѣ частныхъ волей.

Различіе устройства правительства приводитъ къ различію формъ правленія. Если суверень поручаетъ правительство большинству, такъ что гражданъ-правителей больше чѣмъ простыхъ гражданъ, получается демократія; если, напротивъ, правительство поручается малому числу гражданъ, устанавливается аристократія. Наконецъ, если правительство поручается одному лицу, государство принимаетъ форму монархіи.

Всѣ эти формы правленія допускаютъ разнообразныя модификаціи. Демократія можетъ быть шире и уже, такъ какъ демократическій строй предполагаетъ только, чтобы правителей было больше половины. Аристократія, точно также, требуетъ только, чтобы ихъ было не больше половины. Но даже монархія допускаетъ нѣкоторыя модификаціи, такъ какъ въ Спартѣ было два царя.

Кто издаетъ законы, знаетъ лучше, какъ должно ихъ исполнять и истолковывать. Поэтому, казалось-бы, лучше всего соединить исполнительную власть съ законодательной. Но въ дѣйствительности это не такъ. При этомъ общее и частное не будетъ надлежащимъ образомъ разграничено, а нѣтъ ничего опаснѣе вліянія частныхъ интересовъ на дѣла законодательства. Да, строго говоря, никогда и не существовало демократіи, такъ какъ противно порядку природы, чтобы большинство управляло меньшинствомъ. Демократическое правленіе пригодно только для малыхъ государствъ, населеніе которыхъ отличается простотой нравовъ, ограниченностью потребностей, равенствомъ положенія. Но и тамъ оно способствуетъ междоусобіямъ и волненіямъ. Если бы былъ народъ боговъ, они, управлялись бы демократически; для людей столь совершенное правительство непригодно.

Аристократія можетъ принимать три различныя формы: естественную, т.-е. правленіе старѣйшихъ по возрасту, избирательную и наследственную. Первая пригодна лишь въ первичныхъ обществахъ; послѣдняя—самая худая изъ всѣхъ формъ правительства; вторая—лучшая: это и есть аристократія въ собственномъ смыслѣ слова. Всего лучше и естественнѣе, чтобы мудрѣйшіе управляли толпой, а посредствомъ выбора выдѣляется именно честность, просвѣщеніе, опытность и т. п. Къ тому же аристократическое правленіе легче осуществимо: оно не требуетъ ни слишкомъ малаго государства, ни особой простоты правовъ. Но аристократія, не допуская полного равенства, съ своей стороны требуетъ особыхъ добродѣтелей отъ богатыхъ—умѣренности, отъ бѣдныхъ—довольства своей участью.

Монархическое правительство представляетъ противоположную крайность сравнительно съ демократическимъ. Правительство получаетъ тутъ большую силу, но цѣль его не общее благо, а личное благо правителя. Проповѣдники могутъ доказывать правителямъ, что сила народа ихъ собственная сила: правители знаютъ, что это неправда. Ихъ личный интересъ прежде всего тотъ, чтобы народъ былъ жалокъ, слабъ и не могъ имъ сопротивляться. Существенный и неустрашимый недостатокъ монархическаго правительства тотъ, что въ противоположность республикамъ, въ монархіи выдвигаются на высшія должности, не болѣе способные и просвѣщенные, а болѣею частью мелкіе интриганы, маленькіе таланты которыхъ, помогая имъ выдвинуться при дворѣ, только ярче выставляютъ ихъ неспособность къ государственной дѣятельности. Народъ гораздо меньше ошибается въ выборѣ лицъ, нежели правитель: достойный человекъ въ министерствѣ такая же рѣдкость, какъ глупецъ во главѣ республиканскаго управленія. Къ тому же, чтобы обезпечить монархическому правительству устойчивость, дѣлаютъ его наследственнымъ, а это приводитъ къ совершенно случайному подбору правителей.

Обращаясь къ смѣшаннымъ правленіямъ, Руссо замѣчаетъ, что, собственно говоря, простыхъ чистыхъ правительствъ вовсе и не бываетъ. И единоличный правитель нуждается въ подчиненныхъ органахъ и республиканскому правительству нуженъ глава. Такимъ образомъ органами исполнительной власти всегда являются и отдѣльныя лица, и совокупность многихъ лицъ. Соотношеніе ихъ можетъ быть очень различно. Особенность англійскаго правленія Руссо видитъ въ томъ, что тамъ власть раздѣлена между различными органами. Само по себѣ объединенное правительство лучше, уже потому, что оно проще. Но если исполнительная власть не достаточно

зависитъ отъ законодательной, тогда надо помочь этому недостатку раздѣленіемъ правительства; всѣ части правительства въ отношеніи къ подданнымъ будутъ имѣть вмѣстѣ ту-же силу, но каждая въ отдѣльности въ отношеніи къ суверену будетъ менѣ самостоятельна.

Все политическое ученіе Руссо—послѣдовательный выводъ изъ того основнаго положенія, что власть суверенная принадлежитъ только *общей* волѣ народа: отъ нея непосредственно исходятъ законы, по ея порученію и указаніямъ дѣйствуетъ правительство. Но возможно-ли на дѣлѣ для рѣшенія всѣхъ вопросовъ текущей государственной жизни требовать непременно общаго соглашенія?

Руссо не обошелъ этого вопроса и старался доказать, будто-бы практическая необходимость довольствоваться обыкновенно только большинствомъ не противорѣчитъ его ученію о подчиненіи гражданъ одной общей волѣ. Вотъ его доводы.

Только одинъ законъ по самой своей природѣ требуетъ непременно общаго соглашенія—это общественный договоръ; ибо общественное соединеніе есть самый произвольный актъ въ свѣтѣ. Такъ какъ каждый человѣкъ рождается свободнымъ, никто не можетъ ни подъ какимъ предлогомъ подчинить его безъ его согласія. Но если при заключеніи общественнаго договора остаются несогласные—ихъ согласіе не обезсиливаетъ договора, они только не участвуютъ въ немъ, остаются иностранцами среди гражданъ. Когда-же государство установлено, согласіе на присоединеніе къ общественному договору выражается въ самомъ пребываніи на его территоріи: жить на территоріи значитъ подчиняться суверенитету государства.

Внѣ этого первоначальнаго договора, голосъ большинства обязываетъ всегда всѣхъ другихъ. Это послѣдствіе самого договора. Но скажутъ, какъ человѣкъ можетъ быть свободенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ принужденъ подчиняться чужимъ рѣшеніямъ? Какъ согласить свободу меньшинства съ обязанностью подчиняться законамъ, на издачіе которыхъ оно не дало согласія?

Но такая постановка вопроса сама неправильна. Гражданинъ даетъ согласіе на всѣ законы, даже на тѣ, которые издаются противъ его желанія и которые налагаютъ на него кары, когда онъ дерзаетъ ихъ нарушать. Постоянная воля всѣхъ членовъ государства есть воля общая; чрезъ нее они гражданскіе и свободны. Когда-же въ собраніи предлагаютъ на обсужденіе законъ, то спрашиваютъ собственно не о томъ принимаютъ-ли предложеніе или отвергаютъ, а о томъ согласно оно или нѣтъ съ общей волей: каждый подавая голосъ, высказываетъ свое мнѣніе объ этомъ и изъ счета голосовъ опредѣляется общая

воля. Если же одерживаетъ верхъ противное моему мнѣнію, это доказываетъ только, что я ошибаюсь. Если-бы получило силу мое частное мнѣнію, осуществилось-бы не то, чего я хотѣлъ, т. е. не общая воля.

Другими словами: воля большинства предполагается всегда совпадающей съ общей волей. Но допуская это, Руссо все-таки противорѣчить самому себѣ. Большинство, конечно, только часть народа и воля большинства, слѣдовательно, частная воля. А между тѣмъ Руссо самъ особенно настаиваетъ на томъ, что частная воля можетъ только случайно совпадать съ общей волей, что постояннымъ совпадениемъ это не можетъ быть, потому что никакая частная воля не можетъ представлять собою общей воли.

218

§ 25. Кантъ.

218

19 дие  
23

Въ самомъ концѣ XVIII вѣка, какъ-бы въ завершение развитія рационализма, Кантъ (1724—1804) даетъ критику самаго разума. Предшествовавшій Канту догматическій рационализмъ опирался на принимаемое безъ всякаго изслѣдованія и доказательствъ, какъ догматъ, положеніе о познаваемости для насъ самихъ вещей, о соответствіи нашихъ понятій вещамъ. Кантъ въ своей Критикѣ чистаго разума (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781)\*), напротивъ, обращается къ изслѣдованію вопроса объ условіяхъ и границахъ нашего познания и его элементахъ, апіорныхъ и апостериорныхъ.

Необходимость и всеобщность присущи лишь тому, что мы знаемъ не изъ опыта, а *posteriori*, а помимо опыта, раньше его, а *priori*.

Кантъ подвергаетъ подробному анализу апіорные элементы нашего мышленія. Онъ дѣлитъ ихъ на три группы. Апіорный характеръ имѣютъ, во-первыхъ, математическія истины. Во-вторыхъ, въ познаніи природы апіорными представляются нѣкоторыя общія понятія, съ помощью которыхъ мы соединяемъ одно съ другимъ данныя опыта. И, наконецъ, въ познаніи сверхъ-чувственного по необходимости апіорными являются лежація въ основѣ такого познания идеи. Такимъ образомъ, апіорные элементы имѣются въ нашемъ познаніи. Но возможно-ли утверждать, что между ними и объективнымъ міромъ идей имѣется соответствіе, которое давало бы возможность отъ этихъ апіорныхъ элементовъ заключать къ объективнымъ реальностямъ? Кантъ даетъ на это отрицательный отвѣтъ и тѣмъ, конечно, въ корнѣ подрываетъ всѣ догматическія системы рационализма.

\* ) Русскій переводъ Владиславлева.

Онъ разсуждаетъ такимъ образомъ: математическія истины апіорны потому, что относятся исключительно къ субъективнымъ формамъ нашихъ воспріятій, времени и пространству. Мы воспринимаемъ и представляемъ явленія не иначе, какъ въ формахъ времени и пространства. Но ни время, ни пространство не суть вещи объективно внѣ насъ существующія. Слѣдовательно, математика не даетъ намъ познанія о внѣшнемъ мірѣ, а только о нашихъ собственныхъ формахъ воспріятія. Точно также должно сказать и относительно апіорныхъ элементовъ нашего познанія о природѣ. Это суть категоріи, представляющія различныя соотношенія между понятіями (категоріи качества, количества, причинности и модальности). Они апіорны потому, что необходимо предполагаются всякимъ опытомъ и потому не могутъ сами изъ него вытекать. Но и онѣ не даютъ намъ никакого знанія о внѣшнемъ мірѣ, а представляютъ только формы нашего разсудка, съ помощью которыхъ мы приводимъ въ логическій порядокъ матеріалъ, получаемый изъ опыта въ видѣ различныхъ представлений. Такъ, причинная связь не есть какая-либо вещь внѣ насъ, но лишь понятія разсудка (Verstand), съ помощью котораго мы комбинируемъ наши представленія, какъ причины и слѣдствія. Слѣдовательно, и изучая категоріи, мы познаемъ лишь дѣятельность собственного разсудка. Что касается, наконецъ, области сверхъ-чувственного, то тутъ намъ представляются три основныя идеи: идея души, какъ безусловнаго субстрата всѣхъ явленій внутренней жизни; идея міра, какъ безусловной совокупности всѣхъ внѣшнихъ явленій и идея божества, какъ безусловной сущности, лежащей въ основѣ всѣхъ явленій вообще. Но эти идеи не могутъ быть признаны основаніемъ познанія объективно сущаго. Разумъ нашъ не можетъ доказать существованія чего-либо, объективно соответствующаго этимъ идеямъ. А разсмотрѣніе ихъ по аналогіи съ представленіями, относящимися къ міру чувственному и, слѣдовательно, примѣненіе къ нимъ категорій приводитъ къ безысходнымъ самопротиворѣчіямъ. Относительно каждой изъ этихъ идей, по каждой изъ категорій, одинаково оказывается возможнымъ утверждать прямо противоположныя положенія. По мнѣнію Канта, идеи эти суть лишь необходимыя представленія о задачахъ человѣческаго познанія: задача познанія нами необходимо мыслится, какъ общій синтезъ нашихъ представлений, а для этого необходимы три указанныя идеи. Такимъ образомъ, апіорные элементы вовсе не даютъ нашему знанію никакого содержанія, а только формы: формы воспріятія (время и пространство), формы логическаго соотношенія (категоріи разсудка) и формы общаго синтеза (идеи ума).

Выводы, къ которымъ пришелъ Кантъ въ критикѣ чистаго разума, предопредѣлили и общій характеръ его этического ученія. Понятіе *долга*, служащее основой этики, заключаетъ въ себѣ непременно моментъ необходимости и всеобщности. А необходимое и всеобщее представляется всегда апіорнымъ. Поэтому понятіе долга можно получить только изъ разума, развивающаго свои понятія дедуктивно, съ логической необходимостью. Какъ апіорные, вытекающіе изъ разума нравственные законы должны имѣть характеръ формальный и общій. Основной принципъ всей морали \*), которую Кантъ подраздѣляетъ на нравственность и на право, состоитъ поэтому въ томъ общемъ, безусловномъ и чисто формальномъ требованіи (категорическій императивъ разума), чтобы мы поступали такъ, чтобы правило (Maxime) нашей дѣятельности могло служить вмѣстѣ съ тѣмъ правиломъ дѣятельности всѣхъ и каждаго, т. е. всеобщимъ закономъ. Такой принципъ, очевидно, представляется совершенно формальнымъ, лишеннымъ опредѣленнаго содержанія. Онъ не указываетъ, что же собственно мы должны дѣлать, а только, какъ мы должны поступать. Вмѣстѣ съ тѣмъ эта форма дѣйствій, предписываемая имъ, есть форма общности: мы должны руководствоваться лишь такими правилами, которыя могутъ стать общими правилами дѣятельности всѣхъ

Такъ какъ разумныя существа, личности, въ отличіе отъ неразумныхъ вещей суть цѣли сами по себѣ, а не, какъ вещи, средства для чего-либо внѣ ихъ лежащаго, то общимъ правиломъ взаимныхъ отношеній личностей можетъ быть только взаимное признаніе другъ друга цѣлью, а не средствомъ. Поэтому категорическій императивъ можетъ быть выраженъ также слѣдующимъ образомъ: дѣйствуй такъ, чтобы относиться къ человечеству, какъ въ своемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ лицѣ другихъ, всегда какъ къ цѣли, а не какъ къ средству.

Согласіе нашихъ дѣйствій съ этимъ моральнымъ закономъ можетъ быть или внутреннимъ, или только внѣшнимъ. Внутреннее согласіе есть то, когда дѣйствіе не только сообразуется съ закономъ, но и побужденіемъ къ такому сообразованію служить ничто иное, какъ именно уваженіе къ моральному закону. Если же мотивомъ къ подчиненію закону служатъ постороннія соображенія: какъ страхъ наказанія, расчетъ на выгоду, инстинктивное влеченіе, въ такомъ

\*) Изъ сочиненій Канта, излагающихъ его этическое ученіе, на русский языкъ переведено Н. Смирновымъ Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Спб. 1879.

случаѣ внутренняго согласія съ моральнымъ закономъ нѣтъ, а только внѣшнее. Внутреннее согласіе требуетъ безусловнаго исполненія моральнаго закона именно изъ уваженія къ нему: поэтому, если кто оказываетъ другому услуги изъ любви къ нему, это уже не будетъ нравственно-добрымъ дѣйствіемъ, такъ какъ мотивомъ дѣйствія служить въ такомъ случаѣ не самъ нравственный законъ, а нѣчто постороннее ему—любовь. На этомъ различіи внутренняго и внѣшняго согласія съ закономъ основывается различіе двухъ отраслей морали: нравственности и права. Дѣйствія, представляющія лишь внѣшнее согласіе, не суть нравственные, а только правомѣрные. Какъ же выражается моральный законъ по отношенію къ внѣшнимъ дѣйствіямъ, другими словами: каковъ юридическій законъ? \*). Не трудно сообразить, что общимъ правиломъ внѣшнихъ дѣйствій можетъ быть только законъ, охраняющій свободу, такъ какъ подчиненіе, несвобода, не можетъ быть общимъ правиломъ: подчиненіе предполагаетъ различіе подчиняющихся и господствующихъ. Поэтому юридическій законъ предписываетъ дѣйствовать такъ, чтобы свобода одного совмѣщалась со свободой всѣхъ и каждаго. Правымъ дѣйствіемъ будетъ то, которое или правило котораго, допускаетъ совмѣстное существованіе свободы всѣхъ и каждаго по общему закону. Право въ субъективномъ смыслѣ, какъ правомочіе, и есть эта самая свобода внѣшняя, охраняемая юридическимъ закономъ.

Общій юридическій законъ разчленяется въ примѣненіи сообразно извѣстной формулѣ Ульпіана на три отдѣльныхъ правила: *honeste vivere*—т. е. признавай себя и другихъ во всемъ, не средствомъ, а цѣлью; *neminem laedere*—т. е. не дѣлай никому неправды; и *suum cuique tribuere*—т. е. вступи съ другими въ такое отношеніе, чтобы каждому было обеспечено свое противъ всѣхъ другихъ. Обычный переводъ этой формулы, замѣчаетъ Кантъ, «воздавай каждому свое» безсмысленъ, такъ какъ никому нельзя дать то, что онъ уже имѣетъ.

Единственное природное человѣку право есть свобода. Она обнимаетъ собою и равенство, т. е. способность каждаго быть своимъ собственнымъ господиномъ (*sui iuris*); считается честнымъ; дѣлать въ отношеніи къ другимъ все то, что не умаляетъ ихъ свободы; сообщать имъ свои мысли, рассказывать что-нибудь или объяснять, и притомъ какъ правдиво, такъ и ложно, ибо отъ нихъ самихъ зависитъ вѣрить этому или нѣтъ.

\*) Ученіе о правѣ изложено Кантомъ въ его *Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*, 1797.

Всякое право соединено съ полномочіемъ (Befugnis) принужденія. Устраненіе препятствій дѣйствию есть поддержка этого дѣйствія и согласуется съ нимъ. Но всякая неправда препятствуетъ свободѣ: принужденіе противъ неправды ведетъ поэтому къ свободѣ и потому согласно съ категорическимъ императивомъ. Это соединеніе всякаго права съ полномочіемъ принужденія не слѣдуетъ понимать такъ, чтобы право имѣло двойственный составъ, а такъ, что содержаніе понятія права есть именно возможность совмѣщенія взаимнаго принужденія съ свободой каждаго. Такъ какъ предметъ права только внѣшнія дѣйствія, то строгое право, чуждое всякой примѣси правственности, опредѣляется только внѣшними, а не какими-либо внутренними побужденіями; опирается только на возможность принужденія. Когда кредиторъ имѣетъ право требовать отъ должника уплаты долга, это означаетъ не возможность только убѣждать должника, что его собственный разумъ къ тому обязываетъ, а именно возможность принужденія. Но взаимное принужденіе не исключаетъ возможности свободы всѣхъ и каждаго, совершенно такъ же, какъ законъ равенства дѣйствія и противодѣйствія не исключаетъ возможности свободного движенія тѣлъ.

Но можетъ быть и такъ, что право остается безъ поддержки принужденія или принужденіе безъ опоры права: въ первомъ случаѣ говорятъ о справедливости (Billigkeit, aequitas), во второмъ — о правѣ необходимости (Nothrecht, jus necessitatis). Однако, и то, и другое не настоящее право, потому что въ вопросахъ справедливости и необходимости все опредѣляется не объективными, а субъективными началами.

Признавая, что существованію государства предшествовало естественное состояніе людей, когда они не подчинялись никакой надъ ними стоящей власти, Кантъ считаетъ однако установленіе государства не дѣломъ удобства, или необходимости, а требованіемъ правственнаго долга, выводомъ изъ категорическаго императива: дѣйствовать такъ, чтобы моя свобода совмѣщалась съ свободой всѣхъ и каждаго. Совмѣщеніе свободы всѣхъ и каждаго предполагаетъ обезпеченность свободы, а ея не можетъ быть въ естественномъ состояніи. Хотя бы люди были всѣ добры и справедливы, между ними все таки возникли бы споры о границахъ ихъ правъ, а въ естественномъ состояніи нѣтъ судьи, который-бы могъ рѣшать эти споры. Между тѣмъ никто не обязанъ воздерживаться отъ вторженія во владѣніе другого, если тотъ не обезпечиваетъ ему и съ своей стороны такое же воздержаніе. И нѣтъ надобности для этого ждать «дѣйствитель-

ных посягательствъ со стороны другого, когда въ наклонности свойственной человѣческой природѣ не уважать чужого права каждый можетъ убѣдиться на самомъ себѣ. Человѣкъ уполномоченъ на насиліе въ отношеніи къ другимъ, такъ какъ они уже самой своей природой угрожаютъ ему тѣмъ же: *quilibet praesumitur malus, donec securitatem dedit oppositi.*

Поэтому для дѣйствительной совмѣстимости свободы всѣхъ и каждаго люди должны установить государственный порядокъ, съ подчиненіемъ власти, являющейся судьей надо всѣми. Актъ, которымъ народъ устанавливаетъ государство, есть первоначальный договоръ (*der urprungliche Contract*) о томъ, что всѣ и каждый отказываются отъ своей внѣшней свободы, чтобы снова въ совокупности (*ut universi*), какъ государство, получить ее.

Государство, по опредѣленію Канта, есть соединеніе множества людей подъ законами права. Въ каждомъ государствѣ общая соединенная воля проявляется въ трехъ формахъ или лицахъ: суверенитетъ принадлежитъ законодателю; исполнительная власть—правителю и судебная—судѣ. Онѣ относятся другъ къ другу какъ три части практическаго сужденія: законодательство это большая посылка, законъ воли; исполнительная власть—малая посылка; судебное рѣшеніе—это заключеніе.

Законодательная власть можетъ принадлежать только соединенной волѣ народа, потому что, будучи источникомъ всякаго права, она должна быть такъ устроена, чтобы не быть въ состояніи никому причинить неправды. Но когда кто-либо распоряжается другимъ, всегда возможна неправда; она невозможна только въ отношеніи къ самому себѣ. Слѣдовательно, надо, чтобы законодательныя постановленія, „будучи выраженіемъ общей соединенной народной воли, были вѣдѣніями всѣхъ каждому и каждого всѣмъ“.

Соединенные для такого законодательства члены государства суть граждане, неотъемлемо пользующіеся правами: 1) свободы, т. е. подчиненія только законамъ, изданнымъ съ ихъ собственнаго согласія, 2) равенства, т. е. подчиненія только подъ условіемъ взаимности и 3) самостоятельности, т. е. не быть зависимымъ ни отъ кого другаго съ государствъ.

Правитель государства есть тотъ, кто осуществляетъ исполнительную власть, но онъ не долженъ издавать законовъ. Соединеніе законодательной власти съ исполнительной приводитъ къ деспотизму. Правитель и законодатель должны быть различны, такъ какъ правитель долженъ быть подчиненъ законамъ. Законодатель можетъ

лишить правителя власти, смѣстить его, измѣнить его распоряженія, но только не можетъ его наказывать, такъ какъ это былъ бы уже актъ исполнительной власти. Точно также ни законодатель, ни правитель не должны отправлять правосудія. Судьи же должны быть самимъ народомъ назначаемые представители—присяжные.

Въ соединеніи трехъ властей заключается благо государства, т. е. состояніе наибольшаго согласія государственнаго порядка съ началами права, а не счастье отдѣльныхъ личностей, которое, какъ это утверждаетъ Руссо, можетъ быть лучше и полнѣе достигается въ естественномъ состояніи.)

Власть законодателя Кантъ признаетъ безусловной. Въ отношеніи къ подданнымъ онъ имѣетъ только права, а не обязанности. Исправленіе недостатковъ существующаго государственнаго устройства допустимо только законодательнымъ путемъ, въ видѣ реформъ, а не посредствомъ революціи. Однако, если революція уже совершилась, то незаконность переворота не можетъ служить основаніемъ къ освобожденію подданныхъ отъ подчиненія новому порядку и новой власти.

Вопросъ о различіи формъ правленія Кантъ разсматриваетъ подробно въ своемъ философскомъ проектѣ вѣчнаго мира \*). Формы государства, говоритъ онъ, могутъ быть раздѣляемы или по различію субъектовъ верховной власти или по способу, коимъ управляетъ народомъ правитель, кто-бы онъ ни былъ. Въ первомъ случаѣ получимъ различіе собственно формъ властвованія (die Form der Beherrschung, forma imperii): автократіи, аристократіи и демократіи, смотря по тому, принадлежитъ-ли власть одному, нѣкоторымъ или всѣмъ; во второмъ получается различіе формъ управленія (die Form der Regierung, forma regiminis) республиканской и деспотической. Республиканизмъ заключается въ принципѣ обособленія исполнительной власти отъ законодательной; деспотизмъ предполагаетъ, напротивъ, осуществленіе и той и другой власти однимъ субъектомъ.

Изъ всѣхъ формъ властвованія демократія въ ея чистомъ видѣ ведетъ необходимо къ деспотизму, такъ какъ при непосредственномъ участіи всѣхъ во власти, законодательная власть неотдѣлима отъ исполнительной. Республиканское управленіе предполагаетъ непремѣнно представительство. То-же самое подтверждаетъ Кантъ и въ Метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ правоученія: истинная республика не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ представительной системой народа.

Такимъ образомъ, Кантъ въ основу своего ученія о правѣ кла-

\*) Zum ewigen Frieden. Ein philosophisches Entwurf. 179 .

детъ уже не то или другое, эмпирически познаваемое свойство человеческой природы, какъ это дѣлали его предшественники, а совершенно абстрактное, чистое, такъ сказать, понятіе человѣка, какъ разумнаго существа. У него естественное право, въ смыслѣ права выводимаго изъ эмпирической природы человѣка, превращается въ право разума, какъ право, выводимое априорно изъ требованій разума. Слѣдовательно у Канта теорія естественнаго права, получаетъ уже вполнѣ рационалистическую постановку. Въ связи съ этимъ превращеніемъ естественнаго права въ право разума стоитъ и существенное измѣненіе, внесенное Кантомъ въ объясненіи перехода людей изъ естественнаго состоянія въ общественное. Онъ, правда, подобно своимъ предшественникамъ, принимаетъ ученіе объ общественномъ договорѣ. Но договоръ этотъ не является у него дѣломъ произвольнымъ, а разсматривается лишь, какъ средство лучшаго удовлетворенія извѣстной потребности. Образованіе государства, по ученію Канта, есть безусловное требованіе разума. Безъ власти, охраняющей право, законъ свободы неосуществимъ, а потому люди *должны* составить государство, такъ какъ это—необходимое условіе осуществимости совмѣстной свободы всѣхъ и каждаго.

Критическій рационализмъ Канта, подорвавшій основы рационалистическаго догматизма Вольфа, и въ философіи права привелъ къ замѣнѣ Вольфовой системы, системой Канта, что и выразилось въ длинномъ рядѣ системъ естественнаго права Шмальца, Бауера, Гуфеланда, Гроса, Роттева, Рейнгольда, Пфизера и другихъ. Благодаря тому, что критика Канта привела къ строгому отдѣленію априорныхъ понятій отъ понятій эмпирическихъ, она вызвала еще большее обособленіе философіи права и изученія положительнаго права. У послѣдователей Вольфа эмпирическія и априорныя понятія постоянно смѣшивались, такъ какъ догматическій рационализмъ ходячія понятія того времени принималъ безъ всякой критики за априорныя данныя разума. Но критическій рационализмъ не допускалъ уже болѣе такого смѣшенія. У Канта и его послѣдователей философія права получаетъ строго отвлеченный и исключительно формальный характеръ, и тѣмъ еще болѣе нарушается связь теоріи и догмы.

Система Канта представляетъ собою завершеніе рационализма и вмѣстѣ отправный пунктъ всего развитія философіи въ настоящемъ столѣтіи. Такъ что Кантъ, стоя на рубежѣ двухъ столѣтій, какъ-бы соединяетъ ихъ, связываетъ своей системой философскія ученія XVIII и XIX столѣтій.

Но, прежде чѣмъ перейти къ изложенію дальнѣйшаго развитія

Философіи права, мы должны остановиться на сказавшемся въ это время стремленіи сблизить теорію съ практическимъ изученіемъ, выразившемся въ ученіи исторической школы и также повліявшемъ на дальнѣйшее развитіе и философскаго направленія, въ которомъ весьма опредѣленно проявляется забота избѣжать той отвлеченности и безсодержательности, какою страдали раціоналистическія системы естественнаго права.)

*[Handwritten signature]*

*Дружеская записка. Н. С. С.*

СПбГУ

## Часть четвертая. 225

### Новѣйшее время.

#### § 26. Историческая школа. 236

Выставленное Гуго Гроціемъ противоположеніе естественнаго права положительному вплоть до начала настоящаго столѣтія пользовалось общимъ признаніемъ. Представители самыхъ различныхъ философскихъ направленій одинаково призывали на ряду съ разнообразнымъ и измѣняемымъ положительнымъ правомъ существованіе безусловныхъ, неизмѣнныхъ нормъ естественнаго права. Такое раздвоеніе права приводило неизбежно къ неразрѣшимымъ затрудненіямъ и противорѣчіямъ.

Противопологая естественное право положительному, нельзя было во всякомъ случаѣ отрицать существованія положительнаго права. Существованіе положительнаго права, представляется несомнѣннымъ фактомъ; существованіе естественнаго права напротивъ, только выводомъ, только гипотезой. Но всякая гипотеза повѣряется согласностью ея съ фактическими данными. Между тѣмъ объяснить параллельное существованіе естественнаго и положительнаго оказывалось невозможнымъ. Естественному праву приписывались свойства общности, неизмѣнности, безусловной силы. Мы видѣли, что по ученію Гуго Гроція даже самъ Богъ не можетъ измѣнить началъ естественнаго права. Если, такимъ образомъ, независимыя отъ условій времени и мѣста, вѣчныя естественнаго права имѣютъ безусловную силу, какъ возможно существованіе и дѣйствіе разнообразнаго и измѣняемаго положительнаго права, не могущаго не противорѣчить въ большинствѣ случаевъ естественному праву? Ссылка на то, что

само естественное право устанавливает обязательность договоров и что поэтому всякое правило, установленное договоромъ, обязательно для договорившихся, не устраняетъ противорѣчій, такъ какъ если всякій договоръ обязателенъ, по содержанию своему и противорѣчящей велѣніямъ естественнаго права, тогда и самое естественное право договоромъ людей могло бы быть измѣняемо.

Если, не смотря на это, ученіе объ естественномъ правѣ удерживало за собой такъ долго господство надъ умами, то только потому, что не знали, чѣмъ его замѣнить. Идея преемственнаго закономѣрнаго развитія тогда еще не выработалась, а безъ нея въ объясненіи права представлялось только альтернатива: или признать право совершенно произвольнымъ установленіемъ людей или обратиться къ ученію объ естественномъ правѣ. Но возможности признать право всецѣло зависимымъ отъ людскаго произвола противорѣчали слишкомъ очевидные факты повседневнаго опыта. Никто не можетъ по произволу мѣнять своихъ сужденій о правомъ и неправомъ; да и законодатель, надѣленный всемъ могуществомъ государственной власти, вынужденъ перѣдко считаться съ установившимися въ обществѣ понятіями о справедливости и вообще съ даннымъ складомъ общественной жизни. Словомъ, въ правѣ всегда проявляется нѣчто объективное, независимое отъ субъективнаго произвола. Но при отсутствіи идеи закономѣрнаго развитія субъективному произволу могла быть противопоставлена только объективная необходимость: если право не зависитъ, или по крайней мѣрѣ не всецѣло зависитъ, отъ субъективнаго произвола челоуѣка, оно должно быть дѣломъ самой природы.

Съ появленіемъ идеи закономѣрнаго развитія постановка этого вопроса сама собой совершенно измѣнялась. Открывалась возможность уйти отъ выше указанной альтернативы, найти иное, новое рѣшеніе вопроса одинаково чуждое и признанія права произвольной людской выдумкой и признанія его неизмѣннымъ закономъ природы. Право признается исторически развивающимся: слѣдовательно измѣнчивымъ и разнообразнымъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно развивается закономѣрно, слѣдовательно не устанавливается произвольно каждымъ наличнымъ поколѣніемъ людей. Право каждаго народа есть его историческое наслѣдіе, отъ котораго нельзя отказаться по произволу. Право не существуетъ искони, оно создается во времени, но не субъективнымъ произволомъ людей, а объективнымъ процессомъ исторической жизни народа.

Такое историческое пониманіе права было выдвинуто исторической школой и тѣмъ самымъ ученіе этой школы нанесло рѣши-

дельный ударъ теоріи естественнаго права. Гипотеза естественнаго права оказалась болѣе ненужной. Несомнѣнно присущій праву элементъ объективный, элементъ независимости отъ людской воли, нашелъ себѣ лучшее, болѣе согласимое съ фактомъ разнообразія и измѣнчивости права, объясненіе въ законмѣрности его развитія.

Побѣда ученій исторической школы надъ теоріей естественнаго права совершилась поэтому необыкновенно скоро и легко. Въ произведеніяхъ представителей исторической школы мы почти вовсе не находимъ подробнаго опроверженія гипотезы естественнаго права. Гипотезѣ естественнаго права они просто противопоставили идею законмѣрнаго историческаго развитія — и тѣмъ самымъ дѣло было сдѣлано.

Историческая школа видѣла въ правѣ не произвольное установленіе людей и не естественную необходимость, а законмѣрный историческій продуктъ общественной жизни. При такомъ пониманіи права для исторической школы первенствующее значеніе получилъ вопросъ объ образованіи права. Въ выясненіи процесса образованія права историческая школа не видала правды послѣдней цѣли научнаго изученія права. Какъ извѣстно, Савиньи, лучший ея представитель, высоко цѣнилъ интересъ догматическаго изученія. Но, во всякомъ случаѣ, изслѣдованіе процесса правообразованія было для этой школы однимъ изъ первыхъ условій возможности научнаго выясненія права. Нужно замѣтить, что всѣ учителя естественнаго права полагали, что если естественное право есть велѣніе самого разума или логическій выводъ изъ природы человѣка, какимъ онъ былъ въ естественномъ состояніи, то постановленія положительнаго права вытекаютъ не изъ разумной природы человѣка самой въ себѣ, а изъ воли людей, которая посредствомъ договора устанавливаетъ общественное устройство. Причемъ дальнѣйшее установленіе права совершается или по произволенію самого народа (Руссо), или волею правителя (Гоббсезъ). Такимъ образомъ, они источникъ права признавали исключительно законъ, какъ велѣніе установленной власти. Для школы естественнаго права вопросъ собственно о происхожденіи права представлялъ такой предметъ, къ которому она неохотно обращалась, потому что переходъ отъ естественнаго состоянія къ обществу представлялъ самое больное мѣсто всей этой теоріи. Учителя естественнаго права заботились не столько о томъ, чтобы разъяснить, какъ происходитъ право, сколько о томъ, чтобы развить раціональныя основы права. Въ развитіи основъ права заключалась главная задача этой школы. Совершенно иначе ставился вопросъ о происхожденіи права для исторической школы. Исто-

рическая школа, на первомъ планѣ ставила положительное право, признавала, что теорію права нельзя выводить изъ человѣческаго разума и предлагала обратиться къ изученію исторической дѣйствительности. По этому она должна была прежде всего поставить вопросъ не о томъ, *въ чемъ* заключается право и *чѣмъ* оно должно быть, а о томъ, *какъ* возникаетъ право.

И дѣйствительно уже основатель исторической школы Гуго задается \*) этимъ вопросомъ. Вся его Философія положительнаго права дѣлится на двѣ части: въ первой разсматриваетъ онъ челоуѣка, какъ животное, какъ разумное существо и какъ члена государства, а во второй даетъ изложеніе общихъ началъ частнаго и публичнаго права. Вторая часть начинается съ разсмотрѣнія вопроса о томъ, какъ образуется право. Онъ оспариваетъ при этомъ общепринятое тогда положеніе, что законъ есть единственный источникъ права. Этотъ § 130 представляетъ зародышъ всего ученія исторической школы, хотя онъ изложенъ очень коротко. Гуго указываетъ, что рядомъ съ закономъ, развитіе права идетъ и помимо законодательной власти, что во всѣхъ государствахъ, въ особенности въ Римѣ и Англии, мы находимъ слѣды права, развивающагося независимо отъ законодательной власти, — таково обычное право, право преторское.

Подробнѣ эту мысль Гуго развилъ въ своей статьѣ подъ заглавіемъ «Суть-ли законы единственные источники юридическихъ истинъ?». Положительное право народа, говоритъ Гуго, его часть его языка. Это можно сказать о всякой наукѣ: une science n'est qu'un langage bien fait. Даже математика не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія, такъ какъ конечно не а priori называемъ мы углами все то, что подходитъ подъ это названіе, не а priori наше счисленіе основано на десятичной системѣ, окружность дѣлится на 360° и т. д. Но еще болѣе это справедливо въ такихъ наукахъ, гдѣ названіе мѣняетъ свое значеніе, слѣдовательно во всемъ, относящемся къ правамъ, во всемъ положительномъ, а слѣдовательно и въ правѣ. Римскій контрактъ, напр., означало совсѣмъ не то, что теперешній.

Какъ же образуется языкъ? Прежде думали, Богъ самъ избрѣлъ его и научилъ ему людей. Это было-бы установленіе языка посредствомъ закона. Другіе, напротивъ, считали языкъ возникшимъ въ силу взаимнаго соглашенія людей, о томъ, что какъ должно называться. Въ такія объясненія теперь уже не вѣрятъ. Всякій знаетъ, что языкъ образуется самъ собой и что на развитіе его имѣетъ наибольшее

\*) *Hugo, Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts 3 Ausg. 1809.*

вліяніе примѣръ тѣхъ, кто считается хорошо говорящимъ. Тоже самое должно сказать и относительно нравовъ. Никакой правитель и никакое собраніе людей не постановляли никогда, чтобы выраженіемъ уваженія считать снятіе шляпы, какъ это дѣлается въ Европѣ, или напротивъ покрытіе головы чѣмъ либо, какъ въ Азіи.

Наконецъ, тоже самое примѣняется и къ праву. И право, подобно языку и нравамъ, развивается само собой; безъ соглашеній или предписаній, просто въ силу того, что такъ складываются обстоятельства, что другіе дѣлаютъ такъ, что къ установившимся уже этимъ путемъ правиламъ болѣе подходитъ это данное, а не какое-либо другое.

Такимъ образомъ можетъ сложиться положительное право безъ всякихъ законовъ. Но когда правительство находитъ нужнымъ установить на будущее время какое-либо новое правило, то оно, конечно, принадлежитъ къ положительному праву, и это правило принимается въ соображеніе, какъ и всякое частное распоряженіе правительства. Но это еще не значитъ, чтобы предписанное всегда на дѣлѣ соблюдалось.

Тѣ улицы въ Геттингенѣ, которымъ начальство на памяти Гуго хотѣло дать новое названіе, несмотря на такое распоряженіе, все-таки всеми называются по старому. Множество законовъ и соглашеній никогда не выполняются. Никто и не воображаетъ, чтобы все дѣлалось именно такъ, какъ о томъ написано въ законахъ. Сами законодатели не вѣрятъ въ полное осуществленіе своихъ предписаній. Отступленія отъ предписаній закона совершаются не только мазуриками, но и вполне честными людьми.

Что это такъ, никто не станетъ отрицать, но быть можетъ многіе найдутъ такое положеніе вещей весьма плохимъ. Однако нельзя опускать изъ вниманія, что такъ было вездѣ и всегда, и это не можетъ не имѣть значенія. Къ тому же такой порядокъ вполне соответствуетъ и самой цѣли положительнаго права, заключающейся прежде всего въ опредѣленности, въ надежности даннаго правила, какъ бы оно ни возникло и даже каково бы ни было его содержаніе. Но что больше содѣйствуетъ опредѣленности и извѣстности, писанный ли законъ, который большинство никогда не видѣло, или установившійся постоянный порядокъ, о которомъ все компетентныя лица согласны? Положимъ, что данной группѣ лицъ извѣстно много примѣровъ духовныхъ завѣщаній, составленныхъ при участіи шести свидѣтелей и признанныхъ дѣйствительными. Основываясь на этомъ, нѣкто составляетъ духовное завѣщаніе также при участіи шести только свидѣтелей. Но затѣмъ находятъ законъ, требующій непременно семь

свидѣтелей. Чему же отдать предпочтеніе: закону ли никому неизвѣстному, или всѣмъ извѣстному обычаю? Съ другой стороны, хотя правительство и есть представитель всего народа, но и самъ народъ непосредственно можетъ кое-что сдѣлать для себя. И все вѣроятіе за то, что сами собой установившіяся правила лучше соотвѣтствуютъ данному положенію народа, нежели то, что можетъ придумать для него правительство.

Образованіе права лучше всего можетъ быть пояснено сравненіемъ съ играми. Всякая игра (шахматная, билліардная, карточная) есть борьба по опредѣленнымъ правиламъ, *законамъ*. Но только по формѣ своей эти правила очень рѣдко бываютъ законами и произвольными соглашениями. При каждой игрѣ предварительно уговариваются о подробностяхъ: по чемъ играютъ, какъ считаютъ онеры и т. п. Но во всякой игрѣ есть и свои независящія отъ соглашения правила. Какъ же они образуются? Есть немногія игры, напр. бостонъ, которыя очевидно были сочинены сразу, однимъ изобрѣтателемъ. Но эти игры во многомъ уступаютъ большинству другихъ игръ (напр. висту), правила которыхъ складывались мало-по-малу, путемъ постепеннаго разрѣшенія въ частныхъ случаяхъ сомнительныхъ вопросовъ. Сотни такихъ рѣшеній привели къ установленію незыблемыхъ правилъ игры, которыя сложились такимъ образомъ сами собой не имѣя своего источника ни въ чемъ либо повелѣніи, ни въ соглашеніи \*).

У Гуго мы находимъ уже намѣченными всѣ характерныя черты ученія исторической школы. Въ особенности слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что уже у Гуго выставляется сравненіе права съ языкомъ, ставшее потомъ любимѣйшимъ сравненіемъ у представителей исторической школы. Но полное свое выраженіе ученіе это нашло только въ трудахъ Савиньи, признаваемаго даже внѣ Германіи величайшимъ юристомъ XIX вѣка \*\*). Савиньи не былъ ученикомъ Гуго. Но, какъ онъ самъ это признавалъ, сочиненія Гуго имѣли на него большое вліяніе \*\*\*).

Первымъ сочиненіемъ Савиньи было изслѣдованіе «О владѣніи», сразу выдвинувшее автора на первое мѣсто среди современныхъ ему юристовъ. И дѣйствительно уже въ этомъ изслѣдованіи весьма опредѣленно сказались особенности новаго направленія. Но общее воз-

\*) Civilistisches Magazin vom Professor Ritter Hugo in Göttingen. B. IV. Berlin 1815, ss. 117—134.

\*\*) Heron, l. c. p. 777, «The most distinguished jurist of the nineteenth century».

\*\*\*) Der zehente Mai 1788. Berlin. 1838, s. 15.

зрѣніе на право и его развитие Савиньи изложилъ главнымъ образомъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ «Призваніе нашего времени къ законодательству и наукѣ права» \*) и въ первомъ томѣ своей «Системы нынѣшняго римскаго права». \*\*) Поводомъ къ написанію перваго изъ этихъ произведеній, небольшой брошюры, послужили совершившіяся тогда въ Германіи политическія событія.

Она тогда только что освободилась отъ французскаго владычества, во время котораго въ нѣкоторыхъ мѣстахъ былъ введенъ французскій кодексъ, представлявшій большія преимущества сравнительно съ старымъ германскимъ правомъ. Введеніе французскихъ законовъ оскорбило національное чувство нѣмцевъ, но въ то-же время вызывало у нихъ сознаніе недостаточности нѣмецкаго права. Поэтому по устраненіи французскаго владычества явился вопросъ о томъ, что дѣлать съ законодательствомъ? Одни (Rehberg) высказывались за то, чтобы просто возвратиться къ старому порядку, другіе, напротивъ, требовали составленія общегерманскаго кодекса. Представителемъ послѣдняго направленія явился, главнымъ образомъ, Тибо \*\*\*). Онъ предлагалъ устроить съѣздъ юристовъ теоретиковъ и практиковъ для выработки общаго уложенія для всей Германіи, такъ какъ, по его убѣжденію, улучшеніе законодательства мѣстнымъ, отдѣльными государствами, не можетъ достигнуть своей цѣли во 1-хъ, потому, что можетъ оказаться недостатокъ въ научныхъ силахъ для этой работы и, во 2-хъ, потому, что съ раздѣленіемъ политическимъ развитіе партикулярнаго законодательства повело бы къ совершенному раздробленію Германіи, къ совершенной потерѣ національнаго единства. Что касается собственно цѣли общаго уложенія, то необходимость реформы юридическаго быта Тибо оправдывалъ несовершенствомъ существующаго германскаго права, которое представлялось уже слишкомъ устарѣлымъ по содержанію и неудовлетворительнымъ по формѣ, именно оно заключалось въ рядѣ отдѣльныхъ постановленій германскихъ императоровъ и князей, остававшихся разрозненными и представлявшимися настолько устарѣлыми по своему содержанію, что даже самые консервативные юристы не находили возможнымъ восстановить ихъ. Но рядомъ съ ними дѣйствовало римское право, господство котораго, какъ права иноземнаго, по воззрѣнію Тибо, пред-

\*) Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Heidelberg. 1814.

\*\*) System des heutigen Römischen Rechts. B. I. Berlin, 1840.

\*\*\*) Thibaut. Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland. 1814. Напечатано въ томъ же году второе изданіе въ его Civilistische Abhandlungen, Heidelberg. 1814, ss. 404—466.

ставляется нежелательнымъ, потому что оно не подходитъ къ правовымъ воззрѣніямъ германскаго народа, тѣмъ болѣе, что римское право дошло до насъ въ той формѣ, въ какую оно вылилось въ эпоху полнаго упадка римскаго государства. Къ тому же и по содержанию своему оно оказывается уже недостаточнымъ для удовлетворенія потребностей нашего времени; таковы напр., постановленія о семейной власти, объ опекахъ и попечительствахъ, о гипотечной системѣ. Ко всѣмъ этимъ недостаткамъ системы римскаго права присоединяется еще то, говоритъ Тибо, что мы не знаемъ римскаго права, такъ какъ до насъ не дошелъ подлинный текстъ римскихъ законовъ, и мы имѣемъ множество различныхъ вариантовъ такъ, что въ изданіи напр. Гебауера варианты равняются по объему четвертой части самаго текста. Мало того, количество вариантовъ постоянно измѣняется, потому что открываются новые варианты. Но представимъ даже, что они все собраны, и тогда все-таки различные юристы будутъ различнаго мнѣнія по каждому вопросу, потому что истые юристы никогда не принимаютъ чужого мнѣнія. При такомъ положеніи дѣла практики-юристы окажутся въ крайнемъ затрудненіи, будучи принуждены дѣлать выборъ между различными мнѣніями равно необязательными и одинаково опирающимися на авторитетъ ученыхъ романистовъ. Имъ останется только въ отношеніи къ этимъ безисходнымъ контраверсамъ послѣдовать примѣру того француза, который попавъ въ Германію и, не зная нѣмецкаго языка, задумалъ однако помолиться нѣмецкому Богу на непонятномъ ему языкѣ. Онъ купилъ азбуку и попросилъ Господа уже самаго составить себѣ изъ нея нѣмецкое «Отче нашъ».

Въ виду такого неудовлетворительнаго состоянія права Тибо требовалъ составленія новаго кодекса, который бы удовлетворялъ условіямъ современной жизни вообще и въ частности германской жизни. Но, развивая свое положеніе о созданіи новаго кодекса Тибо не предвидѣлъ тѣхъ возраженій, которыя были сдѣланы ему Савиньи. Савиньи не сталъ говорить о томъ, хорошо или не хорошо современное ему право, совершенно оно или несовершенно, а поставилъ вопросъ на совершенно иную почву. Въ введеніи къ своему «Привзанію», онъ указываетъ прямо, что сочиненіе Тибо не можетъ быть разсматриваемо изолированно, но что его слѣдуетъ поставить въ связь съ тѣми историческими условіями, при которыхъ оно явилось. Въ предложеніи Тибо нельзя, во-первыхъ, не видѣть отголосокъ господствовавшаго въ XVIII столѣтіи игнорированія прошлаго и преувеличенія значенія настоящаго времени, отъ котораго ожидали меньшее

какъ осуществленія абсолютнаго совершенства. Это сказалося и въ отношеніи къ праву: требовали новыхъ кодексовъ, которые бы своей полнотой сообщили дѣлу правосудія механическую опредѣленность. Въмѣстѣ съ тѣмъ эти кодексы должны были быть свободны отъ всякихъ историческихъ особенностей и представлять въ чистой абстракціи одинаково примѣнимое во все времена и у всехъ народовъ право. Съ другой стороны, предложеніе составить новый гражданскій кодексъ обусловлено господствующимъ возрѣніемъ на образованіе права. Все право считается возникающимъ путемъ изданія законовъ, при чемъ содержаніе законовъ представляется, какъ нѣчто совершенно случайное и могущее быть измѣняемо по произволу законодателя.

Савиньи доказалъ, что объ эти предпосылки, на молчаливомъ признаніи которыхъ основывается предложеніе Тибо, — и преувеличенныя ожиданія отъ настоящаго, и признаніе права зависящимъ отъ произвола законодателя — одинаково ошибочны: что право не творится произволомъ законодателя и что въ частности начало настоящаго столѣтія нельзя было признать призваннымъ къ кодификаціи въ силу чрезвычайной отсталости тогда германской юриспруденціи. Но насъ конечно не можетъ интересовать здѣсь этотъ второй тезисъ. Мы ограничимся поэтому изложеніемъ возрѣній Савиньи на происхожденіе права.

Нельзя допустить, чтобы происхожденіе права было различно въ зависимости отъ случая или человѣческаго произвола. Этому противорѣчитъ то обстоятельство, что всегда, когда возникаетъ вопросъ о правѣ, имѣется уже готовое юридическое правило. Итакъ нельзя думать, чтобы право устанавливалось волею отдѣльныхъ лицъ, входящихъ въ составъ народа. Напротивъ, оно должно быть признано продуктомъ народнаго духа (Volksggeist), совместно живущаго и проявляющагося во всехъ членахъ народа и потому приводящаго ихъ къ одному и тому же правосознанію. Мы не можемъ подтвердить этого взгляда на происхожденіе права прямыми историческими доказательствами. Исторія застааетъ у всехъ народовъ право уже сложившимся, имѣющимъ опредѣленный характеръ и представляющимъ своеобразный національный отпечатокъ, точно также какъ и языкъ народа, его нравы и политическое устройство.

Но возможны косвенныя доказательства. Въ пользу такого неизмѣннаго, непроизвольнаго возникновенія права говоритъ прежде всего то, что въ сознаніи нашемъ понятіе положительнаго права соединяется всегда съ понятіемъ необходимости, что было бы непонятно, если бы право было продуктомъ нашего произвола. Другимъ

2 аргументомъ служить аналогія съ прочими сторонами народной жизни, въ особенности съ языкомъ, который точно также отнюдь не есть продуктъ людскаго произвола. Право живетъ въ общемъ сознаниі народа не въ формѣ, конечно, абстрактнаго правила, но въ формѣ живого воспріятія юридическихъ институтовъ въ ихъ органической связи. Молодость народовъ вообще не богата понятіями. Зато въ ней имѣется полное сознание своего положенія, своихъ условій и несложное по содержанию право является предметомъ непосредственной народной вѣры. Но всякая духовная функція нуждается въ матеріальной формѣ для своего проявленія. Такой формой для языка служатъ его постоянное, непрерывное употребленіе, для государственнаго строя видимыя публичныя власти. Въ отношеніи права такое же значеніе имѣютъ въ настоящее время опредѣленно сформулированныя основныя положенія. Но это предполагаетъ уже значительную отвлеченность, чего нельзя найти въ первобытномъ правѣ. Зато находимъ мы здѣсь рядъ символическихъ дѣйствій, сопровождающихъ установленіе и прекращеніе юридическихъ отношеній. Виѣшняя наглядность этихъ дѣйствій служитъ сохраненію права въ опредѣленной формѣ. Эти символическія дѣйствія были какъ бы грамматикой права той эпохи, вполне ей соответствующей. Органическая солидарность права съ существомъ народнаго духа сохраняется однако и въ послѣдующія эпохи, и въ этомъ отношеніи также можетъ быть сравниваема съ языкомъ. Какъ языкъ, такъ и право не знаютъ ни на мгновеніе абсолютнаго застоя, но какъ и всѣ стороны народной жизни, оно находится въ постоянномъ движеніи и развитіи, подчиняющимся, какъ и первое его проявленіе, закону внутренней необходимости. Такимъ образомъ право растетъ вмѣстѣ съ народомъ. Но въ культурномъ обществѣ это внутреннее развитіе права усложняется, и тѣмъ затрудняетъ изученіе. Право вытекаетъ изъ общаго сознания народа. Но если мы возьмемъ, напр., римское право, то можно себѣ представить, находящимися въ общемъ народномъ сознаниі основныя начала семейнаго права, собственности и т. п., но невозможно утверждать того же отнесенію всей массы детализованнаго матеріала, представляющагося намъ въ Пандектахъ. Это приводитъ насъ къ новому соображенію. Съ развитіемъ культуры различныя стороны народной жизни отдѣляются другъ отъ друга и то, что прежде выполнялось сообща, дѣлается функціей различныхъ классовъ. Однимъ изъ такихъ обособленныхъ классовъ являются юристы, дѣятельность которыхъ въ отношеніи къ праву замѣняетъ прежнюю дѣятельность всего народа непосредственно.

Съ этого времени существованіе права становится сложнѣе и искусственнѣе, такъ какъ оно получаетъ двоякую жизнь, какъ часть общей народной жизни, и какъ особая наука въ рукахъ юристовъ. Связь права съ общей народной жизни можно назвать его *политическимъ* \*), а его обособленное существованіе въ рукахъ юристовъ *техническимъ* элементомъ. Въ различныя эпохи народной жизни соотношеніе этихъ элементовъ различно, но всегда оба они, въ той или другой степени, участвуютъ въ развитіи права.

Если такимъ образомъ право признается продуктомъ народной жизни, проявленіемъ народнаго духа, то, конечно, весьма важно опредѣлить, что собственно Савиньи разумѣетъ подъ народомъ. Въ «Приваніи» онъ оставилъ этотъ вопросъ совершенно безъ разсмотрѣнія и только въ «Системѣ», вышедшей уже послѣ того, какъ историческая школа получила широкое развитіе, находимъ мы параграфъ, посвященный выясненію понятія народа.

Если мы отвлечемъ право, говоритъ Савиньи, отъ всякаго особеннаго содержанія, то получимъ какъ общее существо всякаго права, нормированіе опредѣленнымъ образомъ совместной жизни многихъ. Можно и ограничиться такимъ отвлеченнымъ понятіемъ множества. Но случайный агрегатъ неопредѣленнаго множества людей есть представленіе произвольное, лишенное всякой реальности. А если бы и дѣйствительно имѣлся такой агрегатъ, то онъ былъ бы неспособенъ, конечно, произвести право. Въ дѣйствительности же вездѣ, гдѣ люди живутъ вмѣстѣ, мы видимъ, что они образуютъ одно духовное цѣлое, и это единство ихъ проявляется и укрѣпляется въ употребленіи одного общаго языка.

Въ этомъ единствѣ духовномъ и коренится право, такъ какъ въ общемъ, всѣхъ проникающемъ, народномъ духѣ представляется сила, способная удовлетворить потребности въ урегулированіи совместной жизни людей. Но говоря о народѣ, какъ о цѣломъ, мы должны имѣть въ виду не однихъ лишь наличныхъ членовъ его: духовное единство соединяетъ также и смѣняющія другъ друга поколѣнія, настоящее съ прошлымъ. Право сохраняется въ народѣ силой преданія, обусловленной не внезапной, а совершенно постепенной, незамѣтной смѣной поколѣній.

Признаніе права продуктомъ народной жизни можетъ инымъ показаться слишкомъ узкимъ, могутъ сказать, что источникъ права слѣдовало бы искать не въ народномъ, а въ человѣческомъ духѣ вообще.

\*) Современный писатель сказалъ бы конечно: *соціальный*.

Но образование права есть общее, совмѣстное дѣло, а оно возможно только со стороны тѣхъ, между которыми общность мышления и дѣйствія не только возможна, но и дѣйствительно существуетъ и это имѣется только въ предѣлахъ отдѣльныхъ народовъ. Но, конечно, въ жизни и отдѣльныхъ народовъ проявляются общія человѣческія стремленія и свойства.

Савиньи является наиболѣе типичнымъ представителемъ исторической школы. Въ ученія его ближайшаго послѣдователя Пухты \*) уже весьма сильно вліяніе современныхъ ему философскихъ ученій Шеллинга, сказавшееся на выработкѣ понятія о народномъ духѣ, какъ источникѣ права. Пухта объективируетъ, олицетворяетъ это понятие. Онъ видитъ въ немъ какую-то силу, дѣйствующую въ организмѣ народной жизни и существующую независимо отъ сознанія отдѣльныхъ членовъ народа. Это несомнѣнный отголосокъ тогдашнихъ біологическихъ ученій, а именно т. н. анимизма, основатель котораго Сталь училъ, что животворящей силой является въ организмѣ душа, не только вызывающая наши произвольныя дѣйствія, но также заставляющая биться наше сердце, двигаться кровь, и т. п. Народный духъ, подобно душѣ въ организмѣ, все производитъ изъ себя въ народной жизни, въ томъ числѣ и право, такъ что отдѣльныя личности не имѣютъ никакого активнаго участія въ образованіи; не ихъ сознаніемъ обусловливается то или другое развитіе права, а свойствами народнаго духа. Поэтому, если Савиньи говоритъ еще объ образованіи права, какъ объ общемъ дѣлѣ (eine gemeinschaftliche That\*\*), у Пухты идетъ рѣчь, напротивъ, объ естественномъ саморазвитіи права (Naturwüchsigkeit). Право развивается, по этому ученію, изъ народнаго духа, какъ растеніе изъ зерна, причемъ напередъ предопредѣлена его форма и ходъ развитія. Отдѣльныя личности являются только пассивными носителями не ими создаваемаго права.

Но затѣмъ естественно было поставить вопросъ: если право вытекаетъ само собой, естественно, изъ свойствъ народнаго духа, то развѣ необходимо для его существованія, чтобы оно выразилось въ положительныхъ формахъ обычая, судебной практики или законодательства? Отчего не можетъ существовать право, не выразившееся вовсе ни въ одной изъ этихъ внѣшнихъ формъ, непосредственно въ томъ видѣ, какъ оно вытекаетъ изъ свойствъ народнаго духа?

\*) Puchta, Encyclopädie als Einleitung zu Institutionen, 1825. Также въ первомъ томѣ его институтіи 1844 г. Переведено и на русскій языкъ.

\*\*\*) System, I, § 21.

200  
1798  
184

Так и посмотрѣлъ на дѣло Безелеръ \*). Онъ утверждаетъ, что не только законодательство и право юристовъ, но и само обычное право можетъ представлять искаженіе тѣхъ правовыхъ началъ, которыя вытекаютъ изъ народнаго духа, такъ какъ въ образованіи этихъ положительныхъ формъ права принимаетъ участіе сознание отдѣльныхъ личностей, могущее противорѣчить народному духу. Но это обстоятельство не можетъ лишить силы того права, которое вытекаетъ непосредственно изъ народнаго духа и которое такимъ образомъ существуетъ независимо отъ обычая, закона, дѣятельности юристовъ, какъ *народное право* въ собственномъ смыслѣ слова.

Это ученіе о *народномъ правѣ*, отличномъ отъ *положительнаго права*, представляется совершенно послѣдовательнымъ выводомъ изъ основныхъ предпосылокъ ученія исторической школы. Возставая противъ ученія школы естественнаго права, оно думало избѣгнуть ея недостатковъ, замѣнивъ индивидъ—народомъ, признавъ, что право должно быть выводимо не изъ свойствъ отдѣльныхъ личностей, а изъ свойствъ народнаго духа. Но затѣмъ и народный духъ разсматривали, какъ нѣчто, данное готовымъ, какъ нѣчто неизмѣнное. Понятно, что въ результатъ ученія исторической школы должно было придти къ тому самому выводу, съ отрицанія котораго она начала: къ признанію двойственности права; только вмѣсто естественнаго права вытекающаго изъ индивидуальной природы, она поставила рядомъ съ положительнымъ правомъ, такъ сказать, естественное народное право. Этотъ результатъ, къ которому въ послѣдовательномъ своемъ развитіи пришло ученіе исторической школы, лучше всего показываетъ неудовлетворительность ея воззрѣнія на право, какъ на проявленіе народнаго духа. Это понятіе было слишкомъ неясное и произвольное и потому не могло привести къ простой научной постановкѣ теоріи права. Нельзя также не указать и на другой недостатокъ школы, сказавшейся, впрочемъ, не столько у корифеевъ школы, сколько у менѣ выдающихся ихъ послѣдователей. Изучая и притомъ исторически, римское право, они имѣли дѣло съ такимъ положительнымъ правомъ, которое въ значительной своей части представляется уже мертвымъ, не имѣющимъ практическаго значенія. По этому многое изъ ихъ догматическихъ работъ не могло найти себѣ непосредственнаго приложенія къ практикѣ \*\*). Тѣмъ не менѣе, эта школа имѣетъ важное значеніе, потому что она первая нанесла ударъ школь

\*) Beseler. Volksrecht und Juristenrecht. Leipzig. 1843.

\*\*) Kirulff Theorie I, XVIII.

естественнаго права и выдвинула весьма важный вопросъ о происхожденіи права. Кромѣ того, она имѣла очень благотворное вліяніе на разработку частныхъ вопросовъ права. Между тѣмъ, какъ школа естественнаго права все сводила къ выясненію отвлеченнаго понятія права и при невѣрной постановкѣ основного вопроса не могла рѣшить сколько-нибудь вѣрно частныхъ вопросовъ, историческая школа положила основаніе научной разработкѣ частныхъ вопросовъ и въ этомъ заключается ея важная заслуга.

Впрочемъ историческая школа выразила идею законмѣрнаго развитія права не въ достаточно общей формѣ. Она видѣла въ правѣ не продуктъ исторіи человѣчества, а только исторіи каждаго народа въ отдѣльности. Право въ ея глазахъ является исключительно національнымъ, объясняется какъ произведеніе народнаго сознанія, народнаго духа, свойствами котораго какъ бы предопредѣляется все содержаніе каждой національной системы права. При этомъ, по ученію исторической школы, самъ народный духъ не представлялся постепенно образующимся, развивающимся, мѣняющимся. Напротивъ, предполагалось, что каждый народъ при своемъ появленіи на исторической аренѣ уже имѣетъ окончательно сложившійся народный духъ *implicite*, заключающій въ себѣ все содержаніе исторической жизни народа. Вся исторія народнаго развитія понималась лишь какъ раскрытіе того, что уже изначала, содержится въ народномъ духѣ (*Volksgeist*). Другими словами историческое развитіе историческая школа понимала, какъ органическое развитіе, а не какъ прогрессивное развитіе, не какъ эволюцію. Она уподобляла развитіе права развитію организма изъ сѣмени. Развитіе права не представлялось ей поѣтому созданиемъ чего-либо новаго, а телько воспроизведеніемъ того, что съ самаго начала дано было уже готовымъ въ народномъ духѣ. Поѣтому въ ея ученіи оставалось совершенно невыясненнымъ, какимъ образомъ образуется самый народный духъ, опредѣляющій собою особенности каждой національной системы права, въ какомъ отношеніи стоитъ національное къ общечеловѣческому. А между тѣмъ именно въ развитіи права замѣчается, не смотря на всю нестроту національныхъ системъ права, нѣчто общее. Последовательное развитіе права у самыхъ различныхъ народовъ представляетъ въ цѣломъ извѣстное однообразіе.

Въ виду этого нельзя, какъ это дѣлаетъ Меркель \*), утверждать, что Савиньи для науки права тоже, что Дарвинъ для естествознанія.

\*) *Zeitschrift für das öffentliche und Privat-Recht. hrsgbn von Grünhut.* 1874.

Самъ Меркель сознаетъ, что это весьма смѣлое сопоставленіе. Но доводы, приводимые имъ въ доказательство правильности такого сопоставленія, совершенно не убѣдительны. Меркель ссылается на то, что и Савиньи, и Дарвинъ выставили идею развитія. Какъ Дарвинъ указалъ на постепенное развитіе видовъ, такъ Савиньи на развитіе юридическихъ институтовъ. Это, конечно, справедливо, но вмѣстѣ съ тѣмъ ничего и не доказываетъ. О постепенномъ развитіи говорили и до Дарвина; и до Дарвина не сомнѣвались, что организмъ развивается изъ зародыша, а не является съизначала готовымъ. Но эта постепенность развитія организма ничего не имѣетъ общаго съ ученіемъ эволюціонизма.

Между тѣмъ, историческая школа отиравалась именно отъ идеи органическаго, а не прогрессивнаго развитія. Она уподобляла развитіе права развитію организма изъ своего зародыша. По ея ученію вся исторія права есть ничто иное, какъ раскрытіе того, что, какъ зерно, изначала содержалось въ народномъ духѣ. Но ей совершенно чужда была мысль о трансформациі, о возможности измѣненія самыхъ основъ народного духа. Поэтому ученія исторической школы и получили консервативную окраску.

Такимъ образомъ идея развитія не нашла себѣ въ ученіи исторической школы полного выраженія и потому не могла дать полного объясненія явленій права. Какъ идея органическаго развитія, она объясняла право только какъ продуктъ народной жизни, а не его общечеловѣческое значеніе.

Восполнить этотъ пробѣлъ, оказавшійся въ ученіяхъ исторической школы, пытались спекулятивныя философскія системы настоящаго столѣтія. Таковы, въ особенности, системы Гегеля и органической школы. Онѣ какъ бы опять возрождаютъ ученіе объ естественномъ правѣ. Но послѣ того, что сдѣлала въ этомъ отношеніи историческая школа, уже нельзя было опять возвратиться къ теоріямъ XVII и XVIII столѣтій о существованіи естественнаго права какъ-то наряду и независимо отъ положительнаго права. Гегель и органическая школа одинаково признаютъ существованіе и дѣйствіе одного положительнаго права, но подобно философскимъ ученіямъ древности въ самомъ положительномъ правѣ усматриваютъ неизмѣнныя абсолютныя начала.

§ 27. Гегель.

Критическая философія Канта, приведшая къ паденію догматическаго рационализма, вмѣстѣ съ тѣмъ вызвала за собой цѣлый рядъ

философских системъ, такъ что первая половина настоящаго столѣтія представляетъ собою пору процвѣтанія германской философіи. Одна за другой являются системы Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауера. И каждая изъ этихъ системъ давала своеобразное этическое ученіе въ частности и теорію права. Если бы исторической школою удалось не только указать на необходимость соединенія практическаго и теоретическаго изученія права, но и дать этому соединенію надлежащую научную постановку, наука права стала бы, такимъ образомъ, на свои ноги, могла бы получить самостоятельное развитіе и вліяніе этихъ философскихъ системъ на нее было бы тогда лишь косвеннымъ, болѣе или менѣе отдаленнымъ. Но, какъ мы видѣли, историческая школа не дала такой научной, опирающейся на изученіе положительнаго права, теоріи. Теоретическія начала сами представители исторической школы заимствовали у современныхъ имъ философскихъ системъ. Вслѣдствіе этого рядомъ съ исторической школою, въ юридической литературѣ сложилось другое, существенно отличное отъ нея направленіе — направленіе философское, представители котораго непосредственно опирались на то или другое философское ученіе. Надо замѣтить, однако, что и въ представителяхъ философскаго направленія въ настоящемъ столѣтіи проявляется стремленіе устранить, возникшее подъ вліяніемъ ученій школы естественнаго права рѣзкое раздѣленіе теоріи и догмы: они не обособляютъ болѣе такъ рѣшительно естественнаго права, но признають въ немъ общую основу, общую подкладку положительныхъ системъ права. Наибольшее вліяніе на юридическую литературу имѣли системы Гегеля, и Краузе, примыкающаго къ философской системѣ Шеллинга, почему мы и ограничимся разсмотрѣніемъ этихъ двухъ системъ.

Изъ нихъ болѣе близка къ рационализму система Гегеля. Мы видѣли, что до Канта всеми рационалистами безсознательно принималось, какъ безспорный догматъ, полное соотвѣтствіе нашихъ понятій и ви́шняго объективнаго міра. Кантъ подвергнувъ это положеніе критической повѣркѣ и показалъ, что оно не имѣетъ за собой никакого прочнаго основанія. Послѣ критики Канта нельзя уже было принимать это положеніе, не обосновавъ его. Такое основаніе нашли въ признаніи тождества мышленія и бытія, духа и природы, и при томъ такъ, что природа была признана ничѣмъ инымъ, какъ объективнымъ проявленіемъ духа. Такъ уже Бардили (1761—1808) признаетъ, что все бытіе есть мышленіе, иначе мы бы и не могли познать бытіе, такъ какъ духъ можетъ воспринимать только то, что

однородно съ нимъ \*). Но полное развитіе свое это отождествленіе нашло себѣ въ системѣ Гегеля (1770—1831 \*\*) , съ помощью изобрѣтенной имъ діалектической методы, основанной на необходимомъ движеніи духа по тремъ стадіямъ развитія. Наше мышленіе, по ученію Гегеля, никогда не останавливается на данномъ положеніи, но всегда переходитъ къ другому, прямо противоположному и затѣмъ ищетъ примиренія этихъ двухъ противоположностей, снятія ихъ въ высшемъ единствѣ. Этотъ законъ діалектическаго движенія есть не только законъ мышленія, но и законъ бытія.

Мірѣ, вселенная представляется діалектическимъ саморазвитіемъ мышленія самого въ себѣ, не частнаго, индивидуальнаго мышленія, а мышленія абсолютнаго, такъ что всѣ отдѣльныя сферы бытія представляютъ только отдѣльные моменты развитія этого абсолютнаго мышленія. Это развитіе абсолюта совершается по тремъ ступенямъ діалектическаго движенія, каковы: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, такъ что вся вселенная представляетъ одну діалектическую триаду. Въ первой стадіи мысль представляется существующей сама въ себѣ, не объектированную; во второй она представляется воплощеною во внѣшней природѣ; наконецъ, въ третьей она выражается въ области духа, примиряющаго двѣ первыя, другъ другу противоположныя, сферы бытія. Каждая изъ этихъ сферъ подлежитъ въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи тому же процессу перехода изъ безформеннаго, неопредѣленнаго состоянія (тезисъ) въ состояніе противоположенія (антитезисъ) и изъ него въ состояніе примиренія обнаруженныхъ противоположностей (синтезисъ), слѣдовательно, и духъ проходитъ тѣ же стадіи своего развитія. На первой ступени онъ является въ формѣ субъективнаго духа; во второй онъ объективируется во внѣ, воплощается во внѣшней дѣятельности людей въ жизни человѣчества; на третьей ступени духъ, примиряя субъективные и объективные моменты, выступаетъ въ видѣ абсолютнаго духа, проявляющагося въ искусствѣ, религіи и философіи, которая, такимъ образомъ, является наивысшею формою проявленія духа.

Къ какому же изъ этихъ моментовъ относится право \*\*\*)? Къ области объективнаго духа, гдѣ право, вмѣстѣ съ моралью, противоположностью права и нравственностью, примиреніемъ ихъ, образуетъ

\*) Windelband, Geschichte der Philosophie II, 1880, s. 297.

\*\*) Главныя его сочиненія Феноменологія духа и Энциклопедія философскихъ наукъ. Последнее переведено на русскій языкъ.

\*\*) Ученіе Гегеля о правѣ подробно изложено въ его Grundlinien der Philosophie der Rechts. 1821 2 Aufl. 1840 Werke, B. VIII. Краткое изложеніе въ Philosophie des Geistes. 1845 (Werke B. VII. 2) § 376 und ff.

свою триаду. Объективный дух такимъ образомъ представляетъ слѣдующіе три момента: 1) абстрактное право, лишенное всякаго содержанія, устанавливающее одну возможность свободы \*), слѣдовательно право въ отрицательномъ смыслѣ, какъ понимала его школа естественнаго права. Не останавливаясь на этой стадіи, дух *объективный*, воплощается далѣе въ морали, которая даетъ содержаніе праву, указываетъ не то, что мы можемъ, но то, что мы должны дѣлать, слѣдовательно, даетъ намъ цѣлый рядъ предписаній, требованій, которыя мы должны выполнить. 3) Наконецъ, это возможное право и должное морали становится дѣйствительнымъ, реальнымъ въ нравственности, формою бытія которой является государство. Такимъ образомъ, государство представляетъ синтезъ права и долга \*\*). Всѣ права государственной власти суть вмѣстѣ съ тѣмъ ея обязанности и всѣ обязанности подданныхъ суть вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ политическія права.

Абстрактное право, мораль и нравственность въ совокупности Гегель подводитъ подъ понятіе права въ обширномъ смыслѣ слова, считая эти отдѣльныя стороны только ступенями діалектическаго развитія права. Такъ что, обозначая то, что подъ правомъ разумѣли рационалисты, какъ право абстрактное, онъ затѣмъ чрезвычайно расширяетъ понятія права вообще, подводя подъ него всю этическую область.

При построеніи своей системы права, Гегель исходитъ изъ того основнаго положенія, что задачей философіи права или естественнаго не можетъ быть отысканіе идеальнаго права, которое бы должно было собою замѣнить дѣйствительно существующее право. Онъ не признаетъ, подобно послѣдователямъ Канта, различія положительнаго права и права разума. Такъ какъ законъ мышленія и бытія тождественны, то, конечно, все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно \*\*\*). Въ отношеніи къ природѣ, говоритъ Гегель, признають, что философія должна признать природу, какова она *есть*. Въ отношеніи права и государства ждуть, напротивъ, отъ философіи указаній на то, каковы они должны быть, чтобы удовлетворить требованіямъ разума, словно ни права, ни государства еще нѣтъ и только теперь—а это *теперь* длится вѣчно—совсѣмъ сначала надо

\*) Grundlinien, § 39. Das Rechts ist nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung ist nur eine Erlaubniss oder Befugniss.

\*\*) Тамъ же, § 155.

\*\*\*) Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig Grundlinien, Vorrede, § 17.

ихъ установить. Истинная задача всегда и во всемъ та, чтобы понять то, что существуетъ, ибо то, что существуетъ, есть разумъ, каждый же индивидъ есть сынъ своего времени, такъ и каждая философія есть ничто, какъ ея же эпоха, воспроизведенная въ мышленіи, и никакая философія не можетъ опередить исторіи, какъ ни одинъ индивидъ свое время.

Итакъ задачу научнаго изученія права Гегель опредѣляетъ совершенно правильно: понять существующее. Но, согласно своему ученію о тождествѣ законовъ мышленія и бытія, онъ не ищетъ пониманія существующаго въ его непосредственномъ изученіи, а привноситъ это пониманіе какъ готовую, апіорно данную діалектическую формулу.

Мы уже знаемъ, что Гегель относитъ право къ области объективнаго духа, основнымъ опредѣленіемъ котораго признается свободная воля. Свобода такое же основное опредѣленіе воли, какъ тяжесть основное опредѣленіе тѣлъ (Philosophie des Rechts, § 4). Поэтому право есть бытіе свободной воли (§ 29). Такимъ образомъ у Гегеля рѣшительнѣе чѣмъ у кого-либо выдѣляется въ понятіи права моментъ воли: у Канта право есть ограниченіе воли вѣднѣями разума; у Гегеля сама воля.

Если право есть бытіе свободной воли, то права могутъ быть только у субъектовъ свободной воли—у личностей. Поэтому личность есть основа права и основное вѣднѣе права гласитъ: будь личностью и уважай другихъ какъ личности (§ 86). Но для проявленія свободы личности необходимое обезпеченіе ей внѣшней сферы свободы (§ 41), что достигается подчиненіемъ ея волѣ внѣшнихъ вещей: т. е. установленіемъ собственности. Личность имѣетъ право налагать свою волю на каждую вещь и слѣдовательно абсолютное право присвоенія себѣ всѣхъ вещей (§ 44). Но это приводитъ къ противрѣчію съ требованіемъ уваженія къ другимъ, какъ къ личностямъ, находящему себѣ разрѣшеніе въ договорѣ (§§ 71, 72). Но согласіе воли въ договорѣ есть только случайное, онѣ всегда могутъ разойтись: отсюда возможность неправды (§§ 81, 82), какъ отрицанія права, вызывающее въ свою очередь возмездіе въ формѣ гражданской или уголовной отвѣтственности.

Противуположность праву, какъ субъективному началу, опредѣляющему возможное, составляетъ мораль, какъ объективное начало, опредѣляющее должное (der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Solens oder der Forderung, § 108). Высшую ступень, объединяющую право и мораль, составляетъ нравственность какъ дѣйстви-

тельность свободы. Она осуществляется въ общественныхъ союзахъ, также въ трехъ: въ семьѣ, представляющей непосредственное единство; въ гражданскомъ обществѣ, являющемся, въ противоположность семьѣ, множествомъ, и, наконецъ, въ государствѣ, дающемъ объединяющее множество единство.

Государство есть дѣйствительность конкретной свободы (§ 200) и представляетъ собою завершеніе диалектическаго развитія объективнаго духа, сознательно осуществляющагося въ немъ. Государство не служитъ средствомъ обезпеченія интересовъ отдѣльныхъ личностей, а само для себя служитъ цѣлью, какъ само по себѣ разумное, и для отдѣльныхъ личностей принадлежность къ государству составляетъ ихъ высшій долгъ. Поэтому Гегель отвергаетъ и договорное обоснованіе государства, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ истиннымъ ученіе Руссо о томъ, что основу государства составляетъ общая воля; только Руссо смѣшалъ объективную волю съ совокупной волей отдѣльныхъ личностей. Дѣйствительная основа государства есть власть осуществляющагося какъ воля разума. Государство не есть поэтому искусственное установленіе, но существуя на свѣтѣ, слѣдовательно среди произвола, случайностей, ошибокъ зла, государства можетъ во многихъ отношеніяхъ искажаться. Но и искаженное государство сохраняетъ свое нравственное достоинство и авторитетъ, совершенно такъ-же какъ и самый дурной человѣкъ, злодѣй, больной, калѣка, остается все-таки человѣкомъ (§ 258).

Государство, какъ и все на свѣтѣ, развивается по тремъ диалектическимъ моментамъ: 1) непосредственная дѣйствительность отдѣльнаго государства—государственное устройство или внутреннее государственное право; 2) отношенія государства къ другимъ государствамъ—внѣшнее государственное право и 3) проявленіе общей идеи государства въ процессѣ всемірной исторіи (§ 259).

Основное начало государственнаго устройства есть единство общаго и особеннаго, достигаемое отождествленіемъ правъ и обязанностей (§ 261). Государство есть организмъ, т. е. развитіе идеи въ ея различіяхъ. Различныя стороны государства суть отдѣльныя власти (§ 269). Различныя власти Гегель, однако, существенно расходится съ Монтескье. Онъ находитъ ошибочнымъ признаніе отдѣльныхъ властей въ государствѣ вполне самостоятельными: въ дѣйствительности это только связанныя между собою части одного цѣлага. Не слѣдуетъ также взаимное отношеніе властей объяснять съ чисто отрицательной точки зрѣнія ихъ взаимнаго ограниченія. Наконецъ и самое различіе законодательной, исполнительной и судебной нелогично:

если двѣ первыя власти противопологаются какъ общее и частное, судебная власть не можетъ быть третьимъ объединяющимъ эту противуположность моментомъ (§ 272). Гегель различаетъ также три власти, но нѣсколько иначе: законодательная власть устанавливаетъ общее; правительственная — подводитъ частное подъ общее въ формѣ исполненія или суда; третьею же властью, являющеюся началомъ и довершеніемъ цѣлаго (die Spitze und des Anfang des Ganzen) и объединеніемъ общаго и частнаго, Гегель признаетъ особую власть королевскую (§ 273). Назначеніе этой власти выражать личное единство государства. Монархъ не можетъ однако дѣйствовать произвольно; напротивъ, онъ связанъ конкретнымъ содержаніемъ совѣщаній народнаго представительства. Если конституція твердо установлена, монарху часто остается только подписывать свое имя. Но это имя очень важно. Въ демократіяхъ древности чувствовалась недостаточность простого рѣшенія большинства, нигдѣмъ не санкціонируемаго и потому, за отсутствіемъ монарха, искали ему санкціи въ изрѣченіяхъ оракуловъ и гаданьяхъ по полету или внутренностямъ птицъ (§ 274). Санкція монарха, его «я хочу», ставитъ именно точку надъ і (§ 280).

Отъ власти рѣшенія, принадлежащей монарху, надо отличать власть исполненія и примѣненія уже постановленныхъ рѣшеній, уже изданныхъ законовъ. Это власть правительственная, раздѣляющаяся на судебную и полицейскую (§ 287).

Въ третьей власти, законодательной, участвуетъ и монархъ, которому принадлежитъ высшее рѣшеніе, и правительство, какъ располагающее ближайшимъ знаніемъ потребностей государственной власти и конкретныхъ условий ея дѣятельности (§ 200). Но къ этимъ факторамъ присоединяется, какъ отличительная принадлежность законодательства, представительный элементъ (das ständische Element), которымъ осуществляется въ законодательствѣ моментъ субъективной формальной свободы. Представительство требуется, однако, вовсе не потому, чтобы выбранные народомъ или самъ народъ лучше всѣхъ могли понимать, что служить народному благу. Народъ, напротивъ, есть именно та часть населенія, которая сама не знаетъ, чего хочетъ. Понять требованія народнаго блага есть дѣло глубокаго знанія и вдумчивости, что недоступно народу. Обезпеченіе, какое представительство даетъ общему благу, заключается вовсе не въ лучшемъ пониманіи дѣла народными представителями, а главнымъ образомъ въ создаваемомъ представительствомъ многоголовомъ и при томъ гласномъ контролѣ надъ правительственной дѣятельностью. Уже самое

ожиданіе, самая возможность такого контроля напередъ заставляеть правительство относиться къ дѣламъ съ большимъ вниманіемъ и добросовѣстностью (§ 301).

Таково въ общемъ примѣненіе діалектическаго закона къ объясненію права и государства. Нетрудно замѣтить, что примѣненіе это у Гегеля совершенно произвольное. Противуположность двухъ первыхъ моментовъ діалектическаго движенія понимается въ различныхъ случаяхъ далеко неодинаково. Противуположность, напр., права и морали, или семьи и гражданского общества нѣчто совсѣмъ различное. Такихъ разнообразныхъ противуположностей можно подобрать къ каждому положенію нѣсколько. Такъ на примѣръ частной собственности можно считать противуположностью и дареніе, какъ дѣлаетъ это гегеліанецъ Гельферихъ, и общность имущества, какъ это видимъ у Лассаля. Семья противуположностью съ гораздо большимъ правомъ нежели гражданское общество, можно признать общеніе женъ и дѣтей.

Эта возможность поворачивать діалектическую схему Гегеля на разные лады показываетъ, что ею выражается только порядокъ нашего мышленія объ явленіяхъ, а не объективный порядокъ самихъ явленій. Это, такъ сказать, не уравненіе, а простое тождество. Какое-бы значеніе и содержаніе мы ни придали его элементамъ, оно никогда не нарушается, но именно потому посредствомъ него и нельзя ничего узнать.

Ученіе Гегеля оказало большое вліяніе и въ Россіи, особенно въ сороковыхъ годахъ. Но и среди современниковъ можно указать его послѣдователей; таковъ одинъ изъ извѣстнѣйшихъ нашихъ государствовѣдъ проф. Чичеринъ, вносящій, впрочемъ, въ ученіе Гегеля весьма существенныя видоизмѣненія.

По ученію Гегели діалектическое развитие, составляющее общій законъ всего сущаго, совершается послѣдовательно въ трехъ опредѣленіяхъ: тезисъ, антитезисъ, синтезъ. Чичеринъ различаетъ четыре опредѣленія. Діалектическое развитие, по его мнѣнію, совершается въ трехъ же ступеняхъ, но въ четырехъ опредѣленіяхъ. «Дѣйствія разума двойки; соединеніе и раздѣленіе. Поэтому опредѣленія единства и множества суть основныя начала разума при познаніи какого бы то ни было предмета. Но эти два противуположныя опредѣленія, въ свою очередь, связываются двумя противуположными путями, посредствомъ соединенія и посредствомъ раздѣленія. Первое даетъ конкретное сочетаніе единого и многого; второе — ихъ отношеніе. Эти четыре начала представляютъ двѣ перекрещивающіяся противуположности. Они обра-

зуютъ общую логическую схему для познанія всякаго предмета. Ту же схему можно представить и въ видѣ трехъ послѣдовательныхъ логическихъ ступеней, изъ которыхъ средняя разбивается на два противоположныя опредѣленія. Если мы за исходную точку примемъ конкретное сочетание, то разнимая его, мы получимъ два противоположныхъ опредѣленія, выражающихъ единство и множество, а связывая ихъ опять, мы дойдемъ до ихъ отношенія. Наоборотъ, начавши съ отношенія, мы перейдемъ къ двумъ противоположнымъ началамъ, другъ къ другу относящимся, а затѣмъ и къ конкретному ихъ сочетанію. Тѣ же ступени получаютъ, если мы начнемъ съ другой, перекрещивающейся противоположности. \*)

Сообразно съ такимъ признаніемъ не трехъ, а четырехъ опредѣленій, Чичеринъ видоизмѣняетъ и все ученіе Гегеля о правѣ. У Гегеля различается право и мораль, какъ противоположности, и нравственность какъ ихъ конечное соединеніе. У Чичерина праву и морали предпосылается еще общежитіе, какъ первоначальное единство. У Гегеля три общественныхъ союза: семья, гражданское общество, государство; у Чичерина семья опять-таки представляетъ первоначальное единство, а противоположности образуютъ гражданское общество и церковь. У Гегеля въ государствѣ три власти: королевская, исполнительная (обнимающая собою и судебную) и законодательная; у Чичерина—четыре: правительственная, законодательная, судебная и королевская.

Замѣна трехъ опредѣленій Гегеля четырьмя имѣетъ очень важное значеніе, большее, чѣмъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Формула Гегеля содержитъ въ себѣ несомнѣнно моментъ поступательнаго развитія, эволюціи. Единство тутъ дается только послѣднимъ, третьимъ опредѣленіемъ; въ предъидущихъ противоположныхъ опредѣленіяхъ его еще нѣтъ. Слѣдовательно, единство тутъ приходитъ какъ нѣчто новое, дается какъ результатъ поступательнаго движенія впередъ. Поэтому вся гегелевская система имѣетъ эволюціонистическій характеръ.

У Чичерина, благодаря его четыремъ опредѣленіямъ, этотъ эволюціонистическій моментъ совершенно устраняется. И у него все сводится къ діалектическому движенію, но движеніе это у него не поступательное, а вращательное, циклическое. Съ его формулой нельзя уйти впередъ, а топчешься на одномъ мѣстѣ. «Діалектическій законъ, говоритъ онъ, влечетъ за собою совпаденіе конца съ началомъ \*\*).

\*) Основанія логики и метафизики, стр. 7, 8.

\*\*\*) Исторія политическихъ ученій, IV, стр. 577.

а потому-то онъ и признаетъ одинаково возможнымъ, какъ мы видѣли, *начинать* съ каждаго изъ четырехъ опредѣлений. Разъ конецъ совпадаетъ съ началомъ, нѣтъ, собственно говоря, ни начала, ни конца, а только безысходный кругъ.

«Будущее, по его мнѣнью, не готовитъ человѣческому разуму новыя, невѣдомыя доселѣ откровенія: оно не даетъ намъ ничего существеннаго, чтобы не было въ прошедшемъ». Поэтому въ исторіи мысли г. Чичеринъ видитъ только «постоянное повтореніе однихъ и тѣхъ же воззрѣній» \*).

Четыре различныхъ элемента г. Чичеринъ усматриваетъ во всякомъ обществѣ, независимо отъ различныхъ его формъ; таковы, именно: власть, законъ, свобода и общая цѣль. Каково же діалектическое соотношеніе этихъ моментовъ? «Свобода и законъ, — таковы противоположные элементы общественной жизни; одинъ элементъ личный, другой отвлеченно-общій. Они приводятся къ единству общественною властью. Власть даетъ обществу первоначальное, внѣшнее единство; общая цѣль даетъ ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому, этотъ четвертый элементъ всякаго общества есть вмѣстѣ послѣдній и высшій, ибо онъ связываетъ всѣ остальные». Различію этихъ элементовъ соответствуетъ и различіе общественныхъ союзовъ. Въ семьѣ «преобладаетъ начало общей цѣли», а государство «представляетъ собою преимущественно начало власти» \*\*).

Такъ какъ власть даетъ только «первоначальное, внѣшнее единство», а цѣль «единство внутреннее, окончательное», то слѣдовало бы, казалось, ожидать, что не государство, а семья должна быть признана высшимъ человѣческимъ союзомъ. Однако и у Чичерина, какъ и у Гегеля, «государство господствуетъ надъ всѣми остальными союзами», государство есть «верховный, державный, властвующій союзъ» (3), «возвышающійся надъ другими союзами» (7). «Низшую ступень составляетъ союзъ естественный, семейство, которое въ первоначальномъ единствѣ содержитъ всѣ человѣческія цѣли и обнимаетъ всю человѣческую жизнь. Среднюю ступень образуютъ два противоположные союза, отвлеченно-общій и частный, церковь и гражданское общество: одна, — стремящаяся обнять весь міръ, и выйти даже за предѣлы земного бытія, другое — стремящееся, напротивъ, къ раздробленію на мелкія единицы; послѣднюю и высшую ступень составляетъ опять единый союзъ, государство, которое признано объединять всю человѣческую жизнь, а потому заключаетъ въ

\*) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 3.

\*\*\*) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 7 и 8.

себѣ человѣческія цѣли» \*). Такимъ образомъ, соотношеніе различныхъ общественныхъ союзовъ оказывается какъ разъ обратнымъ соотношенію преобладающихъ въ нихъ элементовъ. Но діалектическая формула въ четырехъ опредѣленіяхъ можетъ быть поворачиваема какъ угодно. Признавъ семью «*нижней ступенью*», онъ вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ ее «*идеаломъ* человѣческаго общества» \*\*).

У самого Гегеля, какъ мы видѣли, идея развитія въ значительной степени заслонялась унаслѣдованными отъ школы естественнаго права понятіями. Выставленная г. Чичеринымъ замѣна трехъ опредѣленій четырьмя не только не исправляетъ въ этомъ отношеніи ученія Гегеля, а напротивъ приводитъ къ совершенному отрицанію идеи поступательнаго развитія и замѣняетъ ее безъисходнымъ діалектическимъ вращеніемъ, отождествляющимъ конецъ съ началомъ.

Внесенное Чичеринымъ измѣненіе въ логическую схему Гегеля отозвалось также и на степени стройности и цѣльности общаго построенія ученія о государствѣ. У Гегеля отдѣльныя схемы сами собой связываются въ одно стройное цѣлое, какъ цѣпляющіяся одно за другое звенья. При трехъ опредѣленіяхъ, второе является отрицаніемъ перваго. Поэтому послѣднее опредѣленіе каждой отдѣльной триады можетъ служить началомъ новой триады, представляющей не повтореніе предшествующей, а дальнѣйшее развитіе идеи. Четырехчленные же схемы Чичерина не могутъ переходить одна въ другую. Это замкнутые круги, лишь наложенные другъ на друга, но ничѣмъ внутренно между собой не связанные. Послѣдняя ступень діалектическаго развитія одного понятія не можетъ у него стать основой развитія другого. Такъ какъ вторую степень у Чичерина составляетъ не отрицаніе, а разложеніе на два противоположныхъ опредѣленія, то начавъ съ послѣдней ступени по его четырехчленной схемѣ, придешь не къ новому понятію, а къ тому же старому, только въ обратномъ порядкѣ. Если понятіе общей цѣли есть синтезъ закона и свободы, то принявъ общую цѣль первой ступеню, во второй ступени разложенія на противоположности, мы, конечно, ничего другого получить не можемъ, какъ тѣ же законъ и свободу.

245  
§ 28. Органическая школа.

Съ половины настоящаго столѣтія вліяніе гегелевской системы вытѣсняется ученіемъ т. н. органической школы.

\*) Исторія политическихъ ученій, I, стр. 9.

\*\*) Собственность и государство, II, стр. 194.

Ея основатель былъ мало извѣстный въ свое время Краузе \*) (1781—1832). Его система была совершенно заслонена блестящимъ успѣхомъ Гегелевой философіи; къ тому-же это было только видоизмѣненіе Шеллинговой системы въ ея послѣдней формѣ и притомъ изложенное совершенно неудобочитаемымъ языкомъ. Краузе задался цѣлью избѣгать всякихъ неологизмовъ и вполне онемечить нѣмецкій языкъ и сдѣлалъ его непонятнымъ и для самихъ нѣмцевъ. Ученіе его о правѣ получило въ половинѣ настоящаго столѣтія большое распространеніе, благодаря трудамъ Редера и Аренса.

Въ противоположность господствовавшему въ XVII и XVIII столѣтіяхъ механическому мировоззрѣнію, Краузе выставляетъ органическое, распространяя его въ частности и на человеческое общество. Подобно тому, какъ въ организмѣ отдѣльные органы или функціи его находятся между собою въ неразрывной связи, такъ что благосостояніе или поврежденіе одного органа, одной функціи отзывается на всѣхъ другихъ, точно такое-же соотношеніе существуетъ и въ общественной жизни. Въ чемъ-же состоитъ это соотношеніе? Краузе, по мнѣнію его послѣдователей, принадлежитъ особенная заслуга въ томъ, что онъ нашелъ выраженіе этому соотношенію. Онъ говоритъ, что это соотношеніе заключается въ томъ, что всѣ части организма взаимно себя обусловливаютъ, какъ равно и все цѣлое обусловливаетъ всѣ части, въ свою очередь обусловливающія цѣлое. Это понятіе объ обусловливаніи \*\*). заимствованное изъ естественнаго организма, перенесено было и на общественный союзъ. Между тѣмъ какъ школа естественнаго права относилась къ обществу, какъ агрегату, совокупности индивидовъ, отношенію между людьми придавало чисто механической характеръ, такъ что задачей права являлось только устраненіе столкновеній между отдѣльными индивидами, органическая школа поступаетъ совершенно иначе. Она заботится, напротивъ, о томъ, чтобы каждый человекъ «обусловливалъ» возможность развитія другого, и считаетъ этотъ фактъ вытекающимъ изъ самой природы общества. Подобно тому, какъ идеаль нормальнаго состоянія организма заключается въ томъ, чтобы онъ функционировалъ такъ, чтобы имъ обусловливалось свободное развитіе каждаго отдѣльнаго органа и всѣ отдѣльные органы въ свою очередь обусловливали свободное развитіе всего цѣлага, точно

\*) Krause. Das system der Rechtsphilosophie. 1874.

\*\*\*) Bedingtheit—Краузе отличаетъ его отъ Bedingtheit, обусловленности, обозначающей состояніе того, что обусловлено; Bedingtheit, напротивъ, обозначаетъ все отношеніе, включая и обусловливающее, и обусловливаемое: Bedingtheit ist das Verhältniss, dass das Sein oder Nichtsein des Einen untrennbar vereint ist mit dem Sein oder Nichtsein des Andern. System, 48—50.

также и общественный союзъ долженъ быть такимъ образомъ устроенъ, чтобы дѣятельность каждаго отдѣльнаго члена не только не мѣшала дѣятельности другихъ, но чтобы она являлась и положительнымъ условіемъ развитія для всѣхъ остальныхъ. Въ виду того, что мы всѣ зависимъ другъ отъ друга, мы не только не должны нарушать благосостоянія другихъ, но и должны способствовать ему, по мѣрѣ нашихъ силъ, т. е. относиться къ другимъ не только отрицательно, но и положительно. Въ этомъ взглядѣ органической школы на отношенія членовъ общественного союза, а слѣдовательно и на право, и заключается ея важная заслуга потому что оно расширяетъ понятіе права сравнительно съ школой естественнаго права. По этимъ не исчерпывается заслуга органической школы: и въ отношеніи къ другимъ вопросамъ, напр. вопросу о происхожденіи права, она также стоитъ выше всѣхъ предшествовавшихъ теорій. Между тѣмъ какъ школа естественнаго права, раздвояя право на естественное и положительное, послѣднее считаетъ возникшимъ изъ воли людей, которые произвольно, по соглашенію, создаютъ это право, а другія школы впади въ другую односторонность, признавая, что право развивается совершенно независимо отъ воли людей или изъ народнаго духа (историческая школа), или вслѣдствіе логическаго развитія объективнаго духа (Гегель), органическая школа признаетъ необходимыми элементами развитія права какъ субъективные, такъ и объективные, элементы, какъ волю людей, такъ и объективныя жизненныя отношенія. Поэтому, по воззрѣнію органической школы на право, послѣднее не является неизмѣннымъ и одинаковымъ всегда и вездѣ, потому что субъективный элементъ вноситъ характеръ свободы въ развитіе права, но, съ другой стороны, люди не могутъ произвольно измѣнять самую природу житейскихъ отношеній, а могутъ только опредѣлять эти отношенія въ томъ или другомъ направленіи.

Признавая человѣка въ его жизни и дѣятельности обусловленнымъ окружающей его средой и его отношеніями къ другимъ людямъ, органическая школа тѣмъ не менѣ признавала волю человѣка свободной и дѣятельность его ненодчиненной закону причинной связи. Условіе не должно смѣшивать съ причинностью. Условіе само по себѣ дѣлаетъ только возможнымъ то, что дѣйствительно осуществляется въ силу привходящей причины. Поэтому если право требуетъ, чтобы были даны условія разумной жизни личности и общества, это не значитъ, чтобы безъ собственной дѣятельности личности или общества они получили все имъ необходимое, а дѣлаетъ только для нихъ возможнымъ самимъ осуществить свои разумныя цѣли. Только то, чего

отдѣльныя лица и общества не могутъ достигнуть сами, должно быть имъ дано другими. Но условіе не должно превращаться въ причину и уничтожать самоопредѣленіе и свободу. Условіе дѣлаетъ нѣчто только возможнымъ, оставляя мѣсто свободѣ; причина производитъ его необходимымъ образомъ, исключая свободу.

Такимъ различіемъ условія и причины органическая школа думала согласить зависимость чловѣка отъ внѣшнихъ условій съ его свободой. Но въ дѣйствительности подобное противоположеніе условія и причины совершенно несостоятельно. Оно есть не болѣе, какъ воспроизведеніе того, какъ Вольфъ въ своей энтологій въ главѣ de causis §§ 881—884 различалъ *principium fiendi* и *principium essendi*. Principium fiendi, опредѣляетъ онъ, есть ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit; ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. Principium essendi est ratio possibilitatis, alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis.

Условіе Краузе совершенно тоже, что principium essendi Вольфа, и потому къ ученію органической школы объ условіи вполнѣ примѣняются тѣ возраженія, которыя сдѣлалъ еще Шопенгауеръ противъ различія principium fiendi et essendi. Различіе Вольфа, говоритъ онъ, основано на томъ, что одно изъ обстоятельствъ, причиняющихъ нагрѣваніе камня, а именно извѣстныя свойства камня представляются болѣе постоянными и потому долѣе могутъ ожидать привхожденія другихъ сопричиняющихъ обстоятельствъ—дѣйствія огня или солнца. Какъ свойства камня, такъ и соприкосновеніе его съ огнемъ суть слѣдствія цѣлой цѣпи причинъ; но только совпаденіе обоихъ обстоятельствъ, и подходящихъ свойствъ камня, и соприкосновенія его съ огнемъ, производитъ такое состояніе, которое является причиной его нагрѣванія и тутъ нѣтъ вовсе мѣста тому, что Вольфъ называетъ principium essendi \*).

Эти возраженія Шопенгауера вполнѣ примѣнимы и къ выставленному Краузе различію условія и причины. И оно также несостоятельно, какъ и вольфово различіе principium fiendi et essendi. Но если отбросить это различіе, ученіе органической школы неизбѣжно приводитъ, какъ мы показали, къ безысходному противорѣчію.

Изъ послѣдователей Краузе самымъ выдающимся и самымъ извѣстнымъ былъ Аренсъ \*).

\*) Schopenhauer. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, s. 18—19.

Разсматривая положеніе человѣка на свѣтѣ, мы видимъ, что подобно всѣмъ конечнымъ существамъ, онъ во всѣхъ отношеніяхъ обусловленъ, такъ какъ ни въ какомъ онъ не представляется самодовлѣющимъ. Самое обиліе данныхъ ему силъ и способностей еще усиливаетъ его зависимость и его потребность въ помощи развитію его способностей. Вмѣстѣ съ тѣмъ, человѣку присущи способность чаять, вѣрить, познавать Безконечное и Безусловное и направлять свою волю къ возможному освобожденію себя отъ ограничивающихъ его условій. Поэтому природа человѣка двойственна: онъ конеченъ и во всѣхъ отношеніяхъ обусловленъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ сказывается безконечное и безусловное начало. Это внутреннее противорѣчіе человѣческой природы разрѣшается тѣмъ, что человѣкъ самъ свободно ставитъ цѣль своей жизни. Въ цѣли соединяется для людей конечное съ безконечнымъ. Тѣмъ, что онъ еще не есть, онъ долженъ стать. Въ цѣли соединяетъ онъ настоящее съ будущимъ, и будущее раскрывается передъ нимъ какъ безконечное, ибо человѣческія цѣли сами безконечны и никогда, ни въ какой конечной жизни, не могутъ исполнѣ осуществиться.

Вѣчная цѣль человѣка можетъ быть только одна — совершенство, полное воплощеніе его сущности. Но эта единая цѣль выражается въ дѣятельности людей въ различныхъ отдѣльныхъ стремленіяхъ, такъ что если общимъ образомъ можно сказать, что вся дѣятельность людей управляется стремленіемъ ихъ къ благу, то рядомъ съ высшимъ благомъ можно указать рядъ низшихъ благъ, которыя являются подчиненными цѣлями человѣка. Эти цѣли вытекаютъ изъ свойства человѣческой природы. Такъ какъ человѣкъ, прежде всего, есть самостоятельное отдѣльное существо, то потребности вытекаютъ, во-первыхъ, изъ природы индивида, каковы: потребность охраненія жизни, здоровья и чести. Но въ то-же время человѣкъ есть и существо общежительное, поэтому на ряду съ индивидуальными являются и потребности общественной жизни, каковы: языкъ, религія, наука и искусство. Такимъ образомъ, являются двѣ группы благъ, частныхъ, подчиненныхъ, которыя сводятся къ одному высшему благу — воплощенію человѣческаго идеала. Обѣ эти группы благъ Аренсъ называетъ матеріальными благами; но рядомъ съ ними еще существуетъ третья группа благъ уже не матеріальныхъ, а формальныхъ, которыя не представляютъ собою особыхъ благъ, а суть только модальности, формы осуществленія блага въ жизни. Таковы, именно, право и нравственность.

Нравственность есть такой образъ дѣйствія, когда человѣкъ без-

условно осуществлять добро ради добра; нравственныя требованія суть безусловныя требованія, обращенныя къ свободному самоопредѣленію. Но наряду съ нравственностью существуетъ еще другая форма осуществленія блага, имѣющая въ отличіе отъ нравственности дѣло не съ чистымъ стремленіемъ къ благу, а съ разнообразными условіями, отъ которыхъ зависитъ осуществленіе блага въ жизни — таково право. Аренсъ опредѣляетъ его, какъ совокупность необходимыхъ для осуществленія разумныхъ цѣлей жизни условій, создаваемыхъ человѣческой волей (das Ganze der zur Vollführung der vernünftigen Lebenszwecke durch die menschliche Willensthätigkeit herzustellenden Bedingungen), или, въ болѣе краткой формѣ, какъ совокупность условій согласной съ разумомъ, т. е. нравственно-доброй, жизни отдѣльных людей и человѣческаго общества. Въ этомъ опредѣленіи заключаются три момента: объективный — разумная цѣль жизни; субъективный — дѣятельность человѣческой воли; и отношеніе между обоими — моментъ обусловленности, условія. Изъ нихъ самый важный для понятія права — моментъ условія. Условіе вообще все то, чѣмъ опредѣляется существованіе или дѣятельность чего-либо другого. Но право объемлетъ собою только тѣ условія, которыя создаются дѣятельностью воли, слѣдовательно подъ понятіе права не подходятъ условія, независимыя отъ человѣческой воли, создаваемыя Богомъ или внѣшней природой.

Условіе не слѣдуетъ смѣшивать со средствомъ. Средство есть относительное благо, служащее осуществленію другого блага, признаваемого цѣлью. Отношеніе средства къ цѣли есть одностороннее отношеніе подчиненія низшаго блага высшему. Понятіе же условія объемлетъ оба момента и обусловленіе и обусловленности, и активный и пассивный, и слѣдовательно предполагаетъ взаимное отношеніе.

Признавъ человѣческую личность обусловленной окружающей ея средой, естественной и общественной, органическая школа послѣдовательно должна была прийти къ воззрѣніямъ прямо противоположнымъ индивидуализму теорій естественнаго права. Это особенно сильно сказалось въ политическомъ ея ученіи. Аренсъ \*) въ обоснованіе и объясненіе понятія государства владеть не понятіе индивидуальной личности, а понятіе человечества.

Человѣчество, по его опредѣленію, есть высшее и самое глубокое единство Бога, духа и природы, гармоническій синтезъ творенія, наиболѣе развитой въ своихъ функціяхъ и органахъ организмъ.

\*) Organische Staatslehre. 1850.

Отдѣльные общественные союзы суть органы, предназначенные къ осуществленію различныхъ функцій единаго общаго организма чело- вѣчества. Такова семья, община, народъ, государство, союзъ госу- дарствъ. Всѣ эти органы и сами суть организмы. Въ частности государство есть органъ права и стоитъ къ челоуѣчеству въ такомъ же отношеніи, какъ право къ общей цѣли челоуѣческой жизни.

§ 29. Реалистическое направленіе.

И гегеліанцы, и органическая школа ставили философскому ученію о правѣ задачу объясненія положительнаго, исторически развивающа- гося права. Но объясненія ихъ не основывались на непосредствен- номъ изученіи исторической дѣйствительности, а привносились гото- выми, выводились изъ апіорныхъ началъ сверхчувственнаго знанія. Если они и обращались къ историческому матеріалу, онъ служилъ для нихъ не основой для обобщеній, а только, такъ сказать, иллю- страціей апіорныхъ положеній, полученныхъ ими независимо отъ историческихъ данныхъ.

Но уже въ тридцатыхъ годахъ во Франціи выдвигается новое ученіе позитивизма, требовавшее примѣненія къ научному изученію явленій общественности тѣхъ же самыхъ методовъ, какіе уста- новились въ познаніи природы, въ всякихъ метафизическихъ по- строеній.

Основателемъ позитивизма былъ Огюсть Контъ (1798—1857)\*. По его ученію, все знаніе челоуѣческое относительно. Намъ недо- ступно познаніе сущности явленій, ихъ первыхъ причинъ и конеч- ныхъ цѣлей. Все наше знаніе ограничивается познаніемъ посредствомъ наблюденія взаимныхъ соотношеній явленій, ихъ сосуществованія и послѣдовательности. Однообразіе этихъ отношеній и составляетъ т. н. законы явленій. Дальше ихъ познанія мы не можемъ идти. Но практически и такое относительное знаніе очень важно; выясняя законы явленій, оно даетъ намъ возможность ихъ предвидѣть: *savoir pour prévoir*.

Предшествующее развитіе челоуѣческаго мышленія шло путемъ заблужденій, переживъ два періода, теологическій и метафизическій. Въ теологическомъ періодѣ люди объясняли явленія міра волей сверх- естественныхъ сознательныхъ существъ. Первоначально это вырази-

\*) Люисъ и Милль, Огюсть Контъ и положительная философія. 1867. Wäntig, Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Social- wissenschaft. 1894.

лось въ формѣ фетишизма, видѣвшемъ въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ сознательное существо; затѣмъ послѣдовательно фетишизмъ смѣняется политеизмомъ и монотеизмомъ. Въ метафизическомъ періодѣ воля сверхъестественныхъ существъ замѣняется отвлеченными понятіями, т. е. сущностями, признаваемыми реальнымъ субстратомъ всѣхъ совершающихся явленій. Позитивизмъ отказывается отъ всѣхъ этихъ абстракцій, ограничивая свою задачу только познаніемъ законовъ соотношенія явленій.

Послѣдовательное чередованіе теологическаго, метафизическаго и позитивнаго направленія въ различныхъ отрасляхъ человѣческаго знанія совершается не одновременно, въ одной быстрѣе, въ другой — медленнѣе. Это зависитъ отъ большей или меньшей сложности явленій, служащихъ предметомъ различныхъ наукъ и тѣмъ, что отдѣльныя отрасли знанія взаимно обусловлены, такъ какъ развитіе наукъ, изучающихъ болѣе сложныя явленія, предполагаетъ уже соответствующее развитіе наукъ, имѣющихъ дѣло съ болѣе простыми явленіями. На этомъ и основана извѣстная классификація наукъ, выставленная Контомъ. Ограничивъ ее однѣми абстрактными науками, т. е. науками, изучающими только общіе законы явленій, онъ различаетъ ихъ шесть: 1) математика, 2) астрономія, 3) физика, 4) химія, 5) биологія и 6) социологія. Задача всѣхъ ихъ одна и та-же: познаніе законовъ соотношенія явленій и различіе между ними единственно въ различной сложности явленій. Каждая послѣдующая наука предполагаетъ разработку всѣхъ предшествующихъ. Поэтому и историческое развитіе человѣческаго знанія происходило именно въ такой послѣдовательности.

Признаніе за этими науками единства задачи и метода приводило къ тому, что и наука объ обществѣ дѣлалась уже не ученіемъ о должномъ, о правилахъ, о нормахъ человѣческой дѣятельности, а точно также какъ и науки объ явленіяхъ природы ученіемъ о необходимо существующихъ соотношеніяхъ сосуществованія и послѣдовательности явленій общественности.

Въ такой постановкѣ науки объ обществѣ много заманчиваго. Этимъ, повидимому, открывается возможность уйти отъ господства субъективныхъ мнѣній и получить ту же точность и строгую доказательность, какими отличаются науки о природѣ.

Юристы не могли, разумѣется, оставаться безучастными къ этому новому ученію. Позитивизмъ и между ними нашель себѣ сторонниковъ, и образовавшееся такимъ путемъ новое направленіе въ наукѣ права получило названіе реалистическаго. Надо сказать, однако,

что большинство появившихся до сих поръ попытокъ перестроить заново науку права, согласно съ основными началами положительной философіи, представляются рѣшительно несостоятельными. Новаторы-позитивисты относятся обыкновенно уже слишкомъ отрицательно къ современному состоянію правовѣдѣнія. Обращая вниманіе лишь на внѣшнія формы, они готовы выбросить за бортъ весь выработанный вѣками матеріалъ науки, не различая цѣнный металлъ отъ негоднаго шлака. Но этимъ, конечно, они впадаютъ въ противорѣчіе съ самими собой. Поступать такъ, значить вновь входить въ старую ошибку раціоналистовъ, будто человѣчество можетъ произвольно прервать преемственность своего умственного развитія, начавъ мышленіе свое вновь, сначала. Истинный позитивистъ долженъ понимать, что дѣло научной реформы всегда по необходимости ограничивается только продолженіемъ, но на новый ладъ.

Если бы новаторы-позитивисты болѣе придавали значенія исторіи науки, они, конечно, не повторяли бы ошибокъ, уже пережитыхъ, уже раскрытыхъ ихъ предшественниками. Къ сожалѣнію, на дѣлѣ вышло не такъ. Такъ многіе изъ юристовъ положительнаго направленія повторяли вновь смѣшеніе законовъ въ научномъ смыслѣ съ законами въ юридическомъ смыслѣ. Ошибка, отъ которой предостерегалъ уже Гуго.

Съ такимъ характеромъ предоставляются, напримѣръ, ученія Мюллера и Поста.

Мюллеръ исходитъ изъ признанія подчиненности закону причинности, какъ физическаго міра, такъ и міра нравственнаго. Поэтому и въ жизни человѣчества настоящее обусловлено прошедшимъ и въ свой чередъ обусловливаетъ будущее. Въ этой обусловленности будущаго настоящимъ и заключается *назначеніе* (Bestimmung) настоящаго. Назначеніе всего существующаго въ обусловливаемомъ имъ будущемъ. Но въ чемъ же назначеніе человѣка? Назначеніе каждой силы въ ея развитіи; въ немъ же и назначеніе, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго человѣчества, потому что будущее ихъ— ихъ развитіе. Если таково назначеніе людей, то только тѣ отношенія людей къ внѣшнему міру будутъ нормальными, т.-е. соответствующими ихъ назначенію, которыя способствуютъ развитію человѣчества. Обладай люди полнымъ, безусловнымъ знаніемъ собственной природы и внѣшняго міра, они могли бы тогда разъ на всегда опредѣлить абсолютно-нормальную форму людскихъ отношеній. Правила, опредѣляющія такую форму отношеній, и составили бы идеальное, такъ сказать, право. Но, къ сожалѣнію, люди обладаютъ лишь

весьма ограниченнымъ знаніемъ и ихъ представленія о нормальномъ типѣ людскихъ отношеній представляютъ лишь рядъ различныхъ приближеній къ истинѣ, все болѣе и болѣе близкихъ, но никогда однако не достигающихъ предѣла. Не будучи въ состояніи познать абсолютныя нормы права, люди создаютъ для удовлетворенія практическихъ потребностей искусственно устанавливаемые типы отношеній, съ развитіемъ человѣчества все болѣе приближающіеся къ дѣйствительно нормальному типу отношеній. Эти искусственно устанавливаемые типы отношеній и суть измѣнчивое положительное право. Оно представляетъ, слѣдовательно, отраженіе того, какъ понимается въ каждую данную историческую эпоху нормальный типъ человѣческихъ отношеній. Чѣмъ болѣе расширяется знаніе людей, тѣмъ болѣе совершенствуется и положительное право. Для осуществленія потребностей практической жизни недостаточно, конечно, только опредѣлить такія, приблизительно-нормальныя формы отношеній. Надо позаботиться также и о дѣйствительномъ ихъ соблюденіи. Для этого на ряду съ законами, опредѣляющими нормальный типъ отношеній, издаются еще и другіе законы, имѣющіе свою цѣль исключительно обезпечить осуществленіе нормальной формы отношеній и устраненіе отступленій отъ таковой формы. Поэтому положительное право представляется по своему содержанію двоякимъ. Частью это право нормальное (Normalrecht) частью — право преслѣдованія (Verfolgungsrecht) \*).

У Поста \*\*) это отождествленіе юридическихъ законовъ съ законами въ научномъ смыслѣ соединяется еще и съ стремленіемъ къ вышнему сближенію правовѣднія съ естествознаніемъ.

Весь міръ, по его воззрѣнію, представляется подчиненнымъ одному закону специализаціи, подобно тому, какъ первоначально выдѣлялось изъ туманной матеріи солнце, отъ солнца отдѣлились одна за другой планеты, точно также и на землѣ постепенно дифференцировался міръ неорганической и органической; изъ послѣдняго міръ растений и міръ животныхъ, затѣмъ животные въ свою очередь специализировались въ различные роды и виды и между прочимъ въ человѣка. Въ жизни человѣческаго рода мы замѣчаемъ проявленіе того же самаго закона. Здѣсь точно также изъ правовъ развивается цѣлый рядъ болѣе специальныхъ явленій, именно: хозяйство, право и нравственность. Точно также изъ общаго зародыша міеологіи развиваются религія, наука и искусство. Но рядомъ съ этимъ закономъ

\*) Paul-Müller, Die Elemente des Rechtsbildung. 1877.

\*\*) Post, Naturgesetz des Rechts. 1868.

дифференцированія мы замѣчаемъ и процессъ интегрированія, мы замѣчаемъ, что міръ образуетъ и новыя сочетанія, которыя представляють внѣшнія, болѣе крупныя формы индивидуальности. Первоначально цѣлымъ, индивидомъ является лишь атомъ, затѣмъ туманныя массы, небесныя тѣла, далѣе клѣточка, потомъ растенія, животныя и въ числѣ ихъ человекъ. Всѣ эти индивиды подчиняются однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ: возьмемъ-ли мы человекъ или атомъ, законы ихъ бытія одни и тѣже. Какъ между атомами существуютъ двѣ силы: отталкивающая и притягающая, такъ между небесными тѣлами мы найдемъ центробѣжную и центростремительную силы, такъ въ органической природѣ мы замѣтимъ, что всѣ животныя существа имѣютъ стремленіе къ самосохраненію и стремленіе къ поддержанію рода. Благодаря отталкивающей силѣ, каждый атомъ сохраняетъ свою самостоятельность; благодаря притягательной, поддерживается его связь съ другими индивидами. И развитіе заключается въ томъ, что обѣ эти силы стремятся прійти въ равновѣсіе.

Но между тѣмъ какъ въ солнечной системѣ, напр., уже установился извѣстный порядокъ, равновѣсіе центробѣжной и центростремительной силы, хотя и не вдругъ, потому что и тамъ существовало прежде своего рода кулачное право (*Faustrecht*), о чемъ свидѣтельствуютъ, напр. астероиды-осколки разорвавшейся большой планеты, въ царствѣ животныхъ этотъ порядокъ еще не установился и до сихъ поръ. И это отсутствіе равновѣсія особенно рѣзко сказывается въ жизни человѣческихъ обществъ, гдѣ оно пришло къ необходимости установить поддерживаемое внѣшнимъ принужденіемъ положительное право. Право, какъ явленіе общественной жизни, нельзя выводить изъ какого бы то ни было влеченія единичнаго человекъ; а необходимо выводить его также изъ общихъ мировыхъ законовъ. Дѣйствительно, изучая человѣческое общество, мы можемъ различать въ немъ два элемента. первый элементъ — хозяйство, которое имѣетъ въ виду отдѣльнаго человекъ и составляетъ проявленіе силы отталкивающей; наоборотъ, право устанавливаетъ совмѣстную жизнь людей въ интересѣ цѣлаго человѣческаго общества и есть выраженіе притягательной силы. Подобно тому какъ результатомъ взаимодействія двухъ силъ, центробѣжной и центростремительной, получается стройная солнечная система, точно такъ и въ человѣчествѣ право и хозяйство уравниваются въ государствѣ.

Но затѣмъ является вопросъ: какъ развивается право? развивается ли право независимо отъ людей или-же оно является продуктомъ дѣятельности людей? При разрѣшеніи этого вопроса. Постъ проводить

и аналогію между правомъ и религіею. По мнѣнію Поста, люди не могутъ обойтись безъ положительной религіи, потому что развитіе людей совершается неравномѣрно. Между ними являются лица, стоящія выше другихъ по своему развитію, но они не могутъ развить остальныхъ вдругъ, сразу; для этого необходимо бываетъ извѣстное давленіе и даже принужденіе по отношенію къ массѣ, и вотъ, результатомъ этой необходимости является положительная религія, создаваемая выдающимися личностями и служащая формою, въ которую облекаются прогрессивныя идеи этихъ личностей. Единственная попытка отказаться отъ положительной религіи дана христіанствомъ. Но этотъ-же примѣръ показываетъ, какъ далека еще масса отъ пониманія истиннаго значенія религіи, какъ свободнаго осуществленія человѣческаго идеала, потому что католичество передѣлало христіанство въ одну изъ самыхъ положительныхъ религій. То-же самое мы видимъ и въ правѣ. Идеаль состоитъ въ томъ, чтобы люди познали соотношеніе между своими интересами и интересами общества и, познавъ, свободно установили ихъ равновѣсіе. Но такъ какъ и въ этомъ отношеніи человѣчество стоитъ на низкой ступени развитія, то и здѣсь является потребность въ положительномъ правѣ, которое и создается личностями, опередившими въ своемъ развитіи остальное общество. Эти лица, эти законодатели, для того, чтобы возвысить массу до себя, облекаютъ свои мнѣнія въ формулы, въ общія правила, которыя должны быть выполняемы всѣми принудительно. Отсюда понятно, что положительное право сводится лишь къ переходной ступени отъ полнаго безправія и неустройства къ такому гармоническому устройству общества, при которомъ-бы не требовалось принужденія. Такимъ образомъ, идеаль человѣческихъ отношеній есть естественное право, вытекающее изъ существа человѣческихъ отношеній, а положительное право есть лишь временная переходная форма отъ принудительнаго къ идеальному порядку, устанавливаемая выдающимися личностями общества.

Итакъ и Мюллеръ, и Постъ приходятъ, несмотря на свой «реализмъ», къ раздвоенію права на положительное, измѣнчивое, обусловленное людскимъ несовершеннымъ знаніемъ, и право абсолютное, неизмѣнное, опредѣляющееся самою природою вещей: У Мюллера это неизмѣнное право, какъ и въ ученіяхъ органической школы, является лишь предѣльнымъ идеаломъ. Но, по мнѣнію Поста, оно должно непремѣнно со временемъ осуществиться и тогда исчезнетъ всякая надобность въ какомъ-либо положительномъ правѣ.

Такой результатъ реалистическихъ теорій Мюллера и Поста обу-

словенъ необходимымъ образомъ ихъ отправной точкой — отождествленіемъ юридическихъ законовъ съ законами въ научномъ смыслѣ. Разъ мы встанемъ на эту почву, мы должны бросить всякую надежду придти къ объединяющему взгляду на право и къ установленію соответствія чистаго и прикладнаго изученія права. Если право — законъ, въ положительномъ измѣнчивомъ правѣ нельзя не видѣть лишь выраженія человѣческаго пониманія права; само право неизмѣнное, какъ всякій законъ, должно быть отъ него отлично. Уйти отъ этого вывода возможно лишь подъ однимъ условіемъ: признавъ право не закономъ, а явленіемъ, придавъ ему такимъ образомъ не абсолютный, неизмѣнный, характеръ закона, а относительный, измѣнчивый характеръ явленій. Только отказавшись разъ навсегда отъ мысли найти въ правѣ неизмѣнный законъ общественныхъ отношеній, можно дѣйствительно выполнить настоятельно чувствуемую потребность въ восстановленіи единства прикладной и чистой науки права, давъ обѣимъ имъ одинъ и тотъ-же предметъ изученія — правовыя явленія. Безъ этого шага невозможно было-бы дальнѣйшее развитіе науки права.

Шагъ этотъ сдѣланъ, однако, не послѣдователями позитивизма. Онъ сдѣланъ юристомъ, вовсе не усвоившимъ себѣ методологическихъ принциповъ положительной философіи. Честь признанія относительности всего, всякаго права, а не только положительнаго, въ противоположность естественному, принадлежитъ знаменитому германскому романисту Рудольфу Герингу.

*§ 30. Герингъ.*

Герингъ \*) не позитивистъ. Онъ не имѣетъ также самостоятельно выработаннаго философскаго міросозерцанія. Всѣ его произведенія написаны подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ данное время метафизическихъ системъ. Въ первомъ томѣ Духа римскаго права мы находимъ опредѣленно выразившееся вліяніе гегелевой системы. Въ двухъ послѣдующихъ томахъ діалектическая система Гегеля все болѣе и болѣе заслоняется органическимъ воззрѣніемъ. А потомъ, въ послѣднемъ произведеніи Геринга, относящемся къ общей теоріи права, «Цѣль въ правѣ», діалектическое и органическое воззрѣніе смѣняются телеологическимъ, сложившимся подъ вліяніемъ Шопенгауера и Тренд-

\*) J hering, Geist des Römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. I, 1852. II, 1854. Kampf um's Recht. 1872. Zweck im Recht. 2 Bd. 1877. 1883.

ленберга. Телеологическую окраску носить и известная формула, въ которой Иерингъ выразилъ признаки относительности права: «масштабъ права есть не абсолютный масштаб истины, а относительной цѣли» \*). Такимъ образомъ, онъ отъ начала до конца продолжаетъ стоять на метафизической почвѣ. Тѣмъ не мнѣе въ его трудахъ нельзя не видѣть основанія трезвой реалистической теоріи права \*\*). Это странная на первый взглядъ противоположность выводовъ Иеринга той почвѣ, на какой онъ стоитъ, объясняется тѣмъ, что онъ вообще, какъ и самъ въ томъ признается, не глубокой философъ. Философская система не имѣетъ рѣшающаго значенія для тѣхъ результатовъ, къ которымъ онъ приходитъ въ своихъ изслѣдованіяхъ. Онъ больше всего ученый юристъ, романистъ и только случайно метафизикъ, философъ. Въ его глазахъ первое мѣсто принадлежитъ не философской системѣ, а фактамъ. Потому, та или другая метафизическая система, принимаемая имъ, имѣетъ для него значеніе лишь гипотезы, требующей повѣрки фактической. Она не ослѣпляетъ его, не лишаетъ его способности видѣть факты такими, какими они представляются въ дѣйствительности. Такъ, напримѣръ, онъ не прошелъ, подобно всѣмъ другимъ, мимо явленій пассивнаго и рефлективнаго дѣйствія правъ, не замѣчая ихъ только потому, что они не укладывались въ установившіяся рамки юридической теоріи, но, напротивъ, смѣло остановился на нихъ, провѣряя не факты теоріей, а, совершенно въ духѣ позитивизма, теорію фактами. Онъ не боится дѣлать изъ подмѣченныхъ фактовъ выводы, подрывающіе принятую имъ метафизическую систему. Когда глубокое изученіе римскаго права привело его къ представленію о правѣ, какъ объ охраненномъ интересѣ, къ представленію, въ корнѣ подрывающему и діалектическую, и органическую систему и неуклоннымъ образомъ ведущему къ признанію относительности права. Иерингъ не усомнился въ выборѣ. Онъ принялъ это новое, казавшееся тогда дикою ересью, понятіе права, какъ охраненнаго интереса, хотя и понималъ, что этимъ разрушаетъ ту почву, на которой самъ стоялъ. Понятіе интереса само въ высшей степени относительно и потому, признавъ право охраненнымъ интересомъ, нельзя уже было не признать и самаго права относительнымъ. Приходилось замѣнить прежнюю философскую

\*) Zweck im Rechte. 1877. B. I. s. 430. Der Masstab des Rechts ist nicht der absolute der Wahrheit, sondern der relative des Zwecks.

\*\*\*) Самъ Иерингъ впервые придалъ своему ученію «реалистическаго» лншь въ позднѣйшей своей статьѣ Die Grundlagen der Ethik, Schmolle's Jahrbuch, 1882, № 1 s. 17, гдѣ онъ говоритъ о своей этикѣ, какъ объ «realistische und geschichtliche Ethik».

подкладку новой. Для этого Иерингъ пріостанавливаетъ продолженіе Духа римскаго права и обращается къ отысканію системы, болѣе подходящей къ добытому имъ путемъ изученія исторической дѣйствительности новому возрѣнію на право. Плодомъ этой работы и явилось его новѣйшее, еще неоконченное сочиненіе «Цѣль въ правѣ»<sup>\*)</sup>.

Если духъ римскаго права является лучшимъ выраженіемъ генія Иеринга, если въ немъ, какъ нельзя болѣе, наглядно проявилась замѣчательная способность автора къ строго научному изслѣдованію, его научный тактъ, его умѣнье быть свободнымъ отъ всякихъ предвзятыхъ идей, его необыкновенный талантъ наблюдать, замѣчать то, мимо чего другіе проходятъ, не обращая вниманія, его удивительное умѣнье ничтожными на первый взглядъ мелочами пользоваться, какъ драгоценнымъ матеріаломъ для блестящихъ обобщеній, если, словомъ, Духъ римскаго права есть отраженіе лучшихъ сторонъ генія Иеринга, его Цѣль въ правѣ, напротивъ, отражаетъ лишь слабыя стороны его дарованія. Только литературный талантъ автора выступаетъ въ немъ съ тою-же, можетъ быть даже съ болшею, силой. Иерингъ оставляетъ здѣсь конкретную почву исторической дѣйствительности и пытается построить совершенно отвлеченную теорію права на телеологической основѣ. При этомъ нельзя не указать, что форма телеологизма, выбранная Иерингомъ, есть самая неудачная, самая наивная. Существуютъ двѣ главныя формы телеологизма: телеологизмъ оптимистическій и телеологизмъ пессимистическій. Оптимистическій исходитъ изъ предположенія, ничѣмъ, конечно, необыкновеннаго, что цѣли, которыми объясняется существованіе міра, совпадаютъ съ нашими субъективными человѣческими интересами, и что потому міръ развиваясь идетъ къ увеличенію человѣческаго счастья. Пессимистическій телеологизмъ, напротивъ, не признаетъ тождества субъективныхъ цѣлей чловѣка и объективныхъ цѣлей міра. Онъ предполагаетъ противорѣчіе мировыхъ цѣлей, цѣлямъ индивидуальной жизни. Понятно, что если еще можно отстаивать телеологию, то только въ такой пессимистической формѣ, какъ это и дѣлаютъ новѣйшіе германскіе телеологи. Но Иерингъ удерживаетъ старую, оптимистическую форму, сложившуюся въ то старое время, когда еще царилъ антропоцентризмъ.

Иерингъ полагаетъ, что природа хочетъ, чтобы родъ людской существовалъ. Но какъ достигнуть этой цѣли? Она заинтересовываетъ

<sup>\*)</sup> Такъ именно объясняетъ происхождение своей новой книги самъ Иерингъ. Zweck im Recht, I, s. V.

въ этомъ собственный эгоизмъ человѣка, соединяя со все́мъ тѣмъ, что ведетъ къ сохраненію человѣческаго рода, чувство удовольствія, съ тѣмъ, что ведетъ къ его гибели—чувство боли. Въ тѣхъ случаяхъ, когда страданія перевѣшиваютъ удовольствія, природа безсильна удержать человѣка отъ самоубійства. Онъ можетъ ей сказать: награда, которую ты мнѣ назначила за сохраненіе жизни, ничтожна въ сравненіи съ мученіями и страданіями, выпавшими на мою долю; это твоя собственная вина, если я тебѣ возвращаю твой даръ, неимѣющей болѣе для меня никакой цѣны. Но природа позаботилась о томъ, чтобы въ общемъ удовольствія перевѣшивали страданія.

Что удовольствія и страданія распределены цѣлесообразно, это доказывается уже тѣмъ, что удовольствіе связано лишь съ произвольными отправленіями человѣческаго организма. Точно также страданіе всегда предупреждаетъ собою какую-либо опасность для организма. Природа экономна въ раздачѣ удовольствій: она предоставляетъ его только тамъ, гдѣ она безъ него обойтись не можетъ, гдѣ ей надо заинтересовать человѣка какой-нибудь преміей. Тамъ же, гдѣ она сама устраиваетъ дѣло и цѣли ея достигаются механически, безъ участія человѣческой воли, напр., въ кровообращеніи, ростѣ волосъ и т. п., тамъ нѣтъ мѣста удовольствію.

Способъ, какимъ природа заставляетъ человѣка служить своимъ цѣлямъ, даетъ человѣку образецъ того, какъ онъ самъ можетъ заставить другихъ служить его цѣлямъ.

Въ общественной жизни мы находили также частью механическое подчиненіе индивида общественнымъ цѣлямъ посредствомъ принужденія при исполненіи судебныхъ приговоровъ, взысканія налоговъ и т. п.; частью косвенное, психологическое, угрозой наказанія и надеждой на вознагражденія \*).

Кромѣ неудачнаго выбора самой формы телеологизма, постановка, какую даетъ ему Герингъ въ своей книгѣ, страдаетъ еще внутреннимъ противорѣчіемъ. Телеологія является у него, собственно говоря, безцѣльной. Телеологизмъ, признавая на ряду съ принципомъ причины существованіе самостоятельнаго принципа цѣли, дѣлаетъ это для того, чтобы придать принципу цѣли объективное значеніе, чтобы уйти отъ необходимости признавать существованіе лишь субъективныхъ, относительныхъ цѣлей. Съ признаніемъ существованія объективныхъ, міровыхъ цѣлей, принципъ цѣли теряетъ субъектив-

\*) Zweck im Recht. I, Кор. III, ss. 38—52.

ный относительный характеръ. Объективная міровая цѣль не есть цѣль относительная, а цѣль абсолютная. Между тѣмъ, у Геринга этого мотива не было. Онъ признаетъ принципъ цѣли принципомъ относительнымъ. Но если не отрицать относительности принципа цѣли, то не зачѣмъ и прибѣгать къ телеологіи. Какъ относительный принципъ, принципъ цѣли найдетъ себѣ мѣсто и въ міровоззрѣніи, опирающемся исключительно на принципъ причинности, ибо субъективныя, относительныя цѣли не составляютъ само стоятельнаго принципа; это только частная форма причинъ.

Герингъ считаетъ основаніемъ всей теоріи нравственности понятіе нормы, велѣнія. Теперь обыкновенно понятіе нормы замѣняется понятіями добродѣтели, нравственнаго идеала. Изложеніе при этомъ выигрываетъ въ эстетичности и наглядности. Моралисты при этомъ становятся въ такое же отношеніе къ изучаемому объекту, какъ и естествоиспытатели, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно заслоняется практической характеръ нравственности. А при изслѣдованіи, принципъ нравственности, эта сторона очень важна и никогда не должна быть опускаема изъ вниманія.

Понимая такъ ученіе о нормахъ, Герингъ сводитъ все свое изслѣдованіе къ разрѣшенію трехъ основныхъ вопросовъ: 1) откуда берутся эти нормы, 2) чему онѣ служатъ и 3) что подчиняетъ имъ нашу волю?

Телеологическій характеръ ученія Геринга приводитъ его къ тому, что на первое мѣсто онъ ставитъ второй изъ этихъ вопросовъ, вопросъ о цѣли этическихъ нормъ. Цѣль ихъ, по его мнѣнію, общество, и только общество, такъ что нравственный и общественный синонимы: мы можемъ безразлично употреблять одно изъ этихъ опредѣленій, вмѣсто другого.

Что цѣлью нравственныхъ нормъ должно быть признано общество, это доказывается тѣмъ, что если бы цѣлью былъ индивидъ, требованія нравственности могли бы противорѣчить общественному благу, такъ какъ личное благо не включаетъ въ себѣ общественное и, напротивъ, общественное благо необходимо включаетъ въ себя и благо личности. Затѣмъ, если бы индивидъ былъ цѣлью нравственныхъ нормъ, онѣ должны бы были быть для всѣхъ совершенно одинаковыми. Вліяніе общественное при этомъ было бы невозможно. Признаніе общества цѣлью нравственныхъ нормъ приводитъ насъ къ тому, что и нравственность есть тоже эгоизмъ, но только въ высшей формѣ: эгоизмъ общества. Стремленіе къ самосохраненію возвышается

до нравственности, когда оно руководится сознаниемъ, что личное самосохраненіе обусловлено общественнымъ \*).

Второй вопросъ теории нравственности сводится къ тому, должны-ли мы признать источникомъ нравственныхъ нормъ природу или исторію, являются ли нравственныя начала намъ врожденными или же, напротивъ, лишь продуктомъ общественно-историческаго опыта? Герингъ рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что всѣ нравственныя начала, даже самыя элементарныя, суть продукты историческаго опыта. Природа создаетъ человѣка надѣленнымъ только эгоизмомъ, исторія же дѣлаетъ изъ него историческаго и общественнаго человѣка, другими словами, нравственнаго человѣка. Поэтому человѣкъ нравственности научается, научается даже тому, что не слѣдуетъ убивать, грабить, воровать. Нравственныя истины, подобно спорамъ, носятся въ окружающемъ насъ воздухѣ и мы вдыхаемъ ихъ въ себя извнѣ.

Остается послѣдній вопросъ: что подчиняетъ нашу волю нравственнымъ нормамъ, какъ образуется нравственная воля? И она создается обществомъ, воспитывающимъ насъ къ нравственности. Отъ природы же мы получаемъ не два инстинкта: эгоизмъ и нравственное чувство, а только одинъ эгоизмъ. Нравственное чувство есть продуктъ исторіи, общественной жизни. Общество есть и источникъ, и цѣль нравственныхъ нормъ; общество придаетъ человѣку нравственную волю.

Такимъ образомъ, нравственность представляется во всѣхъ отношеніяхъ *общественною*, но вмѣстѣ и *историческою*. Нравственныя нормы неподвижны. Онѣ мѣняются съ ходомъ исторіи и въ этомъ смыслѣ *относительны*. Нѣтъ нравственности, которая бы имѣла силу всегда и вездѣ. Каждый нравственный принципъ имѣетъ силу, значеніе только для той или другой отдѣльной стадии историческаго развитія. Только историко-общественная теорія нравственности приводитъ къ признанію ея относительности. Напротивъ, построеніе нравственной теоріи на психологической основѣ необходимо приводитъ къ призванію абсолютныхъ, неизмѣнныхъ принциповъ нравственности.

Такъ какъ источникомъ нравственности служитъ общество, то все нравственное развитіе человѣчества сводится къ дисциплинированію свободной человѣческой воли обществомъ (*Disciplin und Bändigung des menschlichen Willens*). Что же такое общество? Это такая

\*) Итакъ, нравственность есть лишь просвѣтленный личный эгоизмъ. Какъ же помирить это съ тѣмъ, что цѣль ея есть *«lediglich Gesellschaft?»*

совмѣстная дѣятельность для общихъ цѣлей, когда каждый, дѣйствуя для другихъ, дѣйствуетъ и для себя, и дѣйствуя для себя дѣйствуетъ и для другихъ, или другими словами фактическая организація жизни для другихъ и чрезъ другихъ (Zweck, I, 87). Средства, какими общество дисциплинируетъ человѣческую волю, четыре: выгода (Lohn), принужденіе, чувство долга и любовь. Два первыхъ суть низшіе, они основаны на эгоизмѣ и составляютъ элементарныя, необходимыя условія общества. Безъ выгоды невозможенъ хозяйственный оборотъ (Verkehr); безъ присужденія—право. Общественная организація принужденія есть государство, а право—охраненный принудительной властью государства интересъ.

Въ противоположность господствовавшимъ съ средневѣковья взглядамъ Иерингъ признаетъ содержаніемъ права не волю, а интересъ. Такое пониманіе права онъ сформулировалъ впервые въ третьей части своего Geist des römischen Rechts (1865). Имѣя въ виду главнымъ образомъ гегелево ученіе о правѣ, Иерингъ опровергаетъ волевую теорію права слѣдующими доводами.

Если бы существо права составляла воля, не могло бы быть и правъ у субъектовъ, не имѣющихъ воли, у малыхъ дѣтей, у сумасшедшихъ, идиотовъ, между тѣмъ въ дѣйствительности вездѣ за ними признаются права. Затѣмъ съ точки зрѣнія волевой теоріи пришлось бы признать всякое соглашеніе обязательнымъ, между тѣмъ въ дѣйствительности обязательны только договоры, имѣющіе своимъ предметомъ сколько-нибудь существенные интересы. Право не обезпечиваетъ ничего бесполезнаго: польза, интересъ, а не воля составляетъ субстанцію права. Поэтому и субъектъ права не тотъ, чья воля распоряжается объектомъ права, а тотъ, осуществленію интересовъ кого служить этотъ объектъ, не диспозитарій, а дестинатарій, не опекунъ, распоряжающійся имуществомъ, а опекаемый, въ интересахъ котораго опекунъ распоряжается.

Признавъ за всѣми этическими нормами, регулирующими дѣятельность людей, общественно-историческое происхождение, Иерингъ вмѣстѣ съ тѣмъ не допускаетъ, чтобы право, какъ это утверждала историческая школа, мирно, само собой естественно развивалось изъ народнаго духа. Онъ, напротивъ, видитъ въ правѣ продуктъ борьбы людскихъ интересовъ. Право для него не саморазвивающійся порядокъ, а созданіе людей, борющихся за охрану каждый своихъ собственныхъ интересовъ. Подробному развитію этой идеи борьбы за право посвящена Иерингомъ особая брошюра Kampf um's Recht 1872.

Между русскими послѣдователями Иеринга проф. Муромцеву принадлежитъ любопытная попытка связать воззрѣнія Иеринга на право

съ учениемъ позитивизма. Такова основная задача его известной книги «Определение и основное разделение права. 1879». Это произведение резко выделяется из ряда другихъ попытокъ обоснованія реалистической теоріи права совершенно правильной постановкой вопроса. Онъ отправляется отъ строгаго различія нормъ юридическихъ отъ законовъ въ научномъ смыслѣ, признавая юридическія нормы лишь явленіями. Муромцевъ такъ объясняетъ правовыя явленія. Отношенія людей усложняются подъ вліяніемъ среды, въ которой они совершаются, а именно того общества, гдѣ они живутъ. Общество оказывается заранѣе склоннымъ къ оказанію субъекту помощи въ дѣлѣ установленія и поддержанія его отношеній. Эта помощь или защита совершается въ двухъ направленіяхъ. Во-первыхъ, она можетъ быть направлена къ устраненію препятствій, лежащихъ внѣ даннаго общества: это то, что Муромцевъ называетъ защитой перваго рода. Во-вторыхъ, общество защищаетъ отношенія однихъ изъ числа своихъ членовъ противъ посягательствъ, которыя возможно ожидать со стороны другихъ членовъ. Это защита второго рода. Она происходитъ въ двухъ формахъ: неорганизованной и организованной. Организованная защита отличается тѣмъ, что она совершается заранѣе определеннымъ порядкомъ и обыкновенно особыми, установленными для того органами. Такая напередъ определенная защита отношеній второго рода и есть право.

Въ этомъ объясненіи правовыхъ явленій прежде всего нельзя не замѣтить совершенное игнорированіе психическаго элемента. Если юридическая защита объясняется только какъ защита напередъ определенная, то не видно, почему бы она не могла имѣть мѣсто и по отношенію къ частямъ какого нибудь неодушевленнаго, механическаго агрегата. Воздѣйствіе механизма на отношенія его частей также напередъ определено и однако никто не станетъ говорить о правахъ шестерни или винта. Если мы ограничиваемъ понятіе права только людскими отношеніями, то очевидно по тому, что въ примѣненіи къ нимъ напередъ определенная защита представляетъ достаточно характерныя особенности. Но если мы зададимся вопросомъ, въ чемъ эта особенность, мы не найдемъ другой общей особенности, какъ ту, что только люди могутъ знать о существованіи такого напередъ определенного порядка защиты ихъ отношеній и самое это знаніе дѣлается для нихъ опредѣляющимъ ихъ поведеніе стимуломъ. Воздѣйствіе напередъ определенной защиты на людей поэтому гораздо сильнѣе и сложнѣе, чѣмъ дѣйствіе защиты неорганизованной. Въ отношеніи же шестерни или винта результатъ и определенного на-

передъ и неопредѣленнаго, случайнаго воздѣйствія всегда одинъ и тотъ же.

Такимъ образомъ, для возможности отличить право отъ всякаго иного напередъ опредѣленнаго порядка, необходимо обратиться къ психическому элементу и сознанию людей, къ имѣющемуся въ ихъ душѣ представленію о существованіи такого напередъ опредѣленнаго порядка или защиты. Но если такъ, то очевидно для объясненія правовыхъ явленій, главное, первенствующее значеніе получаетъ именно этотъ психическій элементъ, это убѣжденіе о существованіи напередъ опредѣленнаго порядка отношеній. Это тѣмъ болѣе, что напередъ опредѣленный порядокъ никогда вполне не осуществляется: не всѣ долги взыскиваются, не всѣ воры наказываются; мало того; не всѣ законы правильно и однообразно толкуются. Слѣдовательно убѣжденіе въ существованіи строго напередъ опредѣленнаго порядка, къ какому бы источнику мы ни относили, всегда значительно расходится съ дѣйствительностью. А отсюда прямой выводъ, что между поведеніемъ опредѣляемымъ представленіемъ о напередъ опредѣленномъ порядкѣ, дѣйствительно установленномъ государственной властью въ ея законодательной дѣятельности, и поведеніемъ, опредѣляющимся представленіемъ о порядкѣ, установленномъ какимъ-нибудь ложнымъ божествомъ, или вытекающемъ само собой изъ метафизической сущности человѣческой личности, или о какъ-либо иначе установленномъ порядкѣ—нѣтъ принципиальнаго различія. Конечно, тотъ, кто станетъ въ своемъ поведеніи руководствоваться убѣжденіемъ въ существованіи за нимъ независимо отъ всякихъ положительныхъ законовъ естественнаго права на неприкосновенность его частнаго жилища потерпитъ въ томъ горькое разочарованіе, когда власть насильно вломится въ его квартиру; но точно такое же разочарованіе потерпитъ и тотъ, кто, зная, что законъ устанавливаетъ наказаніе за тѣ или другія преступленія, будетъ думать, что дѣйствительно всякій совершившій это преступленіе понесетъ положенное за него наказаніе. Такимъ образомъ, для отграниченія права отъ всякаго другаго напередъ опредѣленнаго порядка, необходимо обратиться къ психической сторонѣ явленій, а разъ мы это сдѣлаемъ, опредѣленіе права, данное Муромцевымъ, падаетъ само собой: между закономъ, изданнымъ властью, и субъективнымъ правосознаніемъ исчезнетъ принципиальное различіе.

Рядомъ съ указаннымъ игнорированіемъ психической стороны правовыхъ явленій въ теоріи Муромцева весьма странно поражаетъ ничѣмъ необоснованный субъективизмъ. Указавъ на то, что среда можетъ дѣйствовать на людскія отношенія или благоприятно, или

враждебно, разрушительно, онъ затѣмъ почему-то правомъ считаетъ только благопріятное воздѣйствіе общественной среды, *защиту* отношений средой. Это совершенно противорѣчитъ исторической дѣйствительности. Право дѣйствуетъ не только содѣйствуя охраняющимъ образомъ, но и отрицательно разрушающимъ. Конечно можно сказать, что въ каждомъ дѣлѣ есть и обратная сторона, что нѣтъ худа безъ добра, что при всякомъ воздѣйствіи среды кто-нибудь что-нибудь выигрываетъ. Но въ такомъ случаѣ надо уже совсѣмъ отказаться отъ различія благопріятнаго и враждебнаго воздѣйствія среды.



Spaff

Monoparis

1) appis  
2) ensis  
3) paris  
4) paris  
5) ensis

1) monappis  
2) monparis  
3) monappis  
4) monparis  
5) monappis

Specimen  
ensis

Dr. Dmact (Dr. Popouat) monparis  
Dr. Dmact (Dr. Popouat) monappis

appis  
paris  
paris-ensis

monparis  
monappis  
monparis-ensis

appis  
paris  
appis  
paris

monparis  
monappis  
monparis  
monappis

ensis  
ensis  
ensis

ensis  
ensis  
ensis

1) appis  
2) paris  
3) paris  
4) appis

Каньс

Алгоор }  
Алгоор }  
Демон }  
          }  
          } Саран бааз

Каньс }  
Каньс }  
          } Орор уураал

Каньс }  
Каньс }  
          } Каньс

Каньс }  
Каньс }  
Каньс }  
          } Каньс

Каньс }  
Каньс }  
          } Каньс

Каньс }  
Каньс }  
          } Каньс

Каньс

Каньс

Каньс

Каньс

1185  
38  
-----  
25  
256k  
3  
-----  
118p 88k

Каньс

38J

**Того-же автора:**

Сравнительный очеркъ государственнаго  
права иностранныхъ державъ. 1890.

Общественное значеніе права. 1892.

Русское государственное право. 2 тома. 1893.

Лекціи по общей теоріи права. 3-е изданіе.  
1894.

Указъ и законъ. 1894.

Пропорціональные выборы. 1896.

---

*M. S.*

Brunjequn

15-78	2
51-122	14
132-137	32
166-177	6
220-221	9
<del>243-246</del>	2
	<hr/>
	63

Yung 1190 ap

Zadanie na 21 supra = 84 ap  
22 — = 196 ap  
23 — = 267 ap



Мар. мун. 12 герс.

Бракум 530-540  
Суров 469-399  
Деломус 460-557  
Пантом 427-547  
Мунитон 106-45  
Алтан 353-430  
О. Алтан 1500-1294

Марта 1469-1558  
Бодна 1530-1596  
Т. Бран 1503-1544  
Лига 2 1500-1510  
Лига 1500-1510  
Лига 1500-1510  
Сабун 1509-1521  
Пуга 1508-1510

Д. Берс

Берс - омонимично  
Берс - омонимично (бер, мунит, мунит)  
Берс - омонимично (бер, мунит, мунит)



000186172

ЮФ СПБГУ