

АНРИ МИШЕЛЬ

# ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА

КРИТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ИСТОРИИ  
СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ  
ТЕОРИЙ ВО ФРАНЦИИ  
СО ВРЕМЕНИ РЕВОЛЮЦИИ



ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО

Анри Мишель

**Идея государства. Критический  
опыт истории социальных  
и политических теорий во  
Франции со времени революции**

«Территория будущего»

1909

## **Мишель А.**

Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции / А. Мишель — «Территория будущего», 1909

«Идея государства» – самая известная работа французского философа, историка государства и права Анри Мишеля (1857–1904). В этой книге он стремился выявить естественные связи учений о государстве у представителей различных направлений философской и научной мысли и различных эпох, а также связи выдвигаемых ими учений с общим развитием философии и общества в целом. В начале XX в. «Идея государства» занимала почетное место среди наиболее актуальных философских трудов и была настольной книгой для всех, кто сколько-нибудь серьезно интересовался философскими учениями о государстве. Несомненным доказательством этой популярности служит то, что за первые три года после первой публикации «Идеи государства», книга выдержала еще два издания, а всего во Франции «Идея государства» переиздавалась более десяти раз. Последнее издание вышло в свет в 2003 г. в серии «Антология французской философии». Неослабевающий интерес к наследию Анри Мишеля объясняется тем, что его внимание было сосредоточено на непреходящих проблемах – соотношении власти и свободы, прав и обязанностей личности, поиске оптимального баланса между интересами общества и составляющих его людей. Книга может быть интересна философам, историкам, политологам, а также всем, кто интересуется теорией государственного устройства и философскими взглядами на государство.

© Мишель А., 1909

© Территория будущего, 1909

## Содержание

Елена Браун	6
Предисловие	14
Введение	16
ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ АДМИНИСТРАТИВНОЙ МОНАРХИИ XVII ВЕКА	17
ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА И ТЕОРИЯ ПРОСВЕЩЕННОГО ДЕСПОТИЗМА	21
I. ВОЛЬТЕР	21
II. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ И ГОЛЬБАХ	22
III. ФИЗИОКРАТЫ	24
IV. АНАЛОГИЧНОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА ГРАНИЦЕЙ: ЮМ, ВОЛЬФ	27
V. УСТОЙЧИВОСТЬ ЭТОГО ДВИЖЕНИЯ ИДЕЙ ВПЛОТЬ ДО РЕВОЛЮЦИИ	28
VI. ЕГО ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ	30
ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В XVIII ВЕКЕ	31
I	31
II	32
III	34
IV	38
V	43
VI	45
Конец ознакомительного фрагмента.	46

# **Анри Мишель**

## **Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции**

**Елена Браун**

### **АНРИ МИШЕЛЬ И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ**

«Идея государства» – самая известная работа французского философа Анри Мишеля (1857–1904). В начале XX в. эта книга занимала почетное место среди наиболее актуальных философских трудов. Одним из главных событий духовной жизни того времени был спор между сторонниками индивидуалистической и социалистической философии. Первые утверждали безусловные приоритет личности, вторые говорили о главенстве государства и общества. А. Мишель выступил на стороне индивидуалистов, он высказал свой взгляд на причины упадка индивидуализма и предложил пути преодоления этого кризиса. Труд Анри Мишеля широко обсуждался не только философами-индивидуалистами и их противниками. «Идея государства» была фактически настольной книгой для всех, кто сколько-нибудь серьезно интересовался философией.

Несомненным доказательством этой популярности может служить тот факт, что за первые три года после публикации «Идеи государства», книга выдержала еще два издания. Уже в 1903 г. труд Анри Мишеля был переведен на русский язык, а в 1909 г. переиздан в серии «Библиотека для самообразования». Издатели этой серии подчеркивали, что для публикации были отобраны только книги, дающие необходимый минимум познаний, без усвоения которого ознакомление с соответствующим разделом науки нельзя считать удовлетворительным.

Идеи Анри Мишеля продолжают оставаться значимой частью наследия индивидуалистической философии. Во Франции «Идея государства» переиздавалась более десяти раз. Последнее издание вышло в свет в 2003 г. в серии «Антология французской философии». Неослабевающий интерес к философии Анри Мишеля объясняется тем, что его внимание было сосредоточено на непреходящих проблемах – соотношении власти и свободы, прав и обязанностей личности, поиске оптимального баланса между интересами общества и составляющих его людей.

\* \* \*

Творческая биография Анри Мишеля представляет собой прекрасный пример карьерных успехов, прижизненной, а не посмертной известности. Анри Мишель родился в 1857 г. в Лионе. С раннего детства он проявлял интерес к двум наукам – философии и истории. Анри Мишель блестяще окончил школу. В 1877 г. он поступил в одно из самых известных и престижных учебных заведений Франции – Высшую педагогическую школу, директором которой был патриарх французской исторической науки – Фюстель де Куланж (1830–1889). А. Мишель был одним из лучших студентов не только своего философского факультета, но и всей школы. После окончания этого учебного заведения в 1881 г. Фюстель де Куланж предложил ему временно исполнять обязанности секретаря этого учебного заведения, т. е. фактически своего

помощника. В это же время Анри Мишель начинает читать лекции по философии в двух высших учебных заведениях – лицее Людовика Святого в Париже и лицее в Бурже.

Еще в студенческие годы Анри Мишель увлекается изучением идей одного из метров французской философии – Шарля Бернара Реньвье (1815–1903). Философские воззрения Реньвье прошли долгий путь – от идей, близких к социализму, до идеализма и продолжения философских построений Канта. Почти такую же трансформацию претерпели и взгляды самого А. Мишеля. Начав с увлечения так называемой «единой положительной наукой» и философией позитивизма, Анри Мишель постепенно приходит к ее отрицанию. Он становится приверженцем идеализма и индивидуализма, признанным учеником и продолжателем идей Реньвье.

В 1885 г. Анри Мишель занимает должность штатного преподавателя лицея Людовика Святого, а в 1886 г. появляется его первая монография – «Индивидуализм Стюарта Милля»<sup>1</sup>. Анри Мишель не ограничивается простым анализом воззрений этого английского философа. Подчеркивая роль Джона Стюарта Милля (1806–1873) как основателя позитивизма, А. Мишель отмечает синкретический характер его учения и прослеживает влияние на его философию целого ряда концепций: в первую очередь философии Сен-Симона, демократической школы, Токвиля и идеологов революции 1848 года. А. Мишель находит, что под влиянием указанных идей экономические взгляды Стюарта Милля претерпели значительную трансформацию – от индивидуализма к выводу о необходимости предоставить государству самое широкое участие в экономической жизни.

1890 г. можно считать началом нового этапа в научной деятельности и карьере Анри Мишеля. Осенью этого года он подает в Министерство образования Франции прошение о предоставлении отпуска для написания докторской диссертации. Результатом этой работы стала опубликованное в 1895 г. фундаментальное исследование «Идея государства: Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времен революции»<sup>2</sup>. Докторская диссертация А. Мишеля вызвала самый широкий резонанс, сделавшись одним из самых популярных философских произведений того времени.

В том же году Анри Мишель получает звание доцента в лучшем французском университете – Сорбонне, где он начинает читать курс лекций по истории политических учений. Уже в 1896 г. выходит в свет второе издание «Идеи...», идентичное первому. В 1898 появляется третье издание «Идеи государства», с доработанными примечаниями и исправленными типографскими ошибками. Именно оно становится эталоном для всех последующих публикаций.

В последние годы своей жизни Анри Мишель все больше интересовался историей государства и права, историей политических учений. В 1903 г. Мишель активно включается в работу по созданию «Общества изучения истории революции 1848 г.» (*Société d'histoire de la révolution de 1848*). Первоначальный проект создания «Общества...» принадлежал известному французскому историку и политическому деятелю, участнику Парижской коммуны 1871 г., Жоржу Франсуа Ренару. В начале 1903 г. Ж. Ренар выступил с инициативой создания объединения, которое могло бы сосредоточиться на исследовании Второй республики во Франции (1848–1851) и революций XIX в. К тому времени в Сорбонне уже существовало влиятельное «Общество изучения современной истории», и проект Ренара предусматривал выделение из него более узкого круга исследователей. Несмотря на очевидный недостаток работ по политической истории Франции времен Второй республики, этот замысел не встретил широкой поддержки академического сообщества. Дело в том, что Ренар был в гораздо большей степени политиком, чем историком. При всей своей эрудиции он был далек от требований академиче-

---

<sup>1</sup> Michel Henry. *De Stuarti Millii individualismo*. P., 1886.

<sup>2</sup> L'Idée de l'État. Sur l'histoire des théories politiques et sociales depuis la Révolution, Paris, Hachette, 1895.

ской науки. Предложенный им проект подразумевал создание чего-то среднего между политическим клубом и научным объединением.

С приходом Анри Мишеля ситуация радикально изменилась. А. Мишель в значительной степени переработал проект создания «Общества...», четко определил будущий объект исследований, и, наконец, жестко высказался за то, что основу «Общества изучения революции 1848 г.» должны составить не политики, а профессиональные историки. Несмотря на заметное несходство характеров и интересов, А. Мишель и Ж. Ренар прекрасно дополняли друг друга. Анри Мишель был довольно резок в суждениях и придерживался республиканских взглядов, Жорж Ренар, напротив, слыл мастером компромиссов и убежденным социалистом; первый был воплощением «научного духа», второй – «духа демократического». Обязанности были разделены соответствующим образом. Анри Мишель взял на себя общее руководство и занял пост ответственного секретаря, Жорж Ренар занялся популяризацией работы «Общества...», возглавив его журнал.

Необходимо отметить, что Анри Мишель не только проделал громадную организационную работу, он также выдвинул собственную концепцию революции 1848 г. Мишель трактовал эту «вторую французскую революцию» как кульминационный этап истории Франции XIX в., своего рода апогей борьбы французов за демократию. Современные французские историки подчеркивают, что точка зрения Анри Мишеля стала основой для одной из самых распространенных суждений о революционных событиях 1848 г.

24 февраля 1904 г. Анри Мишель, несмотря на тяжелую хроническую болезнь, председательствовал на официальном учредительном собрании «Общества...». На тот момент оно было сравнительно небольшим и насчитывало всего 32 члена. В настоящее время «Общество изучения революции 1848 г.» является одним из наиболее влиятельных исторических объединений Франции.

Ранняя смерть не позволила Анри Мишелю развить свои идеи. Он скончался в декабре 1904 г. в Париже на сорок седьмом году жизни. А. Мишель был не просто уважаемым ученым, его работы в значительной степени опередили свое время, став образцом междисциплинарных исследований. Мишель всегда воспринимал себя как философа, но его труд оказал заметное влияние еще на одну область знаний – историю политических учений.

\* \* \*

Анри Мишель был приверженцем философского направления, известного как индивидуализм. В конце XIX в., когда Анри Мишель писал свой главный труд – «Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времен революции» – индивидуалистическая философия переживала глубокий кризис. Если во второй половине XIX в. индивидуализм, проповедуемый столь видными философами, как И. Бентам, Дж. С. Милль, А. Токвиль был господствующим философским течением, то в конце столетия эти построения во многом утратили популярность. Основными противниками индивидуалистов стали коллективисты, а основным предметом спора – вечная проблема о том, что важнее: интересы общества или интересы отдельного человека.

По-видимому, обострение философских дискуссий было связано с общим кризисом мировоззрения конца XIX – начала XX в. По всей Европе в это время шло, если можно так выразиться, «брожение умов», высказывались самые разные идеи относительно дальнейшего развития общества. Социалисты (в исходном, западном понимании этого слова) говорили о необходимости вмешательства государства в экономическую сферу для того, чтобы обеспечить равенство прав и возможностей. Индивидуалисты, напротив, утверждали, что любое усиление государственной власти влечет за собой только отрицательные последствия.



«Идея государства» Анри Мишеля явилась своеобразным ответом на духовный кризис рубежа веков. Популярность этой книги во многом была вызвана тем, что она открыла целую серию публикаций подобного рода. Выступление А. Мишеля можно считать условным началом оживленных дискуссий об индивидуализме и коллективизме. В начале XX в. появляется целый ряд работ, посвященных анализу причин кризиса индивидуалистической философии. Во Франции это исследование Альберта Шатца «Индивидуализм экономический и социальный»<sup>3</sup>, в России – «Очерк развития индивидуалистического направления в истории философии государства» Л. И. Фатеева<sup>4</sup>. Противостояние индивидуализма и коллективизма рассматривается как основное содержание истории в трудах известнейших философов: Э. Дюркгейма, К. Поппера, П. Сорокина, К. Ясперса. Анри Мишель не просто предвосхитил эти дискуссии, его исследование заняло почетное место в истории философии рубежа XIX–XX вв.

Работая над «Идеей государства», посвященной последовательному восстановлению истории индивидуалистической философии середины XVIII – конца XIX вв., А. Мишель видел свою основную задачу в том, чтобы выяснить как столь плодотворная, на его взгляд, философская система могла потерпеть поражение в борьбе с коллективизмом.

Рассуждая на эту тему, А. Мишель идет гораздо дальше простого ответа на вопрос о причинах упадка индивидуализма. Не довольствуясь привычными, устоявшимися определениями, он пересматривает, казалось бы, сложившиеся постулаты и приходит к совершенно новым выводам. Прежде всего, философ высказывает свой собственный взгляд на проблему возникновения индивидуализма. По мнению Анри Мишеля, возникновение индивидуалистической философии следует отнести к эпохе Просвещения, а первая внятная формулировка ее идей была предпринята уже в эпоху Французской революции.

Необходимо отметить, что современная философия смотрит на проблему возникновения индивидуализма несколько иначе. В настоящее время предполагается, что этико-философские взгляды, содержащие идеи индивидуализма, высказывались еще в античную эпоху, начиная с Демосфена, Эпикура и софистов. Непосредственно индивидуализм как сложившееся философское течение формируется на рубеже XVIII–XIX столетий, т. е. позднее, чем полагал Анри Мишель.

Иначе, чем современные философы, Мишель рассматривает и проблему сущности индивидуалистической философии. Для А. Мишеля подлинный индивидуализм заключается не только и не столько в приоритете интересов индивидуума над коллективными и институциональными, сколько в отстаивании максимальной творческой и иной свободы человеческой личности. Уникальность позиции Анри Мишеля состоит в том, что, по его мнению, интересы отдельного человека и государства отнюдь не противоречат друг другу. Иными словами, в отличие от большинства философов-индивидуалистов, А. Мишель не считает ослабление государственной власти залогом полного развития человеческой личности.

Историю индивидуализма Анри Мишель также воспринимает иначе, чем большинство его современников. Настоящий, действительно плодотворный индивидуализм он находит в философии Просвещения; построения второй половины XIX в., напротив, представляются ему искажением этого учения.

На этом утверждении А. Мишеля имеет смысл остановиться более подробно. В философии французского Просвещения Анри Мишель видит уникальное внимание к личности каждого человека, признание его естественных прав и равенства всех людей. По его мнению, эта эпоха стала временем пробуждения индивидуальностей. А. Мишель подчеркивает, что индивидуалисты XVIII в. не усматривали никакого противоречия между правами человека и интересами государства. Просветители, также как и деятели Французской революции, не видели

---

<sup>3</sup> Albert Schatz. L'individualisme économique et social. Ses origines, son evolution, ses formes contemporaries. Paris, 1907.

<sup>4</sup> Фатеев Л. Н. Очерк развития индивидуалистического направления в истории философии государства. Харьков, 1907.

ничего невозможного в том, чтобы провозглашать права индивидуума и пользоваться авторитетом государства для признания и освящения этих прав. Французская революция последовательно и успешно применяла как крайний индивидуализм, так и крайнюю государственность.

Первую половину XIX в., по мнению Анри Мишеля, можно считать временем реакции против Революции и против связанного с ней индивидуализма. А. Мишель сближает учение теократов, Гегеля и первых социалистов на том основании, что все они отстаивали необходимость усиления государства. Так, социалисты приглашали власть пересмотреть условия труда и вмешаться в распределение богатств. Это вызвало новое пробуждение индивидуалистической философии.

Однако, философские идеи второй половины XIX в. получают уже совершенно иной характер. Этот новый индивидуализм, представленный в трудах Бенджамена Констана, Токвиля, Ламартина, Дюнуайе, в либеральной философии, возник как ответ на чрезмерно преувеличивавшие роль государства концепции. Он опирался на отрицание государства, установлению антитезы между властью и человеком. Наибольшее ограничение роли государства стало рассматриваться как характерный признак индивидуализма. Одну из причин возникновения философского антагонизма между человеком и государством А. Мишель видит в общем направлении развития философской мысли в указанный период. Если в глобальных построениях философы рассуждают о противоречии тела и духа, материи и сознания, то на уровне политических идей это приводит к возникновению антитезы человек-государство.

Анри Мишель полагает, что индивидуализм второй половины XIX в. вырождается в свою противоположность, а именно в эгоизм. Иными словами, Анри Мишель приходит к выводу о том, что индивидуализм французского Просвещения и индивидуализм конца XIX в. – вещи совершенно разные. Он призывает вернуться к изначальному пониманию индивидуализма, предложенному философией XVIII в. Именно в этом он видит единственно возможный выход для индивидуалистической философии.

Направление дальнейшего развития индивидуализма, по мнению Анри Мишеля, было намечено его учителем – Шарлем Ренувье. Именно его философию Мишель считает идеальной программой для построения справедливого общества. Основой для этой справедливости должна стать идея правового государства, т. е. власти, построенной на обязательном для всех соблюдении правовых норм. Ш. Ренувье был горячим сторонником защиты частной собственности и невмешательства государства в дела граждан до тех пор, пока их деятельность не наносит ущерб общим интересам. Ренувье подчеркивал, что именно частная собственность лучше всего соответствует природе человека и является самой надежной гарантией свободы. Коммунизм, по его мнению, полностью равнозначен рабству.

Необходимо подчеркнуть, что Ренувье, как и его ученик А. Мишель, настаивал на том, что философия может указать обществу лишь приблизительный путь развития, цель, к которой необходимо двигаться, а не средства, которыми эта цель может быть достигнута. Вмешательство философов в политику, по мнению Ренувье, может быть столь же пагубным, как и вмешательство государства в экономику.

Таким образом, Анри Мишель настаивает не просто на возвращении к индивидуализму XVIII в.; он говорит о необходимости движения вперед в направлении, намеченном философией Ш. Ренувье.

Рассуждая о противниках индивидуалистической философии – социалистах – А. Мишель отмечает столь же существенные различия между современным ему социализмом и формами этого учения, идущими от классической древности. Он подчеркивает, что социализм начал с утверждения права общины распоряжаться человеком по своему желанию, а закончил правом индивидуума на общину, обязанную заботиться о его нуждах, т. е. фактически пришел к своей противоположности. Иными словами, идеи социалистов конца XIX в. кажутся А. Мишелю гораздо более сбалансированными, чем воззрения их предшественников. Основ-

ным недостатком социализма, с точки зрения Мишеля, является то, что это учение не видит принципиальной разницы между двумя формами удовлетворения потребностей: через рост свободы и связанных с ней благ или через все большее расширение власти. Сам Мишель полагает, что усиление государственной власти может привести только к закреплению человека, что, в конечном итоге, равнозначно игнорированию его духовных интересов.

Как это бывает с любым по-настоящему глубоким исследованием, труд А. Мишеля по-разному оценивается современниками и потомками. Для конца XIX – начала XX в. самой значимой была та часть его работы, в которой А. Мишель рассуждал о причинах кризиса индивидуализма и возможных путях преодоления этих трудностей. Именно ее цитировали, с ней спорили, или, наоборот, соглашались ведущие философы того времени.

В наши дни проблема противостояния коллективизма и индивидуализма представляется уже не столь актуальной. История XX в. внесла более чем существенные коррективы в понимание этих терминов. Так, чрезвычайно популярные в начале XX столетия социалистические идеи были практически полностью дискредитированы тоталитарными режимами.

Для современных исследователей гораздо более интересной становится очерк истории идеи государства, предложенный Анри Мишелем, его уникальный взгляд на историю политических и правовых учений. Необходимо подчеркнуть, что динамика развития идеи государства в труде А. Мишеля оказывается совершенно иной, не совпадающей с историей философии индивидуализма. В развитии индивидуализма А. Мишель видит постепенное угасание подлинного индивидуалистического духа, возродившегося только в построениях Шарля Ренувье. В истории форм государственности, напротив, отмечается несомненный прогресс.

Анри Мишель выстраивает своего рода лестницу форм государственного устройства Франции с конца XVII до конца XIX в. Оценка этих режимов напрямую зависит от степени их демократичности – чем больше прав и свобод предоставляет конкретная форма государственного устройства, тем выше она стоит в глаза А. Мишеля.

Политический режим, существовавший во Франции в конце XVII в., А. Мишель называет административной монархией. В этот период власть короля ничем не ограничена, кроме его выгоды и обязательств перед богом. Частные лица совершенно бесправны, при этом господствующая философия лишает их права на восстание.

Следующей формой государственного устройства, охарактеризованной Анри Мишелем, является просвещенный абсолютизм, или, как его называет сам Мишель, просвещенный деспотизм. По мнению А. Мишеля, эта форма мало чем отличается от административной монархии, т. к. деспот, даже руководствующийся просвещенными принципами, всегда остается деспотом.

Огромный интерес представляет высказанная Мишелем оценка Французской революции. Он подчеркивает, что в истории революции 1789–1793 гг. следует четко различать дух преобразований и те средства, которыми эти преобразования осуществлялись. Эмоциональный порыв, вызвавший Революцию, кажется Мишелю прекрасным. Он пишет о «необоримом стремлении к освобождению индивидуальностей», стремлении «призвать как можно больше людей к индивидуальной жизни». На его взгляд, Революция может рассматриваться как воплощение индивидуалистического духа, как его высшее проявление. В то же время средства, к которым прибегали революционеры, представляются Мишелю недостойными. Этот философ был убежденным противником насилия, поэтому революционный террор воспринимался им как серия беззаконий, при помощи которых люди, захватившие власть, старались ее удержать.

Важнейшей характеристикой революционной эпохи для А. Мишеля была абсолютизация идеи общественного договора. Он подчеркивает, что во Франции конца XVIII в. устройство безупречного общества представлялось простой алгебраической задачей, для решения которой было достаточно тщательно взвесить статьи договора общества и власти и проследить за выполнением этого соглашения.

Режим Реставрации (1814–1830) и так называемой Июльской монархии (1830–1848) представляется Мишелю единым целым. В политическом плане он трактуется как своеобразная смесь административной монархии XVII в., просвещенного абсолютизма и индивидуализма времен Революции. Самым важным событием этого периода для Анри Мишеля стало заключение Хартии 1814 г. После поражения Наполеона из эмиграции во Францию вернулся ближайший родственник казненного Людовика XVI – Людовик XVIII. Перед тем как он ступил на французскую землю, ему была предложена хартия, утверждавшая существование парламента, цензовое избирательное право и гражданские свободы, т. е. был заключен договор между правителем и народом. Не менее важным А. Мишель считает подтверждение этой хартии в 1830 г. после смены династии.

Революция 1848 г. оценивается Мишелем как кульминация борьбы общества за свои права, а воцарение Наполеона III в 1851 г. – как национальная катастрофа. Вину за это событие Анри Мишель возлагает на философов и общественных деятелей, неосмотрительно проповедовавших безразличие к формам государственной власти.

Режим Третьей республики (1870–1940), установившийся после свержения потомков Наполеона, представляется Мишелю оптимальным. Он с гордостью говорит об установлении всеобщего избирательного права, о завершении промышленной революции, повышении уровня образования французов и т. д.

Таким образом, в истории французского политического строя, в истории идеи государства на протяжении XVII–XIX вв. Анри Мишель видит постепенный прогресс, прерывавшийся двумя периодами возвращения к отжившим государственным формам – Реставрацией и правлением потомков Наполеона. Будущее представляется А. Мишелю как неуклонный рост демократии и создание наиболее благоприятных условий для развития каждого человека.

Традиционно индивидуалистическая философия ассоциируется с пессимизмом. В отношении большинства философов-индивидуалистов это утверждение оказывается верным. Так, А. Токвиль говорит о враждебности общества, единственным выходом из которого является замыкании человека в кругу родных и близких. Однако, индивидуализм Анри Мишеля вполне может быть назван оптимистическим. Несмотря на кризис индивидуализма, Мишель говорит не о его будущем возрождении; наивысшее воплощение индивидуалистической философии он находит в трудах своего учителя и современника; наконец, политический строй Франции начала XX в. кажется ему гораздо более предпочтительным, чем все ранее существовавшие формы. По-видимому, этот оптимизм стал одной из причин популярности идей Анри Мишеля.

\* \* \*

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о судьбе наследия Анри Мишеля в России. Как было отмечено выше, в начале XX столетия идеи Анри Мишеля были известны большинству образованных россиян, а «Идея государства» пользовалась огромной популярностью. Так, в хрестоматийном труде выдающегося русского юриста и философа П. И. Новгородцева (1866–1924) «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» Анри Мишель оказывается единственным французским индивидуалистом, взгляды которого анализируются подробно.

С приходом к власти большевиков ситуация не могла не измениться. В советский период истории нашей страны философия была, пожалуй, самой политизированной наукой. Индивидуализм был не просто объявлен «буржуазным течением», он фактически находился под запретом. Красноречивым свидетельством этого является отсутствие статьи «индивидуализм» в советских философских энциклопедиях.

В начале XXI в. в орбиту русской культуры возвращаются многие забытые имена, среди них и имя Анри Мишеля. Настоящая публикация призвана вновь ознакомить русскоязычных

читателей с учением этого философа. Идеи А. Мишеля интересны не только как часть истории философии, они позволяют по-новому взглянуть на многие современные проблемы. Анри Мишель рассуждает о чрезвычайно злободневных для современной России вещах – о степени вмешательства государства в экономику, общественном неравенстве, о плюсах и минусах демократии.

*Октаву Грэру, члену Французской академии и Академии  
моральных и политических наук, в знак любви и уважения,  
А. М.*

## Предисловие

Об индивидууме и его правах, о государстве и его роли, а также о целях социальной и политической жизни некоторые великие умы XVIII века составили себе такое понятие, которое можно назвать новым, хотя большая часть его составных элементов очень стара, это – понятие индивидуалистическое. Для французской революции оно служило обильным источником вдохновения; затем наступила страшная реакция, последствия которой чувствуются до сих пор. Как же могло случиться, что индивидуалистическая концепция, столь плодотворная и, по существу своему, освободительная, потерпела жестокое, почти окончательное поражение? По первоначальному замыслу автора, настоящая книга и должна была ответить только на этот вопрос.

Чтобы ответить на него, нужно было припомнить историю реакции против принципов французской революции и параллельно с ней историю тех усилий, при помощи которых индивидуализм пытался защищаться. Занявшись, таким образом, изучением доктрины, исповедуемой ныне под именем индивидуализма, я скоро заметил, что она представляет лишь отдаленное сходство с возвышенной доктриной XVIII века. Последняя, как это видно будет из *Введения*, в подлинниках представляется далеко не в том свете, какой придают ей многочисленные популярные сочинения, слишком часто составленные небрежно или с пристрастием.

В то самое время, как открываются заметные различия между современным индивидуализмом и индивидуализмом XVIII века, выясняются другие различия, тоже весьма значительные, между новейшими формами социализма и его прежними формами, идущими по прямой линии от классической древности. Становится очевидным после этого, что некоторые из наиболее спорных вопросов нашего времени возникли вследствие незнания или по недоразумению. Вот наиболее яркий пример, связанный с животрепещущими вопросами нашего времени: социализм нужно защищать, а индивидуализм оспаривать, опираясь совсем не на те основания, какими принято пользоваться, и не в тех пунктах, которые обыкновенно являются пунктами нападения или обороны.

Хотя главное содержание этой книги и составляет история идеи государства во Франции в XIX веке, история, осложненная иноземными влияниями, которые я старался отмечать, избегая, однако, излишних подробностей, тем не менее скоро бросится в глаза, что она не является ее единственным предметом. Автор не столько старался изложить по порядку следующие друг за другом учения теократов или Сен-Симона, Огюста Конта или Токвиля, сколько найти естественную связь между этими теориями и отношение их к общему движению философских идей. Это стремление объясняет и, если я не ошибаюсь, оправдывает примененный мною метод. Результаты работы каждой школы и каждого писателя я разделял на две части, относя к первой все то, что принадлежит лично им, является для них характерным и оригинальным, а ко второй – все заимствованное, унаследованное или просто повторенное с чужих слов. Поэтому справедливо можно назвать главу о Конте неполной, если не прочесть сначала главы о Сен-Симоне. Точно так же, прежде чем открывать страницы, где говорится о научном социализме, нужно прочесть те, где идет речь о Прудоне, о Фурье и о первых французских коллективистах.

Я не ограничиваюсь здесь только изучением идеи государства, я рассматриваю эту идею также в отношении к политическим системам: великий грех людей в глазах отрицающих возможность какой-либо связи абстрактной мысли с общественными движениями и переменами в общественных учреждениях. Последний взгляд нигде в настоящей книге прямо не опровергается, но при чтении не трудно будет заметить, что косвенное опровержение его находится на каждой ее странице.

Когда я начал свой труд, я находился, подобно многим, под живым впечатлением так называемого «научного» метода и метафизического реализма, которые так странно уживаются рядом во многих новейших произведениях. Я верил в социальный организм и в совокупность понятий, обыкновенно соединяемых с этим представлением. Индивидуализм казался мне устарелой доктриной; моральный и политический априоризм философов XVIII века – ошибочным и по заслугам дискредитированным методом.

Внимательное изучение предмета изменило этот взгляд. Я увидел, что неудобства априорного метода зависят не столько от его природы, сколько от его неправильного применения, так как им пользуются не только для определения целей социальной жизни, для чего он вполне пригоден, но и для определения средств к достижению этих целей, для чего он совершенно не пригоден. Я увидел также, что индивидуализм, воды которого текут теперь таким мутным потоком, чист в своем источнике. Наконец, я понял, что теория социального организма, которой мы так легко доверяем, оказывает влияние на наши умы только благодаря своей связи с другими положениями общей философии, точно так же не доказанными и родственными антинаучной концепции «единой положительной науки». Констатировать происхождение этой иллюзии значило от нее освободиться.

Скажут, что это излюбленная точка зрения Ренувье. Я не могу высказать, насколько я обязан этому маститому философу и как он помог мне разобраться в моих собственных мыслях. Я не настаиваю на этом более только из опасения показаться неблагодарным, пытаюсь определить, т. е., по точному смыслу слова, ограничить роль этого влияния.

Здесь мои пояснения кончаются. Их можно извинить тем, что автору нелегко решиться опубликовать результаты продолжительного труда, не попытавшись путем нескольких предварительных указаний облегчить им доступ к умам, которые стремятся внести ясность в свои идеи, касающиеся трудных и неустойчивых вопросов. Об этих честных умах я думал во время своей работы, им я и предлагаю ее результаты.

## Введение

*Идея государства в эпоху административной монархии XVII в. – Преобразовательная философия XVIII в. и теория просвещенного деспотизма. – Индивидуалистическое движение XVIII в. – Как индивидуалисты XVIII в. понимали отношения индивидуума к государству. – Индивидуализм и французская революция. – Выводы*

Каким образом во Франции от идеи государства, усвоенной современниками Людовика XIV, пришли к той идее государства, которая была у деятелей революции, и в чем именно заключается различие этих понятий; каково было происхождение, различные выражения и существенные черты индивидуалистического движения XVIII века; в какой мере вдохновлялась им французская революция; в каком положении находилась проблема взаимных отношений индивидуума и государства к началу XIX столетия – таково естественное содержание этого *Введения* и необходимый порядок разбираемых в нем вопросов.

Придется напомнить общеизвестные факты: мы удержались от желания обойти их молчанием, стремясь внести в доказательства возможно большую ясность. Придется вкратце указать факты, менее известные, которые, по-видимому, требовали бы детальных пояснений; мы воздержались от этих пояснений, чтобы не увеличивать чрезмерно ту часть книги, которая во всяком случае является только вступлением. Впрочем, мы старались приводить только те известные факты, без которых никак нельзя было обойтись и не выдвигать ничего нового, что не опиралось бы на доказательства.



## ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ АДМИНИСТРАТИВНОЙ МОНАРХИИ XVII ВЕКА

Ход событий и самое течение национальной истории определили во Франции постоянное усиление королевской власти, которая в эпоху административной монархии XVII века становится почти единственным двигателем всей системы<sup>5</sup>.

Автор *Происхождения общественного строя современной Франции* подверг анализу понятие о государстве, существовавшее в уме человека того времени<sup>6</sup>.

Он нашел в этом понятии три различных элемента: римский – перенесение верховной власти на государя; христианский – государь – представитель Бога на земле<sup>7</sup>; феодальный – государь – всеобщий сюзерен, настоящий собственник имущества своих вассалов, которым они владеют только на правах пользования (*domaine utile*)<sup>8</sup>. На практике, как и в теории, государство сливается с государем, воплощается в нем<sup>9</sup>. Если власть государя и не произвольна, то во всяком случае она ничем не ограничена, кроме его собственной выгоды<sup>10</sup> или его личных обязанностей по отношению к Богу. Боссюе предписывает королям доброту, кротость, попечение о слабых, но все это как религиозные обязанности<sup>11</sup>; и говорит он так не потому только, что сам священник: несомненно, он выражает общее мнение своих современников.

Таково представление о государстве у его членов. А как само государство смотрит на себя? В каком направлении обыкновенно действует? Какие задачи преследует?

Первою, если не единственною своею задачею государство ставит сохранение и увеличение своего могущества. Государь стремится одновременно к расширению своей власти внутри государства и к увеличению национальной территории как гарантии независимости от соседей и средства преобладания в христианском мире. Поэтому-то армия и налоги, эти главные орудия для доставления внешнего и внутреннего могущества, составляли в течение веков важнейший предмет забот государей и как бы центр их политики<sup>12</sup>. Теоретики государства, считавшие силу источником всех без исключения правительств – это общее мнение Бодена, Гоббса и Боссюе, – были только последовательны, когда превозносили ее как наилучшее средство для их поддержания.

Все прочие задачи подчинены или даже принесены в жертву усилению могущества. Поэтому государство предоставляет церкви не только заботу о душах, но также заботу о просвещении и в значительной степени о бедных. Моральной, идеальной стороной жизни своих подданных государь интересуется мало или, выражаясь точнее, интересуется ею настолько, насколько этого требуют угрызения совести и заботы о собственных безопасности и величии. Людовик XIV преследует протестантов не только потому, что считает это исполнением долга, но и потому, что ересь кажется ему ферментом брожения в королевстве, а единство веры – наилучшей гарантией единства закона. Он вмешивается в вопросы веры и становится теоло-

---

<sup>5</sup> См. у Hanotaux. *Histoire du cardinal de Richelieu* (Кн. II. Гл. II, III и выводы), как «двенадцать веков старого порядка трудились над созданием современной французской нации путем реставрации идеи государства» (С. 241).

<sup>6</sup> Taine. *Origines de la France contemporaine, le Régime moderne* (Т. I. С. 160 и след.). – Ср. A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (Т. I. С. 11 и след.).

<sup>7</sup> Bossuet. *Politique tirée de l'Ecriture sainte* (Кн. IV. Гл. I. Пол. 3) доходит до того, что говорит: «Они – боги и некоторым образом обладают независимостью божества».

<sup>8</sup> Ср. эдикт Людовика XIV в августе 1692 г. *Anciennes lois françaises* (Т. XX. С. 165).

<sup>9</sup> Bossuet. *Politique* (Кн. IV. Гл. I. Пол. 1).

<sup>10</sup> Bossuet. *Cinquième Avertissement aux Protestants* (Сочинения. Изд. Besançon. Т. XI. С. 160 и 161). См. заглавие 56 главы (*Cinquième Avertissement*): «Взаимный интерес государей и народов устанавливает самую естественную границу власти».

<sup>11</sup> Bossuet. *Politique* (Кн. III. Гл. I. Пол. 1).

<sup>12</sup> Holtzendorff. *Principien der Politik* (Berlin, 1869. С. 223).

гом для того, чтобы ограничить папскую власть и жить у себя полным господином. Правда, во Франции существует государственная религия; но в этом соглашении между государством и церковью государство получает во всяком случае не менее, чем дает. Исповедуя католицизм, государство, по сильному выражению одного писателя, «не столько служит религии, сколько пользуется ею для себя»<sup>13</sup>.

Тюрго гораздо позже, но все еще в духе легистов и великих администраторов монархии, исследовавший условия, на которых государство может дать свое «покровительство» какой-либо религии, подчеркивает, что государство покровительствует религиям ради их «полезности», а не ради «истинности», и «таким образом не всякая религия пригодна для целей политики»<sup>14</sup>.

Естественным орудием политики, имеющей целью рост государства, является принцип государственного интереса. Он уполномочивает государя хитрить и лгать в международных сношениях, а по отношению к своим подданным считать позволительным все, что выгодно правительству.

Но торжество принципа государственного интереса не является ли, в сущности, изгнанием морали из области политики? Действительно, с полным правом можно сказать, что политика и мораль были «двумя различными мирами»<sup>15</sup>, до Реформации – для небольшой, а перед французской революцией – для большей части Европы. Это не значит, конечно, чтобы политика была безнравственна во всем, а еще менее, чтобы моральные цели совершенно игнорировались государями или их министрами. Но в тех случаях, когда эти цели преобладали, мораль скорее пристегивалась к политике, чем руководила ею.

Перед государственным интересом всякое право обращается в ничто. Частные лица, конечно, обладают известными правами по отношению друг к другу, но по отношению к государству они бесправны.

Каким образом они могли бы иметь права по отношению к государству или против него, если даже права, определяющие их частные отношения, исходили от государства<sup>16</sup>?

В ортодоксальной теории государства совершенно отсутствует понятие о таком праве, которое предшествует политическому строю, стоит выше его и чуждо ему. Когда такое понятие появляется у Гроция или у Жюрье, его отвергают и поносят, как нечто преступное и безбожное<sup>17</sup>. Нам говорят, положим, что «основные законы королевства» обязуют государя, «который не хочет собственными руками ниспровергнуть свое могущество», уважать, например, свободу личности и неприкосновенность собственности. В особенности же нам говорят о том, что правители должны заинтересовать подданных в сохранении существующего образа правления. Но не трудно оценить значение подобных ограничений, если мы припомним, что, по мнению Боссюе, бывают случаи, когда государь дает отчет одному Богу и когда частное благо на законном основании приносится в жертву благу государства, другими словами, государя<sup>18</sup>; если мы вспомним еще, что никакое злоупотребление властью, как бы оно ни было чрезмерно, не дает народу права прибегнуть к силе, и единственным лекарством от бед, «сколько бы их ни было», которое предлагается гражданам, служат «молитвы и терпение по отношению к государственной власти»<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> Lamennais. Des progrès de la Révolution (С. 199).

<sup>14</sup> Première Lettre sur la Tolérance (Сочинения. Т. II. С. 677, 686).

<sup>15</sup> Holtzendorff. Principien der Politik (С. 223).

<sup>16</sup> «Вообще, всякое право должно исходить от общественной власти...» – «Без правительства земля и имущества будут принадлежать всем, подобно воздуху и свету». Bossuet. Politique (Кн. I. Гл. III. Пол. 4).

<sup>17</sup> Bossuet. Cinquième Avertissement (Сочинения. Т. XI. С. 133).

<sup>18</sup> Bossuet. Cinquième Avertissement (Сочинения. Т. XI. С. 145).

<sup>19</sup> Ibid (Сочинения. Т. XI. С. 132).

Это отсутствие индивидуальных прав, способных поставить границы государственной власти, является одной из характерных черт теории государства, установившейся во Франции в XVII веке<sup>20</sup>. Конфликт между индивидуумом и государством еще не обнаруживается в то время именно потому, что мысль противопоставить их друг другу не могла бы найти места в системе господствовавших тогда идей<sup>21</sup>.

Теория государства, изложенная у Боссюе, в основе своей реалистична и постоянно прибегает к совершенно утилитарной аргументации. Прочтите *Политику, извлеченную из собственных слов Священного Писания*, и *Пятое предостережение протестантам*, где доктрина эта резюмирована с такой силой и определенностью – везде вы встретите апологию факта как такового и обращение к правильно понятым интересам.

Власть исходит от Бога, и выгодами этого основного положения может пользоваться всякая власть, каковы бы ни были ее происхождение и форма<sup>22</sup>. Если наследственная монархия имеет преимущество перед другими формами правления, то лишь потому, что она представляет известное количество «выгод», которых напрасно стали бы искать вне ее<sup>23</sup>.

Революция, даже вызванная справедливыми поводами, представляет худший из бичей, потому что «спокойствие» представляет драгоценнейшее из благ. Воля Божия, так красноречиво возвеждаемая Боссюе, кажется каким-то священным покрывалом, наброшенным на голый факт: снимите это покрывало, и факт явится во всем блеске своей неприглядности.

Эта крайне недалёковидная философия, главные черты которой мы сейчас напомним, выражает собою дух, внесенный в политику французским обществом XVII века.

Если следовать обычаю и судить об этом обществе по его литературе, то придется считать его скорее увлеченным идеалами и интеллектуализмом. Но литература XVII столетия, превосходно выражающая гений ее творцов и удачно отражающая вкусы избранного общества, которому писатель старается нравиться, не может служить документом для оценки социально-политических воззрений у людей того времени. В действительности у них очень мало любознательности, они охотно закрывают глаза на происхождение власти, и для них обладание равносильно праву<sup>24</sup>. Стремлениям идеального порядка, которых не знает политика, удовлетворяет религия, и у нас есть превосходные примеры того, как умы того времени находили удобным держать небесное и земное в отдельных помещениях, не испытывая, можно сказать – почти не замечая, тех противоречий, которые впоследствии должны были так живо чувствоваться совестью.

Если бы, однако, мы стали не излагать, а оценивать политическую философию XVII века, то справедливо было бы отметить услуги, оказанные французскому могуществу такой суровой концепцией государства, и даже известную моральную красоту, заключающуюся в постоянном отречении от частных интересов. Но отречение это вынужденное, а не добровольное, и как таковое теряет цену. Прежде чем делать самоотречение обязанностью для членов политического общества, – что, по-видимому, является уделом настоящего и, поскольку можно судить об этом, будущего, – нужно было сначала показать принадлежащие им права.

Это сделали в XVIII веке протагонисты индивидуализма; но им самим предшествовала целая школа мыслителей, которые, не касаясь абсолютной власти, не стремясь к ниспровержению традиционного строя, усиленно старались развить в государе понимание новых и более

---

<sup>20</sup> А. Sorel. L'Europe et la Révolution (Т. I. С. 36). По правде сказать, «нет права, которое бы все признавали и уважали, но есть права, которые каждый всегда готов предъявить».

<sup>21</sup> Индивидуум, отсутствующий в политической философии, отсутствует и в тогдашней литературе. – Ср. Brunetière. Evolution de la poésie lyrique en France au XIX siècle (Т. I, 1-я лекция).

<sup>22</sup> Politique (Кн. II. Гл. II. Пол. 12). – Ср. Cinquième Avertissement (Сочинения. Т. XI. С. 150).

<sup>23</sup> См. перечисление этих выгод. Politique (Кн. II. Гл. I. Пол. 8, 10, 11). – Ср. Cinquième Avertissement (Сочинения. Т. XI. С. 160).

<sup>24</sup> А. Sorel. L'Europe et la Révolution (Т. I. С. 13).

определенных обязанностей по отношению к подданным. Теоретики просвещенного деспотизма работали для индивидуализма, хотя их самих и нельзя назвать индивидуалистами. Необходимо различать эти два направления. Отсутствие этой предосторожности привело к тому, что в истории политических идей XVIII века осталось много неясного. Часто плохо понимали революцию и неверно судили о ней именно потому, что упускали из вида существование, вплоть до революции, этих двух совершенно самостоятельных течений.

## ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА И ТЕОРИЯ ПРОСВЕЩЕННОГО ДЕСПОТИЗМА

*Гуманность*, которая, по справедливому замечанию одного критика<sup>25</sup>, совершенно отсутствует в политических теориях XVII века, в XVIII, наоборот, является одним из характерных для них признаков.

Суровые и даже несколько жестокие взгляды Боссюе, проповедовавшего принесение в жертву частных интересов ради общих, уступают место горячему, страстному требованию некоторых вольностей. Прежде всего требуют свободы веры и мысли, как самого ценного и насущного блага, хотя бы дело шло лишь о небольшой группе людей, об одной семье, об отдельной личности. Затем ищут чего-то иного, помимо политических учреждений и ясных договоров между людьми, в чем XVII век видел единственный источник всех прав. Из толстых дидактических трактатов, где она покоилась до сих пор, извлекают и пускают в оборот идею естественного права, хотя и не преследуют пока ее полного приложения. Наконец, уже не довольствуются апологией существующего порядка и провозглашением спокойствия, заслуживающим предпочтения перед всякими волнениями. Ведут споры об учреждениях и нравах. Уже не боятся ни движения, ни шума; и если нет еще революционного духа, то реформаторский уже вне всякого сомнения.

Я не исследую, чем этот дух обязан Бейлю и Фонтенеллю, произведения которых были косвенными причинами его появления<sup>26</sup>. Я просто отмечаю, каким этот дух стал у Вольтера, энциклопедистов и физиократов. В их именно сочинениях он достигает своей полной зрелости и становится предметом широкой пропаганды; для правильного суждения о нем здесь и надо его искать.

### I. ВОЛЬТЕР

Как человек своего времени, Вольтер говорил об «естественном законе» и об «естественном праве»<sup>27</sup>, но он говорил о них почти только по поводу свободы мысли. Все требуемые им реформы в области нравов и учреждений проникнуты главным образом чувством гуманности, которое, несомненно, занимает первое место в его деятельности. Можно было бы спросить, чего в этом чувстве больше, любви ли к человеку или гнева и ненависти к религиям, которые преследуют, зажигают костры и возводят на них мучеников? Во всяком случае, Вольтер постоянно защищает с несравненным блеском и силой «ту гуманную философию», которая начинает проникать в жизнь государств<sup>28</sup>, как он выразился однажды, поздравляя себя с недавно достигнутым прогрессом и высказывая полную веру в будущее.

Он опирается в этой философии на положение, сходное с положением Канта: не делай другим того, чего не желал бы себе самому с их стороны. Вот, повторяет он до пресыщения, «великий универсальный принцип»<sup>29</sup>, вот «единственный основной и неизменный закон», «единственный, который не может быть искоренен в человеческом сердце»<sup>30</sup>. Можно делать —

---

<sup>25</sup> J. Denis. Bayle et Jurieu (C. 67): «Редко можно видеть так мало заботы о праве и гуманности, как в XVIII веке. Всем жертвовали ради государства, славы короля, ради какого-то порядка и дисциплины».

<sup>26</sup> О Бейле и Фонтенелле см. у Faguet. *Dix-huitième siècle*. Очерки I и II.

<sup>27</sup> См. Voltaire. *Poème sur la Loi naturelle et Idées républicaines* (Сочинения. Изд. Didot. Т. V. С. 399).

<sup>28</sup> *Nouvelles Remarques sur l'histoire* (Сочинения. Т. V. С. 66–67).

<sup>29</sup> *Traité sur la Tolérance* (Сочинения. Т. V. С. 519).

<sup>30</sup> *Remarques de l'Essai sur les mœurs* (Сочинения. Т. V. С. 60).

и критика это сделала<sup>31</sup> – всевозможные оговорки относительно характера и склада ума Вольтера или относительно значения его произведений, но нельзя отнять у него заслуги, что он поставил гуманность очень высоко и могущественно способствовал ей добиться того уважения, которым с тех пор она стала пользоваться.

Нужно сознаться, однако, что Вольтера нельзя считать ни революционером, ни демократом, ни даже либералом. Он никогда не требовал ниспровержения социального строя, уничтожения существующих порядков, нивелировки положений<sup>32</sup>. Пусть изменяют уголовное судопроизводство и дадут возможность философу мыслить, писать и поступать совершенно независимо – Вольтеру этого вполне достаточно для примирения с современным ему обществом. Если он и говорит иногда о равенстве людей, то всегда с своей точки зрения: о равенстве в пользовании свойствами человеческой природы, а не о равенстве политическом. Люди равны «по существу», но на сцене они играют «различные роли». Равенство не есть «уничтожение подчиненности» Или еще определеннее: «Все мы равны как люди, но неравны как члены общества»<sup>33</sup>.

Наконец, хотя Вольтер постоянно говорит о свободе, он далеко не противник власти. Напротив, он поносит генеральные штаты и парламенты; он с удовольствием констатирует, что повсюду в Европе «правительство окрепло»<sup>34</sup>. Величайшим злом для всякого государства он считает «уничтожение законодательной власти», и, говоря о «счастливых годах монархии», имеет в виду те времена, когда Генрих IV, Людовик XIV и Людовик XV «правили самодержавно»<sup>35</sup>.

Воспользоваться властью государя для проведения желательных реформ – такова в конце концов политическая идея Вольтера. Мы знаем его героев: это Людовик XIV, Фридрих II и русская императрица Екатерина. В *Письмах об англичанах* всего более поражает нас то, как мало места писатель уделяет изучению парламентских учреждений. Английская литература, наука и философия совсем поглотили его, и незаметно, чтобы он обращал много внимания на политический строй Англии. Его идеал был не здесь<sup>36</sup>.

## II. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ И ГОЛЬБАХ

*Энциклопедия* поставила своей программой удовлетворить любознательность человеческого ума относительно происхождения идей – любознательность, которой было так мало у людей XVII века. «Дойти до зарождения наших идей...»<sup>37</sup> – вот первый шаг, к которому она стремится.

Но в области политики ее редакторы не простирают своих требований очень далеко<sup>38</sup>. Для них достаточно установить принцип, что верховная власть принадлежит народу, который добровольно передает осуществление ее государю с тем условием, чтобы последний не преступал ни законов государства, ни естественных законов. Напомнив, таким образом, о теоретическом верховенстве народа и о естественном праве, *Энциклопедия* заботится потом не об ограничении власти государя, а только о направлении ее преимущественно на такие великие

---

<sup>31</sup> См. Faguet. Dix-huitième siècle. Очерк о Вольтере.

<sup>32</sup> Я нахожу, однако, у него следующее: «Нужны были века, чтобы воздать должное гуманности, чтобы почувствовали, как ужасен факт, что сеет большинство, а собирает в житницы меньшинство». (Lettres sur les Anglais, 9-е письмо).

<sup>33</sup> Pensées sur l'Administration (Сочинения. Т. V. С. 351).

<sup>34</sup> Traité sur la Tolérance (Сочинения. Т. V. С. 516).

<sup>35</sup> La Voix du sage et du peuple (Сочинения. Т. V. С. 347).

<sup>36</sup> «Он ждет всего от государства и, в сущности, работает только для государства». Его идеал – «деспотизм, умеряемый терпимостью и просвещением». A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (Т. I. С. 110).

<sup>37</sup> Dis cours préliminaire (С. 1).

<sup>38</sup> См. статьи: Souveraineté, Pouvoir, Gouvernement, Autorité, Liberté politique, Administration.

задачи, как терпимость, развитие просвещения, народное благосостояние. Взгляды Монтескье на смешанный образ правления, несомненно, вошли в *Энциклопедию*; но господствующая идея, вдохновляющая статьи, посвященные политическим вопросам, такова: сильная власть, отданная на служение человечеству.

Кроме того, разве можно найти вполне стойкую и определенную политическую мысль в коллективном труде, в словаре? Лучше обратиться к тому из энциклопедистов, который самостоятельно рассуждал о политике весьма последовательно и подробно. Это не д'Аламбер и не Дидро<sup>39</sup>, тем менее Гельвеций или Рейналь, у которого общие принципы школы тонут в потоке многословия – это Гольбах. Его *Социальная система*<sup>40</sup>, ценимая слишком низко, содержит изложение основных положений, которыми впоследствии широко пользовались английские утилитаристы. Французские подражатели последних и не заметили, что их учителя сами были только учениками или плагиаторами французских мыслителей XVIII века.

Мы знаем, какова мораль Гольбаха: это чисто *естественная* мораль, без всяких метафизических тонкостей. Человек стремится к счастью: все его способности направлены к тому, чтобы избегать страдания и получать удовольствие. В поисках удовольствий человек руководится разумом, т. е. «знанием истинного счастья и средств к его достижению»<sup>41</sup>. Истина не что иное, как знание счастья; справедливость – стремление дать каждому человеку возможность пользоваться или не мешать ему пользоваться своими способностями, правами и всем необходимым для жизни и счастья<sup>42</sup>, стремление, вытекающее из того взгляда, что поддержание общества предоставляет лучшую гарантию личного счастья<sup>43</sup>.

Политика является простым следствием такой морали. «Общественный договор, законодательство и правительство», в сущности, не имеют иной цели, кроме насаждения добродетели<sup>44</sup>, которая состоит в том, чтобы «добиваться личного счастья, основанного на благе ближнего»<sup>45</sup>.

Подобно своим друзьям из *Энциклопедии*, Гольбах считает «народ» источником всякой законной власти<sup>46</sup>, но формы правления его не интересуют. Все они «совершенно безразличны», если только хорошие законы одинаково обязательны для правителей и для подданных<sup>47</sup>. Основным благом для всякого является свобода трудиться для своего счастья, и все другие блага недостижимы без него<sup>48</sup>. Но эта свобода не предполагает «пресловутого равенства сограждан». Гольбах с презрением обрушивается на «эту химеру, перед которой благоговеют в демократических государствах»<sup>49</sup>. Общее благо требует, чтобы каждого почитали и вознаграждали пропорционально той пользе, которую он приносит государству. Этим и объясняется выдающаяся роль правителя. Он должен понимать только, что его интересы сливаются с интересами подданных. Задача политики – объединить интересы правителей и народа<sup>50</sup>.

---

<sup>39</sup> О политике Дидро см. новые труды: A. Ducros. Diderot, l'homme et Vécivain и Joseph Reinach. Diderot (в Collection des grands écrivains).

<sup>40</sup> *Système social* (Т. I. С. 10).

<sup>41</sup> *Système social* (Т. I. С. 17).

<sup>42</sup> *Ibid.* (Т. I. С. 105).

<sup>43</sup> *Ibid.* (Т. I. С. 59).

<sup>44</sup> *Ibid.* (Т. II. С. 19 и Т. I. С. VIII).

<sup>45</sup> *Ibid.* (Т. I. С. 25).

<sup>46</sup> *Ibid.* (Т. II. С. 57).

<sup>47</sup> *Ibid.* (Т. II. С. 25).

<sup>48</sup> *Ibid.* (Т. II. С. 40).

<sup>49</sup> *Système social* (Т. II. С. 41).

<sup>50</sup> *Ibid.* (Т. II. С. 76 и Т. I. е. VIII).

Таким образом, равенства не существует: власть должна находиться в руках лиц, «наиболее способных вести общество к счастью»<sup>51</sup>. Государь – «движущая сила»<sup>52</sup>, увлекающая государство к намеченной цели. Для этого государь должен пользоваться значительной властью, так как из всех причин, влияющих на намерения людей, «наиболее заметно влияет правительство»<sup>53</sup>. Разве мы не видим, как оно изменяет «и природу, и самый климат»? Впрочем, правительство вдохновляется общественным мнением<sup>54</sup>. Последнее намечает путь, по которому правительство, благодаря присущей ему импульсивности, увлекает потом весь народ.

Общественное мнение, сильное правительство, руководимое им, и, наконец, послушный народ, позволяющий руководить собою, так как он знает, что ему выберут кратчайший путь к счастью, – вот вся политическая система Гольбаха. Философы зажигают светоч, который указывает путь человечеству, правители несут этот светоч перед народами. Работая для нации, они вместе с тем работают на самих себя. Распространяя, например, просвещение, они тем самым обеспечивают себе «деятельных, преданных и рассудительных» подданных<sup>55</sup>.

Если мы хотим найти народ счастливый, благодаря учреждениям, в которых политика тесно связана с моралью, народ, государственный строй которого вполне соответствует только что начертанному идеалу и заслуживает подражания европейских правительств, нужно отправиться в Китай<sup>56</sup>. Там мы найдем образец, архетип. Неужели после этого, нельзя еще утверждать, что Гольбах написал кодекс просвещенного деспотизма?

### III. ФИЗИОКРАТЫ

В физиократах обыкновенно видят предшественников современных экономистов; и это не совсем ошибочно, потому что главнейшие из них находились в сношениях с Адамом Смитом и пустили в оборот знаменитую формулу: *Laissez faire, laissez passer*. Но теории физиократов принадлежат политической науке во всяком случае не менее, чем науке экономической. Когда Дюпон де Немур, последний по времени представитель школы, заметит, что Ж.-Б. Сэй ограничивает, даже строже Адама Смита, содержание политической экономии изучением богатства народов, он будет протестовать во имя своих учителей. Политическая экономия, скажет он, «есть наука о естественном праве, в должном приложении его к цивилизованным обществам». Или политическая экономия – «наука о просвещенной справедливости во всех социальных отношениях, как внутренних, так и внешних»<sup>57</sup>. Точно так же понимали эту науку Кене (одно из главных произведений которого – *Трактат о естественном праве*), Мерсье де ла Ривьер и Бодо.

В то время, как большинство их современников примыкает к Монтескье или Руссо, критикуя вместе с первым деспотизм и восхваляя умеренное правление или отстаивая вместе со вторым, теорию договора и народного верховенства, физиократы нападают и на Руссо и на Монтескье.

Они не желают разделения властей и системы противовесов, потому что в этом сложном способе упорядочения социального строя видят признаки «глухой и непрерывной войны». Вследствие какого-то странного заблуждения Монтескье принял это состояние войны за

---

<sup>51</sup> Ibid. (Т. II. С. 6 и 20): «Править значит поддерживать, покровительствовать и вести общество к счастью».

<sup>52</sup> Ibid. (Т. II. С. 83).

<sup>53</sup> Ibid. (Т. III. С. 1).

<sup>54</sup> Ibid. (Т. III. С. 3).

<sup>55</sup> *Système social* (Т. III. С. 115).

<sup>56</sup> Ibid. (Т. II. С. 86 и след.).

<sup>57</sup> Dupont de Nemours. *Correspondance avec J.-B. Say* (y Guillaumin'a, в *Collection des principaux Economistes*. Т. II. 4. 1-я. С. 397).



«жизнь культурных государств»<sup>58</sup>. Они не хотят признавать и прирожденного права каждого на все – права, впоследствии ограниченного *договором*. Они говорят: эта идея не только бесплодна по своей абстрактности<sup>59</sup> (подобные выражения следует отметить, так как они свидетельствуют о существовании связи между современным позитивизмом и физиократами; мы увидим потом, кто был посредником), но и ошибочна по существу. Общество совсем не ограничивает прав своих членов, чтобы лучше обеспечить осуществление их, а напротив, расширяет сферу этих прав, обеспечивая вместе с тем пользование ими<sup>60</sup>. Это не мимоходом брошенный взгляд, которому не придают важности; напротив, физиократы понимают все его значение<sup>61</sup>. Точно так же они обнаруживают скрытую под оболочкой теории общественного договора гипотезу состояния первобытной войны<sup>62</sup> и отмечают родство Руссо и Гоббса в этом отношении.

Если основательно разобраться в этой критике взглядов Монтескье и Руссо, можно заметить, что она покоится на одном и том же основании. Монтескье, подобно Руссо, предполагал, что на заре общественных отношений господствует война. Своей теорией политической свободы Монтескье продолжает эту войну до бесконечности, хотя в смягченной форме; Руссо полагает ей предел теорией общественного договора. Постулатом физиократов, напротив того, служит существование «естественного социального строя», «порядка, справедливого по существу»<sup>63</sup> – настоящей *предустановленной гармонии* между интересами всех, великих и малых, правящих и управляемых.

У Монтескье и Руссо, продолжают физиократы, социальное устройство, законодательство, зависит от воли человека<sup>64</sup>. По отношению к Монтескье этот упрек может показаться весьма странным. Однако Дюпон де Немур, отголосок своих учителей, упрекает Монтескье именно за то, что по его теории принципы правления, законы меняются сообразно с обстоятельствами времени и среды. По мнению физиократов, «сущность общественного порядка» «настолько же всеобща, насколько естественна». Она включает в себе основные законы, которыми держатся все общества, и никакое общество не может уклониться от нее, «не перестав быть обществом»<sup>65</sup>. Точно так же человек не создает законов, «выражающих сущность общественного порядка», он только «вносит» их в общественную среду. Поэтому-то на человеческом языке вносящий законы называется *законодателем* (*législateur*), а не *законосоздателем* (*légisfacteur*); собрание же внесенных законов – *законодательством* (*législation*), а не *законосозданием* (*légisfaction*). Заметьте себе эти формулы и эти этимологические аргументы: точно такие же встречаются у теократов, являющихся теми самыми посредниками между физиократами и позитивистами, о которых мы только что упоминали<sup>66</sup>.

До сих пор мы отмечали у физиократов только критику взглядов Монтескье и Руссо. Но они не ограничиваются критикой, а догматизируют, и делают это оригинально.

Человеческое общество, на их взгляд, управляется физическими законами, подобными тем, которые мы наблюдаем у муравьев, пчел и бобров<sup>67</sup>. Естественное право, которым так

<sup>58</sup> Baudeau. Introduction à la Philosophie économique (Ibid. Т. II. 4. 2-я. С. 787). – Ср. Quesnay. Maximes générales (Ibid. Т. II. 4. 1-я. С. 81).

<sup>59</sup> Quesnay. Droit naturel. Гл. II (Ibid. Т. II. Ч. 1-я. С. 44). «Его право на все подобно праву каждой ласточки на всех мошек, кружащихся в воздухе; но в действительности оно простирается лишь на тех, каких она сможет схватить...»

<sup>60</sup> Quesnay. Droit naturel. Гл. III (Ibid. Т. II. Ч. 1-я. С. 46).

<sup>61</sup> Dupont de Nemours. Correspondance avec J.-B. Say (Т. II. 4. 1-я. С. 396).

<sup>62</sup> Quesnay. Droit naturel. Гл. II (Ibid. Т. II. 4. 1-я. С. 43).

<sup>63</sup> Выражение Дюпон де Немура (Ibid. Т. II. Ч. 1-я. С. 22). – Ср. Mercier de la Rivière. Ordre naturel et essentiel des sociétés. Гл. XXIV.

<sup>64</sup> Dupont de Nemours (Ibid. Т. II. 4. 1-я. С. 22).

<sup>65</sup> Dupont de Nemours. Origine et progrès d'une science nouvelle (Ibid. Т. II. 4. 1-я. С. 338).

<sup>66</sup> Сами физиократы приписывают этой «сущности» божественное происхождение и думают, что «закон создан тою же рукою, которая создала права и обязанности». Dupont de Nemours (Т. II. 4. 1-я. С. 347).

<sup>67</sup> Dupont de Nemours. Origine et progrès d'une science nouvelle (Ibid. Т. II. 4. 1. С. 338).

дорожит человек, представляет лишь вид и как бы случайное проявление универсального порядка<sup>68</sup>. Общественные учреждения, которые человек выдает за лучший образчик своего творчества, являются продуктом естественной необходимости, а не человеческого искусства. Эта необходимость требует возникновения сильной власти, которая могла бы обеспечить индивидуумам пользование всеми выгодами, связанными с социальной жизнью. Из этих выгод на первом месте стоит право собственности<sup>69</sup>; затем согласно знаменитой формуле физиократов, которая в данном случае находит свое настоящее место на втором плане, вместо того, чтобы подчинять себе все остальное, идет свобода торговли и обмена, *laissez faire, laissez passer*. Одним словом, метафизический принцип «сущности общественного порядка» влечет за собой в политике «легальный деспотизм». Гольбах восхвалял Китай, Бодо в пример хорошо управляемых стран равным образом ставит Китай и Древний Египет<sup>70</sup>. На Китай же будет ссылаться Дюпон де Немур, а кроме того, на Россию царствования Екатерины II<sup>71</sup>. Впрочем, пример этому подал Кене<sup>72</sup>.

Возможно, что физиократы руководились корыстной мыслью и льстили абсолютизму для того, чтобы добиться осуществления своих реформаторских проектов; во всяком случае, теория «легального деспотизма» представляет кульминационный пункт их доктрины.

«Верховная воля» должна быть «единоличной»<sup>73</sup>. Ей одной принадлежит право «вносить законы»<sup>74</sup>. Но верховная воля не должна быть капризной, и легальный деспотизм не имеет ничего общего с «произволом». Он опирается не на рабство людей, а на их разум, «культуру»<sup>75</sup>, он желает повелевать посредством «обращения к очевидности». Таков, например, авторитет Эвклида в математике. «Эвклид – настоящий деспот, и геометрические истины, преподанные им, настоящие деспотические законы. Их легальный деспотизм и личный деспотизм этого законодателя держатся одинаково лишь на силе очевидности»<sup>76</sup>.

Распространение просвещения, которого физиократы требуют столь настойчиво<sup>77</sup> и которому они первые придали такое большое значение, является лишь выводом из этого принципа. Действительно, противодействие невежды представляет, быть может, единственный камень преткновения для легального деспотизма. Просвещая умы, последний их завоевывает. Таким образом, наиболее либеральные взгляды физиократов, взгляды на народное просвещение и на свободу обмена, если взять их в целой системе, связаны с апологией абсолютизма. Подобно Гольбаху, энциклопедистам и Вольтеру, физиократы провозглашают такой строй, который считается с гуманностью и ее правами; но, подобно им же, они возлагают заботы о нем на государя.

О политических правах физиократы хлопочут не больше Вольтера или Гольбаха. Положение людей должно улучшиться, хотя огромному большинству придется только давать свое согласие на это улучшение после того, как их глаза откроются для очевидности, и они поймут превосходство этого режима над политической свободой.

---

<sup>68</sup> Dupont de Nemours. Discours préliminaire к Droit naturel Кене (Ibid. Т. II. 4. 1-я. С. 20).

<sup>69</sup> Это право, по Mercier de la Rivière. *Ordre naturel et essentiel des sociétés* (Т. I. С. 45–47), является фундаментом каждого общества.

<sup>70</sup> Китай по своему правлению, Египет по администрации. *Introduction à la Philosophie économique*. Гл. III (Collection. Т. II. 4. 2-я. С. 680, 796).

<sup>71</sup> *Origine et progrès d'une science nouvelle* (Ibid. Т. II. 4. 2-я. С. 364).

<sup>72</sup> Он написал апологию китайского деспотизма, и L. de Lavergne не без основания заметил, что «она имела вредное влияние на его учеников». (*Les Economistes français au XVIII-e siècle*. С. 107).

<sup>73</sup> Quesnay. *Maximes générales: Maxime I* (Collection. Т. II. 4. 1-я. С. 81). Ср.: Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (Ibid. Т. II. 4. 3-я. С. 796).

<sup>74</sup> Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (Ibid. Т. II. Ч. 2-я. С. 784–785). Ср.: Dupont de Nemours. *Origine et progrès d'une science nouvelle* (Ibid. Т. II. 4. 1-я. С. 248).

<sup>75</sup> Mercier de la Rivière. *Ordre naturel et essentiel des sociétés* (Т. I. Гл. XXIV).

<sup>76</sup> Mercier de la Rivière. (Ibid. Т. I. Гл. XXIV).

<sup>77</sup> Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (Collection. Т. II. 4. 2-я. С. 670).

## IV. АНАЛОГИЧНОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА ГРАНИЦЕЙ: ЮМ, ВОЛЬФ

Поток идей, увлекающий физиократов, энциклопедистов и Вольтера, пробегает не только по Франции, но и по всей Европе. Иногда он идет из Франции: это можно сказать относительно итальянцев Беккарии и Филанджери, которые, подобно эхо, только отражают французские идеи; иногда же он возникает самостоятельно – это мы наблюдаем у Лейбница и Вольтера, а также у Юма.

В политических идеях Юм чрезвычайно сходится с Вольтером: тот же скептицизм, то же приравнивание к обстоятельствам, то же благоприятное отношение к развитию абсолютной власти.

Хотя в одном из своих *Опытов* Юм написал, что политика допускает аксиомы и может сделаться наукой, но это одно из тех мимоходом брошенных указаний, каких у него много. Приводимые им примеры не достаточно убедительны<sup>78</sup>. Политическая система Юма, однако, является более обработанной и более стройной, чем система Вольтера; она берет начало в морали философа, а по своим выводам примыкает к его уже критической психологии.

Справедливость – не что иное, как форма пользы – вот положение, которое связывает политику и мораль Юма. С другой стороны, теория Локка о правительстве имеет тот недостаток, что уничтожает обычаи, практикующиеся повсюду, за исключением одной Англии, не признает мнений, принятых издавна. Какая же после этого вероятность, что она справедлива? Не следует воображать, прибавляет Юм, что можно делать открытия в подобных вопросах. «Только очень поздно додумались основать правительство на договоре, и одно это уже доказывает, что оно на нем не основано»<sup>79</sup>. Вот где связь политики Юма с его психологией. Подобно тому, как последняя выводит идею причинности из умственной привычки, первая ставит обычай единственным прочным фундаментом гражданского строя. Юм полагает, что в политике «древность мнения служит показателем истинности»<sup>80</sup>. Таким образом, форма учреждений сильно зависит от случая. Юм не высказывается по этому поводу с полной определенностью, но везде у него можно заметить, что он отдает предпочтение такому режиму, при котором сильная власть служит великим интересам человечества<sup>81</sup>. И по справедливому заключению одного историка английской мысли XVIII века, его можно назвать «сторонником просвещенного деспотизма на французский лад»<sup>82</sup>.

Та же тенденция у Лейбница, идеалом которого, по словам одного немецкого критика, было правление Фридриха II<sup>83</sup>, и у Вольфа, который обсуждал эти вопросы методичнее и полнее своего учителя.

Правда, Вольф часто ссылается на естественное право и таким образом как будто протягивает руку Руссо. Но Гольцендорф вполне основательно заметил, что у Вольфа идея естественного права не имеет, как у Руссо, революционного характера. Причина этого кроется в том, что для Вольфа обязанность предшествует праву. Человек должен «пользоваться правами

---

<sup>78</sup> *Essais de moral et de politique*, франц. перев. (Т. VI. С. 29 и след.). Вот примеры положений, которые можно рассматривать «как аксиомы в политике»: наилучшая монархия та, в которой власть наследственна; наилучшая аристократия требует знати без вассалов, а народ, выражающий мнения чрез своих представителей, составляет наилучшую демократию. (Loc. cit. С. 38).

<sup>79</sup> Ibid, франц. перев. (Т. VI. С. 406).

<sup>80</sup> *Essais de moral et de politique* (Т. VI. С. 406).

<sup>81</sup> Тенденция Юма вмешивать государство в экономические отношения была справедливо отмечена Эспином в *Histoire des doctrines économiques* (С. 264–265).

<sup>82</sup> Leslie Stephen. *English Thought in the eighteenth century* (Т. II. С. 186).

<sup>83</sup> Pfeleiderer. *Leibniz als Patriot* (С. 429).

сообразно со своими обязанностями»<sup>84</sup>. В таком виде естественное право меняет свой характер, и неудивительно, что наш автор делает из него опору для власти государя.

Государство имеет целью поддерживать свое существование в настоящем и будущем, заботиться о своем благоденствии; этой цели обязаны своим происхождением те права, которыми оно обладает по отношению к частным лицам<sup>85</sup>. Каким бы образом ни была передана одной династии власть, искони принадлежавшая народу, высшим законом государства служит общественное благо. И в абсолютной монархии, и в монархии ограниченной «народ всегда имел это в виду»<sup>86</sup>. И тот, кому власть передана, «пользуется по той же самой причине всеми правами, без которых нельзя осуществлять ее для достижения общественного блага»<sup>87</sup>.

Главы, посвященные *способу управления государством*, заключают в себе крайне мелкие наставления. Государь должен «заботиться о том, чтобы имелось в изобилии все необходимое для жизни»<sup>88</sup>, и о «преуспевании всего, что может улучшить участь граждан»; он должен следить за тем, чтобы не было праздных и чтобы всякий, желающий работать, находил работу; чтобы «каждый мог своими заботами и трудами приобретать себе, по крайней мере, необходимое». Для этого государство должно назначать нормальную цену труда, изделий и съестных припасов, регулировать число лиц в различных профессиях<sup>89</sup>, пещись о здоровье подданных, запрещая продажу вредных пищевых продуктов и напитков, наблюдать за изготовлением лекарств в аптеках и т. д.<sup>90</sup>, наконец, оно должно «принимать меры против обременения подданных чрезмерной разрушающей здоровье работой». Государство должно также заботиться о бедных и о религии<sup>91</sup>. Оно определяет все, даже «научные, артистические и другие» призвания<sup>92</sup>.

Книгу Вольфа следовало бы назвать уже не кодексом, как книгу барона Гольбаха, а скорее руководством, или *vade mecum*, просвещенного деспотизма, если бы это название по всей справедливости не принадлежало Политическим учреждениям Бильфельда. Чтобы уяснить себе дух произведения Бильфельда, достаточно будет напомнить, что в перечне благ, пользование которыми, по мнению автора, государь должен обеспечить подданным, свобода печати помещена между параграфом, относящимся к наказанию за самоуправство, и параграфом, относящимся к мерам предосторожности против заразных эпидемических болезней<sup>93</sup>.

## V. УСТОЙЧИВОСТЬ ЭТОГО ДВИЖЕНИЯ ИДЕЙ ВПЛОТЬ ДО РЕВОЛЮЦИИ

Таким образом, теория просвещенного деспотизма, отеческой монархии, или, употребляя техническое немецкое выражение, «полицейского государства»<sup>94</sup>, царит в конце XVIII века в Германии и Шотландии, в Италии и Франции. Во Франции она держится вплоть до революции и существует еще поныне, если только мы правы, считая государственный социализм лишь ее подновленной формулой.

---

<sup>84</sup> См. в *Abrégé du droit de la nature et des gens*, котор. Formey извлек из сочинений Вольфа, *Principes du Droit naturel* (Кн. I. Гл. I, § 9, 10, 11).

<sup>85</sup> Formey. *Abrégé* (Кн. VIII. Гл. I, § 16).

<sup>86</sup> *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. I).

<sup>87</sup> *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. IV).

<sup>88</sup> *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 14).

<sup>89</sup> Formey. *Abrégé* (Кн. VIII. Гл. III, § 16).

<sup>90</sup> *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 127).

<sup>91</sup> *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 136).

<sup>92</sup> *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 16).

<sup>93</sup> Bielfeld. *Institutions politiques* (Т. I. С. 292).

<sup>94</sup> Так называет ее Блюнчли в *Lehre vom modernen Staat* (I. Кн. I. Гл. V).

Индивидуалистическое движение уже проявилось в полной силе и блеске, а избранные или даже наиболее выдающиеся умы все еще оставались верными идее просвещенного деспотизма. В таком положении, например, находился Тюрго, и меня удивляет, что из него так часто старались сделать чистого либерала<sup>95</sup>. Правда, он протестовал против идеи потребовать у правительства «пуховые чепчики для всех детей, которые могут упасть»<sup>96</sup>; он же написал знаменитое, столь часто цитируемое место *Во втором письме о веротерпимости*<sup>97</sup>; наконец, он осуществил реформы, проникнутые духом свободы. Но разве можно забывать или не признавать, что творец свободы торговли и промышленности не придавал никакого значения политической свободе<sup>98</sup>? С королем он говорит языком министра Людовика XIV<sup>99</sup>. Подобно физиократам, он противник равновесия властей, теории взаимно сдерживающих друг друга сил. Желая оказать на деле покровительство некоторым правам граждан, он приглашает государя неукоснительно применять «права государства»<sup>100</sup>. Ни один государственный деятель, за исключением Ришелье, не пользовался так часто и с таким удовольствием этим выражением. И не один Тюрго исповедует, вплоть до революции, теорию просвещенного деспотизма. Маркиз Мирабо пишет: «Юстиция, полиция, финансы, торговля, крепости, артиллерия, города, пригороды, села, территория, жители – все принадлежит королю»<sup>101</sup>. И Токвиль, выясняя, что отец знаменитого оратора заимствовал у своего века и современных экономистов, отмечает у него: «полное игнорирование права каждого человека на самоуправление; мысль, что хорошо понятый интерес заставляет государя заниматься бедными и меньшей братией; идею всемогущего правительства, при помощи которого можно было бы преобразовать людей по своему желанию»<sup>102</sup>. *Катехизис* Сен-Ламбера, написанный значительно позже, проникнут тем же духом: государь должен отдать свое всемогущество на служение общественному благу<sup>103</sup>.

Историк, охотно возводящий факты к их первопричине и видящий в них только внешнее выражение известных идей, нарисовал картину Европы накануне революции, где крайне рельефно отмечено сильное влияние теории просвещенного деспотизма<sup>104</sup>.

*Наказ* Екатерины II, данный в 1768 г. комиссии, которой было поручено составить новое уложение, эдикт великого герцога Тосканского (1790 г.), прусский Кодекс (1794 г.) служат ясным доказательством этого влияния. В общих чертах и государство Фридриха II, и государство Иосифа II, и в меньшей мере но все-таки заметно, как прекрасно указал Токвиль<sup>105</sup>, старый порядок во Франции накануне революции применяют на практике доктрину, теоретическое выражение которой мы только что нашли у публицистов и философов.

---

<sup>95</sup> См., напр., Léon Say. Turgot (Collection des grands écrivains).

<sup>96</sup> Turgot. Eloge de Gournay (Сочинения. Т. I. С. 272).

<sup>97</sup> Turgot. (Сочинения. Т. II. С. 686).

<sup>98</sup> L. de Lavergne в своей книге о французских экономистах (les Economistes français. С. 253), отметил, что Тюрго в начале царствования Людовика XVI далеко не благоволил созванию генеральных и провинциальных штатов; когда друзья, между прочим Мальзерб, упрасивали его, он ничего и слышать не хотел об этом. Затем автор прибавляет: «Тюрго во всем рассчитывал на королевскую власть, руководимую им самим».

<sup>99</sup> Ср. Mémoire 1775 г-

<sup>100</sup> Léon Say сам делает указание на это (Turgot. С. 34).

<sup>101</sup> Mémoire sur les états provinciaux (Ч. 3-я. С. 87).

<sup>102</sup> Tocqueville. Oeuvres complètes (Т. VIII. С. 152).

<sup>103</sup> Principes des moeurs chez toutes les nations, ou Catéchisme universel (1796).

<sup>104</sup> A. Sorel. EEurope et la Révolution (Т. I. С. 123 и след.). – В частности относительно Пруссии, см. Cavaignac. La formation de la Prusse contemporaine (Т. I. С. 47, 96–97).

<sup>105</sup> L'Ancien Régime et la Révolution (С. 60–61).

## VI. ЕГО ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Чем же это идейное движение отличается и в чем сходится с движением индивидуалистическим?

На первый взгляд, нас поражают черты сходства: гуманность поставлена очень высоко; некоторые интересы морального и идеального порядка, например, народное просвещение, правильно поняты и с пользой применены, хотя и в подчинении интересам материальным. Но черты различия преобладают, если принять в расчет, что теоретики просвещенного деспотизма, обладая чувством гражданского равенства, не обладали ни пониманием равноценности отдельных личностей, этой основой политического и всякого права, ни равным уважением ко всем формам свободы.

Свобода, которую они провозглашают, и опять-таки для избранных, это свобода в отношении веры, т. е. главным образом в отношении неверия. Они часто произносят слово *право*, но не выясняют истинной природы последнего, не доходят до его сущности. Метафизическая слабость их системы или скорее их отрицательное отношение к метафизике объясняет нам, почему они не возвысились до индивидуализма, хотя приблизились к нему и в конце концов работали в его пользу. Кузэн отлично видел, чего не доставало этим философам. Он первый высказал это, и высказал очень сильно<sup>106</sup>.

Так как теоретики просвещенного деспотизма не чувствовали, не понимали и не провозглашали абсолютного равенства личностей, они принуждены были подкреплять свои премудрые наставления очень немудрыми аргументами. Они побуждали государей быть гуманными, великодушными и справедливыми, но главным образом ради собственной их выгоды, так как любовь подданных уменьшает возможность мятежа. Они побуждали государей просвещать подданных и помогать им материально, но прежде всего для того, чтобы сделать государство могущественнее и богаче. Свои лучшие реформы они провозглашают в конце концов «в интересах государства»<sup>107</sup>. Они еще не отказались вполне от идеи, что государство прежде всего должно заботиться об усилении своего могущества, а на все остальное смотреть как на придаток<sup>108</sup>.

Они полагают также, что реформы должны производиться государством. Они не только не ограничивают власти государя, но еще более увеличивают ее влияние на индивидуума. Административная монархия, как ее понимал и проводил в жизнь Людовик XIV, в некоторых отношениях является, быть может, менее всепоглощающей, чем та монархия, о которой мечтал Тюрго, и несомненно менее всепоглощающей, чем государство, которое было по сердцу Вольфу или Бильфельду.

Наконец, теоретики просвещенного деспотизма продолжали верить в благотворное влияние законодательства; это воззрение так укоренилось во французском уме, что сильно сказалось даже у некоторых родоначальников индивидуализма. По мнению теоретиков просвещенного деспотизма, законодательство всемогуще; оно способно все видоизменить: и нравы, и сердце человека. Боссюе придавал закону небесное происхождение<sup>109</sup>. Теоретики просвещенного деспотизма омирщают, если можно так выразиться, происхождение закона. Место неба занимает у них разум. За исключением этого, у них та же самая вера в верховную силу писаного законодательства.

---

<sup>106</sup> Cousin. Philosophie sensualiste au XVIII-e siècle. Этот том содержит лекции, читанные Кузэном в 1819 г.

<sup>107</sup> A. Sorel. L'Europe et la Révolution (Т. I. С. 107).

<sup>108</sup> Эта идея очень ясно указана самим Бильфельдом. Instit. polit. (Т. III. С. 11).

<sup>109</sup> Politique tirée de V'Écriture sainte (Кн. I. Гл. IV. Пол. 7).

## ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В XVIII ВЕКЕ

Индивидуалистическое движение, представляющее одну из оригинальных черт в истории XVIII века, является реакцией и против теории просвещенного деспотизма и против теории государства, созданной XVII веком. Будучи общеевропейским, подобно теории просвещенного деспотизма, и даже более чем европейским, индивидуалистическое движение, кроме того, многообразно в своих выражениях. Его мы встречаем и в понятии политической свободы, изложенном у Монтескье; и в понятии народного верховенства, изложенном у Руссо и его английских подражателей; и в философии права Руссо и Кондорсе, Канта и Фихте; и в идее экономической свободы у Адама Смита; наконец, у пионеров американской революции, в их требованиях абсолютной свободы совести.

Напомним вкратце эти различные выражения индивидуалистического движения, а затем покажем, как они дополняют друг друга и образуют совокупность идей, появление которых было, действительно, эпохой в жизни человечества.

### I

Недавние работы одного ученого юриста<sup>110</sup>, специально изучившего вопрос о происхождении и природе конституционных договоров, устанавливают, что идея писаной конституции, вроде декларации прав, возникла не во Франции, как долгое время думали и писали. Это идея американская или, еще точнее, восходя к первоисточнику, идея английская и притом пуританская<sup>111</sup>.

Первая декларация прав, первые американские конституции (1776–1777), несомненно, служили, если не образцом, то, по крайней мере, ободряющим примером для Конституанты. Но сами эти американские конституции и эта декларация прав, по-видимому, связаны весьма тесно с *народным договором* (agreement of the people) войска Кромуеля<sup>112</sup> (1647). Оно привило в своих конгрегациях считать себя настоящим источником религиозной власти, видимым и подлинным представителем Христа; привыкло избирать служителей культа и посредством избрания наделять их всеми надлежащими правами, и думало ввести в государстве демократию, верховенство народа, в особенности же понятие индивидуальной автономии.

*Народный договор* 1647 г. остался в проекте; но основная идея его вновь появляется у пуритан-беглецов, основателей Новой Англии. Эта идея служит базисом всех соглашений, которые они между собою заключали и которым суждено было впоследствии стать конституциями. Подписываясь под ними, они ставят непременно условием верховенство народа и абсолютную свободу совести.

Таким образом, в корне индивидуалистического движения XVIII века лежит религиозная свобода, эмансипация верований. Необходимо было напомнить об этом, но бесполезно было бы входить в подробности, потому что этот элемент индивидуалистической доктрины, при всей своей важности, не играл, так сказать, роли в движении французских идей той эпохи. Пропаганда в пользу религиозной терпимости проистекала у нас из другого источника: из английского свободомыслия и французского скептицизма. Нужно ли удивляться после этого, скажем

---

<sup>110</sup> Ch. Borgeaud. Etablissement et Revision des Constitutions en Amérique et en Europe (Paris, Thorin, 1893). Ср. статьи, напечатанные тем же автором в Annales de l'École libre des sciences politiques, апрель 1890 г. и январь 1891 г.

<sup>111</sup> Следует заметить, что уже Курно возводил французскую революцию к этой отдаленной причине: «Революция, – писал он в 1867 г., – которой Франция дала свое имя, хотя предварительные симптомы ее появились на другом полушарии и, в свою очередь, являются лишь следствием движения английского протестантизма в XVII веке...» *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (Т. II. С. 459).

<sup>112</sup> Ch. Borgeaud. Etablissement et Revision des Constitutions (С. 22–23).

мимоходом, что свобода совести, провозглашаемая неверующими, не привела у нас к тем сильным моральным верованиям, которые так хорошо вяжутся с исповеданием индивидуализма и служат ему самой прочной опорой?

## II

Теория политической свободы представляет кульминационный пункт *Духа Законов*.

Монтескье дал двоякое определение свободы вообще. В стране, где существуют законы, свобода состоит «в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть»<sup>113</sup>. А также «свобода есть право делать все, что дозволено законами»<sup>114</sup>. Из этих определений прежде всего следует, что понятие свободы не совпадает с понятием верховенства. Сильно ошибаются те, говорит Монтескье, кто смешивает «власть народа со свободой народа»<sup>115</sup>. Сильно ошибаются и те, которые хотят сделать свободу привилегией, если не монополией, одной формы правления-демократии. Ошибка эта объясняется тем, что в демократии «народ, по-видимому, делает, что хочет»<sup>116</sup>. Но ведь свобода состоит не в этом, и демократия не является государством, свободным по природе. Другими словами, Монтескье вообще отказывается соединять идею свободы с абстрактным принципом верховенства; напротив того, он полагает, что свобода зависит от конкретных, реальных, положительных условий, и пытается определить их. Вот почему в *Духе Законов* критика понятия верховенства связана с изложением понятия политической свободы.

Реальные, положительные условия политической свободы бывают двух видов: одни имеют отношение к конституции страны, другие – к легальному положению гражданина<sup>117</sup>.

Монтескье рассуждает сначала о первых. Политическая свобода встречается только «в умеренных правлениях»<sup>118</sup>, а мы знаем, что здесь нужно разуместь такое правление, которое основано не на одном только принципе, как демократия или аристократия, но допускает комбинацию различных принципов<sup>119</sup>. Необходимо еще, даже при умеренном правлении, чтобы органы власти не злоупотребляли ею; это достигается вполне только при равновесии властей: «необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга»<sup>120</sup>. Так вводится разделение властей, которое, впрочем, не придумано самим Монтескье, а взято им из жизни, прямо из английской конституции.

В нашу задачу не входит дальнейший анализ английской конституции, как ее понимал Монтескье. Нам достаточно отметить только, что в его глазах политическая свобода есть продукт известного «положения вещей», известных особенностей политического строя, благодаря которым ни одна из властей не может сказать: «Государство, это я»<sup>121</sup>. Последователи и ученики Монтескье разовьют эту теорию, и она со временем, в свою очередь, займет место среди абстрактных принципов, среди непреложных и универсальных истин, пока, наконец, вследствие эволюции идей, которая происходит на наших глазах, новое вероучение не столкнется с возродившимся неверием<sup>122</sup>.

---

<sup>113</sup> Esprit des Lois. Кн. XI. Гл. III (Сочинения, изд. Laboulaye. Т. IV. С. 4).

<sup>114</sup> Esprit des Lois. Кн. XI. Гл. III (Т. IV. С. 4).

<sup>115</sup> Ibid. Кн. XI. Гл. II (Т. IV. С. 3).

<sup>116</sup> Ibid. Кн. XI. Гл. III (Т. IV. С. 4).

<sup>117</sup> Ibid. Кн. XI. Гл. I (Т. IV. С. 1).

<sup>118</sup> Ibid. Кн. XI. Гл. IV (Т. IV. С. 5).

<sup>119</sup> Esprit des Lois. Кн. XI. Гл. VI (Т. IV. С. 8).

<sup>120</sup> Ibid. Кн. XI. Гл. IV (Т. IV. С. 5).

<sup>121</sup> Монтескье раскрыл эту знаменитую формулу и увидел, что заключающаяся в ней идея является одной из главных причин разложения монархии. Ibid. Кн. VIII. Гл. VI (Сочинения. Т. III. С. 309).

<sup>122</sup> См. далее: Кн. V. Гл. I и II.



Обратимся теперь к тем условиям политической свободы, которые касаются уже не конституции, а гражданина. С этой точки зрения свобода состоит «в уверенности гражданина в своей безопасности или в том мнении, которое он имеет о своей безопасности»<sup>123</sup>. Так как безопасности гражданина главным образом угрожают «обвинения публичного или частного характера»<sup>124</sup>, то его свобода прежде всего зависит от характера уголовных законов<sup>125</sup>. Последнее тем лучше, чем менее жестоко они карают и чем «устойчивее основания» для приговоров.

Мы видим здесь пока еще скромное и почти боязливое появление идеи прав гражданина в их оппозиции правам государства<sup>126</sup>. Без сомнения, Монтескье только дает почин движению и оставляет много работы своим последователям. В сущности, он стоит на чисто практической точке зрения «безопасности»; и требуемое им право представляет собою лишь уважение частных интересов. Тем не менее за одно то, что Монтескье ставит эти интересы на первое место и отчасти подчиняет им государственный строй, он заслуживает причисления к индивидуалистам.

Напоминая содержание той книги *Духа Законов*, которая посвящена законодательству и законодателю<sup>127</sup>, мы не изложим всей политической философии Монтескье, но отметим еще одно существенное направление его мысли.

В данном случае Монтескье расходится со своими современниками. По его мнению, не законодательство формирует дух и нравы народа, а, наоборот, нравы народа определяют характер законов. Существуют, правда, «отношения справедливости, предшествующие устанавливающему их положительному закону»<sup>128</sup>. Но кроме того, что гражданские и политические законы являются только видами одного общего закона, «который обнимает всю природу», они всегда должны «подходить к народу, для которого создаются», и сообразоваться с совокупностью условий, среди которых живет этот народ<sup>129</sup>. Мало того, сам законодатель в глазах Монтескье представляется простым смертным, обладающим «предрассудками и страстями». Создаваемые им законы постоянно сталкиваются с этими страстями и предрассудками. «Иногда они проходят сквозь эти последние, принимая от них лишь некоторую окраску, иногда же задерживаются ими и с ними сливаются»<sup>130</sup>. А что сказать о законах, плохо продуманных и противоречащих той цели, для которой они предназначены<sup>131</sup>? Трудно, кажется, придавать большее значение влиянию человеческих недостатков на установление, которое Руссо, следуя Боссюе, назовет чем-то «сверхчеловеческим» и предполагающим «чудо».

Последняя черта: законодатель, будучи обыкновенным человеком, должен еще остерегаться злоупотреблять своими принципами, каковы бы они ни были. Он должен руководиться «духом умеренности». «Политическое благо, как и благо моральное, всегда находится между двумя пределами»<sup>132</sup>. Монтескье настаивает на этом аристотелевом положении, часто его приводит и заявляет довольно редким у него торжественным тоном, что *Дух Законов* написан почти исключительно для доказательства этой истины<sup>133</sup>.

---

<sup>123</sup> Esprit des Lois. Кн. XII. Гл. I (Т. IV. С. 59).

<sup>124</sup> Ibid. Кн. XII. Гл. II (Т. IV. С. 61).

<sup>125</sup> Ibid. Кн. XII. Гл. II (Т. IV. С. 61).

<sup>126</sup> Главы XI, XII, XIII книги XII Духа Законов содержат требование свободы мысли, слова и печати. Не следует забывать, однако, что Монтескье ставит границы всем этим видам свободы и, например, не доходит до терпимости к свободе культа. «Государственная религия, умеренная индифферентность большинства и неверием избранных, кажется ему, по существу, предпочтительнее соперничества сект». A. Sorel. *Montesquieu* (Collection des grands écrivains. С. 113).

<sup>127</sup> Esprit des Lois. Кн. XXIX (Т. V. С. 379).

<sup>128</sup> Ibid. Кн. I. Гл. I (Т. III. С. 91).

<sup>129</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (Т. III. С. 99).

<sup>130</sup> Ibid. Кн. XXIX. Гл. XIX (Т. V. С. 114).

<sup>131</sup> Ibid. Кн. XXIX. Гл. IV (Т. V. С. 383).

<sup>132</sup> Esprit des Lois. Кн. XXIX. Гл. I (Т. V. С. 379).

<sup>133</sup> «Я уже сказал, и мне кажется, все это сочинение написано мною лишь с целью доказать, что дух умеренности должен

Таким образом, теория законодательства и теория политической свободы пробивают брешь в традиционных истинах, принятых в эпоху Монтескье. Не от него зависело, что история политических идей не пошла с тех пор по иному пути, что определенные, положительные проблемы и метод, пригодный для решения их, не заняли в стремлениях публицистов того места, которое до сих пор занимали другие изыскания, производившиеся посредством совершенно иного метода. Но какова бы ни была с этой стороны заслуга *Духа Законов*, он интересует нас здесь только заключающимися в нем элементами индивидуализма, которые мы и попытались выделить.

### III

«Говорят, что японские фокусники на глазах зрителей рассекают ребенка на части, затем они бросают в воздух один за другим все его члены, и ребенок падает вниз целым и невредимым. Почти такие же фокусы проделывают наши политики: расчленив социальное тело посредством престижитаии, достойной ярмарки, они каким-то таинственным путем собирают куски его воедино»<sup>134</sup>.

Нетрудно было догадаться, что эти строки *Общественного договора* представляют критику *Духа Законов*, а «престижитаия, достойная ярмарки», намекает на содержание знаменитой главы об английской конституции.

Из верховного владыки, продолжает Руссо, делают «фантастическое существо, составленное из отдельных частей; все равно, как если бы составили человека из нескольких тел, из которых одно имело бы только глаза, другое – руки, третье – одни ноги»<sup>135</sup>. Это по поводу теории трех властей. Нельзя впасть, по мнению Руссо, в более тяжкое и, так сказать, более святотатственное заблуждение; ведь эта теория покушается на понятие верховной власти – фундамент социального порядка, служащий основой всех прав и сам по себе «священный»<sup>136</sup>.

Итак, в *Общественном договоре* Руссо прежде всего пытается восстановить истинное понятие о верховной власти, совершенно искаженное Монтескье. Верховная власть неделима<sup>137</sup>, неотчуждаема<sup>138</sup>, непогрешима<sup>139</sup>, абсолютна<sup>140</sup>. Будучи абсолютной, она не имеет нужды ограничивать себя разделением на части; будучи непогрешимой, она не нуждается в «гарантиях» по отношению к подданным<sup>141</sup>; будучи неотчуждаемой, она живет в «коллективном существе», которое может иметь представителем только самого себя<sup>142</sup>; будучи неделимой, она допускает лишь «эманации», но не деление на части<sup>143</sup>. Так, вместе с теорией трех властей устраняется идея искусственного строя, предназначенного поддерживать политическую свободу, а также идея народного представительства. Верховная власть, определенная вышеуказанным образом, принадлежит «общественному лицу», образовавшемуся из соединения частных лиц<sup>144</sup> в тот день, когда люди отказались от естественного состояния, ставшего невыносимым, и заключили между собой общественный договор.

---

быть духом законодателя...» *Ibid.* Кн. XXIX. Гл. 1 (Т. V. С. 379).

<sup>134</sup> *Contrat social*. Кн. II. Гл. II.

<sup>135</sup> *Ibid.* Кн. II. Гл. II.

<sup>136</sup> *Ibid.* Кн. I. Гл. 1.

<sup>137</sup> *Contrat social*. Кн. II. Гл. II.

<sup>138</sup> *Ibid.* Кн. II. Гл. 1.

<sup>139</sup> *Ibid.* Кн. II. Гл. III.

<sup>140</sup> *Ibid.* Кн. II. Гл. IV.

<sup>141</sup> *Ibid.* Кн. I. Гл. VII.

<sup>142</sup> *Ibid.* Кн. II. Гл. 1.

<sup>143</sup> «Депутаты народа не являются и не могут быть его представителями: они только его доверенные». *Ibid.* Кн. III. Гл. XV.

<sup>144</sup> *Ibid.* Кн. I. Гл. VI.

В самом деле, возможны только три гипотезы для выяснения происхождения политической ассоциации. Или сила<sup>145</sup>, или повеление свыше, передающее власть несколькими избранными<sup>146</sup>, или договор, статьи которого, «определенные самою природою совершаемого акта», не требуют формального выражения для того, чтобы быть ясными, и в сущности сводятся к одному: «к полному отречению каждого из договаривающихся от самого себя и всех своих прав в пользу общего целого»<sup>147</sup>. Первые две гипотезы Руссо опровергает с несравненной силой диалектики и красноречия; остается третья гипотеза, следствия которой мы сейчас увидим.

Договор заменяет договаривающихся «общественным лицом». Некогда лицо это называлось *гражданской общиной* (*cité*); теперь, говорит Руссо, его называют *республикой* или *политическим телом*. Члены этого политического тела называют его *государством*, когда оно «пассивно», а когда «активно» – «государем»<sup>148</sup>. Следовательно, для Руссо государство есть политическое тело во всем его объеме, «народ как таковой», а не «масса»<sup>149</sup>. Значит, государем является тот же самый народ в «активном» состоянии. Из сопоставления этих определений для нас выясняется, почему критики и историки<sup>150</sup> пришли к выводу, что Руссо только перенес верховенство государя на народ, побудил последний присвоить себе знаменитое выражение: «Государство, это я».

При всей своей правильности, это суждение не отмечает, однако, заключающейся во взглядах Руссо значительной новизны. С того момента, как государством становится весь народ, мои жертвы в пользу государства и обязанности по отношению к нему являются, с известной точки зрения, жертвами и обязанностями по отношению к самому себе; так что, в момент своего наибольшего подчинения государству, в известном смысле, все-таки независим. Эту независимость Руссо ставит на вид, когда требует для гражданина свободы как первого из прав и запрещает ему отказываться от этого права в пользу какого-либо властителя, соглашаться на свое рабство<sup>151</sup>. Правда, Руссо очень слабо развивает этот принцип в его практическом применении. Занятый прежде всего сохранением верховенства во всей его полноте, он недостаточно отмечает границы верховной власти, хотя и признает, что они существуют и должны существовать<sup>152</sup>. Гражданин у него кажется предоставленным всемогуществу государства; и мало сказать «кажется», когда речь идет о системе, в которой самая жизнь гражданина квалифицирована как «условный дар государства»<sup>153</sup>. Но не следует забывать, что у Руссо гражданин сам в известном смысле является государством, и его подчинение, в сравнении с подчинением монарху при деспотическом режиме, представляется все-таки независимостью.

Общественный договор не только создает политическую ассоциацию и тем самым обеспечивает людям известные выгоды, которыми они не пользовались в естественном состоянии, он открывает им область права и морали<sup>154</sup>.

Он открывает область права, так как заменяет «законным равенством»<sup>155</sup> неравенство, существовавшее от природы между людьми; область морали, так как индивидуум, в естествен-

<sup>145</sup> Contrat social. Кн. I. Гл. III.

<sup>146</sup> Ibid. Кн. I. Гл. II.

<sup>147</sup> Ibid. Кн. I. Гл. V и VI.

<sup>148</sup> Ibid. Кн. I. Гл. VI.

<sup>149</sup> Ibid. Кн. I. Гл. V. Эти выражения встречаются также у Боссюэ и Гоббса; безразлично, Боссюэ ли заимствовал их у Гоббса вместе с некоторыми идеями своей Политики, как полагали некоторые (G. Lanson, Bossuet), или скорее, как мы полагаем, и Боссюэ, и Гоббс говорили самостоятельно, пользуясь политическим языком своего времени.

<sup>150</sup> Ср. особенно Taine. Origines de la France contemporaine, l'Ancien Regime (C. 321) и A. Sorel. L'Europe et la Révolution (T. I. C. 108).

<sup>151</sup> Contrat social. Кн. I. Гл. IV.

<sup>152</sup> Ibid. Кн. II. Гл. IV.

<sup>153</sup> Contrat social. Кн. II. Гл. V.

<sup>154</sup> Ibid. Кн. I. Гл. IX.

<sup>155</sup> Ibid. Кн. I. Гл. IX.

ном состоянии думавший только о себе и подчинявшийся физическому импульсу, отныне обязан «совещаться с разумом»<sup>156</sup>. Таким образом, «его способности упражняются и развиваются, идеи расширяются, чувства облагораживаются»<sup>157</sup>. Ко всем этим благодеяниям гражданского строя необходимо присоединить еще обладание «моральной свободой», которую Руссо удачно определяет как «повиновение предписанному самим себе закону»<sup>158</sup>. Впрочем, он не настаивает на философском значении слова «свобода» и даже упрекает себя за то, что слишком много говорил об этом постороннем предмете. Но попытка его оказалась плодотворной. В самом деле, не следует думать, будто Руссо снова приводит нас к доктрине Боссюе или Гоббса, раз он ищет происхождение права в политической ассоциации. Последняя создает право только потому, что открывает человеку его разум и свободу. Свобода и разум – элементы, из которых Кант создаст моральную личность. Следовательно, Руссо дает Канту точку отправления для его правовой доктрины; и на то немногое, что он сам говорит об этом предмете, нужно смотреть не как на воспоминание о прошлом, а как на предвещение будущего.

Отметим также слово «справедливость»<sup>159</sup>, употребляемое Руссо наряду со словами «право» и «нравственность». Гражданская ассоциация обязывает человека быть справедливым. Этим выражением впоследствии воспользуются социалисты и извлекут из него такие выводы, которых не извлек сам Руссо. В данном случае он является только отголоском греческих философов, которые, признавая «неписанные законы» предшествовавшими законам человеческим – Руссо также допускает, что справедливое и несправедливое таковы «по природе», – подчиняли, однако, мораль политике и полагали, что государство создает обязанности своих членов.

Устанавливая необходимость «гражданского исповедывания веры», которому гражданин обязан подчиниться под страхом изгнания и, присягнув, обязан соблюдать под страхом смерти за измену<sup>160</sup>, Руссо опять-таки воспроизводит античную идею. Мы узнаем здесь понятие «морального единства человеческой жизни», уничтоженное христианством, отделившим духовную власть от светской. Без этого единства, по мнению Руссо, нет жизнеспособного общества, нет хорошей «политии»<sup>161</sup>. Один Гоббс понял это зло и указал лекарство: только он пожелал «соединить обе головы орла»<sup>162</sup>.

В этой формуле, проникнутой настоящим духом античного государства, заключается все содержание главы *Общественного договора* – «*О гражданской религии*»<sup>163</sup>, главы, оказавшей такое влияние на историю французской революции. В данном случае Руссо является человеком древнего мира, а потому несправедливо обращаться к нему с банальным возражением, будто он великолепно говорит о свободе, а между тем дает государству всепоглощающую власть, простирающуюся даже на совесть гражданина. Свобода, о которой говорит Руссо, заключается в участии граждан в верховной власти; это, по блестящему определению Бенжамена Констан, свобода на античный лад, столь не похожая на свободу нового времени<sup>164</sup>.

То же самое, наконец, можно сказать и о теории законодательства. Законодатель является руководителем «общей воли», выражением которой служат законы. Всегда непогрешимо справедливая в том, что она возвещает, общая воля нуждается в предварительном просветле-

---

<sup>156</sup> Ibid. Кн. I. Гл. VIII.

<sup>157</sup> Ibid. Кн. I. Гл. VIII.

<sup>158</sup> Ibid. Кн. I. Гл. VIII.

<sup>159</sup> Contrat social. Кн. I. Гл. VIII: «Переход от естественного состояния к гражданскому производит в человеке весьма замечательную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью...»

<sup>160</sup> Contrat social. Кн. IV. Гл. VIII.

<sup>161</sup> Ibid. Кн. I. Гл. IV.

<sup>162</sup> Ibid. Кн. IV. Гл. VIII.

<sup>163</sup> Ibid. Кн. IV. Гл. VIII.

<sup>164</sup> См. далее. Кн. III. Гл. II.

нии. В этом – «миссия» законодателя. Для того, чтобы выполнить эту миссию, необходимо стоять выше человеческих страстей, и в то же время понимать их; нужно знать человеческую природу и не разделять ее слабостей; нужно, одним словом, быть «божеством»<sup>165</sup>. Гражданский порядок порывает с естественным порядком.

Мы видим здесь основной пункт различия воззрений Руссо и Монтескье: последний объединяет человека и природу, а первый снова разъединяет их, снова, по выражению Спинозы, делает из человека «государство в государстве». Что такое индивидуум в естественном состоянии? «Целое, совершенное и одинокое». Чем становится он благодаря обществу и закону? Частью более обширного целого, от которого он получает новую жизнь. После существования «физического и независимого», которое мы ведем по природе, наступает «существование в качестве части целого и вместе с тем моральное», которое нам дает закон. Получается в буквальном смысле слова вторичное рождение. Нужно умереть для природы, чтобы возродиться для государства<sup>166</sup>. И виновником этого вторичного рождения является законодатель.

Какое противоречие! В то самое время, как законодатель выполняет эту сверхчеловеческую задачу, он не имеет не только определенной власти, но даже определенного и нормального положения в государстве. Он ни государь, ни должностное лицо, он – ничто, но может все. Прибавьте еще, что это необыкновенное, чтобы не сказать сверхъестественное, существо говорит и должно говорить таким языком, которого люди не могут понять. Чтобы законодателя поняли, необходимо до установления законов развитие «общественного духа», который должен быть делом законов; чтобы люди до законов были такими, какими они должны стать благодаря им<sup>167</sup>. Поэтому легко объясняется обращение древних законодателей к авторитету неба<sup>168</sup>. Когда подумаешь об этих и других еще трудностях, любезно перечисленных Руссо, является вопрос: существуют ли в новом мире народы, способные к законодательству? Только один, отвечает Руссо, корсиканцы<sup>169</sup>.

Одной из характерных черт *Общественного договора* является то, что можно было бы назвать логическим фанатизмом. Руссо объявляет свой политический идеал недоступным, и объявляет в ту самую минуту, когда формулирует его. Законодатель стоит выше человечества<sup>170</sup>. Законодательство – такой акт, для выполнения которого требуется наличность столь редких обстоятельств, что они почти невероятны. Образцовое государство ни велико, ни мало и так точно вымерено в отношении пространства и числа жителей, что совсем не встречается на карте Европы<sup>171</sup>. Одно демократическое правление рационально; только оно одно может соответствовать выставленным принципам. Но какие трудные или, быть может, даже невыполнимые условия требуются для этого! «Если взять этот термин во всей его строгости, то истинной демократии никогда не существовало и никогда не будет существовать»<sup>172</sup>. Такой же процесс мысли привел стоиков к выражению, что мудреца не существует, а Канта – к положению, что на земле никогда не совершалось ни одного истинно доброго поступка.

Таким образом, Руссо не только перенес верховенство с государя на народ – и мы сейчас пришли к заключению, что это слишком общее суждение, по меньшей мере, не полно –

---

<sup>165</sup> Contrat social. Кн. II. Гл. VII.

<sup>166</sup> «Одним словом, необходимо, чтобы он (законодатель) отнял у человека его собственные силы и дал ему чужие, которыми он не мог бы пользоваться без посторонней помощи. Чем полнее эти естественные силы умирают и уничтожаются, тем больше и крепче становятся приобретенные вместо них...» Contrat social. Кн. II. Гл. VII.

<sup>167</sup> Ibid. Кн. II. Гл. VII.

<sup>168</sup> Ibid. Кн. II. Гл. VII.

<sup>169</sup> Ibid. Кн. II. Гл. X.

<sup>170</sup> «Великая душа законодателя – настоящее чудо, которое должно свидетельствовать об его миссии». Contrat social. Кн. II. Гл. VII.

<sup>171</sup> Ibid. Кн. III. Гл. XV.

<sup>172</sup> Ibid. Кн. III. Гл. IV.

но, кроме того, возобновил связь между политикой и моралью, причем подчинил не политику морали, подобно Гольбаху, а мораль политике, подобно философам античного мира. Вследствие этого вновь очутились на виду игнорировавшиеся теоретиками административно-абсолютной монархии отношения между идеей государства и идеями права и справедливости. Идеализм занял место реализма старого порядка. Старый порядок имел в виду только могущество государства. Руссо также желает, без сомнения, чтобы государство было сильным, но вместе с тем он желает, чтобы оно было справедливым. Его богатая и сложная мысль допускает многообразие элементов, которые, разобщившись, дадут начало весьма различным концепциям.

Если социализм в некоторых отношениях ведет свое происхождение от Руссо, то индивидуализм обязан ему еще более, потому что он выставил во всей полноте идею политического равенства на почве участия всех в верховной власти, трудился для возвышения членов гражданского и политического общества и положил основание философии права<sup>173</sup>.

## IV

Кондорсе продолжает и дополняет Руссо. Взгляды *Общественного договора* на верховенство народа, на естественное право, на равенство прав, но не положений, на равноценность моральных личностей приняты и, смотря по необходимости, получили более определенности или полноты в *Наброске исторической картины успехов человеческого ума*.

Подобно Руссо, Кондорсе говорит о Монтескье, его методе и духе его сочинений со смесью пренебрежения и иронии; точно так же и об английской конституции<sup>174</sup>.

Монтескье забывает о том, что все люди по самой природе своей обладают «равными правами», а те права, которые он соглашается признать за ними, хочет поставить в зависимость от величины территории, от «температуры климата», от национального характера и проч.! Он желает, кроме того, путем признания известных привилегий за происхождением и профессиями создать «противоположные интересы, противоположные власти» для того, чтобы затем привести их в равновесие. Но это политика «коварная и ложная».

Английская конституция кажется Кондорсе «рабской и продажной»<sup>175</sup> именно потому, что в ней парит такой дух. Это «полусвободная»<sup>176</sup> конституция, не обеспечивающая политического равенства. В самом деле, там не может быть истинной свободы, где «положительное право распределено неравномерно»<sup>177</sup>, точно так же и там, где принимают в расчет выгоду, а не право. Удивляются услугам, оказанным английской аристократией, которая в борьбе с королевской властью отождествляет свои интересы с интересами народа. Кондорсе полагает, напротив, что уничтожение французской аристократии с избытком вознаграждает народ за потерю некоторых «прав» и королевская власть оказала большую услугу нации, принижая и разоряя знать<sup>178</sup>. Тождество интересов представляет «лишь слабое и лицемерное добавление к равен-

---

<sup>173</sup> Недостаточно отмечено старание Руссо придать в *Общественном договоре* большую точность некоторым терминам политического языка, употреблявшимся до тех пор в неопределенном и изменчивом значении. Впрочем, это стремление довольно часто приводит его к излишним тонкостям. См. определения: государя – Кн. I. Гл. VI, VII; государства (недостаточно содержательное) – Кн. I. Гл. VI и Кн. III. Гл. II; правительства – Кн. III. Гл. I. – Ср. в Письмах с горы (*Lettres écrites de la Montagne*. 4. 1-я. Письмо V) то место, где сам Руссо указывает свое намерение. Он говорит, что хотел в *Общественном договоре* «фиксировать точный смысл выражений, которые нарочно оставляли неопределенными, чтобы, смотря по необходимости, придавать им любое значение по своему желанию». И прибавляет (*loc. cit.*): «Вообще, руководители республик ужасно любят пользоваться языком монархий. Из любви к терминам, которые кажутся священными, они мало-помалу научаются делать вещи, обозначенные этими терминами».

<sup>174</sup> См. его суждение об историческом духе и методе: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, изд. Agasse, 10-я эпоха (С. 254).

<sup>175</sup> Ibid. 10-я эпоха. С. 338.

<sup>176</sup> Ibid. 10-я эпоха. С. 281 и 340.

<sup>177</sup> Esquisse, 10-я эпоха. С. 238.

<sup>178</sup> Ibid. 10-я эпоха. С. 240.

ству прав»<sup>179</sup>. Настоящая свободная конституция должна предоставлять народу верховенство и опираться на понятие о праве, ничем не связанном с выгодой. Такова именно французская конституция, и в этом ее очевидное превосходство над английской и над американскими<sup>180</sup>.

Освящение естественных прав и мирное пользование ими – вот «единственно полезная политика». «Социальное искусство» было бы совершенно бесполезно, если бы оно не могло «гарантировать сохранение этих прав при наиболее полном равенстве их и возможно большем объеме»<sup>181</sup>. Верховенство народа является законом для каждого общества, желающего пользоваться равенством. Выражением верховенства служит большинство голосов. Гражданин наперед соглашается присоединиться к вотуму большинства, но с одним условием, чтобы большинство никогда «не нарушало раз признанных им прав личности»<sup>182</sup>.

Впоследствии, изучая, как индивидуалисты XVIII века понимали отношения между государством и индивидуумом, мы увидим, что Кондорсе не ограничивается теоретическим требованием уважения к естественным правам, но кроме того, приглашает общество практически обеспечить реальное пользование ими для всех своих членов. Пока я хотел только указать на автора *Наброска* как на решительного защитника естественного права. Подобно Руссо, он не дошел, однако, до метафизической основы своего принципа, хотя и чувствовал – и даже выразил это весьма замечательным образом, – что между метафизикой и проблемами социально-политической жизни существует известное соотношение. Как и Руссо, он останавливается на пороге философии права, основателями которой нужно считать Канта и Фихте.

Кант точно так же отправляется от гипотезы *естественного состояния*, за которым следует состояние *гражданское*<sup>183</sup>, а не *общественное*, потому что само общество в форме семьи является прежде всего естественным явлением. Впрочем, Кант не останавливается на характеристике естественного состояния. Не все ли равно, было ли оно состоянием мира и невинности или войны и несправедливости? Во всяком случае, оно было «состоянием, лишенным всякой законной гарантии»<sup>184</sup>. И люди покинули его не ради одной выгоды: их побуждал к этому также долг; они чувствовали себя обязанными обеспечить уважение к естественному праву, окружить это право надлежащими гарантиями.

Следовательно, по мнению Канта, существует естественное право, предшествующее организации гражданского общества, и последнее обеспечивает пользование им не ради каких-либо целей, а по обязанности<sup>185</sup>. Заметьте, как в данном случае Кант дополняет Руссо. У автора *Общественного договора* переход от естественного состояния к общественному является до некоторой степени случайным, неожиданным. Он произошел, и люди остались этим очень довольны; но он мог и не произойти; кроме того, строго рассуждая, можно предположить, что общественный договор будет нарушен, и вновь наступит естественное состояние. Для Канта идея случайного нарушения общественного договора морально не допустима. Это нарушение не может произойти без прямого нарушения долга.

Кант не только лучше Руссо выясняет переход от естественного состояния к общественному, он более углубляет самое понятие естественного права, открывая принцип последнего – свободу.

«Единственное, прирожденное право, которым каждый обладает только потому, что он человек», это право принадлежать самому себе, право быть своим собственным господином –

---

<sup>179</sup> Ibid. 10-я эпоха. С. 281.

<sup>180</sup> Ibid. 9-я эпоха. С. 278.

<sup>181</sup> Ibid. 9-я эпоха. С. 240.

<sup>182</sup> Esquisse, 9-я эпоха. С. 240.

<sup>183</sup> Metaphysik der Sitten, Rechtslehre. Часть 1-я. Гл. III, § 41.

<sup>184</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 44.

<sup>185</sup> Rechtslehre. Прибавление к Введению.

«свобода»<sup>186</sup>. Свобода является источником и права, и морали: мораль регулирует внутреннее пользование ею, право – внешнее. Свобода каждого ненарушима и вооружена способностью принуждать других уважать ее. Отсюда – определение права, ясно показывающее различие между порядком чисто моральным и порядком правовым: право есть «возможность сплошного взаимного принуждения, согласующегося сообразно всеобщим законам со свободой каждого»<sup>187</sup>.

Так завершается у Канта развитие новейшей теории естественного права. Гроций освободил естественное право от теологии, Томазий – от морали; Лейбниц и Вольф снова сблизили его с теологией и моралью, не без опасности и не без вреда для политической свободы. Кант возвращает свободу на свое место: дело капитальной важности, потому что здесь жизненный узел всякого индивидуализма, здесь основной пункт различия между теориями, ставящими целью государства царство права, и теориями, навязывающими государству или полицейские обязанности, или провиденциальную миссию по отношению к гражданам.

Канта можно обвинять в том, что на практике он поступался выводами теории; тем не менее в противовес полицейскому государству он дал формулу «правового государства»<sup>188</sup>, по терминологии Блюнчли, формулу более законченную, чем у Руссо и Кондорсе, и менее парадоксальную, чем у Фихте.

Политический формализм Канта отмечается такой же строгостью, как и формализм моральный; и это объясняется аналогичными причинами. Как в области морали он хочет действовать против характерной для его эпохи чрезмерной роли чувства, так в политике он хочет действовать против чрезмерной роли общественной власти в жизни граждан, против злоупотребления отеческим правлением<sup>189</sup>. Строго рассуждая, государство, как он его понимает, имеет только одну задачу: исполнять роль часового, поставленного для охраны прав личности от посягательства на них.

Но возвратимся к деталям теории Канта. Образование гражданского общества влечет за собою переход от *частного права* к *публичному*<sup>190</sup>. Индивидуумы, бывшие до тех пор изолированными, образуют отныне народ, и государство (*civitas*) представляет не что иное, как «целое по отношению к своим собственным частям»<sup>191</sup>. Кант очень заботливо отмечает совершенно рациональную и *априорную* природу своих изысканий. Он имеет в виду не какое-либо определенное государство, например – Пруссию, а государство идеальное, государство, «каким оно должно быть согласно чистым принципам права»<sup>192</sup>.

Акт, посредством которого народ образует государство, или, скорее, «простая идея этого акта», позволяющая считать его законным, «есть первоначальный договор, в силу коего все отдельные лица, составляющие народ, отказываются от своей внешней свободы, чтобы тотчас же снова обрести ее в качестве членов государства»<sup>193</sup>. Это уже известная нам формула Руссо, с тою разницею, что Кант не требует со стороны индивидуума при вступлении последнего в государство никакой жертвы. Он не лишается части своей свободы ради того, чтобы вернее пользоваться остальным: он отказывается от «дикой и беспорядочной свободы» для того, чтобы «найти свою свободу во всей ее полноте в легальной зависимости, в правовом состоянии»<sup>194</sup>.

---

<sup>186</sup> Ibid. Прибавление к Введению.

<sup>187</sup> Rechtslehre. Введение, § Е.

<sup>188</sup> Антитеза *Rechtsstaat* и *Polizeistaat*, впрочем, очень употребительна в Германии.

<sup>189</sup> Rechtslehre. Часть 2-я, 1-й отд., § 49.

<sup>190</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 43.

<sup>191</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 43.

<sup>192</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 44.

<sup>193</sup> Rechtslehre. Часть 2-я, 1-й отд., § 47.

<sup>194</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 47.



А вот в чем сказывается влияние теорий Монтескье: «каждое государство заключает в себе три вида власти». Кант делает поправку: эти власти не равны между собой. Одна из них, законодательная, является верховной. Она может принадлежать только «коллективной воле народа», выраженной гражданами посредством голосования. Исполнительная власть «подчинена закону, обязана им»<sup>195</sup>. Законодательная власть, как истинный властелин, может даже лишиться ее своих полномочий, сместить ее. Что касается судебной власти, она устанавливается исполнительной властью<sup>196</sup>. Согласие этих трех властей гарантирует «благоденствие государства», которое, по замечательному определению Канта, состоит не «в благосостоянии и счастье граждан», чего также хорошо и, быть может, даже вернее можно достигнуть путем деспотизма, но в торжестве права и свободы<sup>197</sup>.

До сих пор логик давал себе полную волю; но вместе с тем, как человек своего времени и своей страны, Кант находился под сильным впечатлением того зрелища, которое представляло тогда прусское правление, а также под впечатлением крайностей французской революции. Отсюда – странные ограничения выставленных принципов и еще более странное толкование некоторых из приведенных нами формул.

Кант провозглашает верховенство народа и право граждан выражать его посредством голосования; но он отказывает народу в праве обсуждать, если не акты, то во всяком случае происхождение установленной власти<sup>198</sup>. Он дает главе государства, «регенту», только права по отношению к подданным, но не обязанности<sup>199</sup>, и не признает за народом власти – можно догадаться, под влиянием каких воспоминаний – наказывать главу государства, не исполнившего своих обязанностей<sup>200</sup>. Он осуждает право мятежа и допускает только легальное и в некотором роде отрицательное сопротивление<sup>201</sup>. Наконец, признав сначала законодательную власть принадлежащей коллективной воле граждан, он дает следующий более чем странный перевод этого совершенно ясного принципа: регент должен устанавливать только такие законы, какие мог бы установить сам народ<sup>202</sup>.

Я напоминаю эти детали лишь для указания того, что даже у Канта теория *правового государства* не формулирована в абсолютной чистоте<sup>203</sup>. Нам скоро представится случай распространить это замечание на все индивидуалистическое движение XVIII века и сделать соответствующие выводы.

Как нужно смотреть на революции? Вправе ли народ совершать их? Такие вопросы исследует Фихте в том из своих произведений, где он развил до крайних выводов индивидуалистическую теорию государства<sup>204</sup>. Для ответа на эти вопросы ему пришлось сначала спросить себя об основах и природе гражданского общества, т. е. формулировать, в свою очередь, теорию государства.

<sup>195</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 49.

<sup>196</sup> Ibid. Часть 2-я, 1-й отд., § 49.

<sup>197</sup> «Не следует понимать под этим благосостояние и счастье граждан, ибо весьма возможно, что эта цель достигается гораздо вернее и удобнее, как предполагает и Руссо, в естественном состоянии или при деспотическом правлении: я имею в виду состояние наибольшего согласования государственного строя с принципами права – состояние, к которому в силу категорического императива заставляет нас стремиться разум». *Rechtslehre*. Ч. 2-я, 1-й отд., § 49.

<sup>198</sup> Ibid. Часть 2-я. Allgemeine Anmerkung A.

<sup>199</sup> Ibid, loc. cit. – Ср. статью, озаглавленную Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein... etc. (Сочинения. Т. VIII. С. 208. Rosenkranz).

<sup>200</sup> Ibid. Часть 2-я. Allgemeine Anmerkung A и E.

<sup>201</sup> *Rechtslehre*, loc. cit.

<sup>202</sup> Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrechte (Ueber den Gemeinspruch, II).

<sup>203</sup> Кант рисует, однако, род идеального «республиканского правления» и полагает, что правительство должно стремиться к нему. См. *Rechtslehre*, § 52.

<sup>204</sup> Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793. (Сочинения. Т. VI).

Точка отправления у Фихте та же, что у Канта и Руссо: договор не реальный и исторический, а необходимый в правовом смысле<sup>205</sup>. И метод у него тот же, что у Канта и Руссо: совершенно абстрактный и *априорный*<sup>206</sup>. Он тоже умозрительно рассуждает относительно обществ, желающих основать разумное государство на началах справедливости. Но сначала он старается опровергнуть взгляды Руссо на подчинение морального порядка политическому, влекущее за собою подчинение гражданина государству. Гражданский закон простирается только на «отчуждаемые права» человека; остальные права ускользают от него<sup>207</sup>. Они образуют особую область морального закона. Кроме того, гражданский закон имеет силу только потому, что «мы сами на себя его налагаем». Законодатель, это «наша воля, наше решение, рассматриваемые в состоянии длительности»<sup>208</sup>. Автономия воли, лежащая в основе морального порядка, точно так же находится в основе порядка политического и юридического. Спрашивать, могут ли граждане учинить революцию, значит спрашивать, пользуются ли они автономией воли или нет, могут ли заключать договор о переходе из естественного состояния в общественное или нет? Очевидно, могут<sup>209</sup>.

Ссылка на услуги, оказанные режимом, который хотят изменить, не может служить вознаграждением. Гражданин вовсе не обязан государству, как это утверждают, множеством благ. Культурой? Но она представляет результат личного усилия, свободного приобретения индивидуума<sup>210</sup>. Кроме того, она бесконечно прогрессирует. Следовательно, отказываться от изменения формы государства потому, что она обеспечивает нам известную степень культуры, значило бы провозглашать тем самым, что эта степень культуры не может быть превзойдена<sup>211</sup>. Собственностью? Но «мы изначально являемся сами своею собственностью», помимо позволения государства; что же касается вещей, которые, не будучи свободными, не могут принадлежать себе, то мы присваиваем их, как средства для осуществления своих целей. Здесь государство опять-таки не должно вмешиваться, если только не хочет «разрушить свободный продукт свободного деятеля»<sup>212</sup>. Возражают, что человек не может присваивать себе вещей, так как он не создает материала, из которого они сделаны. А разве государство в большей степени создает его? И каким образом могло бы оно обладать правом, «которого нет ни у одного из составляющих его индивидуумов?»<sup>213</sup>

Но если государство и не создает собственности, то его законы освящают способы ее приобретения и передачи. Абстрактный и идеальный человек не получает собственности от государства, но реальный гражданин получает от государства некоторые из оснований права собственности. Нет, отвечает Фихте, потому что, например, право сына наследовать отцу гражданин получает в обмен на естественное право, отчуждаемое и отчужденное: право «наследовать после всякого умершего»<sup>214</sup>. Следовательно, личность ничем не обязана государству даже в том случае, когда оно гарантирует ей наследство после отца.

Что касается договора о приобретении, то его основание так же мало лежит в организации общества, как и основание права наследования; договор – не что иное, как свободная регламентация всего, что не определено моральным законом. Область гражданского договора

---

<sup>205</sup> Beiträge. Кн. I. Гл. I. С. 87.

<sup>206</sup> «Руссо, которого вы не перестаете называть мечтателем даже в тот момент, когда его мечты осуществляются перед нашими глазами, слишком шадил вас, эмпирики! В этом была его ошибка». Beiträge. Einleitung (С. 71).

<sup>207</sup> Ibid. Кн. I. Гл. I (С. 83).

<sup>208</sup> Ibid. Кн. I. Гл. I (С. 83).

<sup>209</sup> Ibid. Кн. I. Гл. I (С. 86).

<sup>210</sup> Beiträge. Кн. I. Гл. I (С. до).

<sup>211</sup> Ibid. Кн. I. Гл. I (С. 103).

<sup>212</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (С. 117).

<sup>213</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (С. 119).

<sup>214</sup> Beiträge. Кн. I. Гл. III (С. 127).

«есть произвольно выделенная часть области свободной воли»<sup>215</sup>. По своему обыкновению, Фихте поясняет эту мысль образом. Начертим круг, говорит он. Полная площадь его будет областью совести. Внутри этого круга начертим другой, значительно меньший: он обнимет «видимый мир», естественное право. Внутри второго круга нарисуем третий: «он представляет право договора, заключающееся в границах совести и естественного права». Наконец, внутри третьего начертим четвертый: это – гражданский договор, «заключающийся в области предыдущих»<sup>216</sup>. Область совести обнимает собою все; область гражданского договора – очень немного. Государство, область которого заключена в очень узкие пределы, стремится выйти из них, захватить область договора вообще, область естественного права и область совести<sup>217</sup>.

Затем идут красноречивые страницы, где Фихте протестует против этой тенденции и безжалостно ограничивает роль государства. Каждый имеет право выйти из государства<sup>218</sup> и образовать государство в государстве<sup>219</sup>. Нет таких, даже простейших, по-видимому, неразрывно связанных с гражданской жизнью обязательств, от которых индивидуум не мог бы освободиться актом свободной воли и свободного вдохновения. Становится понятным, что Фихте поставил однажды целью всякого правительства «сделать правительство излишним»<sup>220</sup>.

Индивидуалистическая философия права, намеченная Руссо и подкрепленная Кондорсе, нашла у Канта, а затем у Фихте определенное и, по-видимому, законченное выражение. В ней есть все: право, сведенное к свободе, равенство моральных личностей, автономия членов государства, по собственному желанию заключающих и нарушающих связующий их договор.

## V

Подобно тому, как политическая наука долго имела целью увеличение могущества государя, политическая экономия долго преследовала его обогащение. Отсюда, как прекрасно показано Эспинасом<sup>221</sup>, идет теория искусственно созданного богатства, меркантильная система, злоупотребление общественным доверием, начиная с Ло. Когда появляется теория просвещенного деспотизма, считающаяся в известной мере и с интересами подданных, политическая экономия в лице Вобана и Буагильбера в свою очередь стремится внести справедливость в распределение налогов<sup>222</sup>. Физиократы со своей стороны разрушают теорию искусственно созданного богатства; они доказывают, что богатство происходит вполне естественным путем (долговечная часть их теории), и прибавляют, что оно состоит исключительно в земле (слабая и недолговечная часть ее).

Со Смита, который вносит поправку в учение физиократов, признавая источником богатства труд, политическая экономия стремится уже не только к облегчению индивидуумов, как у Буагильбера и Вобана, но и к их обогащению. Как это часто бывает, у Смита были предшественники, которых он затмил; но историческая правда заставляет нас сказать, что он заканчивает и резюмирует целый ряд прежних изысканий и в то же время освящает целый ряд новых<sup>223</sup>. Тем не менее он является ярким и самостоятельным представителем доктрины, которую он сам назвал *Системой естественной свободы*.

---

<sup>215</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (С. 132).

<sup>216</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (С. 132).

<sup>217</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (С. 133).

<sup>218</sup> Beiträge. Кн. I. Гл. III (С. 135).

<sup>219</sup> Ibid. Кн. I. Гл. III (С. 148).

<sup>220</sup> Ueber die Bestimmung des Gelehrten. (Сочинения. Т. IV. С. 306).

<sup>221</sup> Espinas. Histoire des Doctrines économiques (С. 135 и след.).

<sup>222</sup> Histoire des Doctrines économiques (С. 165).

<sup>223</sup> Ibid (С. 241 и след.).

Если один труд, как полагает Адам Смит<sup>224</sup>, служит настоящим источником богатства, то нация, т. е. каждый из ее членов, будет тем богаче, чем благоприятнее условия для полного развития труда. А эти условия сводятся к одному – к свободе<sup>225</sup>. Адам Смит доказывает это сначала косвенно, подвергая критике меркантильную и земледельческую системы, ставившие препятствия торговой и промышленной свободе. На основании несостоятельности этих систем он заключает о превосходстве «простой и нехитрой системы естественной свободы», которая «является сама собою и вполне готовою»<sup>226</sup>. Положения, в которых Смит излагает основы этой системы, потом очень часто повторяли и развивали.

Единственным двигателем человека служит личная выгода<sup>227</sup>. Работающий имеет в виду не благо общества, а свое собственное довольство. Но выходит так, что преследуя личную выгоду, он тем самым способствует общему благу «Забота о личной выгоде, говорит Смит, естественно *или скорее в силу необходимости*, побуждает его избрать именно тот путь, который оказывается самым выгодным для общества»<sup>228</sup>.

Существует, следовательно, предустановленная гармония между общим интересом и личным. Вот смелая гипотеза, на которую опираются все мыслители того цикла, к которому принадлежит Адам Смит. Не то, чтобы он оставил свой основной принцип без фактического доказательства, но это доказательство является уже после того, как принцип установлен. Впрочем, Смит дает своему принципу более полное выражение. Существует «*естественное движение всего к лучшему*»<sup>229</sup>. Поэтому каковы бы ни были заблуждения и ошибки, заблуждения со стороны администрации и ошибки со стороны личностей; каким бы «безумием» ни предавались правительства, «всеобщие, постоянные и непрерывные усилия каждого члена общества улучшить свою собственную судьбу» являются достаточными для борьбы со всякого рода злом и средством для исцеления его<sup>230</sup>. Как оптимист, Смит не допускает сомнения в этом принципе и очень быстро переходит к его практическим последствиям.

Первым из них, разумеется, является упрощение задач правительства. Если все само собой идет к лучшему, следует дать этому движению свободу и остерегаться вредить ему вмешательством сверху. Государь, столь обремененный экономическими заботами при земледельческой или меркантильной системе, при системе «естественной свободы» исполняет только три обязанности: защищает общество против насилия и вторжения; обеспечивает каждого члена общества от несправедливости других; наконец, совершает то, чего частные лица не в состоянии сделать сами, своими собственными средствами, например – сооружает общественные здания и учреждения, которые частные лица не могли бы соорудить, «потому что доходы никогда не покрыли бы издержек»<sup>231</sup>. Если исследовать ближе последний пункт и сопровождающие его комментарии Смита, то ясно станет – и мы естественно сейчас к этому перейдем, – что его система не имеет ничего общего с правительственным или административным «нигилизмом», который отстаивали некоторые из его учеников. Но я не исследую пока вопроса о том, каким образом индивидуалисты XVIII века понимали отношение индивидуума к государству, я только отмечаю здесь главные черты, которые делают из них индивидуалистов и, таким образом, отличают их от мыслителей, разбиравших те же самые вопросы и становившихся, преимуще-

---

<sup>224</sup> An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776, цитир. изд. 1828 г., Эдинбург – Лондон).

<sup>225</sup> Inquiry (Т. III, см. всю 4 книгу).

<sup>226</sup> Ibid (Т. III. С. 160).

<sup>227</sup> Ibid (Т. II. С. 276).

<sup>228</sup> Ibid (Т. II. С. 276).

<sup>229</sup> Inquiry (Т. II. С. 121).

<sup>230</sup> Ibid (Т. II. С. 121).

<sup>231</sup> Ibid (Т. III. С. 160). К этим трем обязанностям Смит присоединяет (Кн. V. Гл. 1. Отд. 4) некоторые издержки, которые государю приходится делать «для поддержания своего достоинства».

щественно или исключительно, то на точку зрения прав, то на точку зрения интересов коллективного целого или государства.

Очевидно, что Смит со своей стороны дал крайне сильный и плодотворный толчок индивидуальной деятельности. Сам он ясно понимал этот результат и заявлял, что видел в нем не случайное следствие системы, но *цель* ее. Он охотно настаивает на том, что индивидуум станет энергичнее и получит больше значения, если государство откажется постоянно водить его за руку и держать в опеке. Какое бы мнение ни привелось нам высказать впоследствии о принципах, вдохновивших Смита, и в особенности о выводах из них, сделанных большинством его учеников, нужно признать, что ввиду царившей в Европе в эпоху Смита административной опеки этот призыв к индивидуальной деятельности, к личной ответственности и даже конкуренции произвел чудесное действие и *система естественной свободы* служит одним из главнейших моментов индивидуалистического движения XVIII века.

Изложив отдельно различные стороны этого движения, мы постараемся теперь уловить его внутреннее единство.

## VI

Индивидуализм пионеров американской революции не похож на индивидуализм Монтескье, а индивидуализм Монтескье, в свою очередь, не похож на индивидуализм Руссо или Кондорсе, Канта или Фихте. Индивидуализм Адама Смита еще менее походит на все остальные виды индивидуализма. И я отлично понимаю, что можно было бы возразить, если бы я попытался установить слишком тесную близость между этими различными формами индивидуализма; если бы я рискнул, указав на исторические связи и отношения, составить из них искусственно одно нераздельное целое. Тем не менее названные писатели, мыслители и практические деятели работали для одной и той же цели, хотя и не сговаривались между собой, и мы подверглись бы таким же, а может быть, еще более серьезным упрекам, если бы не признали существующих между ними отношений.

В. Пенн и его сотрудники требуют для индивидуума автономии в области веры. Монтескье – свободного и обеспеченного распоряжения собственностью и личностью. Руссо и Кондорсе хотят, чтобы гражданин лично, посредством акта своей воли, участвовал в создании государства. Кант и Фихте поясняют гражданину, а также и человеку вообще сущность его права. Смит освобождает деятельность каждого работника от стеснений, долгое время тяготивших над ней. Но, преследуя столь различные цели, такими различными путями и часто по столь чуждым друг другу основаниям все они, оказывается, применяют один и тот же принцип и приходят к одному и тому же результату. Этим результатом является наивозможно полное освобождение человеческой личности от внутреннего или внешнего, гражданского или морального порабощения. А принципом служит вера в абсолютную ценность и неподражаемую оригинальность человеческой воли.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.