

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

Авторское посвящение:

Памяти моего сына Юрия, погибшего в октябре 1941 года под Наро-Фоминском

Веб-публикация: редакторы сайтов *Vive Liberta* и *Век Просвещения*, 2009

Введение

I. Основоположники буржуазной идеологии

1. Предпосылки и традиции
2. Вольтер
3. Монтескье

II. Экономисты

1. Физиократы
2. Тюрго
3. Неккер

III. Энциклопедисты

1. Дидро и «Энциклопедия»
2. Гольбах
3. Гельвеций

IV. Демократы и уравниатели

1. Руссо
2. Ленге. Бриссо
3. Марат

V. Коммунистические теории и кооперативные проекты

1. Мелье
2. Морелли
3. Мабли
4. Дешан
5. Кооперативные проекты

VI. Канун революции

1. Памфлетная литература
2. Политический радикализм
3. Уравнительные и коммунистические тенденции

Заключение

От автора

Библиография

ВВЕДЕНИЕ

История французской общественной мысли XVIII века — это прежде всего история бурного роста и небывалого распространения буржуазной идеологии, история идеологической подготовки буржуазной революции.

Основные элементы буржуазного мировоззрения возникают в Западной Европе значительно раньше XVIII столетия. Уже гуманизм XIV—XVI вв. носит на себе явные черты настроений и стремлений нового класса — формирующейся буржуазии. В гуманизме новое, светское мировоззрение зарождающегося буржуазного общества противопоставляет церковному авторитету феодальной эпохи идею свободного развития человеческой личности, аскетической морали средневековья — жизнерадостное утверждение земных потребностей, страстей и наслаждений. Гуманизм прославляет свободного человека, самостоятельно выковывающего свою судьбу. Гуманизм немало сделал, чтобы вытеснить из человеческого сознания потусторонний мир религиозной фантастики и поставить в центре человеческих интересов реальную земную жизнь. Большой толчок к дальнейшему развитию буржуазной идеологии дала английская революция XVII века, происходившая в процессе революции борьба социальных интересов и политических программ. Немалый вклад в разработку буржуазных политических представлений внесли английские мыслители XVII и начала XVIII в. Но только в XVIII веке в предреволюционной Франции достигло буржуазное мировоззрение наибольшей выразительности и завершенности. XVIII век — высший пункт в развитии буржуазной мысли.

Рост классового самосознания происходит неравномерно. Максимальной интенсивности он достигает тогда, когда дальнейшее развитие производительных сил и соответствующих им производственных отношений становится невозможным в рамках старой социальной структуры — в периоды предреволюционные или революционные. В XVIII веке французская буржуазия переживала именно такую стадию интенсивного роста своего классового самосознания; в XVIII веке процесс формирования буржуазной идеологии — во всех ее областях — выступает поэтому перед нами с исключительной отчетливостью.

Подходя к решительным боям с феодально-абсолютистским порядком и вырабатывая необходимую для предстоящей борьбы идеологию, буржуазия как бы синтезирует достижения предыдущих веков, разрывая радикально с мировоззрением старого, феодального общества. Изменения общественных отношений, повышение удельного веса буржуазии отражаются во всех сферах жизни и мысли. Новый, поднимающийся к господству класс приносит с собой новый быт, новую жизнерадостную мораль и новое восприятие мира. Развиваются и упрочиваются новые представления о мире и человеке, об обществе и государстве, новые буржуазные вкусы и потребности проникают в художественное творчество. Середина века — 40—60-е годы — отмечена усиленной разработкой философских, экономических и социальных теорий, пытающихся дать всестороннюю критику настоящего и наметить пути будущего развития. К этим годам относятся основные произведения великих французских материалистов, начало издания «Энциклопедии», экономические работы физиократов, рассуждения и романы Руссо. В 70-х и 80-х годах вызревают практические, революционные по своему внутреннему смыслу, выводы из этой громадной работы, вырабатываются конкретные политические требования и лозунги предстоящего переворота.

Процесс развития буржуазной политической мысли XVIII века — процесс сложный и противоречивый, отражающий различные оттенки настроений в среде буржуазии. В середине века еще очень сильны тенденции умеренно оппозиционные — тенденции к компромиссу с силами старого мира. «Легальный деспотизм» физиократов, колебания Вольтера между английской конституцией и «просвещенной» монархией, пронизанное «духом компромисса» учение Монтескье — достаточные тому доказательства. Эти тенденции сохранили известное влияние вплоть до революции. Политические группировки, опирающиеся на верхние слои буржуазии, отстаивали компромисс с монархией даже в революционные годы — в Учредительном и Законодательном собраниях. Эти умеренные оппозиционные группы составляли как бы правый фланг антифеодального фронта. На левом его фланге выступали представители интересов и настроений мелкобуржуазных слоев города и деревни. Крестьянство и городская мелкая буржуазия по самому своему положению сильнее чувствовали недостатки существующего социально-политического порядка и острее на них реагировали. Они вносили во французскую литературу XVIII века самостоятельную струю. В XVIII веке мелкая буржуазия выдвинула последних своих крупных теоретиков, как во время революции она выдвинула последних своих крупных политических вождей¹. Радикальное течение политической мысли, связанное с именами Руссо и Мабли, по мере приближения к революции все более крепло и приобретало все большее влияние с ослаблением веры в возможность компромисса с монархией и феодализмом. Значительной вехой на этом пути была неудача реформаторской деятельности Тюрго. Сильным толчком к росту революционных настроений буржуазии послужила, несомненно, так называемая феодальная реакция.

Пути развития буржуазной идеологии определялись не только существованием в среде самой буржуазии различных по положению и по настроению группировок, но и другим моментом большого исторического значения. В своей борьбе с феодализмом французская буржуазия была не одинока. Отсталость производственных отношений, тормозивших развитие производительных сил, противоречие между социальной структурой и политическими формами общества отражались не только на интересах буржуазии — они отражались также на материальном благосостоянии низших слоев населения, зачастую доводя их до полного обнищания. Если буржуазия в известной своей части и в известной мере могла приспособляться, — и действительно до поры до времени приспособлялась — к условиям феодализма и абсолютизма, то для деревенской бедноты, для полупролетариата и пролетариата таких путей приспособления не существовало. В этих слоях французского народа из года в год росло революционное настроение. Стихийная революционность масс редко выражалась непосредственно в литературной форме, но она составляла как бы фон, без учета которого нельзя понять полностью процесс развития политических идей буржуазии изучаемого нами времени.

¹ «В 1789 году, — писал Ленин, — мелкие буржуа могли еще быть великими революционерами; в 1848 году они были смешны и жалки...» В.И. Ленин. Соч., т. 32, стр. 338.

Французские рабочие XVIII в. были еще очень далеки от сознания своих классовых интересов. Конечно, приближение великой революционной бури не могло не отражаться на их настроениях. Мы знаем, что крупным революционным движениям буржуазии всегда и везде сопутствовало более или менее самостоятельное движение в среде предпролетариата. Так было во время реформации XVI века в Германии, так было во время буржуазной революции XVII века в Англии, так было и в XVIII веке во Франции. Мы знаем, что на этой почве уже в XVI и XVII вв. возникали социальные утопии. В XVIII столетии неясные еще социальные чаяния предпролетариата послужили толчком для возникновения ряда произведений, защищающих идеи утопического коммунизма (Мабли, Морелли)². Но социалистические теории этого времени, составляя самостоятельный поток идеологического развития и занимая значительное место в истории социальной мысли, не имели действенного характера, не объединяли вокруг себя массы. Социализм оставался в предреволюционное время утопической мечтой немногих интеллигентов. Лишь в конце революционного периода мы видим проходящее под коммунистическими лозунгами самостоятельное выступление плебейских масс Парижа — так называемый «заговор Бабефа».

Таким образом, опасности со стороны пролетариата буржуазия в XVIII веке еще не чувствовала. Грань, отделявшая интересы буржуазии от интересов широких народных масс, казалась менее заметной, чем объединявшая их общая потребность в устранении феодально-абсолютистского режима. Представление о феодализме как об основном и общем враге составляло характерную черту не только социально-политических воззрений буржуазии, но и настроения широких народных масс, без которых революционное преодоление феодализма было невозможно. Так, несмотря на наличие известных противоречий между интересами буржуазии и интересами общественных низов, создавались предпосылки для выступления буржуазии в качестве силы, борющейся не только за свои классовые интересы, но за интересы народа в целом³. Именно поэтому так громадно историческое значение этой борьбы. Подготавливая ликвидацию феодализма, буржуазия делала большое прогрессивное дело, исторически необходимое для дальнейшего развития французского общества, для движения вперед всего человечества.

Это своеобразное положение французской буржуазии XVIII в. не могло не сказаться на ее идеологическом творчестве. Не связанная страхом перед пролетариатом, вдохновленная своей ролью всенародного руководителя, буржуазная мысль XVIII в. могла достигнуть больших высот. Отсюда та смелость и решительность в разрыве со старыми традициями, та последовательность, тот радикализм в развитии новых положений, которые свойственны лучшим представителям буржуазной мысли XVIII века. В послереволюционное время для буржуазии, превратившейся в один из господствующих классов, чувствующей возможность революционного движения, направленного против ее господства, эти высоты были уже недоступны.

Радикализм буржуазии все же, конечно, имел свои пределы, и эти пределы тем более ощутительны, чем ближе мы подходим в изучении буржуазной идеологии к практическим проблемам социального переустройства. Исключительно смелая в вопросах теории, в своей критике основ старого строя, буржуазная мысль XVIII в. по самому своему классовому существу не может в своих представлениях о социальном строе будущего выйти за грани буржуазных отношений. Этим обусловлено характерное для буржуазной идеологии противоречие: в борьбе за общенародный интерес против феодального строя она выдвигает теоретические положения, как будто подрывающие самые корни всякого порядка, сохраняющего эксплуатацию и классовое строение общества; верная интересам своего класса, она предлагает на практике все же лишь идеализированное классовое общество, в котором неизбежно сохраняется эксплуатация, хотя и не в феодальных формах. Неудивительно, что провозглашенное буржуазией «...царство разума...» и «...вечной справедливости...» оказалось в конце концов не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, а естественное право — буржуазным правом собственности⁴.

Свободной от подобных противоречий может быть лишь идеология пролетариата, интересы которого как класса требуют полного уничтожения классов и эксплуатации человека человеком, как класса, интересы которого совпадают полностью с интересами общечеловеческими.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

² См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.18.

³ «Класс, совершающий революцию... выступает не как класс, а как представитель всего общества...» К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.IV, стр.38.

⁴ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.18.

I. ОСНОВОПОЛОЖНИКИ БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ

1. ПРЕДПОСЫЛКИ И ТРАДИЦИИ

Общественный строй Франции XVIII века представляет собой соединение элементов отживающего, но цепко держащегося за свое господство феодализма с чертами прочно утвердившегося буржуазного уклада. Наряду с цеховыми корпорациями и вопреки им растет крупная промышленность королевских и привилегированных мануфактур, развиваются новые отрасли производства, с самого своего возникновения свободные от цеховых уз. В промышленности и в торговле растут капиталы, рабочие руки начинают концентрироваться в больших промышленных предприятиях. Несмотря на многочисленные таможенные перегородки, растет внутренняя и внешняя торговля, растут, перестраиваются и богатеют большие города. Все более кричащей становится роскошь богатых классов: не только знати, но и верхов буржуазии — откупщиков, государственных поставщиков, оптовых торговцев и владельцев крупных мануфактур, — за которыми тянется постепенно беднеющее сельское дворянство. Все больше скопляется в городах тщетно ищущей заработка рабочей бедноты. Ремесленники попадают все в большую зависимость от торговцев-скупщиков, капиталистический дух, давно уже проникший в цеховое ремесло, делает все новые и новые завоевания.

Растущие капиталистические отношения не могут не влиять на сельское хозяйство. Уже в XVII веке во французской деревне наблюдатели отмечают начинающийся процесс дифференциации крестьянства. Из общей массы крестьянства выделяется прослойка сельской буржуазии, а с другой стороны, быстро растут кадры пролетаризированной или полупролетаризированной деревенской бедноты. В условиях феодального режима эксплуатация крестьянства является основным источником, питающим господствующий землевладельческий класс и абсолютистское государство. За счет крестьянского труда живет дворянство и тесно связанное с ним привилегированное духовенство; за счет крестьянского труда осуществляет государство свою внутреннюю и внешнюю политику, в основном служащую интересам того же дворянства и отчасти растущим интересам промышленников и торговцев. Гнет феодальных и фискальных поборов, тяготеющих над деревней, отнюдь не уменьшается в XVIII веке. Наоборот, развитие новой буржуазной экономики ведет к росту потребностей помещиков и государства в денежных средствах. Некоторая часть земельного дворянства, не имея возможности из-за отсутствия средств приспособиться к новым условиям хозяйства, распродает свои владения; подавляющее же большинство дворянства пытается найти выход в изыскании новых и возобновлении старых источников поборов, в возможно более полном использовании феодальных прав (феодальная реакция). А это неизбежно приводит к общему обнищанию деревни, создает непреодолимые препятствия для ее экономического подъема, для интенсификации сельского хозяйства. К этому следует еще прибавить пережитки традиционной феодальной юрисдикции сеньора, недостаточную правовую обеспеченность крестьянского хозяйства, сохраняющиеся в некоторых областях страны остатки крепостного права. Реакционная роль отживающего свое время феодализма как силы, парализующей всякую возможность экономического развития, особенно ярко сказывается во французской деревне.

Хотя в XVIII в. и наблюдается некоторое передвижение земельной собственности из рук дворян в руки представителей третьего сословия, все же не только городская, но и возникающая сельская буржуазия предпочитают помещать свои средства не в сельское хозяйство, а в промышленность. Отсутствие капитала делает невозможной интенсификацию сельскохозяйственного производства. В то время как число зажиточных крестьян составляет ничтожный процент крестьянской массы, число бедняков растет, и положение их ухудшается. Для многих крестьян-бедняков клочок земли, за который они цепко держатся, перестает уже служить основным источником средств существования. Некоторые из них находят себе заработок в так называемой домашней промышленности, работой на «мануфактуру»; иные опускаются до уровня самой жалкой нищеты. Накануне революции французская деревня полна нищего безработного люда, не находящего себе места в экономической системе, «лишнего» в сельском хозяйстве и еще ненужного в индустрии. В крестьянской бедноте накапливается возмущение и озлобление.

Те же настроения господствуют в пролетарских и полупролетарских массах городов. В большей своей части выходцы из крестьянства или из обнищавшего городского мещанства — наемные рабочие этого времени, жестоко эксплуатируемые, неорганизованные и потому не способные отстаивать свои интересы, не могут не питать враждебных чувств к тому общественному порядку, который обрекает их на жизнь, полную непосильного труда и лишений.

Капиталистические отношения до известного предела растут в рамках феодально-абсолютистского режима; если развитие капитализма и испытывает при этом некоторые преграды, то эти стеснения либо обходятся, либо преодолеваются без нарушения основных принципов старого порядка. Абсолютная монархия возникает на определенной стадии развития феодального общества как политическая форма, наиболее отвечающая сложившемуся к этому времени соотношению классовых сил. «...Абсолютная монархия XVII и XVIII веков, — говорит Энгельс об этом периоде, — ... уравнивает друг против друга дворянство и буржуазию...»⁵ Абсолютная монархия представляется в силу этого как бы посредницей между этими классами. Кажущаяся ее самостоятельность по отношению к господствующему классу феодального общества создает почву для буржуазной идеализации абсолютизма.

Феодально-абсолютистское государство до известного момента действительно выступает обычно в качестве покровителя зарождающегося капитализма в той мере, в какой его развитие не нарушает интересов господствующего класса и его политического органа — абсолютной монархии. Таков социальный смысл экономической политики меркантилизма, получившей во Франции наиболее последовательное развитие во время правления Кольбера. Не без основания один из исследователей назвал систему меркантилизма повивальной бабкой нарождающегося капитализма. Но даже Кольберу не удалось осуществить свою программу полностью из-за сопротивления феодальных элементов. Все же отдельные ее составные части сохраняли значение руководящих принципов политики XVIII века: «политика дешевого хлеба» и соответственного регулирования хлебной торговли, запретительная таможенная политика, жесткая регламентация промышленности, стремление к расширению колоний и к захвату внешних рынков. Королевская власть, исходя из принципов меркантилизма, считала своей обязанностью вмешиваться в ход промышленного производства, определяя условия труда и качество продукта.

С дальнейшим развитием капиталистических отношений, с упадком феодального дворянства и с ростом социального значения буржуазии то соотношение классовых сил, на которое опирается абсолютизм, постепенно отходит в прошлое. Из политической формы, содействующей развитию производительных сил, монархия превращается в препятствие, которое необходимо устранить, чтобы буржуазное общество могло свободно жить и развиваться. Социальная база монархии суживается, ее авторитет падает. Уже в начале XVIII в. покровительственная политика правительства начинает вызывать протесты со стороны значительной части выросшей и окрепшей буржуазии — необходимые в детском возрасте пеленки воспринимаются как путы. Буржуазия начинает требовать уничтожения оков, связывающих торговлю, устранения давящих на торговлю пережитков феодальной раздробленности, начинает понимать невозможность подъема экономики страны при деградирующем сельском хозяйстве, опутанном феодальными поборами и повинностями, изнемогающем под бременем налогов. Для буржуазии становится все более ясным противоречие между ее интересами и господствующими феодальными отношениями.

Абсолютная монархия, сама являющаяся порождением феодализма, была не в состоянии устранить противоречие между феодальной системой и новыми требованиями общественного развития. Наоборот, она не могла не оказывать самого решительного сопротивления попыткам подорвать основы феодального порядка. Между тем силы, враждебные существующему социальному и политическому строю, росли, и их недовольство все чаще проявлялось в самых различных формах. Это недовольство было достаточно широко разлито во Франции уже к концу «великого царствования» Людовика XIV, доведшего страну до крайнего истощения. Оно углубилось и обострилось в результате бездарного и беспутного управления регента и Людовика XV. Весь этот период отмечен не только разрозненными вспышками народного гнева в отдельных городах и селах Франции, но и попытками более широких и более организованных народных восстаний (восстание камизаров).

В такой общественной обстановке разрабатывались французскими социально-политическими мыслителями XVIII столетия соответствующие новым общественным потребностям новые представления об обществе и государстве, об их задачах и разумных формах.

* * *

Официальной политической доктриной французского абсолютизма была в XVIII в. сложившаяся еще со времени Ришелье теория неограниченной королевской власти, получаемой королями якобы непосредственно от бога. Власть короля на земле подобна власти бога на небе; король — живой образ бога, его представитель. Воля короля не имеет других границ, кроме присущего ему сознания долга. Индивид, подданный обязан беспрекословно повиноваться. Интересы подданного всецело подчинены как высшему принципу благу государства. Индивид может противопоставить этому принципу в случае столкновения с ним лишь «молитвы и терпение».

⁵ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XVI, ч.1, стр.147.

Божественная по своему происхождению, олицетворяющая всю мощь государства королевская власть по существу является властью деспотической, хотя ее теоретики этого слова и избегают. «Только в одной моей особе пребывает королевская власть, — заявлял Людовик XV парламенту в 1766 г., — только от меня существуют и пользуются властью палаты; только мне одному беспредельно и независимо принадлежит законодательная власть; весь общественный порядок во всем его объеме исходит от меня».⁶

Протесты против этой системы освященного религией деспотизма могут быть отмечены во французской политической литературе уже во второй половине XVII в. Примыкая к традиции, идущей от так называемых монархомахов, оппозиционная литература этого времени резко расходится с господствующей политической теорией. В этой оппозиционной литературе мы находим уже смелую критику налоговой политики правительства, феодальной эксплуатации, яркую характеристику ужасающей нищеты французской деревни. Здесь есть уже представление о «легальной монархии», связанной законами, идея ограничения королевской власти и защиты прав личности, наконец, учение о народном суверенитете и о происхождении власти из договора. Но все эти положения даны в элементарной форме, без глубокого обоснования и без должного раскрытия всех вытекающих из них выводов. К тому же они часто связаны с идеализацией старых форм сословной монархии, с аристократическими тенденциями.

Оппозиционные писатели рассматриваемого периода либо выдвигают предложения очень умеренные, не затрагивающие существа господствующего строя, либо утопические. К произведениям первого рода можно отнести оппозиционные памфлеты времени Людовика XIV, экономические работы Вобана и Буагильбера, к произведениям второго рода — многочисленные утопические романы, из которых в качестве лучшего образца можно назвать «Историю севарамбов» Вераса. Эти предвестники грядущего расцвета экономической, социальной и политической литературы в некоторых отношениях намечают уже основные линии ее развития в XVIII веке. Буагильбер — несомненный предшественник буржуазной экономической школы (физиократов), а утопические романы и утопические путешествия родственны по своим тенденциям коммунистическим утопиям «века просвещения» и школе Руссо. Историческое значение этих предшественников, расшатывавших своей критикой стройное и казавшееся несокрушимым здание абсолютизма, подготовлявших почву для восприятия новых буржуазных политических идей, не следует преуменьшать. Но все же это только предшественники. Широким фронтом наступление на экономические, социальные и политические основы феодально-абсолютистского порядка начинается лишь к середине XVIII в.

Аристократическая оппозиция абсолютизму — критика режима, установившегося со времени Ришелье и достигшего своего полного расцвета при Людовике XIV, с точки зрения интересов привилегированных сословий, — не отмирает и в XVIII в. Эта оппозиция находит свое наиболее яркое выражение не в теоретической литературе, а в борьбе парламентов против правительства, в связанных с этой борьбой записках и демонстрациях. Теория, развиваемая сторонниками парламента, это теория ограничения монархии аристократической корпорацией. Записка 1730 года именуется парламентом «сенатом нации», а его членов — «самодержавными блюстителями законов государства». Записка 1732 года утверждает, что «король не может создавать законы без содействия парламента, он должен выслушивать отказы и возражения парламента». Регистрация закона парламентом составляет для сторонников парламентов необходимое условие его действительности. Эти права парламентов обосновываются тем, что имеются «неизменные законы», столь же древние, как и монархия, — законы, охрана которых составляет право и долг парламента.

Парламенты на всем протяжении XVIII века выступали в качестве решительных противников самых скромных буржуазных реформ, самых осторожных попыток ограничения привилегий высших сословий феодального общества. Их социально-политический идеал — феодальная монархия, — монархия, какой она была до Ришелье. И тем не менее в обоснование своих притязаний парламенты приводят иногда доводы, которые могли быть использованы и прогрессивной политической мыслью. Парламент признает необходимым, чтобы голос народа тем или иным способом доходил до короля. Парламент рассматривает себя как единственный орган, способный выполнять эту функцию после того, как Генеральные Штаты прекратили свое существование. Парламент в полемике с правительством иногда отходит от позиций божественного права короля и приближается к теории ее договорного происхождения. Во второй половине XVIII века политическая идеология парламентской аристократии испытывает известное влияние со стороны развивающейся буржуазной мысли. Но с другой стороны, совершенно бесспорно влияние парламентских теорий на буржуазную политическую мысль XVIII в. на ранних этапах ее развития.

⁶ Ф.Рокен. Движение общественной мысли во Франции в XVIII в. СПб., 1902, стр.274.

Еще большее значение для развития французской буржуазной мысли XVIII века имело влияние английской политической литературы. В Англии политические теории, соответствующие интересам буржуазии, сложились раньше, чем во Франции. В многочисленных трактатах, памфлетах и проектах времени английской буржуазной революции конституционные, республиканские и демократические идеи нашли достаточно яркое выражение. Нельзя себе представить, чтобы при широких культурных связях между Англией и Францией эти идеи вовсе не проникали во Францию в XVII в. Не случайным совпадением, надо думать, является тот факт, что пропаганду демократического устройства государства мы находим в утопическом романе «История севарамбов» Вераса — французского писателя, проведшего в Англии ряд лет и хорошо знавшего английские порядки.

* * *

Но если влияние английских революционных идей первой половины XVII в. находило в силу ряда условий политического характера лишь слабое и косвенное выражение во французской литературе, то очень сильным и непосредственным было влияние английских буржуазных политических мыслителей конца XVII века, в первую очередь весьма популярного во Франции Локка. В своих трактатах о гражданском управлении Локк лишь систематизировал достижения английской политической мысли XVII в., «очистив» их, в интересах буржуазии, от революционно-демократических тенденций. Но во Франции XVII века в условиях абсолютной монархии, основанной на «божественном праве» королей, распространение его идей имело большое революционизирующее значение. Учение о естественном праве и о неотчуждаемых естественных правах личности, о народном суверенитете и о договорном происхождении государства, о народном представительстве, наконец, о законности восстаний против тиранов — все эти положения системы Локка находились в самом резком противоречии с господствовавшим во Франции режимом и с его теорией. Эти идеи — в различных сочетаниях, с различными выводами — мы найдем и во французской оппозиционной и революционной литературе XVIII века.

Широкое распространение имела во Франции в первой половине XVIII века идея «просвещенной монархии», «просвещенного абсолютизма». Представители этого течения требовали «прогрессивных реформ», устранения «узурпации и вольностей» феодального дворянства. Но осуществление этих реформ они возлагали на «просвещенного монарха». Королевскую власть они склонны были считать силой, издавна враждебной феодализму, издавна связанной с третьим сословием. Это положение часто подкреплялось ссылкой на ту роль, которую играла некогда королевская власть в борьбе городских коммун и в преодолении феодальной раздробленности страны. Просвещенная монархия представлялась способной «исправить» феодальное общество в нужном для буржуазного прогресса направлении, способной устранить то, что этому прогрессу препятствует. По существу прочность традиции «просвещенного монарха» свидетельствовала о том, что буржуазия как класс не чувствовала еще себя способной взять власть в государстве в свои руки.

Черты политического настроения, лежащего в основе системы «просвещенного абсолютизма», можно найти в сущности уже в XVI веке — в «Государстве» Бодена. В начале XVIII век?» они получили достаточно четкое выражение в вышедшей в 1734 г. книге Дюбо «Критическая история установления французской монархии». Дюбо — сторонник монархической власти. Он доказывает ее исконность, но он стремится обосновать ее необходимость не доводами божественного права, а доводами историческими. Французская монархия для него — законная и естественная наследница власти римской империи. Так называемые феодальные вольности — узурпация власти. Подобно монархии исконна и буржуазия, с которой королевская власть была тесно связана. Основной политический вывод из исторических рассуждений Дюбо таков: необходимо укрепление союза короля с буржуазией, необходима сильная королевская власть, чтобы противостоять притязаниям феодализма.

На близких политических и исторических позициях стоял д'Аржансон в своих «Размышлениях о старинном и современном управлении Францией» (1737). Как и Дюбо, д'Аржансон считает феодализм узурпацией. Он восхваляет капетингов, освободивших рабов и будто бы оттеснивших «чудовищный феодальный режим». Он — решительный противник привилегий дворянства, он защищает идею принудительного выкупа сеньериальных прав и равенства в обложении налогами. Он против притязаний знати на участие в управлении, против дворянства мантии и парламентов. Деспотизм он ненавидит, но еще больше он ненавидит феодальные порядки. Прогрессивные реформы могло бы, по его мнению, осуществить лишь просвещенное и твердое правительство — сильный король, не стесненный ни парламентами, ни Генеральными Штатами. Как мы видим, буржуазия пришла к сознанию непримиримости своих интересов с феодальным порядком раньше, чем она поняла, что для устранения феодального порядка необходима политическая свобода.

Совершенно исключительную роль в формировании французской политической мысли XVIII в. сыграла так называемая теория естественного права. Учение о естественном законе и о естественном праве как системе естественных законов было унаследовано мыслителями XVIII в. от более ранних теоретиков — Гроция и Спинозы, Гоббса и Локка. Корни этого учения восходят к античности. В XVII веке оно было весьма обстоятельно и всесторонне разработано. Но идеологической формой широкого движения общественной мысли естественное право становится только во Франции XVIII в.

Исходным пунктом учения о естественном праве является понятие природы человека. Основной метод теории — рационалистический метод дедукции из некоторых положений, имеющих характер аксиом. С точки зрения естественного права, существующие отношения обычно отвергаются как «неестественные», «неразумные», им противопоставляется естественный порядок как порядок, логически вытекающий из природы, как нечто разумное, доказуемое логическими доводами, убедительными для всех разумных людей.⁸

Природа человека понимается последователями теории естественного права не диалектически, а метафизически, как нечто единое и неизменное. В исторически существующем человеке теоретики естественного права считают возможным выделить черты, данные человеку природой и всегда ему присущие, несмотря на все те наращения, которыми он обязан прогрессу культуры и развитию общественных учреждений. В результате такого выделения получается некий человек вообще — отвлеченное понятие, которое составляет логическую основу всех дальнейших построений. Права, вытекающие из вечной и неизменной природы человека, являются естественными правами. Эти права присущи человеку вне всякой зависимости от писанных законов, которые могут совпадать с естественными законами, а могут и не совпадать с ними.

Так рядом с системой положительного права воздвигается система права естественного, естественных законов. Как мы видим, естественные законы трактуются теоретиками естественного права не как закономерности, присущие реальному бытию, а как абстрактные нормы, диктуемые бытию нашим разумом.

Дальнейший этап в развитии теории естественного права состоит в том, что естественный порядок, т.е. порядок, в котором царят естественные законы, находит себе место в истории человечества, на ее первых ступенях, когда человек стоит ближе к природе, когда он свободен от привитых ему в дальнейшем свойств, чуждых его естественному существу. Так возникает понятие о естественном порядке, представляющее как бы рационалистический вариант старинной, восходящей к античности легенды о «золотом веке». Так возникает распространенное в XVIII в. представление о «добром дикаре», живущем по законам природы.

В соответствии с индивидуалистическими настроениями молодой буржуазии, растущей и процветающей на почве индивидуального хозяйствования, разрывающей в своем росте путы традиционных общественных связей, буржуазные теоретики изучаемой эпохи склонны к атомистическому представлению об обществе. Они обосновывают его необходимость и обычно (за некоторыми исключениями) объясняют его возникновение интересами и потребностями индивида, логически предшествующего обществу. С таким пониманием общества связано характерное для большинства социальных мыслителей XVIII в. представление об образовании общества путем «общественного договора» между индивидами.

Само собой разумеется, что для идеологов буржуазного прогресса естественным правом должно было представляться право индивида, право частной собственности. Но к теории естественного права примыкали также учения, относящиеся к буржуазному прогрессу отрицательно,— учения уравниательные и коммунистические. Конечно, содержание, которое вкладывалось в понятия «природы человека» и «естественного права», было в этих теориях существенно иным. Основному буржуазному принципу — принципу частной собственности — здесь противопоставляется принцип естественной общности имуществ.

Как в процессе подготовки общественного договора, так и в дальнейшем развитии человеческого общества политические теоретики XVIII века отмечают иногда значение для прогресса и для упадка общества моментов экономических. Но основную движущую силу прогресса они видят обычно в развитии и совершенствовании человеческого разума, в накоплении знаний, в рассеянии мрака невежества и в успехах просвещения. Даже наиболее последовательные материалисты «века просвещения» в теории общественного развития не в состоянии освободиться от этих идеалистических представлений. Теория естественного права неразрывно связана во всех своих звеньях с рационалистическим пониманием общественных отношений. Возникшая в XVI—XVII вв. рационалистическая теория общества в общественном сознании XVIII столетия господствовала почти безраздельно.

⁸ «...Философы XVIII века апеллировали к разуму, как к единственному судье над всем существующим. Они требовали основания разумного государства, разумного общества... Этот... разум оказался в действительности лишь идеализированным рассудком третьего сословия, готового превратиться в современную буржуазию». К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.259.

Нам совершенно очевидна сейчас вся ненаучность, вся антиисторичность теории естественного права. Метафизично и произвольно не исходное понятие — понятие вечной и неизменной природы человека; рационалистичен ее метод; наивен ее практический вывод, гласящий, что необходимость «естественного» порядка как порядка, соответствующего природе человека, можно доказать чисто логическими доводами, убедительными для всех разумных людей. Но, оценивая теорию естественного права с точки зрения ее исторической роли в XVIII веке не следует забывать, что в этот период она служит оружием борьбы против феодального порядка и абсолютной монархии, орудием освобождения умов от исторически сложившихся традиций. Противопоставленное праву положительному естественное право приобретало в годы подготовки буржуазной революции большое прогрессивное, а в работах некоторых теоретиков и революционное значение.

2. ВОЛЬТЕР

В исторической борьбе буржуазных мыслителей XVIII в. против сил старого, феодального общества совершенно исключительную, во многих отношениях первенствующую роль играл Вольтер. Вольтер несомненно принадлежал к числу инициаторов замечательного «просветительного» движения XVIII в. Он был до самой смерти наиболее деятельным, наиболее неутомимым его борцом. Он был самым неутомимым пропагандистом новых идей. В известные периоды он был «дирижером» движения. Взятая в целом история жизни и деятельности Вольтера представляет как бы концентрированное отражение века французского просвещения со всеми его этапами, со всеми его противоречиями. Он является центральной фигурой этого замечательного периода человеческой истории.

Литературное наследие Вольтера чрезвычайно разнообразно. Вольтера нельзя миновать ни в истории драмы, ни в истории романа, ни в истории философии. Но истинное величие историческому образу Вольтера придает та роль, которую он играл как один из крупнейших общественных деятелей предреволюционной Франции. Немного найдется писателей, литературная деятельность которых во всех ее формах была бы подчинена общественным целям в такой мере, как то было у Вольтера. Почти каждое литературное произведение Вольтера, за весьма немногими исключениями, было актом общественной борьбы.

Франсуа Мари Аруэ (1694—1778), вошедший в историю под именем Вольтера, родился в царствование Людовика XIV. Это были годы, когда французский абсолютизм по внешним признакам достиг своего апогея; годы, когда в глубинах общественного организма начинался уже процесс распада тех сил, которые создали и поддерживали эту политическую форму. Вольтер умер за десять лет до Великой буржуазной революции, когда многие прозорливые люди — и Вольтер в их числе — уже предчувствовали приближение мощного социального катаклизма. Вольтер родился в семье, принадлежавшей к третьему сословию. В семье его отца были купцы, кожевники, суконщики; отец Вольтера поднялся до положения нотариуса, имеющего весьма высокопоставленную клиентуру. Заботясь о будущем сына, отец отдал его в пользовавшийся весьма высокой репутацией иезуитский коллеж Louis le Grand. Великосветские связи отца, знакомства, приобретенные в коллеже, рано проявившаяся исключительная одаренность обеспечили юному Аруэ право входа в аристократическое общество. Все это содействовало ранней популярности Вольтера в великосветских салонах как поэта и остролова. Но история молодых лет Вольтера — не только история успехов, но также история ряда болезненных ударов по самолюбию молодого мещанина, попавшего в среду знати и возомнившего себя равней своим любезным хозяевам. Так как поэтический талант Вольтера уже в эти годы носил ярко выраженный сатирический характер, то о его социально-политическом воспитании проявляли заботу не только чванливые вельможи, но и правительство. В 1717 г. поэта постигла крупная неприятность: он был посажен в Бастилию, где провел одиннадцать месяцев. В 1725 г. один знатный прохвост, обидевшись на остроловие Вольтера, приказал лакею избить его палками. Оскорбленный Вольтер не нашел поддержки у своих знатных друзей. А правительство приняло решительные меры, чтобы защитить вельможу от гнева Вольтера. В 1727 г. Вольтер был выслан в Англию.

Еще до высылки в Англию Вольтер познал ту истину, что «во Франции можно быть или молотом, или наковальней» и что он принадлежит по рождению к разряду людей, предназначенных служить наковальней. В его произведениях этого раннего периода немало черт, характерных для будущего борца и пропагандиста. Пребывание в Англии расширило его социально-политический и философский кругозор, познакомило его непосредственно с социально-политическими порядками, непохожими на порядки его родной страны. В Англию Вольтер уехал талантливым поэтом и сатириком; в Англии было завершено его воспитание как просветителя. Из Англии Вольтер привез «Философские письма», которые Лансон назвал первой бомбой, брошенной в старый режим», и которые объединили в осуждении автора — несмотря на все их споры и разногласия — правительство и парламент, иезуитов и янсенистов.

Если до «Философских писем» литературная деятельность Вольтера носила несколько разбросанный характер, то начиная с этого произведения она приобретает возрастающую с каждым годом целеустремленность. Литература становится для Вольтера орудием борьбы за лучшее будущее человечества. Для Вольтера это лучшее будущее невозможно без просвещения; торжество справедливости имеет своей необходимой предпосылкой торжество разума и истины. Творчество Вольтера подчиняется отныне единой задаче — задаче распространения просвещения, освобождения человеческого разума от тяготеющих над ним предрассудков.

Центральное место в этой просветительной пропаганде Вольтера занимает борьба против суеверий и предрассудков, связанных с религией и усиленно распространяемых церковью. Церковь для Вольтера главный враг не только потому, что религиозные суеверия и предрассудки наиболее противоречат здравому человеческому разуму, не только потому, что они особенно широко распространены и особенно прочно укоренились, но также и потому, что они являются источником и оправданием величайших общественных зол. Освобождение разума от предрассудков важно для него не только потому, что оно дает правильное понимание мира, но главным образом потому, что оно обещает перестройку общественных отношений на разумных началах.

В борьбе с церковью Вольтер не жалел ни времени, ни сил. Чтобы «сокрушить негодную», он приводил в действие все орудия своего многостороннего таланта: он анализировал и сопоставлял исторические источники христианского учения, выявлял его внутренние логические противоречия, яркими, хотя подчас грубыми мазками изображал преступления церкви — инквизицию, религиозные войны, судебные процессы против «еретиков», с подлинным моральным пафосом громил в своих памфлетах ее нетерпимость и жестокость. Но излюбленным и наиболее действенным его орудием была насмешка — тонкая, язвительная, уничтожающая насмешка, в которой Вольтер был непревзойденным мастером. Для правильной оценки характерных особенностей вольтеровской полемики против церкви надо иметь в виду, что большинство памфлетов Вольтера, посвященных церкви, было написано им в то время, когда он был до глубины души потрясен разгулом религиозного фанатизма, рядом юридических убийств на религиозной почве. Вольтер, по его собственным словам, считал неприличным допустить на свои уста улыбку, пока он не добьется реабилитации жертв «религиозных» процессов — Каласа, Сирвена, де ла Барра. Проникающая антирелигиозные памфлеты Вольтера ненависть к злу и насилию, прикрываемым и освящаемым религиозными предрассудками, придает им неувядающее значение.

Отвергнув догмы и культ церкви, осудив ее как социальную силу Вольтер отнюдь не считал возможным оставить пустым то место, на котором стояло разрушенное им здание. Критика религии откровения почти всегда сопровождается у него исповеданием веры в Верховное существо, в разумного творца мира. Учение Вольтера о Верховном существе имеет своеобразные черты, еще раз показывающие значение практических, социальных мотивов в просветительной работе Вольтера. Основным теоретическим аргументом в пользу существования бога является аргумент разумного устройства мира. Мир — изумительная машина; следовательно, в нем есть изумительный разум. Однако как нельзя представить себе мира без бога, нельзя представлять себе существование бога без мира. Бог вечен; но и мир вечен. Вечный геометр вечно творит. Мир — его вечная эманация. Законы бытия, данные богом, незыблемы. Установив законы природы, божество не может повседневно вмешиваться в ход событий, как бы исправляя на ходу самого себя. Пантеистические тенденции этой аргументации бесспорны. Не случайно Вольтер упоминает о Спинозе, как об авторитете, подтверждающем ход его мысли. Но холодное, ни во что не вмешивающееся, безразличное к людям божество бесполезно в социальной жизни. Философ, говорит Вольтер, может быть спинозистом; для государственного деятеля эта система не годится. Природа показывает нам бога мудрым в могущественным, но общество не может существовать без справедливости; поэтому мы веруем в бога справедливого. Так социальные мотивы заставляют Вольтера восстановить в своей философии старое божество позитивных религий — божество, вознаграждающее добро и карающее зло.

Признание доброго и справедливого бога-судьи создает, однако, ряд новых логических затруднений. Основное затруднение — как примирить доброго бога с царящим в мире злом. К этому вопросу Вольтер подходит в отдельных случаях по-разному. Чаще всего он просто уклоняется от теоретического решения вопроса по существу, перенося его в плоскость человеческой практики; не все хорошо в этом мире, но все сносно; наша задача не в том, чтобы понять происхождение зла в мире, а в том, чтобы своим трудом этот мир улучшить. Это практическое решение, по-видимому, в наибольшей степени удовлетворяет Вольтера.

Понятие карающего и награждающего божества по существу противоречит моральной философии Вольтера. «Естественная» или «философская» религия Вольтера не признает божественного происхождения нравственного закона. Мораль Вольтера не имеет в себе ничего потустороннего, это — явление естественного порядка, неизбежный продукт общественных отношений, служащий общественным потребностям.

«Естественная мораль» в своих основах, в отличие от религиозных догм, всегда и везде одна и та же. Законы морали, подобно закону тяготения, имеют всеобщее значение, они универсальны. Это единство морали при чрезвычайном разнообразии нравов, законов, обычаев, является неизбежным результатом единства человеческой природы: «человек в общем всегда был тем, чем он является теперь». Единая «естественная мораль» Вольтера составляет явную параллель «естественному праву» и по своей логической структуре и по своему социальному назначению. «Естественное право» XVIII в. противопоставляет пестроте феодальных порядков единую, рационально обоснованную, «вечную» систему правовых норм, соответствующих потребностям буржуазного общества. «Естественная мораль» Вольтера противопоставляет пестроте нравов, обычаев и моральных предрассудков единую, рационально обоснованную, «вечную» систему норм пригодной для этого общества морали.

Природа человека неизбежно толкает его к общественной жизни. Люди созданы, чтобы жить в обществе. Мораль, вытекающая из общественной природы человека, естественно направлена к общественному благу. Добродетелью и пороком, моральным добром и злом следует считать то, что полезно или вредно обществу. Не идея личного совершенствования, а идея общественной пользы является направляющей идеей вольтеровской моральной философии.

Характерную черту вольтеровской морали составляет реабилитация чувственного человека, человека плоти, ее потребностей и наслаждений. Иные страницы Вольтера, особенно в его более ранних произведениях, звучат как подлинный гимн телесным Удовольствиям. Этот гедонизм Вольтера следует рассматривать прежде всего как форму протеста против средневековой церковной морали. Но он являлся также необходимым шагом на пути освобождения буржуазного морального сознания от свойственного ему на предыдущей ступени развития морального пуританизма, нашедшего свое выражение во Франции XVII—XVIII вв. в форме янсенизма. Моральный пуританизм, кальвинизм и янсенизм, представляя религиозное отражение буржуазной бережливости и буржуазного протеста против легкости нравов разлагающихся высших слоев феодального общества, был необходимым элементом буржуазной идеологии того периода, когда буржуазия в напряженной борьбе пробивала себе дорогу во враждебном ей феодальном окружении. Отказ от пуританизма, отмеченный моральной пропагандой Вольтера и материалистов XVIII в. (Гельвеций, Гольбах и др.), знаменовал переход буржуазии на новую ступень социальной борьбы, знаменовал факт завоевания ею узловых социальных и экономических позиций. Суровые и мрачные одежды янсенизма становятся стеснительными для выросшей буржуазии, стремящейся использовать все преимущества своего нового положения. На новом этапе борьбы за свое освобождение буржуазия нуждалась в новой жизнеутверждающей, жизнерадостной морали. Так возникает отвечающая потребностям революционной буржуазии моральная философия, резко отталкивающаяся от янсенистского аскетизма и заимствующая ряд черт у «философии наслаждения», характерной для верхнего слоя разлагающегося феодального общества. Вольтер всю жизнь был яростным противником янсенизма; в произведениях Вольтера без труда прослеживается стойкая традиция великосветского «либертинажа», сильнейшее влияние которого он испытал в дни своей юности. И все же моральная проповедь Вольтера служила интересам формирования буржуазной идеологии в той же мере, в какой служила этой задаче вся разносторонняя деятельность Вольтера. Янсенистский пуританизм отражал прошлое буржуазии; освобождающая человеческие потребности мораль Вольтера возвещала ее будущее.

Борьба Вольтера против религиозных суеверий и предрассудков — борьба, к которой в течение десятилетий было приковано внимание всех передовых людей его времени, — имела совершенно исключительное значение для дела освобождения человеческой мысли от устаревшего строя идей, всеми мерами защищавшего свой былой авторитет. Эта борьба имела также большое значение для подготовки освобождения человечества от устарелого, но упорно отстаивавшего свое господство строя общественных отношений. Она разрушала идеологическую основу феодально-абсолютистского порядка — католическое вероучение, она расшатывала одну из самых мощных его организаций — католическую церковь. Но Вольтер вошел в историю освободительного идейного движения XVIII в. не только как критик религии и церкви. Он принимал также активное участие в разработке политической идеологии приближающейся революции, и хотя в этой области его влияние никогда не было так велико, как влияние Монтескье и Руссо, однако его не следует и преуменьшать. Конечно, Вольтер не оставил нам ни одного труда, подобного «Духу законов» или «Общественному договору»; его замечания по социальным и политическим вопросам разбросаны в различных его произведениях попеременно с рассуждениями о других сюжетах. Зачастую эти замечания в силу тех или иных условий отражают взгляды Вольтера лишь частично или в смягченном виде и стоят в очевидном противоречии с другими его заявлениями по тем же вопросам. И тем не менее памфлеты, повести и диалоги Вольтера были немаловажным каналом распространения новых политических идей.

Наиболее характерной формой социально-политической критики и пропаганды новых социально-политических идей, как мы знаем, служит в XVIII в. теория естественного права. Вольтер также пользуется этой формой для обоснования своих взглядов на общество и государство. «Естественными законами,— говорит он,— я называю такие законы, которые природа указывает людям во все времена для поддержания справедливости». Это в то же время законы, соответствующие человеческим интересам и разуму. В «Диалоге А., В. и С.» один из собеседников спрашивает: «Значит естественного закона не существует?» и второй, выражающий обычно мысли автора, отвечает: «Несомненно, существует; это — интерес и разум».⁹ В другом месте того же диалога Вольтер называет естественным правом свободу; в «Республиканских идеях» он говорит о естественном равенстве. Не раз встречается у него упоминание о том, что «законы природы» установлены самим богом и потому неприкосновенны. Они, подобно законам морали, имеют универсальное значение. Чем ближе к этим естественным законам условные законы, тем более сносна жизнь в государстве. «Быть свободным, иметь вокруг себя только равных — такова,— говорит Вольтер,— истинная жизнь, естественная жизнь человека; всякая другая жизнь — недостойное хитросплетение, плохая комедия, в которой один играет роль господина, другой раба...»¹⁰

Мы находим у Вольтера (в повести «Простак») одну из интереснейших характеристик — весьма сочувственную — «естественного человека», получившего воспитание среди дикарей. Тем не менее он решительно отвергает связанную с теорией естественного права идеализацию первобытного состояния. Не верно, утверждает он, что дикари живут под властью естественного закона. Наоборот, дикари искажают природу, а культурные люди ей следуют. Прогресс — закон природы. Инстинкты и рассудок, данные природой, толкают нас вперед, научают искать благосостояние на путях взаимной помощи. Следовательно, чем больше развиты искусства, чем лучше законы, чем более обеспечена собственность, тем больше соблюдаются естественные законы. Пчела, которая не собирает меда, курица, которая не несет яиц, нарушают естественный закон. Точно так же нарушает естественный закон изолированный дикарь (если только он существует, в чем я сильно сомневаюсь, добавляет Вольтер). Дикий бразильянец — вовсе не естественный человек, это животное, которое еще не полностью развило свои свойства, куколка, которая станет бабочкой лишь через несколько лет.¹¹

Вольтер склонен думать, что начальной формой государства является республика, возникающая из соединения семей. Это — естественный ход развития. Не случайно, говорит он, что европейцы, приехав в Америку, нашли там почти везде республики (?). То же мы видим в Африке, то же было в древнем мире. Монархия возникает из насилия и грабежа (хотя, оговаривается Вольтер, республики тоже этим занимались). Представим себе два живущих рядом небольших народца. Пока они живут спокойно, в их среде царит равенство, данное природой. Но между соседями всегда есть основания для столкновений. Когда один народец нападает на другой, в нем обязательно выделяется в качестве руководителя более сильный и более ловкий. Покорение врага ведет в стане победителей к ссорам из-за добычи. Вождь на войне естественно становится также судьей между своими соплеменниками. Его начинают считать великим человеком и начинают ему повиноваться. Так вырастает монархическая власть.¹²

Вольтер, очевидно, не разделяет теории общественного договора как теории возникновения государства. Исторически государство возникло не из соглашения, а из силы. Но истинное право в противовес праву историческому может основываться только на свободном соглашении. Основными законами в точном смысле являются законы природы, установленные самим богом. Но обычно основными законами называют старинные обычаи и предрассудки, которые никак нельзя считать неприкосновенными. Как и все условные законы, они созданы людьми, и другие люди вправе их изменить. История знает немало таких перемен. Карл XII правил деспотически, а его преемники имеют не больше власти, чем короли Польши.

Вольтер оспаривает учение Монтескье о движущих силах общества при разных формах правления (добродетель — в республике, честь — в монархии, страх — в деспотии). Эти силы действуют везде. Но основным двигателем человеческих действий при всех формах правления являются интересы. За исключением редких моментов энтузиазма, наше поведение определяется интересом нашего самосохранения, нашего благополучия, наших удовольствий, нашей репутации и т.д.¹³ В каждой стране тот или иной из этих интересов господствует над другими. Так, например, в Англии, говорит Вольтер, господствующим интересом является обеспечение прав гражданина.

⁹ Oeuvres complètes de Voltaire, t. XXXVI, Paris, 1784—1789, p. 239. Далее сокращенно: Oeuvres...

¹⁰ Oeuvres..., t. XXXVI, p. 262.

¹¹ Ibid., p. 269—271.

¹² Ibid., p. 256—257.

¹³ «Pensees sur l'administration publique». Oeuvres..., t. XXIX, p. 31.

Всякая власть стремится использовать интересы в своих целях. С другой стороны, интересы определяют отношение граждан к той или иной власти, их мнения. Так, министр всегда предпочтет абсолютизм, барон пожелает, чтобы бароны участвовали в законодательстве, земледelec захочет, чтобы его тоже не забыли.¹⁴ Когда один из собеседников в «Диалоге А., В. и С.» заявляет, что он любит аристократию и что народ недостойн управлять, другой иронически ему отвечает: «Вы — богатый сеньер, и я одобряю ваш образ мыслей; вы были бы за турецкое правление, если бы были императором в Константинополе». Следует признать, что учение Вольтера об обществе выгодно отличается своими реалистическими чертами от большинства общественных теорий XVIII в.

Наиболее справедливым общественным порядком Вольтер считает такой, в основе которого лежат свобода и собственность. К этим двум принципам он присоединяет иногда третий — равенство.

В определении свободы Вольтер очень близок к Монтескье. «Свобода состоит в том, чтобы зависеть только от законов». Свободу Вольтер неустанно проповедует и защищает. Прежде всего — это личная свобода. Рабство противно природе. Вольтер не может говорить без негодования о том, что в христианском государстве, каким является Франция, есть еще углы, где сохранился серваж. Он тратит немало энергии (впрочем, безрезультатно), чтобы добиться освобождения крепостных одного монастыря, расположенного недалеко от его местожительства. Затем следует свобода слова и совести, в которой Вольтер видит гарантию всех других свобод; это вид свободы, в котором Вольтер кровно заинтересован. Далее — свобода совести, логическая антитеза католической нетерпимости, столь ненавистной Вольтеру. Наконец — свобода труда, право каждого «продавать свой труд тому, кто дает за него наибольшую плату, ибо труд есть собственность тех, кто не имеет собственности». Народ, утрачивая свободу, утрачивает и способность оказывать сопротивление врагу. Почему, спрашивает Вольтер, галлы, десять лет боровшиеся с Цезарем, не смогли ни на один день задержать вторгшихся в страну франков? Потому, отвечает он, что во времена Цезаря они были свободны, а ко времени нашествия франков они прожили уже 500 лет в порабощении.

Равенство в учении Вольтера — формальное гражданское равенство, а отнюдь не равенство имущественное. Лучшее правление, говорит он, есть то, в котором люди всех состояний находят равное покровительство в законах. «Естественные права принадлежат в равной степени султану и бостанджи; один и другой должны с равным правом располагать своей персоной, своими семьями, своим имуществом. Люди равны, следовательно, в существенном».¹⁵ Однако равенство не есть упразднение субординации. Мы все в равной степени люди, но мы не равны как члены общества, мы играем в обществе разную роль. Вольтер в своем толковании равенства не выходит за рамки буржуазного общества. «В нашем несчастном мире, — говорит он, — невозможно, чтобы люди, живя в обществе, не были разделены на два класса: один класс богатых, которые распоряжаются, другой класс бедных, которые служат»¹⁶. Это классовое деление общества вытекает, по мнению Вольтера, из природы вещей. «Если бы наша земля была такой, какой ей, как кажется, следовало бы быть, если бы человек находил на ней повсеместно с легкостью обеспеченные средства существования, ...ясно, что было бы невозможно одному человеку поработить другого и, наоборот, при существующих на земле условиях, при существующей природе человека с его страстью к господству, к богатству и к удовольствиям совершенно невозможно установление фактического равенства». «Человеческий род, такой, каков он есть, не сможет существовать, если не будет бесконечного числа полезных людей, ничем не обладающих. Ибо человек зажиточный, конечно, не бросит своей земли, чтобы прийти обрабатывать вашу, и если вам нужна пара ботинок, вам не станет их делать *maitre de requetes*. Следовательно, равенство есть в одно и то же время и самая естественная, и самая химерическая вещь».¹⁷

Отрицая, таким образом, возможность имущественного равенства, Вольтер резко осуждает социальное неравенство феодального общества, привилегии дворянства и сеньериальные права. Он полемизирует с Монтескье, считающим, что монархия не может существовать без дворянства. Зачем нужен, спрашивает Вольтер, этот корпус наследственно-привилегированных? Это — лишнее бремя для народа. Лучше выискивать способных людей во всех сословиях, чем поддерживать в знати остатки гордости, связанные с их былой независимостью, поощрять воспоминания о феодальной анархии. Монтескье сам признает естественную невежественность дворянства. Зачем же таких людей поднимать над прочими гражданами?¹⁸ Все остатки феодальных прав должны быть уничтожены. Не надо изъятий, привилегий, генеалогии.

¹⁴ Ibid., p.25—26.

¹⁵ Oeuvres..., t.XXIX, p.25.

¹⁶ Dictionnaire philosophique, Paris, 1827, art. «Egalite».

¹⁷ Dictionnaire philosophique, Paris, 1827, art. «Egalite».

¹⁸ «Commentaire sur l'Esprit des lois». Oeuvres..., t.XXIX, p.355—357.

Наконец, собственность для Вольтера — необходимый признак полноправного гражданина. Только собственники имеют право голоса в вопросах общественного блага. Те, у кого нет дома и земли, не в большей степени имеют право голоса, чем приказчики в управлении торговыми делами их хозяев.¹⁹ Всякое покушение подорвать авторитет права собственности вызывает в Вольтере настоящую ярость. В одном из своих диалогов Вольтер приводит цитату из одной «известной в свое время высокопарной речи». Речь эта — знаменитый отрывок из Руссо о первом, кто огородил участок земли и тем положил основание гражданскому обществу. Отрывок оканчивается словами: «Берегитесь, не слушайте этого обманщика; вы погибли, если вы забудете, что плоды принадлежат всем, а земля — никому». «Эту нелепость,— говорит один из собеседников,— написал, очевидно, какой-то хвор с большой дороги, захотевший состричь»; «я подозреваю, — отвечает другой, — что это просто лецивый бездельник: вместо того, чтобы позорить своего умного и трудолюбивого соседа, нужно было лишь ему подражать... Автор этого отрывка мне представляется весьма необщественным животным».²⁰

В своем отношении к свободе, равенству и собственности Вольтер является бесспорным вдохновителем авторов Декларации прав 1789 г., деятелей Учредительного собрания, глашатаем идущей к власти буржуазии. Оценка этой части идейного наследия Вольтера не вызывает никаких разногласий. Как это ни странно, до сих пор еще не вполне ясен другой, казалось бы весьма простой вопрос: какое место занимают в политической философии Вольтера абсолютизм, конституционная монархия и республика? Как мы уже говорили, в процессе развития политической мысли французской буржуазии в течение длительного периода играла весьма значительную роль идея «просвещенного монарха», «просвещенного абсолютизма».

Сочувствие Вольтера идее «просвещенного монарха» выражалось им неоднократно почти на всем протяжении его литературной деятельности. Не подлежит сомнению, что Вольтер, отрицая идею «божественного происхождения» монарха, считая первых монархов — в том числе первых франкских королей — жестокими вождями варварских народов, тем не менее весьма высоко оценивал исторические заслуги абсолютизма в деле борьбы с ненавистной ему «феодальной анархией». Его «Генриада» немало содействовала популяризации во французском буржуазном обществе имени Генриха IV как короля, воплотившего в себе лучшие черты просвещенного монарха. И в более поздние годы своей деятельности Вольтер не раз высказывал ту мысль, что необходимые для общества реформы осуществит государь, проникшийся философскими идеями. Самое счастливое, для людей, — заявлял он, — когда государь — философ». «Добрый король есть лучший подарок, какой небо может дать земле».²¹ От государя-философа Вольтер ожидал покровительства просвещению и просветителям, борьбы с суеверием и нетерпимостью, ликвидации серважа и других пережитков феодализма, содействия экономическому прогрессу. В течение некоторого времени таким государем-философом он считал Фридриха II. Он идеализировал внутреннюю политику Екатерины II, видя в ней образец просвещенного реформаторства. Он горячо и искренне восхвалял деятельность Тюрго и ожидал от нее значительно больших результатов, чем она могла дать в условиях абсолютизма. Все это и многое другое дает, казалось бы, достаточно оснований признать Вольтера сторонником «просвещенного абсолютизма».

С другой стороны Вольтер уже в «Философских письмах» выражает величайшее уважение к английской конституции. Он сравнивает Англию с Римом: и тут, и там происходили гражданские войны; но результатом их в Риме было рабство, а в Англии — свобода. «Английская нация — единственная нация на земле, которой удалось, оказывая противодействие королям, урегулировать королевскую власть, которая путем ряда усилий установила, наконец, разумное правление, где у государя; всемогущего в добре, связаны руки, чтобы делать зло... и где народ участвует во власти без беспорядка». Чтобы установить свободу, в Англии было пролито море крови. «Но англичане не считают, что они дорого заплатили за свои хорошие законы. Другие нации имели не меньше смут, пролили не меньше крови, чем англичане; но эта кровь, которую они проливали за дело свободы, только закрепила их рабство».²² Некоторые исследователи выражали удивление по поводу того, что Вольтер так мало говорит об английской конституции в «Философских письмах», и видели в этом доказательство того, что он мало интересовался вопросом об ограничении королевской власти. Мне кажется, что в приведенном отрывке надо поражаться не тем, что в нем сказано будто бы так мало, а тем, что вопрос поставлен в нем с такой рискованной для начала XVIII в. остротой.

¹⁹ «Idees republicaines». Oeuvres..., t.XXIX, p.203.

²⁰ Oeuvres..., t.XXXVI, p.250—251.

²¹ Oeuvres..., t.XXIX, p.424 и др.

²² Lettres philosophiques, t.I, ed Lanson, Paris, 1937, p.89—90.

К английской конституции мысль Вольтера обращалась неоднократно. В «Диалоге А., В. и С.» англичанин говорит: «Наилучшие законы — в Англии: правосудие, отсутствие произвола, ответственность должностных лиц за нарушение свободы граждан, право каждого высказывать свое мнение устно и письменно. Две партии следят одна за другой и оспаривают честь охраны общественной свободы». На это другой собеседник отвечает: «Не давайте же разрушить этот памятник, который вам так дорого стоил. Человек рожден свободным. Лучшее правление то, которое по возможности сохраняет за каждым этот дар природы».²³ В «Мыслях об общественной администрации» (1753) Вольтер выражает надежду, что в результате реформ, осуществленных добрым монархом, английская система распространится в других странах и «общины станут в них частью правительства».²⁴ Реформы просвещенного абсолютизма являются здесь, таким образом, как бы мостом от неограниченной монархии к ограниченной. А если доброго монарха не найдется и мирный переход к ограниченной монархии не осуществится? «Следует думать, — отвечает Вольтер на этот вопрос в «Философском словаре», — что все государства, которые не основаны на этих принципах, испытают революции».²⁵

Для скептического отношения к этим вольтеровским заявлениям нет, мне кажется, никаких оснований. Идеализация английской конституции является законным логическим завершением всей системы социально-политических взглядов Вольтера, великолепно с ними гармонирует. Весьма возможно, что в первые годы своей деятельности Вольтер — в полном соответствии с настроениями своей социальной среды в начале XVIII в. — считал монархию единственно возможной для Франции формой правления. Если он задумывался о реформах, то эти реформы он считал вполне осуществимыми в рамках абсолютизма, ею политическая мысль не шла дальше «добротого короля». Но политически рос вместе с представляемым им классом. Уже в начале 30-х годов в его произведениях появляются идеи ограничения королевской власти и народного представительства, появляется пропаганда «английского порядка», как порядка, обеспечивающего гражданскую и политическую свободу. Оформлению этой политической концепции, концепции конституционной монархии, очевидно, помогло пребывание Вольтера в Англии. Однако, перейдя на позиции конституционализма, Вольтер — опять-таки в полном соответствии со своей средой — никак не мог еще принять мысли о неизбежности революции. Он мечтал о мирной политической эволюции вопреки известному ему опыту Англии. А для этого требовалось освоение новых идей представителями абсолютизма, нужен был «просвещенный абсолютизм». Так, «добрый король» сохранил свое место в сознании Вольтера рядом с английской конституцией.

К 60-м годам, к периоду создания «Философского словаря», у Вольтера, как мы видим, возникают уже некоторые сомнения в мирной политической эволюции европейских стран. Интересно, что к этому же времени в его произведениях, отнюдь не вытесняя полностью восхваления английских порядков, все более определенно начинают звучать республиканские мотивы. Мы уже знаем, что республику Вольтер считает в эти годы первичной, естественно возникающей формой государства. Совершенных правлений, утверждает он, не существует, ибо у людей есть страсти. А если бы страстей не было, то не нужно было бы совсем правительств. Из всех форм правления наиболее терпимая — республика. Республиканский строй — строй естественный и разумный. В республике управление — воля всех, выполняемая одним или несколькими на основе законов, вынесенных всеми.

Республика более всего приближает людей к естественному равенству. С другой стороны, республика лучше обеспечивает свободу. В республике люди чувствуют себя увереннее в своей собственности и в своих правах. Поэтому народ в ней богаче. Республиканец всегда больше привязан к своей родине; люди больше любят свое добро, чем добро своего хозяина. Нидерланды быстро разбогатели, прогнав испанского короля.²⁶

Если Вольтер и теперь иногда повторяет старый лозунг: «добрый король» (например, в 1777 г. в «Commentaire sur l'Esprit des lois»)²⁷ то, с другой стороны, у него можно найти резко противоречащее этим лозунгам заявление, что только короли предпочитают королевскую власть другим формам правления. Если недавно он утверждал, что естественно любить династию, которая правит около 800 лет, то теперь он с особым вкусом подчеркивает, что основатели династии — воры, которые, обманув народ, заставили себе воздвигнуть алтари и тем добились, чтобы поработенный народ видел в них и в их потомках расу богов. В «Философском словаре» он утверждает, что в монархиях люди почти всегда лишены своих естественных прав.

²³ Oeuvres..., t.XXXVI, p.311—315.

²⁴ Ibid., t.XXIX, p.24—25.

²⁵ Dictionnaire philosophique, art. «Gouvernement».

²⁶ «Pensees sur l'administration publique» Oeuvres ..., t.XXIX, p.26, 31; «Idees republicaines». Ibid., p.204 и др.

²⁷ Ibid., p.424.

Вряд ли следует придавать серьезное значение монархическим заявлениям Вольтера в этот период. Не надо забывать, что очень часто Вольтер считал нужным прикрывать лояльными фразами революционную сущность своей пропаганды. Он стремился «попадать в цель, но не выдавать себя». «Я горячий приверженец истины, — говорил он, — но не приверженец мученичества». По-видимому, в последний раз его монархические настроения временно оживились в связи с реформаторскими попытками Тюрго; падение Тюрго, глубоко потрясшее Вольтера, нанесло им последний удар.

* * *

Весьма значительное место в литературном наследии Вольтера занимают исторические работы. Нет никакого сомнения в том, что для Вольтера и эта форма его деятельности, как и другие ее формы, была прежде всего общественным служением. В руках Вольтера историческое исследование было одним из орудий общественной борьбы, одним из орудий пропаганды идей просвещения и свободы. Историческая наука Вольтера отнюдь не беспартийна. Вольтера можно считать основоположником буржуазной историографии. Но именно потому, что его исторические работы служили передовому классу своего времени в период его борьбы с отживающими общественными формами, они составляют крупнейший шаг вперед в понимании процесса развития человеческого общества. «Если первенство чего-нибудь да стоит, — писал о Вольтере Пушкин, — то вспомните, что Вольтер первым пошел по новой дороге и внес светильник философии в темные архивы истории».²⁸

Довольтеровская историография или вовсе не ставила перед собой вопроса о движущих силах истории или разрешала этот вопрос на почве религиозного мирозерцания: история — осуществление божественного плана, историей движет промысел божий. С этих позиций было написано крупнейшее историческое произведение XVII в. — «Рассуждения о всеобщей истории» Боссюэ. Вольтер вместе с религией откровения отверг, как мы знаем, и учение о промысле божием, как о силе, вмешивающейся в действия естественных законов. Он неизбежно должен был отбросить и теологическое понимание истории. Его история — наука чисто светская. В ней действуют не божественные силы, а обыкновенные люди, повинующиеся в своей деятельности обыкновенным мотивам человеческих действий. Поскольку отдельные события не могут рассматриваться как моменты в осуществлении божественного плана, Вольтер часто говорит об истории, как о сцеплении случайностей. Но эти «случайности связаны причинной связью и подчиняются естественным законам бытия».²⁹

В более ранних произведениях Вольтер — в борьбе против янсенистского учения о предопределении — допускает иногда выражения, дающие основания говорить о нем, как о стороннике свободы воли. В более поздних работах Вольтер выступает самым решительным и последовательным сторонником детерминизма. Ничто не происходит без причины. Говорить о следствии без причины — значит говорить вздор. Было бы странно, если бы вся природа повиновалась вечным законам, и лишь человек, «небольшое животное высотой в пять футов», мог бы действовать по своей прихоти. Когда я могу сделать то, что хочу, тогда я свободен; но я хочу того, чего я хочу в силу необходимости, ибо иначе я хотел бы беспричинно, что невозможно. Законы мира нерушимы, все в мире необходимо: «...тела тяготеют к центру Земли, не обладая способностью повиснуть в воздухе; грушевые деревья никак не могут приносить ананасы; все в мире согласовано, связано, ограничено».³⁰ Из всех этих соображений Вольтер делал вывод, весьма важный для понимания человеческой истории: «Каждое событие в настоящем рождается из прошлого и является отцом будущего... вечная цепь не может быть ни порвана, ни запутана... неизбежная судьба является законом всей природы».

В первых исторических трудах Вольтера среди «случайностей» особенное значение имеет случайное появление в тот или иной момент великого человека. Великие люди дают мощный толчок развитию человечества, особенно когда в их руках оказывается верховная власть. В более позднем «Опыте о нравах» великим людям придается уже не столь исключительное значение. В известном смысле великий человек как бы растворяется в общем движении, производимом массами под давлением обстоятельств и естественных свойств человеческой природы. Это характерное изменение в отношении Вольтера к «великому человеку» представляет, возможно, известную параллель к эволюции его политических взглядов, отражает известное разочарование в идее «добротного короля», рост симпатий к республиканским идеям. Мы уже знаем, что среди сил, действующих в человеческом обществе, Вольтер иногда выделяет как основную силу интересы. Но его «философия истории» отнюдь не может быть названа материалистической. Вольтер не дает в своих произведениях монистического толкования истории, хотя ему не чуждо понимание тесной связи и взаимозависимости различных сторон исторического процесса.

²⁸ А.С.Пушкин. Соч., т. IX. Изд. Academia, 1935, стр. 33.

²⁹ «Pensees sur l'administration publique». Oeuvres., t. XXIX, p. 34; см. также диалог «Брамин и иезуит» и др.

³⁰ Dictionnaire philosophique, art. «Destin».

Во всяком случае в своих конкретно-исторических работах Вольтер не делает попытки построить свое изложение исходя из теории «интересов». Не находим мы у него и анализа понятия «интересы». Он уделяет большое внимание экономической жизни общества; но не меньшее внимание он уделяет и умственному развитию. Было бы неправильно утверждать, что он считает тот или иной из этих рядов явлений основным, дающим ключ к пониманию исторического процесса в целом. У него, несомненно, чувствуется тенденция рассматривать умственное развитие, просвещение, «мнение» как основную движущую силу истории. Но эта тенденция не находит должного развития. В общем механика исторического процесса остается у него невскрытой, как, впрочем, не вскрыта она и буржуазной историографией XIX—XX вв.

Классовая позиция, занимаемая Вольтером в общественной борьбе его времени, определяет круг интересующих его исторических явлений. Если историки предшествующего периода занимались по преимуществу политической и военной историей, т. е. тем, что более всего интересовало высшие классы феодального общества, то Вольтер стремится дать историю цивилизации, в которой факты политической жизни и военные действия занимают подчиненное положение. «Шлюз канала, соединяющий два моря, — пишет он, — картина Пуссена, прекрасная трагедия, открытие новой истины, — в тысячу раз драгоценнее всяких придворных хроник, всяких военных сообщений». В других местах Вольтер подчеркивает свой интерес к тому, как люди одевались и работали, каково было освещение и отопление, каков был характер торговых сношений, какое было соотношение между классами общества, когда изобрели ветряные мельницы и т.п. Мы видим, как у Вольтера в его представлениях о существе истории сплетаются факты экономического и идеологического порядка. К «истории монархов, дипломатов и полководцев» он высказывает иногда пренебрежение, явно не соответствующее действительному ее значению. Этот несомненный перегиб, оправданный, впрочем, условиями времени, может быть понят лишь как буржуазная реакция не только против феодальной историографии, но и против феодально-абсолютистского режима с характерными для этого режима династическими войнами и беспринципными придворными интригами.

Наряду с изменением в направлении основного научного интереса классовая позиция Вольтера определила значительное расширение исторического кругозора его работ по сравнению с работами его предшественников. Во «всемирной истории» довольтеровского периода большое внимание уделялось «священной истории» иудейского народа как исходному пункту «христианской цивилизации». В дальнейшем излагалась история Греции и Рима и, наконец, история европейских народов. Такова была господствующая историческая схема, связанная с господствующей религиозной идеологией.

Два мотива отталкивали Вольтера от этой схемы. Первый мотив был связан с ростом хозяйственных отношений между Европой и самыми отдаленными странами мира. Названия этих стран получили для европейской буржуазии в XVIII в. новый смысл. С каждой из них связывалось представление о том или ином товаре, ряд торговых предприятий строил на сношениях с ними свое благосостояние. Естественно, возникал интерес к их внутренней жизни и к их историческим судьбам. Этот интерес побуждал Вольтера отвести место в своем изложении народам стран Востока — халдеям, китайцам, индийцам и т.д. «Когда Вольтер пьет кофе из Аравии в чашке из Китая, то он чувствует, как расширяется его исторический горизонт».³¹ Но, вероятно, еще действеннее был второй мотив — идеологический. Старая схема была теснейшим образом связана со старой идеологией, с христианской традицией. Стремясь подрвать влияние этой традиции, Вольтер ревностно искал исторический материал, который лишил бы «священную» историю ее авторитета. Для него было чрезвычайно важно показать, что существовали цивилизации более древние, более распространенные, создавшие больше ценностей, чем цивилизация небольшого народа, не имеющего никаких оснований считать себя избранным. Этой цели прекрасно служило включение в план всемирной истории древних обществ Востока. В результате получалось, с одной стороны, несомненное исправление исторической перспективы, весьма плодотворное для развития исторической науки, с другой — потрясение исторических основ церковного учения, весьма важное для вольтеровской критики христианства и католической церкви.

Борьба с церковью, несомненно, содействовала развитию еще одной важной положительной черты Вольтера как историка — свойственного ему мастерства исторической критики. Способность к тонкой, ядовитой, пронизательной и уничтожающей критике составляла вообще одну из самых замечательных сторон вольтеровского таланта. Направить этот дар на критику исторических источников, выработать соответственные технические приемы побуждала Вольтера, главным образом, необходимость критического анализа источников, лежащих в основе христианского учения.

³¹ Г.Лансон. Вольтер. М., 1911, стр.109.

Но орудие, оттачиваемое на критике «священного писания», применялось им к другим видам исторических источников. И если в приемах критики Вольтера кое-что устарело и он не всегда сам остается им верен, то все же они должны быть отмечены в истории нашей науки как весьма значительное достижение.

Недостаточно, по мнению Вольтера, отбросить недоброкачественные источники. Необходимо отнестись критически и к источникам в общем доброкачественным. Прекрасный пример критического анализа дают замечания Вольтера по поводу законодательства Ликурга. Мы знаем, с каким слепым доверием относилось большинство писателей XVIII в. к легенде о Ликурге. На законы Ликурга опирались в своих рассуждениях, исходя из признания этих законов несомненным историческим фактом, и теоретики предреволюционной эпохи, и практические деятели эпохи революции. Вольтер идет в этом вопросе вразрез с господствующими взглядами, далеко опережая свое время. Он упрекает Монтескье в том, что последний, не колеблясь, повторяет рассказы о порядках Лакедемона, не подвергая тщательной проверке Источники наших сведений о них. Между тем, говорит Вольтер, мы ведь вовсе не имеем подлинных лакедемонских законов. Мы имеем о них представление лишь по нескольким отрывкам из Плутарха, который жил много столетий спустя после Ликурга. История лакедемонян становится более или менее достоверной лишь со времени войн с Ксерксом. Возможно, заключает Вольтер, что прекрасные времена (*des beaux siècles*) Лакедемона похожи на времена первоначальной церкви, на «золотой век» и т.п. (т.е. относятся к числу легенд и выдумок).³² Это рассуждение делает большую честь критической пронизательности Вольтера.

История должна давать лишь точно установленные факты, отнюдь их не искажая. Но задача историка не сводится к их установлению. Хаотическое, беспорядочное нагромождение фактов, отягчая ум, нисколько не способствует, по мнению Вольтера, его развитию. Историк должен суметь отделить важное от неважного, отбросить мелочи, место которым не в исторических трудах, а в летописях или в справочниках. Такие летописи и справочники нужны, но Вольтер понимает, что для великого дела просвещения, которому он служит, нужны исторические труды иного рода, создание которых он и ставит себе целью. Мы уже видели, какие факты считает он важными для настоящей истории, какими социальными мотивами определяется их отбор. Но нужен не только правильный отбор фактов — этого недостаточно для решения задач, которые ставит перед историей век просвещения. Нужно правильное освещение фактов светом философской мысли, чтобы из хаоса получалась стройная и цельная картина.

Большое достижение исторической мысли Вольтера — отрицательное отношение к теориям, приносимым в историческое исследование извне. И оно, несомненно, психологически связано с его борьбой против христианства: ведь именно христиански-теологическая концепция была в его время наиболее авторитетной и распространенной исторической концепцией, навязанной истории как обязательный вывод из теологических положений. С другой стороны, убеждение Вольтера в том, что исторические факты, тщательно проверенные и исследованные, сами по себе дают достаточный материал для обобщений и что философски осмысленная история может быть не только занимательна, но и поучительна в общественном отношении, несомненно, психологически связано с оптимистическим мироощущением того класса, представителем которого он является, с верой в то, что в конечном счете исторический процесс идет в направлении его идеалов. Общие выводы, к которым приходит Вольтер в результате исследования исторических фактов, ярко отражают позицию, занимаемую им в идейной борьбе своего времени. История — процесс вечного изменения, в ней нет ничего неизменного; меняются нравы, обычаи, формы правления. Эти изменения совершаются самими людьми под давлением естественных человеческих мотивов без потустороннего вмешательства. Путь, который человечество совершает, изобилует страданиями. Историки, начиная с каролингских летописцев и до современных академиков, в своем раболепном преклонении перед силой прославляют обман, мошенничество, несправедливость, жестокость, царящие повсюду, поддерживая этим заблуждения, которые содействуют угнетению человечества, подавлению человеческого разума. Долг подлинного историка — не оправдывать мрачное прошлое и настоящее, а разоблачать все преступления властителей человечества — королей и духовенства, сделать историю орудием просвещения, способствовать осознанию царящего зла. «Человек со здравым смыслом, читая историю, занят главным образом ее опровержением». Прошлое нужно знать, чтобы вернее с ним покончить. Несмотря на все препятствия, человечество все же постепенно, хотя и очень медленно, прогрессирует, улучшает условия своего существования. Наибольшее число несчастий имеет своей причиной предрассудки и фанатизм. Просвещение мало-помалу распространяется, власть предрассудков ослабевает, улучшаются нравы, законы, растут наука и промышленность. Вольтер верит, что в будущем разум и искусство будут иметь еще большие успехи, полезные ремесла еще больше разовьются, предрассудки понемногу рассеются и просвещение получит значительно более широкое распространение.

³² Oeuvres ., t.XXIX, p.369.

Этому развитию человечества способствуют все народы: в истории нет ни избранных народов, ни высших рас.

Пропагандистская роль этой общей исторической картины в условиях XVIII в. несомненна. Совершенно ясно, каким историческим целям она служила. Но у Вольтера делу боевой пропаганды служит не только общая концепция исторического процесса. К какому бы частному историческому вопросу он ни подходил, вы всегда чувствуете в нем борца с церковью и деспотизмом, борца против религиозных предрассудков и фанатизма, против гнета, насилия и жестокостей феодального порядка. Лан-сон правильно характеризует «Опыт о нравах» Вольтера — этот своеобразный исторический гимн просвещению и прогрессу — как произведение горячего гуманитарного прозелитизма. Мы уже видели на примере истории возникновения и развития христианства, как историческое исследование служит у Вольтера делу общественной борьбы его времени. Аналогичные мотивы общественной борьбы чувствуем мы и в той резкой критике, которой подвергает Вольтер нравы, идеи и порядки средних веков, их фанатизм, невежество, грубость, жестокость, «мошенничества пап и духовенства, насилия и произвол королей и феодалов, бесконечные бессмысленные и разрушительные династические и религиозные войны. Все сочувствие Вольтера — на стороне народа, который, несмотря на тяготящий над ним гнет, творит материальные и духовные ценности, обрабатывает землю, создает ремесла и искусства. Понятие «народ» охватывает, очевидно, у Вольтера все «третье сословие» в целом. Что касается низших общественных слоев, плебеев, то отношение к ним у Вольтера двойственное. Он сочувствует их страданиям, понимает неизбежность их социального протеста, их восстаний. Но он находит эти восстания бесплодными и вредными, считая радикальное изменение положения широких масс невозможным, их самостоятельные выступления — опасными. В связи с этим он высказывается иногда даже против их просвещения.

Характерно расхождение Вольтера с Монтескье по вопросу о значении германских элементов в образовании средневековых народов и учреждений, расхождение, в котором сказалось, несомненно, различие в их социальных позициях.

Монтескье явно склонен к компромиссу с феодализмом; некоторые элементы феодализма он считает вполне правомерными (сеньериальная юстиция, политические и налоговые привилегии). Это определяет его отношение к силе, создавшей, по его мнению, феодализм, к варварским племенам, вторгшимся на территорию Римской империи, и к их вождям, толкает его к известной идеализации «германских» традиций. Вольтер как последовательный враг феодализма с большим раздражением критикует эти германистические, «готические» тенденции Монтескье. Ссылаясь на Тацита, Монтескье утверждает, что англичане унаследовали от германцев идею их политического управления. Эта прекрасная система была будто бы найдена в германских лесах. «Быть может, оттуда же, из лесов,— ядовито и с глубоким пониманием связи исторических явлений спрашивает Вольтер,— быть может, оттуда же происходят и английские суконные мануфактуры?»³⁴ В другом месте Монтескье говорит о франках: «наши отцы». Так, говорит Вольтер, называют их многие quasi-историки. Но, мой друг, продолжает Вольтер, откуда ты знаешь, что ты производишь от франков, пришедших из-за рейнских болот грабить галлов, а не из бедной галльской семьи? И что за честь происходить от франков? У Вольтера имена всех вандалов, франков, разрушивших Римскую империю и ее культуру,— вызывают отвращение и ужас. Кто были эти франки, которых «Монтескье из Бордо» называет *nos peres*? Это были жестокие звери, искавшие пастбищ и пищи. Хлодвиг — этот строитель церквей и монастырей, ознаменовал свое правление рядом ужасающих преступлений; таковы же были его преемники.

Варварские законодатели, которых идеализирует Монтескье, были чудовищными злодеями.³³ Очень интересно, что непримиримо отрицательное отношение к феодализму чрезвычайно обостряет историческое зрение Вольтера и позволяет ему различить черты ненавистного ему порядка там, где его мало кто видел не (только в XVIII, но и в XIX веке. Он утверждает, что феодализм в различных формах существовал в Римской империи, при лангобардских королях в Италии, в Османской империи, в Персии, в Монголии, в Перу, в России.³⁵

Исторические работы Вольтера — это, несомненно, «политика, опрокинутая в прошлое». Эта характерная черта Вольтера-историка обусловила наличие в его трудах ряда недостатков, из которых основным следует считать искажение исторической перспективы, перенесение оценок, правильных для современности, на отдаленное прошлое. Так, резко и справедливо критикуя феодализм, Вольтер оказывается не в состоянии понять, что переход к феодализму от рабовладельческого строя древности составлял прогресс в общем развитии человечества. Так, резко и справедливо критикуя христианство, Вольтер оказывается не в состоянии полностью

³⁴ Oeuvres..., t.XXIX, p.393.

³³ Oeuvres..., t.XXIX, p.391-392, 412—422.

³⁵ Ibid., p.401.

Подлинно объективной, подлинно научной истории не мог создать в XVIII веке даже его наиболее всеобъемлющий и разносторонний мыслитель. Научная история возникла значительно позже, на иной классовой основе. Для превращения истории в подлинную науку те методологические принципы, которые давала ученому-историку буржуазная просветительная философия XVIII века были недостаточны; для этого необходимо было применить к историческому процессу методологические принципы диалектического материализма. Тем не менее исторические труды Вольтера навсегда останутся памятниками весьма значительного момента не только в формировании буржуазной идеологии, но и в становлении исторической науки.

Вольтер — передовой боец французской буржуазии XVIII века. В идейном наследии Вольтера немало черт, отражающих неизбежную ограниченность буржуазной идеологии. При всей своей исключительной одаренности Вольтер не был в состоянии выйти за пределы, которые ставили его мысли его эпоха и его класс. Но французская буржуазия XVIII века была передовым классом своего времени. Ее борьба против феодализма имела громадное значение для будущего всего человеческого общества. Вольтер считал себя борцом не за приближающееся царство буржуазии, а за общечеловеческий прогресс. Человечество, говорил Вольтер, есть принцип всех моих мыслей. Активный, воинствующий гуманизм Вольтера — при всем различии эпох и классовых взаимоотношений — сохраняет свою действенную силу до нашего времени. Имя Вольтера дорого всем, кому дорого дело человеческого прогресса, оно ненавистно всем сторонникам реакции.

3. МОНТЕСКЬЕ

Идея ограничения королевской власти, несмотря на пример Англии, несмотря на распространение английской политической литературы, находит лишь слабые отклики во Франции первых трех десятилетий XVIII в. Четкой и последовательной защиты конституционной теории у писателей этого периода нет. На этих первых этапах своего развития конституционная теория причудливо сплетается с теорией просвещенного абсолютизма. Мы уже указывали на пример Вольтера, восхвалявшего и просвещенную монархию и английскую свободу.

Для буржуазных оппозиционных кругов XVIII в. авторитетнейшим политическим мыслителем был, несомненно, Монтескье. Буржуазная конституционная мысль Франции считает его своим родоначальником; и действительно, его «Дух законов» сыграл большую роль в распространении и популяризации во Франции умеренных конституционных идей.

Де Секонда де Монтескье барон де ла Бред (1689—1755) принадлежал к богатой и влиятельной семье юга Франции, к старой парламентской аристократии. Двадцати семи лет от роду он получил уже пост президента парламента в Бордо. Через десять лет он сложил с себя эти обязанности и три года провел в путешествиях по Италии, Австрии, Венгрии, Швейцарии, Голландии и Англии. Еще будучи президентом парламента, Монтескье отдавал свой досуг научным занятиям. Его интересы были очень широки: он занимался и физикой, и нравственной философией, и историей. В путешествиях он ревностно собирал материал, характеризующий общественную и политическую жизнь современных ему государств. По возвращении на родину он жил то в замке Бред, возле Бордо, то в Париже. Не пренебрегая ни хозяйством, ни удовольствиями светской жизни, Монтескье не прерывал и своей научной и литературной работы.

Литературное наследство Монтескье весьма разнообразно. В 1721 г. он издал «Персидские письма» — произведение, в котором смелые и острые сатирические выпады против общественных нравов, церкви и государства его времени чередуются с картинами жизни испаганского гарема и с фантастическими рассказами то нравоучительного, то весьма легкомысленного характера. Вслед за «Персидскими письмами» в 20-х годах появились легкомысленный «Temple de gnide» и «Le Voyage a Parhos». Через семь лет после «Пафоса» вышла в свет историческая работа Монтескье «О причинах величия и падения римлян». Наконец, в 1748 г. был напечатан основной труд Монтескье «Дух законов», представляющий собой как бы свод накопленного им в течение многих лет научного материала и итог его исторических и политических размышлений.

Из произведений Монтескье, вышедших до «Духа законов», наибольший интерес для истории социальных и политических идей представляют «Персидские письма». Политические воззрения Монтескье, как они выражены в «Персидских письмах», не отличаются определенностью. Отдельные его замечания по историческим вопросам зачастую не согласованы одно с другим, что лишь формально и далеко не всегда может быть оправдано принадлежностью писем различным авторам. В наиболее общей форме Монтескье ставит проблему общества и государства в письмах, содержащих рассказ о троподитах.³⁶

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

³⁶ См. «Lettres persanes», Paris, 1954. Письма XI—XIV.

На примере истории этого утопического народа Монтескье показывает невозможность совместного существования людей, совершенно лишенных социальных добродетелей, начал справедливости и правосудия. Такой народ неизбежно гибнет в результате раздирающих его противоречий, личных страстей и эгоистических побуждений. Так гибнут «злые» троглодиты, которым Монтескье противопоставляет общину троглодитов добродетельных, чуждых эгоизма и духа собственности, тесно связанных друг с другом узами общественной солидарности. Добродетельные троглодиты не знают государственной власти и не нуждаются в ней: общественный порядок обеспечивается в их стране не законами, а общественными добродетелями граждан. Общественная жизнь, говорит Монтескье, соответствует природе человека. Человек является существом общественным с самого своего рождения. Основной причиной установления у троглодитов царской власти является упадок их общественных добродетелей, зарождение в их душах тщеславия и корыстолюбия.³⁷ Эта анархическая утопия стоит особняком среди политических рассуждений Монтескье, разбросанных в «Персидских письмах». В истории троглодитов развиты до самых крайних логических пределов два положения: признание социальной морали более существенным условием благосостояния народов, чем политические учреждения - признание свободы высшим благом человеческого существования. Но крайности в социально-политических вопросах не соответствовали умонастроению Монтескье. Обычно он чрезвычайно сдержан и умерен в своих политических суждениях. Несомненно, в «Персидских письмах» есть весьма грубые выпады против французских королей Монтескье явно издевается над «гениальностью» Людовика XIV, который любит победы, но боится хороших генералов во главе своих войск, который выше ценит того, кто подает ему салфетку, чем того, кто одерживает победы, который назначает министрами 18-летних юношей. Он осуждает легкомыслие и произвол финансовой политики французских монархов, считающих, что они могут превратить миллион экю в два миллиона, убедив своих подданных в том, что один экю стоит двух. На фоне всего сказанного в других частях «Писем» помещенное в письме СII восхваление французских королей, «всегда носящих с собою милость», подобных солнцу, «всюду дающих тепло и жизнь», — восхваление, очевидно, имеющее в виду цензуру, звучит почти как новое издевательство.

Однако при всей резкости насмешек Монтескье они никогда не затрагивают основных принципов монархии. Он выступает не против монархии, в которой видит правление одного, основанное на законах, но против деспотизма, основанного на произволе. По его мнению, большая часть современных ему государств — монархии лишь по названию, по существу же это деспотии. Недостаток монархии Монтескье видит в ее неустойчивости: она скоро перерастает либо в деспотизм, либо в республику. Эта неустойчивость монархического образа правления объясняется тем, что он держится, по теории Монтескье, на равновесии между государем и народом. Это равновесие трудно сохранять; власть всегда увеличивается на одной стороне и уменьшается на другой. Так как в руках государя войско, то преимущество обычно бывает на его стороне, что и ведет к превращению монархий в деспотии. С этой точки зрения Монтескье рассматривает и борьбу между королевской властью и парламентами. В парламентах он видит учреждения, представляющие нужды народа, доводящие до монарха «стенания и слезы, которые им доверены». Он с грустью констатирует, что влияние парламентов все более умалывается, что они отступают перед подавляющим авторитетом королевской власти. В них он видит подлинную основу всякой законной власти и выражает надежду, что их сила еще к ним вернется Монтескье с явным одобрением отмечает особенности политических порядков Англии. Не все народы Европы, говорит он, одинаково подчиняются своим государям: англичане не дают королю возможности упрочить свою власть и стать деспотом. Они считают, что отношения людей друг к другу определяются тем благом, которое они друг другу оказывают, и если государь вместо того, чтобы оказывать своим подданным благо, их угнетает, то у подданных нет больше основания повиноваться ему. «Они возвращаются к своей естественной свободе». «Неограниченная» власть, по их мнению, не может быть законной. Со столь же явным сочувствием рассказывает Монтескье о том, как древние греки, вдохновляемые любовью к свободе, поднялись против тягостной тирании своих государей и установили у себя республиканский образ правления.

Трудно сказать, отдает ли Монтескье предпочтение в «Персидских письмах» монархии, основанной на законах, или монархии, ограниченной народным представительством, или, наконец, республике. Одно во всяком случае ясно: «Персидские письма» пропитаны резко враждебным отношением к деспотизму. Основным критерием, с которым Монтескье подходит к оценке политических отношений, служит понятие «свободы». «Прекрасная свобода», говорит Монтескье, согласна с разумом, человечностью и природой. Исходя из этого несколько неопределенного понятия, Монтескье отказывается считать «варварами» те народы, которые завоевали и раздробили на части Римскую империю: они не были настоящими варварами потому, что были свободны, но впали в варварство с тех пор, как подчинились абсолютной власти.

³⁷ Письмо XIV.

Отношение Монтескье к христианской религии и к ее основным догматам равнодушно-скептическое. В одном из «писем», изъятом цензурой из второго издания, Монтескье позволяет себе слегка иронизировать, прикрываясь наивностью и невежеством персиянина, даже над такими основными догматами христианской религии, как троичность божества и пресуществление. Но это — исключение; острие сатиры Монтескье направлено не столько против существа христианского учения, сколько против пороков Церковной практики: против накопления папами мирских богатств, против индальгенций, против жестокости инквизиции, против лицемерного и корыстолюбивого духовенства. Папу он называет старым идолом, которому кадят по привычке, и издевается над «устаревшими» претензиями папы быть непогрешимым авторитетом для всего христианского мира. Верным признаком истинно религиозного человека служит, по мнению Монтескье, «соблюдение общественных правил и человеческих обязанностей», добрые дела, любовь к людям, а не выполнение обрядов, смысл которых непонятен и выбор которых из громадного числа обрядов, установленных двумя тысячами религий, весьма затруднителен.

Монтескье не раз касается в «Письмах» проблемы веротерпимости, подходя к ней преимущественно с точки зрения государственного интереса. Наличие в стране многих религий выгодно для государства. Соперничество между религиями ведет к строгому соблюдению их членами полезных для общества правил, к воздержанию от поступков, которые бесчестили бы данную религию. Граждане, не принадлежащие к господствующей церкви, обычно проявляют большее трудолюбие и мастерство в своих делах, так как им недоступны иные почести и они могут возвыситься лишь этим способом. Судя по последнему замечанию, Монтескье, защищая веротерпимость, все же не предполагает полного равенства в правах религиозных меньшинств с господствующей церковью. Монтескье несомненно осуждает гонения на гугенотов и янсенистов, хотя прямо об этом и не говорит. Его рассказ о проекте изгнания из Персии армян, что лишило бы Персию всех ее торговцев и почти всех ремесленников, явным образом имеет в виду не столько Персию, сколько Францию. При чтении этого рассказа французские современники не могли не вспомнить о событиях, имевших место в их родной стране: об отмене нантского эдикта и о последовавшей массовой эмиграции гугенотов.

* * *

«Дух законов» — это громадное собрание афоризмов, иногда очень тонких и остроумных, зачастую противоречивых. Афоризмы сгруппированы по книгам, разбитым на большое количество глав; некоторые главы являются самостоятельными небольшими этюдами, другие — состоят из одного предложения. Тематика глав исключительно разнообразна: рядом с главами, посвященными большим и важным проблемам теории государства, мы находим в книге такие, как глава о покаянии, о подбрасывании детей, о совершеннолетию франкских королей, о естественной стыдливости и т.п. Связь между главами не всегда можно уловить; в некоторых случаях автор, приводя тот или иной пример для пояснения своей мысли, увлекается историческим или техническим сюжетом и дает длинейший экскурс, не имеющий уже никакого отношения к основной мысли (вроде экскурса о кораблестроении и о греческой торговле в книге двадцать первой). В общем материал книги, несмотря на обилие подразделений, классифицирован весьма нечетко. Монтескье менее всего обладал даром систематического мышления. Неудивительно, что исследователи Монтескье приходили к самым различным выводам по вопросу о том, в чем следует видеть центральную руководящую идею «Духа законов». Вероятнее всего, что такой объединяющей идеи просто не существует.

В предисловии к «Духу законов» Монтескье заявляет, что он видит свою задачу не в критике существующих у разных народностей разнообразных порядков, а в их объяснении. При всей пестроте социальных установлений их возникновение не вызвано ни произволом, ни случайностью. Все движения мира совершаются по неизменным законам. «Законы, — говорит Монтескье, — суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей». История любого народа является как бы частным случаем применения общих начал. Задача исследователя состоит в том, чтобы открыть эти общие начала, которым сами собой подчиняются все частные случаи.³⁸

Идея всеобщей закономерности, которой подчинены как явления природы, так и явления общественной жизни, формулирована Монтескье с исключительной для XVIII века четкостью. По своему замыслу — открыть общие законы социальной жизни — Монтескье, несомненно, опережает свое время. Однако свое понимание закона как неизменно установленного отношения он не в состоянии провести последовательно. Под влиянием господствующей естественно-правовой теории Монтескье придает социальному закону значение не только необходимого отношения, но и нормы естественного права. Люди, говорит он, создают себе сами законы, но у них есть также такие законы, которые не ими созданы. Это — законы природы, предшествующие

³⁸ Ch.L.Montesquieu. Oeuvres completes, t.III. Paris, 1876, p.83.

Совершенно ясно, что здесь отношения, неизменно и необходимо устанавливающиеся между людьми в силу природы вещей, приобретают характер моральных норм общежития, характер отношений, которые должны существовать в общежитии. Различия между этими двумя понятиями «закона природы» Монтескье не видит и употребляет этот термин в дальнейшем то в том, то в другом его значении.

«Законы природы», управляющие обществом, вытекают из устройства человеческого существа, утверждает далее Монтескье в полном согласии с теоретиками естественного права. «Устройство человеческого существа» — это как будто только конкретизация в применении к обществу ранее данной формулы «природа вещей». Но это новое положение существенно изменяет методологическую установку. Под человеческим существом Монтескье, как и другие его современники, понимает не общественного человека, каким его знает история, а человека внеисторического, абстрактного, каким он был предположительно до образования общества. А отсюда следует вывод, что для открытия общественных законов надо изучать «естественное состояние», а не исторические факты.⁴⁰ Открытые таким образом общие начала должны быть затем приложены к частным случаям. Признав необходимым такой путь исследования, Монтескье сам, однако, на этот путь не вступает, обращаясь к изучению исторического материала. Естественное состояние занимает очень мало места в его труде. Естественное-правовая дедукция мало соответствовала научным вкусам Монтескье. При этом в самом понимании естественного состояния мы находим у него некоторую непоследовательность. С одной стороны, в естественном состоянии он видит отправной пункт для исследования общественных законов, как бы первоисточник норм общественной жизни; с другой стороны, он полагает, что в естественном состоянии жизнь и благополучие человека не обеспечены и что именно эта необеспеченность делает необходимым образование общества. В центре его интереса — конкретная история человеческих обществ. Но пути естественно-правовой доктрины, несомненно, немало помешали ему в осуществлении его основного намерения — раскрытия социальной закономерности.

Выходя из естественного состояния, люди отказываются от своей естественной независимости, чтобы жить под властью государственных законов; они отказываются от естественной общности, чтобы жить под властью гражданских законов, т.е. частной собственности.⁴¹ Законы же творятся разумом. «Закон, говоря вообще, есть разум человеческий», поскольку он управляет народами земли. Законы каждого народа должны быть частными случаями применения этого разума. Но условия существования и характеры народов разнообразны. Отсюда разнообразие законов и форм правления. Лишь изредка законы одного народа могут быть пригодны для другого.⁴² Это положение о необходимом разнообразии законов является одним из основных положений теории Монтескье. Признавая общие предпосылки теории естественного права, он отрицает возможность построения на их основе универсальной системы «естественных законов». В каждом отдельном случае, утверждает Монтескье, наиболее естественными будут те законы, которые соответствуют характеру данного народа. Законы нельзя оценивать, исходя только из общих принципов; при такой оценке должны быть приняты во внимание также частные обстоятельства.

Отказ от абсолютных критериев, внимание к обстановке, в которой возникают те или иные законы и формы правления, признание закономерности существования различных государственных форм и их зависимости от условий существования и народного характера, — все эти черты теории Монтескье были плодотворны в научном отношении, толкая мысль к изучению исторической конкретности во всем ее живом многообразии. Но в теоретической позиции Монтескье есть слабое место. Формы правления, государственные установления, законы изображаются им как явления, закономерно расположенные в пространстве. Это, так сказать, географическая закономерность. Закономерности их смены во времени Монтескье не устанавливает. Конечно, Монтескье знает и отмечает исторические смены государственных форм. На основании опыта античных республик он говорит о превращении республик в деспотии, под влиянием впечатлений современности он указывает на опасность перерождения монархий в деспотии. «Реки бегут смешаться с морем, монархии стремятся раствориться в деспотизме». Но эти переходы — результат разложения основной формы. Никаких перспектив дальнейшего развития они не открывают. Диалектики исторического процесса Монтескье не понимает. Каждая государственная форма мыслится им как некая индивидуальность, закономерно в определенных условиях возникающая и закономерно в определенных условиях погибающая. Но мысль о том, что эти формы связаны друг с другом как явления, соответствующие последовательным стадиям развития человеческого общества, Монтескье совершенно чужда.

⁴⁰ Oeuvres complètes, t.III, p.94.

⁴¹ Ibid., t.V, p.219.

⁴² Ibid, t.III, p.99—100.

Среди факторов, определяющих характер народов, а следовательно, и их законы, Монтескье выдвигает на первый план факторы физические: климат, устройство поверхности земли, почву; как ни наивны иногда представления Монтескье о влиянии этих факторов, самая идея связи социальных явлений с материальной, географической средой была в его время передовой идеей не только по отношению к теологическому мировоззрению, но и по отношению к рационалистическим концепциям, выводившим социальное бытие из *a priori* данных «естественных свойств» человека.

Климату Монтескье придает особенно большое значение. «Если справедливо,— говорит он,— что характер ума и страсти сердца чрезвычайно различны в различных климатах, то законы должны соответствовать и различию этих страстей, и различию этих характеров». Холодный климат образует крепких и мужественных людей, жаркий климат — расслабленных и малодушных.⁴³ Не надо удивляться, что малодушие южных народов почти всегда приводило их к рабству, а мужество северных народов всегда удерживало их в свободном состоянии. «Рабство политическое... не меньше гражданского и домашнего зависит от природы климата». Климатом обусловлены рабство женщины, многоженство, деспотизм в одних странах, в других — свобода, единобрачие, республика. С климатом связаны и религиозные представления: религия, не соответствующая климату страны, не может в ней удержаться. Климат вызывает в различных странах различные потребности, различия в потребностях обуславливают различия в образе жизни, а различия в образе жизни — различия в законах. Власть климата, заявляет Монтескье, сильнее всех властей.⁴⁴ Иногда создается впечатление, что климат является для Монтескье основным, всеопределяющим фактором. Этому противоречит, однако, ряд мест, где Монтескье ставит климат в один ряд с другими факторами и оговаривает ограниченность его влияния.

Устройство поверхности земли определяет размеры государств, а с их размерами необходимо связана и определенная форма государства. Республика пригодна для небольших территорий, монархия — для средних, деспотия — для обширных. Обширные равнины Азии являются предпосылкой для создания больших государств, следовательно, государств деспотических. Если бы деспотизм не господствовал в азиатских государствах, то они неизбежно распались бы на более мелкие единицы, а это было бы несовместимо с естественным разделением страны. В Европе, наоборот, естественное разделение территории ведет к образованию средних государств, следовательно, монархий, основанных на законе; европейское государство, лишённое такого правления, приходит в упадок.⁴⁵

Не меньшее значение имеет почва. В странах с почвой, подходящей для земледелия, естественно устанавливается дух зависимости. Народы, не возделывающие земли, пользуются большой свободой. Поселяне, обрабатывающие землю, слишком поглощены своей работой и потому менее ревнивы к своей свободе. Плодородные долины к тому же труднее защищать, а после того как они покорены, сломленный дух свободы не может вернуться. У горных народов меньше объектов вожделения и защищать эти объекты легче. Поэтому в менее плодородной Аттике было народное правление, в более плодородном Лакедемоне — аристократическое. И в Афинах горцы стояли за демократию, жители равнин — за знать. Бесплодие почвы заставляет заниматься людей промыслами, делает их воздержанными, закаленными в труде, мужественными, способными к войне. Им приходится бороться за удовлетворение своих потребностей, а для этого они нуждаются в свободе. Таковы народы севера. Наоборот, народы юга легко получают все от природы; имея возможность обходиться без богатств, они обходятся и без свободы.⁴⁶

Анализ природных факторов приводит Монтескье к проблеме производства и его влияния на характер и правление народа. Почва воздействует на социальную жизнь лишь в той мере, в какой с ней связан тот или иной вид труда, направленного на удовлетворение человеческих потребностей. Зависимость, несвобода характерна для обществ земледельческих, свобода — для промышленных. Этот ряд мыслей приводит Монтескье к замечательной формулировке: «Законы находятся в очень тесном соотношении с теми способами, посредством которых различные народы добывают себе средства к существованию».⁴⁷ Но Монтескье не понимает всего значения высказанной им здесь мысли. Она не получает в «Духе законов» дальнейшего развития, остается гениальной догадкой, весьма мало влияющей на ход рассуждений автора.

⁴³ Oeuvres complètes, t.IV, p.145, 146—147.

⁴⁴ Ibid , t.IV, p.209—210, 223—224, etc., 239, 456—457.

⁴⁵ Ibid, t.III, p.332, t.IV, p.249—250.

⁴⁶ Oeuvres complètes, t.IV, p.253—255, 259.

⁴⁷ Ibid , p.264..

Дух народа определяется не только природными факторами. После того как у народа создались известные социальные нормы, они в свою очередь являются силами, воздействующими на его дух. «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, правила правления, примеры прошлого, нравы, обычаи, и — как результат этого — образуется дух народа». Природные факторы имеют наибольшее значение на ранних ступенях развития общества.

Природа и климат властвуют над дикарями. В дальнейшем выдвигаются на первое место факторы социальные, причем у отдельных народов они играют различную по значению роль. Так, в Китае господствуют обычаи, в Японии — законы, в Лакедемоне — нравы, в Риме — правила правления и традиции старины.⁴⁸ Но какой бы фактор ни был главенствующим, между ними должна существовать известная гармония. Нравы, обычаи, религия, законы, формы правления тесно связаны с климатом. Нравы, обычаи, религия, законы непосредственно взаимно связаны друг с другом. Так, деспотизм предполагает рабство женщины, монархия, основанная на законах, — ее свободу. Так, деспотизму соответствует магометанство, монархии — христианство.

Социологические взгляды Монтескье не лишены оригинальных черт. Для их обоснования им привлечен большой конкретный материал. Но не надо забывать, что теория влияния географических условий на общественную жизнь и на государство — теория, восходящая своими корнями еще к Гиппократу IV в. до н.э.), — была в XVI в. четко сформулирована Боденом в его «Государстве», конечно хорошо известном Монтескье. Все, что Монтескье говорит о влиянии на характер народов климата, почвы и устройства поверхности земли, представляет собой лишь развитие положений, выдвинутых Боденом. У Бодена заимствовал Монтескье даже некоторые детали. Таковы его рассуждения о характере горцев и жителей долин, о связи между природными условиями, производством и умственным и нравственным развитием народов.

Теория многообразия политических форм и взаимозависимости факторов, образующих народный дух, приводит к весьма важному практическому выводу о роли законодателя. Когда Солон спросили, рассказывает Монтескье, дал ли он афинянам лучшие из всех законов, Солон ответил: «я дал им лучшие из тех, какие они могли вынести». В этом рассказе четко выражено отношение Монтескье к возможностям законодательства и его пределам. Монтескье не чуждо вытекающее из естественно-правовой теории представление о законодательстве, как о какой-то независимой силе, руководящейся в своей деятельности общими принципами. Он допускает даже возможность конфликта между этими общими принципами и факторами, определяющими характер народа. Так, в известных случаях законодатель во имя общих принципов, опираясь на моральные факторы, может бороться даже с влиянием климата, поощряя, например, людей к земледелию.⁴⁹ Но это — исключение. Основным руководящим правилом для законодателя является возможное приспособление к народному духу. Надо помнить, что в теории Монтескье нет смены низших общественных форм высшими. Задача законодателя тем самым сводится к частным исправлениям в пределах, данных определенной установившейся системой социальных Я политических отношений и духом народа как ее основой. Даже к исправлениям, когда они могут затронуть какую-либо из сторон народного характера, Монтескье рекомендует относиться с большой осторожностью. «Не все следует исправлять» — таково название одной из глав «Духа законов».⁵⁰

Если трудно говорить о единой руководящей идее «Духа законов», то есть все основания говорить о проникающем все его части политическом настроении. Это настроение можно назвать, в подражание Монтескье, духом компромисса. Эта склонность к компромиссу во что бы то ни стало, к компромиссу с любыми существующими социальными и политическими формами, как бы плохи ни были эти формы с точки зрения признаваемых теоретически «общих принципов», — характерная черта Монтескье. Монтескье следует признать величайшим представителем — быть может, единственным действительно крупным представителем — теории политического компромисса. «Благо политическое, как и благо нравственное, всегда находится между двумя пределами», — говорит Монтескье. «Люди всегда почти лучше уживаются с серединой, чем с крайностями». Поэтому умеренность должна быть всегда духом законодателя. Монтескье утверждает, что доказательству этого положения посвящена в сущности вся его книга. И с этим утверждением нельзя не согласиться.⁵¹

Любопытнейшим образчиком принципиальной, если можно так выразиться, компромиссности рассуждений Монтескье является книга «Духа законов», посвященная рабству. Монтескье сразу же заявляет, что рабство «дурно по самой своей природе». Но рабство существует. И законы должны поэтому стремиться. Вовсе не к тому, чтобы его тем или иным способом ликвидировать.

⁴⁸ Oeuvres complètes, t.IV, p.307.

⁴⁹ Ibid, p.155-156.

⁵⁰ Oeuvres, complètes, t.V, p.310 (XIX, VI). Qu'il ne faut pas tout corriger.

⁵¹ Ibid, t.V, p.379.

Нет, задача законодателя по отношению к рабству двойка: он должен стараться, с одной стороны, очистить рабство от злоупотреблений, с другой стороны, обеспечить общество от связанных с рабством опасностей. Монтескье не сомневается в том, что возможно «очищенное», упорядоченное рабство. Надо лишь его соответственным образом нормировать. И Монтескье начинает серьезно обсуждать частные вопросы такого нормирования. В результате он приходит к выводам, поражающим своей бессодержательностью, вроде указания на то, что в государствах с умеренным правлением важно не иметь слишком большого количества рабов. Готовность Монтескье идти на любое приспособление к существующему злу поистине безгранична. Резкие перемены ненавистны ему больше, чем это зло. Этот принципиальный противник рабства считает нужным предупредить, что «большое количество освобождений» опасно, их не следует делать одновременно и в силу общего закона.⁵²

Рассуждения о духе народа, об определяющих его факторах, о разнообразии социальных и политических форм образуют теоретическую основу для вывода о необходимости приспособления законодателя к установившимся у данного народа отношениям. Это положение составляет, с другой стороны, не высказываемую, но все время подразумеваемую предпосылку исследования отдельных политических форм. Анализируя эти формы, Монтескье лишь в виде исключения дает им оценку с точки зрения общих принципов. Его внимание привлекает не вопрос о том, какая из этих форм лучше, а вопрос о том, как, принимая определенную форму за данную, достичь в ее пределах наилучших результатов. Именно поэтому в колоссальном материале, собранном в книге Монтескье, легко найти аргументы в защиту весьма различных политических систем: демократической республики, ограниченной монархии английского типа, абсолютизма, опирающегося на привилегированные сословия.

* * *

Монтескье различает три основные формы правления: республику, монархию и деспотию. Республиканское правление может быть демократическим,— если правит народ; аристократическим, — если правят немногие. Отличительная черта монархии состоит в том, что в ней правит одно лицо, но посредством установленных неизменных законов. Наконец, деспотия — это правление, в котором все движется волей и произволом одного лица вне всяких законов и правил.⁵³

Не подлежит никакому сомнению отрицательное отношение Монтескье к деспотизму, хотя в ряде случаев, в согласии со своей общей установкой, он указывает и для деспотического правления наиболее целесообразные частные мероприятия. «Единственным движущим принципом в деспотии является страх. Нельзя говорить без ужаса об этом чудовищном правлении. Самая большая опасность для монархии или республики — ее падение к деспотизму». «Когда дикари Луизианы хотят сорвать, плод с дерева, они срубают дерево под корень и срывают плод. Таково деспотическое правление». Деспотизм тем более страшен, что его устойчивость и его разрушительная сила очень велики: против деспотизма не устоят никакие нравы и климаты.⁵⁴

Гораздо сложнее отношение Монтескье к республике и монархии. И ту и другую форму, в противопоставлении деспотии, он именует иногда «умеренными правлениями», что, как мы знаем, является в его устах оценкой положительной. И в той, и в другой форме он находит ряд черт, которые заслуживают, по его мнению, одобрения. Переход от республики к монархии и наоборот, с его точки зрения, не представляет опасности для государства.

Материал для характеристики республиканского правления Монтескье черпает почти исключительно из античной истории. Из двух разновидностей республики он явно предпочитает республику демократическую, или народное правление. Надо, однако, при этом иметь в виду, что «демократия» Монтескье, как и демократия его античных образцов, понятие весьма относительное. Подлинной демократии Монтескье боится. «Даже при народном правлении, — говорит он, — власть не должна находиться в руках низшего слоя населения».⁵⁵ Но, с другой стороны, аристократия ведет к злой тирании. Она устанавливает самые пагубные различия между гражданами. Аристократия тем лучше, чем больше она приближается к демократии. Чтобы создать противовес ее пагубным последствиям, необходимо тем или иным способом привлечь к делу управления «народ». Впрочем, и в аристократии, по мнению Монтескье, возможно такое же счастье, как в демократии, если в ней неравенство смягчается духом умеренности.⁵⁶

⁵² Oeuvres complètes, t.IV, p.174, 190, 193, 204.

⁵³ Ibid., t.III, p.101.

⁵⁴ Oeuvres complètes, t.III, p. 136, 197, 313.

⁵⁵ Ibid., t.IV, p.204.

⁵⁶ Ibid., t.III, p.113, 182.

Каждая форма правления имеет свой движущий принцип. Принципом народного правления является политическая добродетель — любовь к законам и отечеству, готовность жертвовать собой в его интересах. Без такого высокого двигателя народное правление не может существовать. Условием существования политического равенства является равенство имущественное. «Любовь к демократии есть любовь к равенству». Поэтому в демократиях необходимы уравнительные законы. Монтескье сочувственно говорит о законах, регламентирующих в духе равенства дарения и наследования. В качестве примера мероприятий, вполне соответствующих духу республиканского правления, он указывает на законы Ликурга, на «Государство» Платона, на деятельность иезуитов в Парагвае.⁵⁷ Но в то же время он высказывается решительно, как и следовало ожидать, против мер, насильственно и сразу уравнивающих имущества: против конфискации, аграрных законов и т.п. Такие меры, по Монтескье, причиняют бесчисленные бедствия. Недопустима в республике роскошь частных лиц, ибо она развивает частные интересы в ущерб общественным. В демократиях роскошь уместна лишь в общественной жизни, в частной — должна царить умеренность. Утрата духа равенства приводит к разложению принципа демократии. Но и здесь, как и везде у Монтескье, политическое благо лежит между двумя пределами. Равенство, доведенное до крайности, также уничтожает демократию, приводя неизбежно к деспотизму одного.⁵⁸

Исходя из опыта классической древности, Монтескье утверждает, что республиканская форма правления возможна лишь в государствах небольшого размера. «Республика по своей природе требует небольшой территории, иначе она не удержится». Но Монтескье изучал не только античность; он хорошо знал и высоко ценил строй современных ему республик — Швейцарии и Нидерландов. Он нашел в их организации средство противодействия «природной» слабости, присущей республике. Это средство — федеративное устройство. «Люди в конце концов были бы вынуждены жить всегда под властью одного, — говорит Монтескье, — если бы они не изобрели известного строя, который со всеми внутренними достоинствами республиканского правления совмещает внешнюю силу монархического. Я имею в виду республику федеративную».⁵⁹

Симпатии Монтескье к умеренно-демократической республике бесспорны. Но это — симпатии платонические. Республика может существовать лишь там, где господствуют «героические добродетели древних». Таких добродетелей нельзя и требовать от современных людей. Следовательно, республика для них невозможна. И мысль Монтескье в поисках возможного политического блага покидает области героического прошлого, чтобы найти это возможное благо в политической действительности настоящего.

В настоящем, в государствах современной Монтескье Европы, господствующей политической формой является монархия.

Политические добродетели не случайно так редки в этих монархических государствах. В монархии трудно народу быть добродетельным, говорит Монтескье. Добродетели нет даже в непосредственном окружении монарха; трудно представить, чтобы низшие были честны там, где бесчестны высшие. Для монархии характерно, что она совершает великие дела с возможно меньшим участием добродетели. Утверждение и сохранение монархического правления не требует большого запаса честности. Основным двигателем является в монархии не добродетель, но честь! (в особом ее понимании). Опираясь на эту силу, государство может существовать независимо от любви к отечеству, независимо от любви к истинной славе. Под честью Монтескье понимает «предрассудки каждого лица и каждого положения» — предрассудки, связанные с чинами, родовитостью дворянства и т.п. «С философской точки зрения, — подчеркивает он, — эта честь, двигающая (в монархиях) всеми частями государственного тела, есть ложная честь».⁶⁰

В моральном отношении монархия стоит в иерархии Монтескье, несомненно, ниже республики. Некоторые главы в «Духе законов», посвященные монархии, написаны почти в сатирических тонах, напоминающих «Персидские письма». Такова, например, характеристика придворных нравов: «Честолюбивая праздность, низкое высокомерие, желание обогащаться без труда, отвращение к правде, лесть, измена, вероломство, неисполнение всех своих обязательств, презрение к долгу гражданина, страх, внушаемый добродетелью государя, надежда, возложенная на его пороки, и, что хуже всего, вечное издевательство над Добродетелью, — вот, полагаю я, черты характера большинства придворных, отмеченные всюду и во все времена».⁶¹ Монтескье не закрывает глаза на пороки монархического порядка.

⁵⁷ Oeuvres complètes, t.III, p.153—157, 166. Представление об иезуитском государстве в Парагвае, как о государстве коммунистическом, было весьма широко распространено в XVIII в.

⁵⁸ Ibid, p.301.

⁵⁹ Ibid., p.337—339.

⁶⁰ Oeuvres complètes, t.III, p.131, 132.

⁶¹ Ibid., t.III, p.129.

Он считает, что во Франции монархия разлагается, перерождаясь в Деспотию, что эта опасность вообще угрожает монархии. И отвращение к деспотизму — при общих тенденциях Монтескье к компромиссу с существующим — служит для него оправданием известной идеализации тех черт монархического строя, которые придают, по его мнению, монархии ее специфический характер, которые охраняют монархию от превращения в деспотию. В действительности эта идеализация имеет, конечно, более глубокие социальные корни.

По определению Монтескье, признаком, отличающим монархии от деспотий, является управление посредством неизменных основных законов, исключающих возможность произвола. Эта подчинение государя основным законам предполагает существование постоянных «посредствующих каналов, по которым движется власть», или иначе — «посредствующих властей».⁶² Если таких властей не существует, если в государстве действует лишь капризная воля одного, в нем не может быть ничего устойчивого, следовательно, никаких основных законов. Наиболее естественной из посредствующих властей Монтескье считает власть дворянства. Дворянство теснейшим образом связано с монархией. «Нет монарха, нет и дворянства; нет дворянства, нет и монарха. Но есть деспот».⁶³ Второй посредствующей властью является власть духовенства, имеющая особенное значение в монархиях, склоняющихся к деспотизму. Таким образом, теория посредствующих властей обосновывает у Монтескье необходимость в монархии привилегий господствующих сословий феодального общества. Дворянство и духовенство представляются ему противовесом возможному деспотизму. Отмена или ослабление сословных привилегий служит всегда симптомом разложения монархии. С этой точки зрения политическая практика последних французских королей представляется Монтескье пагубной для монархических устоев. «Монархия погибает, — говорит он, — когда государь, относя все единственно к себе, сводит государство к своей столице, столицу к своему двору, а свой двор — к своей особе».⁶⁴ Читателям Монтескье нетрудно было догадаться, что в этом замечании имеется в виду «великолепное царствование» Людовика XIV.

Существование посредствующих властей, однако, не вполне обеспечивает прочность монархического правления. Сословные привилегии составляют преграду для произвола. Они создают нужную почву для развития чести, предполагающей существование преимуществ и различий. Но привилегированные сословия не могут быть силой, охраняющей законы. Знати свойственно невежество, презрение к гражданской власти. Поэтому для охраны законов в монархическом государстве должны существовать особые политические коллегии, обнародывающие законы и напоминающие о законах, уже существующих. Эти коллегии должны быть несменяемыми и действовать непрерывно. Это — не исполнители мгновенных проявлений воли государя, но блюстители основных законов. Ясно, что Монтескье имеет в виду систему парламентов и защищает самое широкое толкование их полномочий.⁶⁵ В связи с этой защитой роли парламента как организации, в известной мере независимой от воли монарха, становится понятным одно положение Монтескье, до сих пор смущающее некоторых исследователей. Монтескье доказывает, что в монархии полезна практика продажи и наследственности должностей. Эта практика придает отправлению государственных функций более устойчивый и постоянный характер, делает их более свободными от воздействия «мгновенных проявлений воли». Все рассуждения Монтескье проникнуты органическим недоверием к монарху, способному ежеминутно превратиться в деспота. При продаже должностей воля монарха корректируется случайностью. Но бояться ее не следует: случай, говорит Монтескье, доставит лучших покупателей, чем выбор государя.⁶⁶

Концепция монархии Монтескье весьма близка к идеям аристократической оппозиции XVII и начала XVIII века. Она отражает, несомненно, аристократические и парламентские традиции той среды, к которой Монтескье принадлежит по своему происхождению и воспитанию. В отрывке о парламенте он довольно точно воспроизводит аргументацию, весьма распространенную в парламентских кругах первой половины XVIII в., — аргументацию, нашедшую свое выражение в ряде исходивших из этих кругов документов. Парламентские традиции сказываются также весьма ярко в исторических взглядах Монтескье. Монтескье совершенно не согласен с историческим построением Дюбо и д'Аржансона. Романистической теории возникновения королевской власти из власти римских императоров Монтескье противопоставляет теорию германского ее происхождения: первые короли — простые военные вожди франков. Они нуждались в воинах и компенсировали их землями, отнятыми у покоренных. Сеньериальные права — вознаграждение за освобождение сервов и за уступленные им земли, которые раньше принадлежали знати.

⁶² *Oeuvres complètes*, t.III, p.114.

⁶³ *Ibid.*, p.115.

⁶⁴ *Ibid.*, p.309—310.

⁶⁵ *Oeuvres complètes*, t.III, p.117.

⁶⁶ *Ibid.*, p.217.

Таким образом, в системе феодализма нет узурпации. Наоборот, по мнению Монтескье, узурпацией скорее следует считать рост королевской юстиции, поскольку в феодальные времена законным могло быть лишь то, что устанавливалось по соглашению между королем и его вассалами. Оправдывает Монтескье исторически — наряду с сеньериальной юстицией — также и налоговые привилегии дворянства: завоеватели-франки, естественно. Должны были быть свободны от налогов

Но было бы ошибочно думать, что монархия представляется Монтескье политической формой, единственно возможной и наиболее желательной в больших государствах современной ему Европы. Если республика для этого поклонника приспособления к существующему — прекрасная утопия, то монархия, даже обставленная всеми гарантиями против деспотизма, — лишь один из мыслимых видов компромисса с действительностью. Монтескье знает лучшую форму политического строя, пригодную для современных народов. Пригодность ее доказана тем, что она уже осуществлена, по мнению Монтескье, в одной из соседних с Францией стран — в Англии. Эту форму Монтескье называет республикой, скрывающейся под обликом монархии

Рассуждения об Англии и английском строе составляют лишь очень небольшую часть сложной по построению и громоздкой книги Монтескье. Эта часть написана под несомненным влиянием английских политических мыслителей — и особенно под влиянием торийского теоретика Болинброка. Но вряд ли подлежит сомнению, что именно этим рассуждениям обязан «Дух законов» своей популярностью в предреволюционную эпоху и в первый период революции.

Для уяснения государственного строя Англии Монтескье вводит новое понятие — понятие специфической цели государства. Такая специфическая цель каждого государства, очевидно, связана с характером народа и образующими его факторами. Это вытекает из всей совокупности представлений Монтескье об общественных отношениях. Но Монтескье на этом вопросе специально не останавливается. Он приводит лишь ряд примеров: целью Рима было увеличение пределов государства, целью Лакедемона — война, Китая — общественное спокойствие и т.д. Непосредственной целью государственного устройства Англии является политическая свобода.⁶⁷

Политическая свобода отнюдь не означает возможности делать все, что хочется. В обществе, где имеются законы, свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы каждый гражданин мог делать то, что законами запрещено, то свободы у него не было бы, так как то же самое могли бы делать и Другие граждане Политическая свобода возможна лишь там, где нет нарушающих ее злоупотреблений властью. А чтобы не было возможности злоупотреблять властью, «необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли сдерживать друг друга».⁶⁸

В каждом государстве есть три рода власти: законодательная, исполнительная и судебная. Если власть законодательная и исполнительная соединены, то свободы не будет, так как обладающее этими властями лицо или учреждение сможет издавать тиранические законы, чтобы так же тиранически их применять. Точно так же не будет свободы, если одна из этих властей соединена с судебной. Когда судья является в то же время законодателем, это ведет к произволу; когда судья является исполнителем, то может легко стать угнетателем. Если все три власти соединены в одном лице, то все погибло: такое соединение составляет характерную черту деспотизма.⁶⁹

В свободном государстве каждый человек должен управлять собою сам. Но это невозможно в больших странах и неудобно в малых. Поэтому система прямого законодательства народа заменяется системой законодательства представителей. Так как люди лучше знают интересы своего города, чем интересы других городов, то выборы представителей наиболее целесообразно производить не от всего населения страны, а от каждого города в отдельности. Представители должны иметь от избирателей только одну общую инструкцию, а не испрашивать от них инструкции по каждому вопросу. Монтескье знает, что в некоторых странах выборы производятся по сословиям (Голландия), но явно предпочитает общесословные выборы по округам. Право подавать голос в своем округе, говорит Монтескье, должно принадлежать всем гражданам. Но мы уже знаем относительность демократизма Монтескье: за этим утверждением тотчас же следует оговорка «...исключая тех, положение которых так низко, что на них смотрят как на людей, неспособных иметь свою собственную волю» Что это за категория бесправных, Монтескье точно не определяет. Собрание представителей отнюдь не должно руководить исполнительной властью. Оно образуется лишь для того, чтобы издавать законы и наблюдать за их исполнением.⁷⁰

⁶⁷ Oeuvres complètes, t.IV. p.6.

⁶⁸ Ibid, p.4, 5.

⁶⁹ Oeuvres complètes, t.IV, p.7—8.

⁷⁰ Ibid, p.11—13.

Народное представительство, изображаемое Монтескье, это — английская палата общин. Но Монтескье считает также совершенно необходимым существование палаты лордов. Дворянство, благородные, если исходить из предпосылок Монтескье, как будто не должны иметь в «свободном государстве» того значения, какое они имеют в чистой монархии. Однако из той сочувственной характеристики, которую Монтескье дает палате Лордов, явствует, что какими-либо интересами благородных он вообще не склонен жертвовать. И здесь, как и во всех других случаях, он является последовательным сторонником компромисса. Он одобряет английскую двухпалатную систему, как разумное согласование «народных интересов с привилегиями благородных», которые, по его мнению, обеспечены наличием верхней палаты.

Во всяком государстве, рассуждает Монтескье, есть люди, отличающиеся преимуществами рождения, богатства или почестей. Если бы они пользовались лишь тем же голосом, что и остальные, свобода превратилась бы для них в рабство, так как большая часть решений была бы направлена против них. Их прерогативы сами по себе ненавистны и в свободном государстве должны находиться в постоянной опасности. Во избежание уничтожения этих прерогатив Монтескье и считает нужным, чтобы благородные обладали известными преимуществами в издании законов. Из них следует составить особое собрание, имеющее право отменять решения народного представительства. Это собрание должно быть наследственным по самому существу своих задач. В изъятие из общего правила оно должно обладать в известных случаях судебной властью. Люди знатные всегда возбуждают к себе зависть. Они должны быть судимы, во избежание несправедливости суда, судьями, равными себе. Это требование может быть осуществлено, если благородных будет судить не обыкновенный суд, а та часть законодательного собрания, которая составлена из благородных.⁷¹

Исполнительная власть должна быть сосредоточена в руках одного лица — монарха. Она должна действовать быстро, а это всегда лучше исполняется одним, чем многими. Монтескье высказывается против системы, при которой исполнительная власть вручается известному числу лиц, принадлежащих к составу законодательного собрания, т.е. против системы ответственного парламентского правительства. Это было бы, с его точки зрения, вредным соединением исполнительной власти с законодательной. Исполнительная власть должна обладать правом отмены решения власти законодательной (право veto), так как иначе законодательная власть может предоставить себе любые права и уничтожить все другие власти. Исполнительная власть созывает и распускает законодательное собрание; если бы законодательное собрание само себя распускало, то оно, замыслив захватить в свои руки власть исполнительную, могло бы вовсе себя не распустить. Здесь Монтескье имеет в виду, очевидно, опыт Долгого парламента и стремится (вслед за английскими политическими мыслителями) обосновать английскую практику необходимостью предупредить повторения такого случая в будущем.⁷²

Законодательная власть не должна иметь права вмешиваться в действия власти исполнительной и их приостанавливать» Монтескье старается уверить читателя, вопреки очевидности, что исполнительную власть незачем ограничивать, ибо «границы действий исполнительной власти заключаются в ее собственной природе». Законодательное собрание может лишь проверять, как исполняются созданные им законы. Но если даже при такой проверке оно придет к отрицательному выводу по отношению к исполнительной власти, — оно не вправе судить монарха за действия исполнительной власти. Личность монарха священна, она охраняет государство от тирании собрания, и свобода погибла бы, если бы собрание стало судить монарха. Судить и наказывать собрание должно в таких случаях министров, подающих монарху дурные советы. Но судебное преследование — исключительная мера воздействия на исполнительную власть. В распоряжении законодательного собрания есть другие средства влияния на нее. Это — ежегодно вотируемые постановления о налогах и о военных силах. Для сохранения свободы необходимо, чтобы такие постановления никогда не издавались более чем на год.⁷³

Судебная власть не должна передаваться в руки постоянно действующего органа. Она должна принадлежать лицам из народа, привлекаемым по установленному законом порядку для исполнения судебных функций. В случае важных обвинений преступник должен иметь право избрания или хотя бы отвода своих судей. Судьи должны быть людьми одного положения с обвиняемым, чтобы он не считал, что его судьи склонны его притеснять. Судебной власти Монтескье уделяет меньше внимания, чем законодательной и исполнительной: в известном смысле, говорит он, это как бы совсем не власть.⁷⁴

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

⁷¹ Oeuvres complètes, p. 13—15, 13.

⁷² Oeuvres complètes, t.IV, p.15—16.

⁷³ Ibid., p.17, 20—21.

⁷⁴ Ibid., p.14.

Учение о разделении властей завершается у Монтескье положением об их равновесии. Власти взаимно сдерживают друг друга: исполнительная — своим правом *veto*, законодательная — своим правом разрешать налоги и определять контингент армии и своим контролем. Предоставленные самим себе, три власти должны были бы в результате прийти в состояние покоя и бездействия, но это не тревожит Монтескье Жизнь своим движением заставит их двигаться.⁷⁵ А так как они при данном их соотношении не могут двигаться друг против друга, то они будут двигаться в согласии друг с другом.

Монтескье дает, конечно, не точное, стилизованное изображение английской конституции XVIII в., притом стилизованное в реакционно-ториском духе. В то время, когда он писал «Дух законов», английский король вовсе не был таким неограниченным руководителем исполнительной власти, каким он изображен у Монтескье; исполнительная власть — кабинет — вовсе не была независимой от законодательной власти — парламента. Но не надо забывать, что в плане Монтескье глава, носящая название «Государственные законы Англии», имела целью не столько точное описание английских политических порядков, сколько выяснение того соотношения политических сил, которое самому Монтескье представлялось в наибольшей степени обеспечивающим гражданам политическую свободу и вытекающие из нее блага. Английская конституция была известна Монтескье и по личным наблюдениям и по работам английских писателей, также стилизовавших ее соответственно своим политическим симпатиям. Из всех существовавших в его время конституций английская в наибольшей мере отвечала его собственным политическим настроениям. Ее изображение было для него весьма удобным способом пропаганды. Но, пользуясь этим способом, он считал себя вправе дать изображаемому объекту свое толкование, осветить одни и оставить в тени другие его части. Не случайно основные положения этой главы даны Монтескье не в форме рассказа о том, что есть в Англии, а в форме выяснения того, что должно быть в свободном государстве.⁷⁶

Строй, существующий в Англии, ведет, по мнению Монтескье, к ряду политических, моральных и социальных последствий. Для того, чтобы пользоваться свободой, и для того, чтобы ее сохранять, необходимо, чтобы каждый гражданин мог говорить то, что думает. Поэтому в Англии существует свобода слова и свобода печати. «В свободной стране очень часто бывает безразлично, хорошо или дурно рассуждают люди; важно лишь, чтобы они рассуждали, так как от этого происходит свобода, обеспечивающая от дурных последствий этих рассуждений». Политическая свобода предполагает, что каждый гражданин руководствуется своей собственной волей и своим собственным разумом. Отсюда вытекает с неизбежностью религиозная свобода.

Часть граждан проникается равнодушием к религии; другая часть, в своем религиозном рвении создает множество сект. Англичане относились бы нетерпимо лишь к той религии, которую пытались бы у них водворить при помощи рабства (имеется в виду, конечно, католицизм). Свобода не уничтожает сословных делений; но она сближает людей различных сословий; люди знатные в этой стране ближе к народу, чем в других странах. Людей в свободном государстве ценят не за их внешние свойства, а за их действительные качества. А такими Монтескье признает — и это следует подчеркнуть — только два: личное достоинство и богатство.⁷⁷

Особого внимания заслуживает та связь, которую Монтескье устанавливает между политической свободой и хозяйственным развитием Англии. Наличие такой связи отнюдь не означает, что система хозяйства всецело зависит от политического строя. Монтескье предупреждает против такого толкования его мысли. Другой фактор, климат, остается и в данном случае фактором основным. Но свобода, несомненно, способствует развитию промышленности и торговли. Свобода, при островном положении Англии, обеспечивает ей мир и довольство; мир и довольство освобождают народ от предрассудков и направляют его ум к торгово-промышленной деятельности. Наличие естественного сырья ведет к созданию промышленных заведений, использующих этот дар природы и производящих изделия высокой ценности. В стране создается множество излишних для нее товаров, и народ, нуждаясь и сам в большом количестве товаров, которые он не может производить по условиям климата, неизбежно развивает большую торговлю.⁷⁸

Торговле Монтескье придает большее значение, чем промышленности. В его время, когда капитал выступал преимущественно в форме торгового капитала, это предпочтение вполне понятно. Монтескье знает, конечно, как осуждали торговлю античные авторитеты. Платон жаловался, вспоминает он, что торговля развращает чистые нравы. Монтескье соглашается, что развиваемая

⁷⁵ Oeuvres complètes, t.IV, p.20.

⁷⁶ «La puissance executive doit etre...» Oeuvres complètes, t.IV, p.15; «le corps representant ne doit pas etre...», *ibid*, p.13; «le corps des nobles doit etre...», *ibid.*, p.14.

⁷⁷ Oeuvres complètes, t.IV, p.346, 351—353.

⁷⁸ *Ibid.*, p.347-348.

Но в реальной действительности торговле предшествуют не чистые, а варварские нравы, разбойничество, и торговля очищает и смягчает эти варварские нравы.⁷⁹ Если нравы сделались менее свирепы, то это — результат торговли. Везде, где есть торговля, нравы кротки. «Единственное действие торговли — склонять людей к миру». Торговля развивает чувство строгой справедливости, дух воздержания и бережливости. Торговля исправляет нас от пагубных предрассудков. Торговля создает богатства, но богатство, возникающее в торговле, по мнению Монтескье, не представляет такой социальной опасности, как богатство земельное. Торговля ведет к роскоши, а роскошь к усовершенствованию искусства. И наоборот, разрушение торговли всегда ведет к вредным для народа последствиям. Монтескье не высказывается в пользу полной свободы торговли, он оправдывает известную ее регламентацию. Но он — решительный противник торговых привилегий и монополий, ведущих неизбежно к хозяйственному упадку, противник «разрушающей торговлю» откупной системы.⁸⁰ В общем, если исключить некоторые оговорки частного характера, рассуждения Монтескье о торговле представляют собой ее подлинную морально-политическую реабилитацию.

Очень характерны замечания Монтескье о религии. По существу он относится к религии глубоко безразлично. Она имеет для него значение лишь как известный, полезный или вредный, социальный фактор, стоящий в одном ряду с политикой и торговлей. Он, несомненно, сам принадлежит к числу тех равнодушных, которые, по его словам, именно в силу своего равнодушия примыкают к господствующему вероисповеданию. Не стоит и опасно вводить религиозные новшества, но к религиям, уже существующим в государстве, необходимо, по его мнению, относиться с полной терпимостью. Монтескье откровенно заявляет, что для него более важно воздействие религии на нравы, чем вопрос о том, истинна она или нет. «Самые священные догматы вредны, если они не связаны с общественными началами, самые ложные полезны, если они с последними в согласии».⁸¹ Даже вопрос о существовании бога Монтескье трактует с точки зрения его социального значения. Монтескье не интересуется философскими доказательствами бытия божия. Но он твердо знает, как и Вольтер, что существование бога нужно для социального порядка. «Вера в существование бога, — заявляет он, — весьма полезна».⁸²

* * *

Социальный генезис и социальный смысл политической теории Монтескье достаточно ясны. Монтескье — несомненный сторонник буржуазных свобод. Провозгласив идеи религиозной терпимости, свободы слова и свободы печати, ограниченного народного представительства, Монтескье формулировал основные положения буржуазного «правопорядка». Восхваление исторической роли торговли и идеализация промышленного развития Англии составляют дополнительные черты, характеризующие буржуазные социальные симпатии Монтескье. Его отношение к религии весьма близко к утилитаристской трактовке проблемы религии, трактовке, характерной для буржуазных настроений XVIII в.

Но теория Монтескье, как мы уже не раз указывали, есть теория компромисса. Тенденция к компромиссу с существующим порядком проходит красной нитью через весь труд Монтескье. Не случайно в качестве примера наиболее целесообразной политической организации он берет английскую конституцию, сложившуюся в результате компромисса между верхами буржуазии и землевладельческой аристократией. Монтескье хотел бы, чтобы буржуазные «свободы» осуществились не путем па давления высшего класса феодального общества, а путем соглашения с ним, с наименьшим для него ущербом. Теория Монтескье носит на себе отпечаток настроений дворянина, не желающего расстаться с привилегиями своего сословия. Но она отвечала также — при всей своей компромиссности — определенному моменту в развитии политических настроений французской буржуазии. Влияние «Духа законов» на развитие политического самосознания буржуазии было длительным и прочным.

Для определенного слоя буржуазии, тесно связанного своими частными экономическими интересами с монархией и дворянским землевладением, изображение политических порядков Англии в «Духе законов» сохранило значение политического идеала вплоть до времени революции. Доказательством этого являются такие проекты, как проект конституции, внесенный в Учредительное собрание Мунье. Но задачи, стоявшие перед буржуазией как классом, требовали иных решений. Теория разделения властей и их равновесия, как принципиальная основа системы конституционной монархии, была для большинства Учредительного собрания бесспорной политической догмой. Она была проведена весьма последовательно в конституции 1791 г.

⁷⁹ Ibid., p.361—362.

⁸⁰ Oernres completes, t.IV, p.388, 402.

⁸¹ Ibid., t.V, p.145.

⁸² Ibid., p.117.

Однако и Учредительное собрание должно было отказаться от сохранения преимуществ дворянства, от верхней палаты и от абсолютного veto короля. Дальнейшее развитие революции сделало неизбежной решительную ломку всех традиционных форм, т.е. как раз тот метод государственного преобразования, который противоречил всем установкам политической теории Монтескье. Революция должна была пойти значительно дальше умеренной конституционной программы.

II. ЭКОНОМИСТЫ

1. ФИЗИОКРАТЫ

Противоречие между требованиями экономического развития страны и господствующими в стране феодальными отношениями находило свое отражение во всех областях хозяйственной жизни Франции. Потребность в радикальных переменах назрела и в сфере торговли, и в сфере промышленности, и в финансовой политике государства, и в сельском хозяйстве. Жизнь ставила перед общественной мыслью Франции большие экономические проблемы, настоятельно требовавшие своего разрешения: проблему свободы торговли и промышленности, проблему подъема отсталого сельского хозяйства, проблему оздоровления финансов и т.п. Не удивительно появление во Франции в середине XVIII века обширной литературы, посвященной вопросам экономики. В этой литературе представлены различные оттенки мысли. Но наиболее влиятельной в XVIII веке и наиболее значительной для дальнейшего развития экономической теории была, несомненно, группа писателей-экономистов, известных под общим именем физиократов.

Основателем и крупнейшим представителем школы физиократов был Франсуа Кенэ (1694—1774). Кенэ происходил из мелкобуржуазной, полукрестьянской семьи; получив медицинское образование, он приобрел известность как врач, написал ряд медицинских трудов и в 1752 г. занял пост придворного врача. Лишь с этого времени начал Кенэ заниматься вопросами экономики. Уже очень скоро вокруг него сформировалась группа сторонников его новой экономической теории, состоявшая из Мирабо, Дюпона де Немур, Мерсье де ла Ривьера и др. Под большим влиянием Кенэ был Тюрго, в некоторых вопросах занимавший оригинальную позицию. «Экономисты», как называли себя последователи Кенэ, ставили своей задачей не только разработку экономической теории, они стремились влиять на политику правительства, надеясь изменить ее в соответствии со своими теоретическими положениями. Они имели свой теоретический орган — журнал «Эфемериды» — и вели как в нем, так и в многочисленных популярных книгах, ими издававшихся, очень настойчивую, находившую широкий отклик пропаганду.

В своей социальной философии Кенэ — последовательный сторонник рационалистической методологии и теории естественного права. Естественные законы, установленные творцом, утверждает Кенэ, открываются путем очевидности, настолько ясной и несомненной, что разумный человек не может отказаться от должного повиновения этим законам. Иногда Кенэ сближает в этом смысле законы моральные с законами физическими. «Естественное право... с очевидностью признается светом разума и в силу одной только этой очевидности, помимо какого-либо принуждения, обязательно».¹ Задача науки состоит в том, чтобы рассеять мрак невежества, мешающий пониманию требований природы, чтобы распространить среди людей «просвещение», чтобы «светоч разума просветил правительства».²

Стоя на позициях естественно-правовой теории, Кенэ и его ученики не разделяют, однако, учения о естественном состоянии, как о состоянии, предшествовавшем образованию общества. Естественным для человека состоянием они считают состояние общественное, ибо жизнь в обществе соответствует природе человека, является для человека физической необходимостью. Для возникновения общества нет надобности в общественном договоре.

Естественное право было формой, в которую могло быть вложено самое разнообразное содержание, определяемое, конечно, соответственными классовыми интересами. Оно годилось для обоснования весьма различных в своем классовом существе предложений. Все зависело от того, что принять за естественные свойства человека, за его «природу». У физиократов естественное право служит орудием, идеологически расчищающим пути для буржуазного прогресса. В соответствии с индивидуалистическими настроениями и интересами поднимающейся буржуазии основным элементом в общественной теории физиократов является индивид. Все принципы общественного бытия выводятся ими из потребностей индивида и из его права на их удовлетворение.

¹ F. Quesnay. Le droit naturel. Collection des principaux économistes, Paris, 1841—1852. Physiocrates, t.I, p.43.

² Ibid., p.54. Очень отчетливое изложение естественно-правовых основ теории физиократов мы находим в форме схемы у Дюпона в его «Abrégé des 36RC'PeS e l'conom'e politique». Collection ..., t.II. Physiocrates, t.I, p.367—372.

Этот абстрактный индивид, существующий будто бы независимо от той или иной общественной формации, в действительности — человек буржуазного общества. В соответствии с этим характеризуют они и основные естественные права, формально выводимые ими из права всякого индивида на самосохранение. Это — право личной собственности или предполагающее личную свободу право на удовлетворение естественных потребностей или на приобретение необходимых для этого вещей; право частной собственности на вещи, созданные трудом человека (движимая собственность); право на землю, приведенную человеком в пригодное для земледелия состояние (земельная собственность).³ Личная свобода и собственность, говорит Кенэ, — естественные законы, на которых покоится порядок благоустроенных обществ. Все, что вытекает из естественных законов, тем самым, по мнению физиократов, справедливо и соответствует общественным интересам. Положительные законы должны быть выражением законов естественных. Но они отличаются от естественных законов тем, что созданы людьми и обязательны в силу наказания, установленного за их нарушение. Естественные права предшествуют гражданским законам. Однако пользование естественными правами обеспечивается лишь общественной властью. В таком обеспечении естественных прав человека и в особенности права собственности и состоит цель гражданского общества. «Обеспеченность собственности является основным фундаментом экономического строя общества».

Физиократы понимают, что собственность ведет к неравенству, но неравенство, по их мнению, лишь тогда достойно осуждения, когда оно обусловлено не природой собственности, а искусственными мерами. Оно неизбежно и оправдано, когда оно «вытекает из известной комбинации законов природы», из «естественного неравенства», из различных способностей индивидов.⁴ В таких случаях его нельзя назвать ни справедливым, ни несправедливым. Зло, которое случайно производят законы природы, вытекает с необходимостью из тех же свойств, в силу которых они приносят добро, и искупается с избытком этим добром. Кенэ против «крайнего» неравенства. Обнищание «низшего класса» он считает вредным, — но оно его беспокоит больше всего потому, что, сокращая спрос, оно сокращает тем самым производство и, следовательно, уменьшает богатство нации.

Необходимым условием благополучия человечества является экономическое преуспевание. Самая форма общества определяется в значительной степени родом имущества, которым владеет каждый из его членов. Эта высокая оценка значения для жизни общества хозяйственной деятельности приводит иногда физиократов к формулировкам в духе своеобразного «экономического материализма». Недаром некоторые критики физиократов упрекали их в том, что человек в их учении — животное, движимое исключительно материальными интересами. И те же критики отмечали противоречие между этим представлением о человеке и рационалистической верой физиократов во всепобеждающую силу «логической очевидности». Для экономического процветания, по мнению физиократов, необходима полная свобода человеческой деятельности во всех экономических сферах—в сельском хозяйстве, промышленности и торговле,— необходимо свободное соревнование индивидов, ото свободное соревнование есть законное использование естественных прав человека: личной свободы и неограниченного права собственности. Лишь полная свобода экономической деятельности способна обеспечить, по мнению физиократов, социальную гармонию. Государственное вмешательство в сферу экономической деятельности нарушает естественные права и приносит лишь вред. Всякое стеснение, всякая монополия наносит ущерб национальному доходу, а следовательно, и населению. Верховная власть, устанавливая законы, ни в коем случае не должна посягать на естественный строй общества. Нарушение естественных законов — наиболее распространенная причина постигающих людей несчастий.

Полная свобода конкуренции — основной принцип экономической политики физиократов. Еще во времена Кольбера один предприниматель на вопрос о том, что нужно для развития промышленности, ответил: *laissez nous faire*, т.е. предоставьте нам свободу действий. Сто лет спустя формула «*laissez faire, laissez passer*» стала лозунгом физиократической школы, лозунгом, кратко и четко выражающим выдвигаемое ими требование свободы для экономической деятельности выросшей и осознавшей свои силы буржуазии.

* * *

Историческое значение физиократов отнюдь не ограничивается проповедью полной экономической свободы в стране, где экономическая деятельность была опутана сетью феодальных привилегий, цеховой и меркантилистской регламентацией. Они дали также первый опыт анализа капиталистического хозяйства в целом. При этом они были убеждены, в соответствии со своей естественно-правовой философией, что они открыли законы хозяйства вообще, законы вечные и неизменные

³ L. Dupont de Nemours. *Abrege des principes de l'economie politique* Collection..., t.II. Physiocrates, t.I, p.368.

⁴ F. Quesnay. *Le droit naturel*. Collection... t.II. Physiocrates. t.I. p.46.

Материальный закон одной определенной исторической ступени общества «рассматривается как абстрактный закон, одинаково господствующий над всеми формами общества».⁵ «Для них, — говорит о физиократах Энгельс, — новая экономическая наука была не выражением отношений и потребностей эпохи, а проявлением вечного разума; открытые ею законы производства и обмена были не законами исторически определенной формы экономической деятельности, но вечными естественными законами...»⁶

В центре внимания физиократов, в отличие от меркантилистов, стоит сельское хозяйство. Исторически это обусловлено тем, что деградация сельского хозяйства, суживавшая внутренний рынок, была основным препятствием к развитию народного хозяйства Франции. В первой половине XVIII века сельское хозяйство Франции находилось в глубоком упадке; посевные площади сокращались, доходы с земли падали (за 80 лет почти на 50%). К 50-м годам XVIII в вопрос о сельском хозяйстве, о путях его подъема становится во Франции злободневным. Усиленно переводится английская агрономическая литература, пропагандируются английские способы обработки земли, возникает сеть сельскохозяйственных обществ, делаются опыты освоения новых способов обработки земли. Но агрономическая реформа в широком масштабе была невозможна при сохранении социальных отношений, господствовавших во французской деревне. Проблема агрономическая неизбежно упиралась в проблему социальную. Ее-то и попытались теоретически разрешить физиократы

Препятствия, которые ставили развитию сельского хозяйства феодальные отношения, были устранены во Франции лишь буржуазной революцией конца века путем ликвидации феодальных прав и частично феодального землевладения. Физиократы искали выхода в другом направлении — в направлении компромисса со старым землевладельческим классом. Образцом для них являлась Англия. Их план «оздоровления» деревни предполагал сохранение крупного помещичьего землевладения и развитие капиталистической аренды, которая должна, по их мнению, вытеснить мелкое крестьянское землевладение и землепользование. Участки, отводимые под культуру хлебов, полагает Кенэ, должны быть объединяемы в возможно более крупные арендные единицы для эксплуатации их богатыми сельскими хозяевами. «Государство должно быть населено богатыми землевладельцами».⁷ Судьба крестьянской массы мало интересует физиократов — крестьяне, очевидно, должны превратиться в пролетариев. «Большое число мелких фермеров невыгодно для населения».⁸ Мелкое крестьянское землепользование не может обеспечить развитие сельского хозяйства. Его рационализация, переход к настоящему культурному хозяйству доступны лишь крупным самостоятельным фермерам, которые обладают соответствующими капиталами. Поэтому физиократы горячо отстаивают необходимость притока капиталов в земледелие «В деревни следует привлекать не столько людей, сколько богатства».⁹

В связи с этим физиократы резко нападают на господствовавшую во Франции XVIII в политику низких хлебных цен, тормозящую «естественное» распределение капиталов между сельским хозяйством и промышленностью. Государство вовсе не должно стремиться к понижению цен на съестные припасы. Дешевизна съестных припасов невыгодна для простого народа. Она понижает плату рабочих, уменьшает их довольство, доставляет им меньше выгодных занятий. Изобилие создает богатство лишь тогда, когда оно сопряжено с высокими, а не с низкими хлебными ценами.¹⁰ Высокие цены, вопреки распространенному мнению, полезны не только сельскому хозяйству, но и мануфактуре; спрос на продукты мануфактуры повышается с ростом цен, и она принимает участие в общем увеличении богатства. Системе регулирования хлебных цен физиократы, в соответствии со своими общими установками, противопоставляют свободу торговли: самое надежное, совершенное и выгодное для народа и государства управление внутренней и внешней торговлей заключается в установлении полной свободы конкуренции.¹¹

«Естественное» общество распадается, по Кенэ, на три класса: землевладельцев-собственников, земледельцев, торгово-промышленный класс. Право собственности землевладельца основано на произведенных его предками или теми, у кого он купил землю, предварительных затратах, сделавших землю пригодной для обработки. Собственники не обрабатывают землю сами, а сдают ее в аренду земледельцам, получая с них арендную плату, равную всему чистому доходу земледельца сверх произведенных из издержек производства.

⁵ К.Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч.1, М. 1954. стр.10.

⁶ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.153.

⁷ F Quesnay. Maximes geneiales Collection . t.II Phyiocrates t.I p.90

⁸ Ibid , p.97.

⁹ Ibid. p.91.

¹⁰ Ibid., p.98—99.

¹¹ Ibid., p.101.

Земледельцы — это прежде всего фермеры-предприниматели, «свободные люди, имеющие возможность авансировать большие капиталы, которых требует культура земли». «Земледелие, говорит Маркс, характеризуя хозяйственный идеал физиократов,— ведется капиталистически, т. е. как крупное предприятие капиталистического арендатора; непосредственный возделыватель почвы — наемный рабочий».¹² Кенэ понимает, конечно, что фермеры обрабатывают землю при помощи наемных рабочих. Различие между ними и фермерами бросается в глаза. Один из физиократов, Мирабо, определяет положение сельскохозяйственных наемных рабочих как «добровольное рабство». Тем не менее рабочих физиократы не выделяют в особый класс. Фермеры вкладывают в производство определенный капитал. Наиболее плодородные земли ничего не стоили бы без тех богатств (т.е. капиталов), которые необходимы для надлежащей культуры земли. Таким образом, богатство создается землей, оплодотворенной капиталом.

В понимании капитала физиократы не идут дальше анализа его «вещественных составных частей». Для них капитал — это «инструменты», сырые материалы, средства существования рабочих и т.п., вообще — средства производства в широком смысле этого понятия. «Осмотрите фермы и мастерские, — говорит Кенэ, — и вы увидите, в чем состоит фонд целесообразных затрат. Вы найдете там строения, скот, семена, сырой материал, движимость и инструменты всякого рода».¹³ Стоя на почве естественно-правовой философии, физиократы, конечно, не могли подняться до понимания капитала как общественного отношения, характерного для определенной общественно-экономической формации. Но для их времени вещественно-техническая характеристика капитала являлась большим достижением. Не надо забывать, что их предшественники — меркантилисты смешивали капитал с деньгами. Физиократы решительно выступают против этой концепции. «Все, что затрачивается на производство, — заявляет Кенэ, как бы полемизируя с меркантилистами, — без сомнения, стоит денег, но ничто из этого не является деньгами». «Деньги не представляют собою настоящего национального богатства... деньги не порождают денег».¹⁴

Богатства, вложенные фермером в производство, распадаются на две части: «первоначальный аванс» и «годовые авансы».

К первым относится сельскохозяйственный инвентарь, скот и т.п.; ко вторым — семена, корм, заработная плата. Таким образом, Кенэ намечает деление капитала на основной и оборотный. Произведя эти затраты, фермер должен затем возместить их из полученного им дохода. Но после покрытия как всех годовых авансов (включая заработную плату всех участников производства), так и соответственной части авансов первоначальных у фермера остается некоторый излишек, который Кенэ и называет «чистым продуктом». Так как Кенэ считает, что фермер, как и наемный рабочий, получает за свой труд заработную плату и не получает прибыли на вложенный им капитал, то «чистый продукт» целиком поступает в виде ренты собственнику земли. Право собственника земли на «чистый продукт» является для Кенэ бесспорным.

Только «чистый продукт», создаваемый в сельском хозяйстве, составляет новое богатство, приращение общей суммы богатства. Это — свободный фонд, необходимое условие для расширения производства. Рост «чистого продукта» поэтому более важен для развития страны, чем рост населения. Ставя проблему «чистого продукта», физиократы тем самым подошли к проблеме прибавочной стоимости. Однако они не смогли не только правильно разрешить ее, но даже правильно поставить. Категорию прибавочной стоимости, как и категорию капитала, они интерпретируют натуралистически, вещественно, как совокупность новых материальных благ. И ставя вопрос об источнике этих новых материальных благ, они находят его в физической производительности земли. Только земля способна производить новую материю. Промышленность и торговля лишь меняют форму материи и ее положение в пространстве — и в этом смысле они «бесплодны».¹⁵ Именно поэтому сельское хозяйство является для физиократов основным видом хозяйственной деятельности, единственным подлинным источником богатства. Именно поэтому только земледельцев считают они производительным классом, а торговцев и ремесленников выделяют в особый — непродуцирующий класс. Отметим, что именно с возникновением земледелия и земельной собственности Кенэ связывает возникновение прочных и устойчивых государств.

Учение физиократов о том, что единственным источником новых богатств является земледелие, выводится ими из анализа естественных и вечных законов общественной жизни. По существу же его возникновение объясняется своеобразием исторической обстановки и занимаемой физиократами социальной позиции.

¹² К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XVIII, стр.387.

¹³ F.Quesnay. Dialogue sur le commerce. Collection..., t.II Physiocrates, t.I, p.172-173.

¹⁴ F.Quesnay. Maximes generales. Ibid., p.94, примечание.

¹⁵ F.Quesnay. Dialogue sur le commerce. Collection..., t.II Physiocrates, t.I, p.164.

Капиталистическое производство вырастает в рамках феодального общества. Идеология буржуазии (каковой является система физиократов) подвергает это общество буржуазному толкованию, но еще не умеет найти свою собственную истинную форму. Физиократическая система, говоря словами Маркса, «...соответствует буржуазному обществу той эпохи, когда оно вылупляется из феодализма».¹⁶ Таким образом, буржуазное общество получает у физиократов феодальную внешность. При всем том учение о «чистом продукте» представляет собой все же шаг вперед по сравнению с меркантилистскими представлениями. «Чистый продукт», новое богатство, иными словами — прибавочная стоимость, создается, согласно этому учению, в процессе производства, а не в сфере обмена, ничего не прибавляющего к обмениваемым ценностям. Товар и деньги, которые уплачиваются за него, говорит Кенэ, имели свою ценность до обмена. Торговля есть не что иное, как «обмен ценности на равноценность».¹⁷

Противопоставляя земледельческий класс торгово-промышленному, Кенэ затушевывает противоречие, существующее внутри каждой из этих групп между предпринимателями и наемными рабочими. Конечно, в известной степени эта черта теории Кенэ должна быть отнесена за счет социальных условий середины XVIII в., недостаточного развития капитализма и относительно большого удельного веса в экономике страны мелкобуржуазных групп. Но здесь сказывалась также известная тенденция к идеализации капиталистических отношений. С этим связано у Кенэ и отрицание предпринимательской прибыли как в производительном, так и в непроизводительном классе. И предприниматели и рабочие получают, по мнению Кенэ, лишь заработную плату, в которую, очевидно, входит в первом случае часть дохода, именуемая обычно прибылью.

Учение о присвоении «чистого продукта» в виде ренты классом собственников и отрицание предпринимательской прибыли приводят Кенэ к требованию радикальной налоговой реформы. Та часть народного дохода, которая идет на возмещение издержек производства, не может подлежать обложению, так как всякое изъятие из нее повело бы к сокращению производства, к обеднению страны. «Ни в коем случае не следует взимать налог с богатств земельных фермеров». Не подлежит обложению и та часть, которая идет на заработную плату, так как она определяется необходимыми средствами существования. Такие налоги уничтожают ежегодно часть богатств страны.¹⁸ Следовательно все нужды государства могут покрываться лишь за счет «чистого продукта», иными словами — за счет ренты землевладельцев. Единый налог на ренту должен заменить собой все виды налогов.

Легко представить, как революционно звучало это предложение в феодально-абсолютистской Франции с ее налоговой системой, всем своим тяжким бременем давившей на непривилегированных. Единый налог — это был как бы выкуп, который должны были платить землевладельцы за то, что буржуазия шла с ними на компромисс, признавая неприкосновенной их земельную собственность. Капитал должен быть совершенно свободен от налогов. Так у физиократов «...кажущееся превознесение земельной собственности переходит в ее экономическое отрицание и в утверждение капиталистического производства».¹⁹ «Сам Кенэ и его ближайшие ученики, — писал Маркс в «Капитале», — верили в свою феодальную вывеску... В действительности же система физиократов есть первая систематическая концепция капиталистического производства».²⁰

Одно из самых замечательных произведений Кенэ — «Экономическая таблица».²¹ В ней Кенэ пытается изобразить в основных чертах процесс обращения в «естественном» обществе. Исходя из валового годового дохода сельского хозяйства в 5 млрд. фр. и промышленности в 2 млрд. фр., он показывает, как при помощи обмена распределяется этот доход между тремя классами в соответствии с установленными физиократической теорией, принципами и как в конечном счете обеспечиваются условия для нового повторения процесса производства в том же масштабе, т.е. для простого воспроизводства. Не говоря уже об ошибочности теоретических предпосылок, в «Таблице» есть ошибки даже с физиократической точки зрения. Так, торгово-промышленный класс реализует весь свой продукт путем продажи его собственникам и земледельцам. Только реализуя весь продукт, могут представители этого класса обеспечить покупку необходимого им сырья и съестных припасов. Следовательно, для собственного потребления у них совсем не остается продуктов промышленности. Отмечая эти ошибки, Маркс тем не менее признает «Таблицу» одной из гениальнейших выдумок в истории политической экономии. Проблема, поставленная в «Таблице» Кенэ, нашла свое подлинно научное разрешение лишь во II томе «Капитала», в марксовой теории общественного воспроизводства.

¹⁶ Маркс. Теории прибавочной стоимости, ч.1, стр.16.

¹⁷ F.Quesnay. Dialogue sur le commerce Collection. , t.II Physiocrates t.I, p.146, 148, 150 и др.

¹⁸ F.Quesnay. Maximes generales. Collection., t.II Physiocrates, t.I, p.83.

¹⁹ К.Маркс. Теории прибавочной стоимости, ч.1, стр.18.

²⁰ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XVIII, стр.387.

²¹ Ф.Кенэ Выбранные места М., 1896 Приложение.

Пропаганда физиократов имела известный успех. Но она встретила и значительную оппозицию. Против физиократов выступали, конечно, представители отживающего меркантилизма. Их теорию подвергали критике мыслители, исходившие из других социальных установок. Но и среди экономистов, провозглашавших в борьбе с феодальными привилегиями и меркантилизмом лозунг буржуазной свободы, не было полного согласия по основным вопросам экономической теории.

Рядом и почти одновременно со школой физиократов во Франции возникло близкое физиократам направление экономической мысли, связанное с именем Гурнэ (1712—1759). Назначенный в 1751 г. интендантом торговли, Гурнэ осуществил ряд мероприятий, направленных против господствующей системы государственной регламентации мануфактуры и против стеснений торговли. В 1754 г. он настоял на открытии двух портов для вывоза зерна. В 1758 г. он провел приказ об освобождении торговли шерстью от внутренних пошлин. Не меньшее внимание уделял Гурнэ и вопросам сельского хозяйства. Он был инициатором организации ряда обществ агрикультуры, ветеринарных школ. Он добивался организации льготного кредита для нужд сельского хозяйства. Гурнэ немало содействовал развитию французской экономической мысли, поощряя переводы английских экономических работ и вдохновляя группировавшихся вокруг него молодых экономистов на самостоятельные исследования. Гурнэ столь же резко, как и физиократы, критиковал экономическую политику меркантилизма и феодальные привилегии, препятствующие экономическому развитию. По-видимому, именно Гурнэ первым пустил в оборот известную формулу *laissez faire, laissez passer*. Он не верил в пользу бюрократического вмешательства в экономическую жизнь; как и физиократы, он сочувствовал принципу, провозглашенному д'Аржансоном: «не слишком управлять» (*pas trop gouverner*); как и физиократы, он требовал налоговой реформы.

Но Гурнэ и его учеников при всей их близости к школе Кенэ нельзя причислять к физиократам. Они отвергали основные теоретические положения Кенэ — учение о «чистом продукте», «производительности» земледелия и «непроизводительности» промышленности. Они требовали равновесия между сельскохозяйственными и промышленными классами. Свободу индустрии и торговли они защищали исходя из интересов промышленности и торговли, а не из интересов сельского хозяйства. Школа Гурнэ не разделяла также безграничного либерализма физиократов в отношении внешней торговли. Гурнэ был против запретительных тарифов. Но он считал в известных случаях необходимым поощрять развитие той или иной отрасли промышленности (например, хлопчатобумажной) посредством таможенных мероприятий.

Гурнэ неоднократно повторял, что мануфактура является источником богатства в той же мере, как и сельское хозяйство. Труд есть более активное богатство, чем земля, говорил один из его учеников. По словам Тюрго, Гурнэ считал, что рабочий в мануфактуре своим трудом прибавляет к богатствам государства новое реальное богатство.²² Гурнэ занимался почти исключительно вопросами экономической политики и не оставил после себя ни одной теоретической работы. Его положения об активном принципе труда и о «производительности» промышленности остались во Франции XVIII в. теоретически не разработанными. Школа Гурнэ не создала такой цельной и законченной экономической системы, какую оставили физиократы, но влияние Гурнэ все же было весьма значительным.

Несмотря на свою феодальную оболочку, несмотря на антиисторичность ее естественно-правового обоснования, теория физиократов представляла крупный шаг вперед в развитии экономической мысли. Физиократы первые подошли к исследованию форм производства, как форм естественно-необходимых, подчиняющихся определенной внутренней закономерности, а не воле Законодателя. Они первые дали изображение капиталистического хозяйства как цельной системы. Они значительно продвинули вперед понимание категорий капитализма, подготовив тем самым почву для классиков буржуазной политической экономии, в первую очередь для Адама Смита.

* * *

Мы уже не раз отмечали силу и длительность влияния во французской буржуазной литературе XVIII в. идеи «просвещенной монархии» как силы, способной осуществить реформы, не обходимые для развития и упрочения буржуазных общественных отношений. Физиократы дают теорию «просвещенной монархии» в наиболее разработанном и в наиболее последовательном виде. Для изучения абсолютистских тенденций буржуазной общественной мысли XVIII в. их политическая теория поэтому очень удобна. Политическая доктрина физиократов значительно отличается от доктрины официальной. Это — теория буржуазного абсолютизма, которую сами физиократы именуют «легальным деспотизмом».

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

²² A.R.J.Turgot. Eloge de Gournay. Collection..., t.III. Oeuvres de Turgot, I, p.266.

Свою политическую систему, как и свою систему экономическую, физиократы строят рационалистически, исходя из положений естественного права. Идея «божественного» происхождения королевской власти им совершенно чужда. Общество, по их учению, как мы уже говорили, имеет своей задачей обеспечение естественных прав человека — собственности и свободы. Важнейшим условием реализации принципов свободы и собственности является безопасность. Но свобода для физиократов — прежде всего экономическая свобода, право использовать собственность с возможно большей полнотой. Следовательно, все общественные учреждения — законы и государственная власть — созданы в конечном счете для того, чтобы консолидировать собственность, чтобы гарантировать безопасность хозяйственной деятельности собственников. Власть в системе физиократов есть лишь «жандарм частной собственности».²³ Чтобы выполнить эту функцию, суверенная власть должна быть единой и высшей по отношению ко всем индивидам, составляющим общество, по отношению ко всем несправедливым начинаниям частных интересов.²⁴ Лучшая форма правления та, при которой все интересы различных групп населения как бы соединяются, не сливаясь, в едином центре. Это — правление одного человека, который в своих личных интересах покровительствует всем интересам. Одно лицо, монарх, ничего не может выиграть, управляя плохо; наоборот, его собственный интерес требует, чтобы он управлял хорошо.

К бедноте, к массе физиократы относятся в высшей степени пренебрежительно. Особенно суровую характеристику дают они людям, не имеющим собственности; активности и бережливости собственников они иногда противопоставляют праздность и расточительность несобственников. Необходимость охраны собственников от покушений несобственников является для физиократов одним из немаловажных стимулов в создании государством военной силы. В сущности только собственников они признают полноправными гражданами. Невозможно, чтобы законодательствовала толпа. Народ, находящийся во власти невежества и предрассудков, не в состоянии видеть дальше своего носа. Всякий кантон видит государственный интерес в интересах кантона, всякая профессия — в интересах профессии. Таким образом, свободное соревнование интересов, столь благотворное, по мнению физиократов, в области экономической, оказывается вредным в области политической. Смысл этого противоречия в теории становится понятен, если мы от «философии» общества обратимся к его реальной жизни. Буржуазия, интересы которой объективно выражают физиократы, чувствует себя к середине XVIII века экономически уже достаточно сильной для «свободы». Но она далеко еще не так уверена в своей политической мощи, в своей способности политически подчинить все «интересы» своим классовым интересам.

Народ, по мнению физиократов, не в состоянии подняться от действий к причинам, не может понять существующей между ними связи. Народ неустойчив в своих мнениях, его суждения — всегда продукт впечатлений минуты.²⁵ Противоречивость интересов между различными частями народа при народном законодательстве не исчезает. Она ведет к тому, что в народе образуются ассоциации и партии, объединенные этими частными интересами. Более сильная партия господствует и поработывает более слабую. Нация утрачивает свое единство.²⁶

Эти соображения исключают возможность не только республиканской формы правления, но и ограничения власти монарха народным представительством. Монарх, о котором мечтают физиократы, — монарх неограниченный. Сверх того он обязательно монарх наследственный. Для избираемого монарха суверенитет лишь узурпация. Он всегда будет стараться извлечь из суверенитета как можно больше выгод для себя и своей семьи. Монарх наследственный — «прирожденный собственник суверенитета», его интересы поэтому те же, что интересы всех прочих собственников, т.е., с точки зрения физиократов, нации. Он не может вредить нации, не вредя себе самому. Богатство нации — его могущество. Монарх должен соединить в своих руках и законодательную и исполнительную власть. Их разделение ведет к их борьбе, пагубной для нации, и к бессилию власти, которая по своему существу не может быть разделена.²⁷ Разделение власти и вредно и неосуществимо.

Физиократы различают легальный деспотизм и деспотизм произвола — различие, характерное для всей буржуазной политической мысли XVIII в. и восходящее своими корнями к теориям монархомахов, которые также делят монархов на две группы — *politice regentes* и *tyranice regentes*. Монархи, которые отдаются произволу, уничтожают свое достоинство и предают свои собственные интересы. Легальным деспотизм является в том случае, когда он руководится в

²³ A Mathiez. Les doctrines politique* des physiocrates. «Annales historiques de la Revolution française», № 75, 1935.

²⁴ F. Quesnay. Maximes generales. Collection..., t. II. Physiocrates

²⁵ P. Mercier de la Riviere. L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques Collection..., t. II. Physiocrates, t. II, ch. XVIII.; H. See. Les idées politiques en France au XVIII siècle. Paris, 1923, p. 168.

²⁶ L'ordre naturel, ch. XVI. Collection...; H. See. Les idées politiques, p. 164.

²⁷ P. P. Mercier de la Riviere. L'ordre naturel. Collection..., t. II, Physiocrates, t. II, p. 624—625, 627—628.

Повеление, именуемое политическими законами, должно быть, как мы уже знаем, лишь реализацией самоочевидных естественных законов социального порядка. Имеются в виду, конечно, естественные законы, открытые физиократической школой.²⁸ Законодательные функции монарха, таким образом, в системе физиократов весьма ограничены. После того как декларированы естественные законы, ему в этой области, с точки зрения физиократов, почти нечего делать. Весьма характерен анекдот о беседе Кенэ с дофином по поводу обязанностей короля. Дофин будто бы говорил Кенэ о тяжести этих обязанностей. «Я этого не нахожу», — возразил Кенэ. «А что бы вы делали, если бы вы были королем?» — спросил дофин. «Я не делал бы ничего», — ответил Кенэ.

Но ограниченная пределами установления и обеспечения естественных законов, воля суверена должна быть всегда строго выполняема, как только она становится известной. Это — деспотизм, но он основан на том, что и власть очевидности над умом человека деспотична. Соответствие повелений монарха естественным законам диктуется, как мы видели, его собственными интересами. Но ведь монарх может их неправильно понимать. В чем гарантия того, что его субъективная воля совпадает с объективной «очевидностью»? Старые теоретики абсолютизма могли бы ответить на этот вопрос ссылкой на особый дар монарха, связанный с божественным происхождением его власти. Физиократы как рационалисты вместо божественного происхождения вынуждены искать какие-то иные гарантии должной направленности воли монарха. Эти поиски приводят их иногда к положениям, противоречащим общим установкам их теории. Мы видели, что они — решительные сторонники единства власти, что они решительно отвергают принцип разделения властей. Уже предшественник физиократов д'Аржансон, защищая идею «просвещенного абсолютизма», выступал против парламентской аристократии и ее притязаний. Тем более интересно, что в своем стремлении поставить преграды превращению легального деспотизма в деспотизм произвола Дюпон вынужден обратиться к идее независимости судебной власти от суверена. Только такая независимость может обеспечить святость законов. Судебная власть должна не только решать на основании положительных законов вопросы, касающиеся жизни, чести и имущества граждан. Она должна судить самые положительные законы с точки зрения законов справедливости, служащих основой социального порядка. Таким образом, судебная система является охраной естественного права от покушений со стороны монарха. Такое понимание прав судебной власти удовлетворило бы самого крайнего сторонника разделения властей и самого решительного защитника парламентов в их споре с королевской властью. В этой связи следует отметить, что физиократы, отрицая правомерность феодальных привилегий, в то же время теоретически обосновывают сохранение в буржуазном обществе за крупными землевладельцами преимущественных прав на занятие руководящих постов в государстве. «Богатые собственники, — говорит Кенэ, — установлены провидением, дабы безвозмездно отправлять наиболее почетные публичные должности». Ту же по существу мысль защищает и Тюрго в своей теории «классов». Очевидно, физиократам было присуще стремление оправдать с точки зрения своей общей теории не только монархический принцип, но и некоторый компромисс, подобный тому, который был уже в их время осуществлен в соседней Англии и пропагандистом которого во Франции был Монтескье.

Если идеализация парламентских притязаний сближает физиократов с реакционной, аристократической оппозицией абсолютистскому режиму, то их учение об общественном мнении и его политической роли намечает возможность перехода от позиций «легального деспотизма» на позиции буржуазной ограниченной монархии. Общая социальная сила (*force publique*), рассуждает Мерсье де ла Ривьер, образуется из соединения сил индивидуальных, а последнее предполагает соединение частных волей, следовательно, соединение мнений. Идея господства общественной силы над мнением — идея, извращающая их действительное соотношение. В действительности общественная сила обязана и своей властью, и самым своим существованием соединению мнений.²⁹ Устойчивость власти дается устойчивостью мнений. Однако, придавая такое большое значение мнению, физиократы разумеют не любое простое мнение, но мнение просвещенное, выражающее принципы, бесспорные в силу их очевидности.

Если перевести эти абстрактные рассуждения на язык конкретных отношений, физиократы, несомненно, имеют в виду монарха, управляющего согласно принципам их теории, проводящего их буржуазную программу, опирающегося на их «просвещенные» мнения.

Как бы ограничительно ни толковали физиократы понятие общественного мнения, теорию происхождения общественной силы из соединения частных мнений было не легко согласовать с «легальным деспотизмом».

²⁸ P.P.Mercier de Ja Riviere L'ordre nature! Collection..., t.II Physiocrates, t.II, p.628; L.Dupont de Nemours. Ongme et progre» d'une science nouvelle. Collection..., t.I, p.348.

²⁹ P.P.Mercier de la Riviere. L'ordre naturel. Collection.. , ch.VIII; H.See. Lee idees pahtiques, p.174.

И наоборот, исходя из этой теории, было естественно прийти к идее планомерной и постоянной организации соединения частных мнений и их воздействия на государственную власть, т.е. к идее народного представительства. По мере обострения антагонизма между абсолютной монархией и третьим сословием, к концу 70-х годов многие физиократы проделывают эту эволюцию. Как некоторый промежуточный этап между «легальным деспотизмом» и конституционализмом, очень характерен проект организации муниципалитетов, составленный во второй половине 70-х годов Дюпон де Немуром с согласия Тюрго и представляющий собой развитие мыслей, высказанных уже раньше д'Аржансоном.³⁰ И Дюпон, и Тюрго были, несомненно, знакомы с работами д'Аржансона. Сторонник сильной неограниченной королевской власти, д'Аржансон считает, однако, что монархия ни в коем случае не должна быть Оторвана от народа. Эта связь может быть осуществлена, по его мнению, путем восстановления старинных коммунальных вольностей в новой форме муниципалитетов. Королевская власть, опираясь на муниципалитеты, но не ограниченная ими, станет народной, живой, прогрессивной. Эти же идеи лежат, несомненно, в основе проекта Дюпона. Записка Дюпона представляет большой исторический интерес: аналогичные проекты возникали в XIX и XX веках и в других странах (в том числе и в России) в годы, предшествовавшие падению абсолютизма.

По замыслу Дюпона и Тюрго система муниципалитетов должна организовать нацию, организовать ее общественное мнение как опору для монархии. Низшую ступень в системе муниципалитетов должны составлять деревенские и городские муниципалитеты. В выборах членов деревенских муниципалитетов принимают участие исключительно собственники, поденщики объявляются людьми, не связанными с приходом, и потому лишаются избирательных прав. Собственник, получающий 600 ливров дохода, имеет один голос; собственники, получающие меньший доход, для реализации своих избирательных прав объединяются в группы в соответствии с этим цензом.³¹ В городах избирателями являются лица, обладающие собственностью, оцененной в 15 тыс. ливров.³² Первичные муниципалитеты посылают по одному делегату (за исключением больших городов и Парижа, которые получают больше представителей) в окружной муниципалитет; окружные — по одному делегату в национальный муниципалитет.³³ В задачи муниципалитетов входит распределение налогов, организация общественных работ, помощь бедным.

Национальный муниципалитет не есть парламент, он не обладает законодательной властью. Его права по существу те же, что и права старого сословного представительства — Генеральных Штатов, но все же он ставит рядом с королевской властью некоторую независимую от нее организацию, построенную на началах избрания. Это — несомненная брешь в системе «легального деспотизма». В проекте есть еще одна черта, которую необходимо подчеркнуть. Представительство построено в нем на чисто буржуазных началах, на имущественном цензе. Граждане различаются лишь по размеру обладаемой собственности. Представители привилегированных сословий не только не составляют отдельных сословных курий, но и в самом процессе выборов голосуют вместе с третьим сословием, никак из него не выделяясь. Значение идеи бессословности представительства в проекте, составленном больше чем за десять лет до революции, можно оценить должным образом, вспомнив, сколько споров и борьбы вызвал вопрос о соединении сословий в единое национальное собрание в 1789 г. Естественно, что проект не получил никакого движения.

Физиократы не только по-новому, рационалистически, обосновывают необходимость абсолютной монархии. Они возлагают на эту политическую систему, выросшую на базе феодальных отношений, совершенно новую задачу, — задачу перестройки общества в интересах буржуазии, на буржуазных началах. «Легальный деспотизм» должен осуществить буржуазную свободу. Это не только экономическая свобода, о которой мы уже говорили. Это также свобода мысли и совести, как необходимое условие просвещения мнений и торжества буржуазной «очевидности». «Легальный деспотизм» должен осуществить также буржуазное равенство, равенство, как условие буржуазного существования.³⁴ Это не фактическое равенство, конечно, а равенство граждан перед законом, предполагающее отмену привилегий высших сословий, их сословных прав и преимуществ. «Разделение общества на различные сословия, — говорил Кенэ, — влияет разрушительно на общий интерес нации».³⁵ «Справедливость и равенство прав —

³⁰ Oeuvres de Turgot, t.2. Collection..., t.IV, p.502—550.

³¹ Oeuvres de Turgot, t.2. Collection., p.510—514

³² Ibid., p.530.

³³ Ibid., p.534, 538, 540.

³⁴ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.367.

³⁵ F.Quesnay. Maximes generales. Collection., t.II. Physiocrates, t.I, p.81.

Физиократы считали себя очень трезвыми политиками. Осуществление их программы не требовало как будто никаких насильственных переворотов, не требовало даже никаких существенных изменений в установившейся политической системе. Но именно потому эта программа была программой наивно утопической, и жизнь еще задолго до революции это доказала. Неудача реформаторских планов Тюрго, несомненно, послужила в этом отношении и для физиократов весьма внушительным уроком.

2. ТЮРГО

Самым талантливым и оригинальным из последователей Кенэ был Тюрго (1727—1781). Уже в молодости Тюрго обратил на себя внимание своей научной одаренностью. В 1750 г. он прочел в Сорбонне две лекции, в которых высказывал ряд философско-исторических идей, развитых впоследствии Кондорсе и Контом. В 50-х годах он сблизился с энциклопедистами и будущими физиократами. К этому времени относятся его статьи в «Энциклопедии» и первые экономические работы. В 1761 г. Тюрго был назначен интендантом в Лиможе, а в 1774 г.— генеральным контролером. В краткий период своего пребывания у власти Тюрго попытался осуществить частично программу умеренных буржуазных реформ. Его реформаторские начинания встретили, однако, как и следовало ожидать, решительное сопротивление со стороны господствующих классов, и в 1776 г. Тюрго вышел в отставку. Лучшая из экономических работ Тюрго — «Размышление об образовании и распределении богатств» вышла в свет в 1766 г.

Тюрго соединял в себе тонкую наблюдательность и большой практический опыт с даром широких научных обобщений. В ряде вопросов он внес существенные поправки к теории Кенэ, уточнил и развил намеки, содержащиеся в произведениях основателя школы. Известное влияние оказал на него также Гурнэ, заслуги которого он высоко оценил в напечатанном им после смерти Гурнэ похвальном слове». Важнейшей заслугой Тюрго в теоретической области является дополнение выдвинутой физиократами схемы классового строения общества.

Тюрго эту схему полностью принимает и считает основной. Труд земледельца доставляет самый важный предмет потребления. Земледелец может обойтись без труда других рабочих; другие рабочие не могли бы работать, если бы земледелец их не питал. Труд земледельца дает ему излишек сверх того, что ему необходимо для удовлетворения его потребностей,— излишек, который является «чистым даром природы», «физическим результатом плодородия почвы». Труд земледельца является, следовательно, единственным источником богатства. Этот производящий богатства класс можно назвать производительным. Промышленный класс, продающий земледельцам свой «труд» и получающий от них средства существования, Тюрго называет наемным (*stipendiee*).³⁷ Первоначально земледелец был в то же время собственником земли. Но после того как вся земля «нашла себе хозяев», особенно с развитием неравенства, собственники получили возможность перекладывать труд по обработке земли на других. Собственник нуждается в земледельце в силу физической необходимости, так как земля не производит ничего без труда; но земледелец нуждается в собственнике только в силу человеческих соглашений и гражданских законов, которые обеспечивают первым из возделывавших землю и их наследникам право собственности на занятые земли даже после того, как они перестали их обрабатывать. Отдавая людям, которые стали на них работать, часть дохода с земли, собственники спокойно пользуются своим богатством. Доход с земли делится, таким образом, на две части. Земледелец получает средства существования и прибыль, являющуюся условием, на котором он соглашается обрабатывать землю. Излишек, «чистый дар природы» (рента) составляет долю собственника. Собственники образуют, таким образом, третий класс, который Тюрго называет «находящимся в распоряжении» (*disponible*). Так как он свободен от труда физического, то общество может располагать им для военного дела, для администрации и т.п.³⁸

Тюрго не останавливается, однако, на этом трехчленном делении. В своем анализе он идет дальше и различает в классе земледельцев капиталистических фермеров и батраков, в торгово-промышленном классе — предпринимателей и наемных рабочих. Производительный и непроизводительный классы распадаются, по его схеме, каждый на два класса. В основе этого классового деления лежит, в отличие от классовой схемы Кенэ, отношение к средствам производства. Для промышленного предприятия, рассуждает Тюрго, необходимо сырье, необходимо оборудование, необходимы средства существования рабочих,— и все это нужно до того, как предприятие сможет продать изготовленные им продукты. Для сельскохозяйственного предприятия необходимы скот, сельскохозяйственные орудия, семена и т.п. Обеспечить возможность производства до реализации его продукции не могут люди, ничем не владеющие. Это могут сделать лишь те, кто обладает накопленным движимым капиталом.

³⁷ A.R.J.Turgot. Considerations etc. Collection..., t.III. Oeuvres de Turgot, t.I, p.9—12.

³⁸ A.R.J.Turgot. Considerations etc. Collection..., t.III, p.12—15.

Только капитал образует большие предприятия и дает им движение. Владельцам капитала противостоят в производстве рабочие, у которых нет ничего, кроме рук. Рабочие ничего не могут продать, кроме своего «труда», и получают за него только заработную плату.

Таким образом, предварительным условием образования класса наемных рабочих, а следовательно и всей изображаемой Тюрго системы экономических отношений, является отделение рабочих от средств производства. В частности, Тюрго связывает этот процесс с отсутствием в обществе свободных земель. «Когда каждый трудолюбивый человек, — говорит он, — мог иметь столько земли, сколько он хотел, никто не имел надобности работать на другого».³⁹ Но когда каждый участок земли получил уже своего господина, то тем, кто не имеет земли, остается лишь продавать свой «труд». Тюрго относится к этому, как к естественной необходимости. Рабочий не должен питать к капиталисту ничего, кроме благодарности: ведь капиталист «авансирует» его нужными для его труда средствами в форме сырья, орудий и заработной платы.

Единственным источником средств существования для наемного рабочего является его заработная плата. Уже Кенэ считал, что конкуренция, существующая между рабочими, неизбежно сводит размер их заработной платы к минимуму. Тюрго уделяет этому вопросу большое внимание, пытаясь точнее определить размеры этого минимума. Наниматель, говорит Тюрго, всегда имеет выбор между значительным количеством рабочих. Естественно, что он всегда предпочтет нанять того из них, кто идет на самую низкую оплату. Поэтому работники, стремясь обеспечить за собой работу, вынуждены понижать свои требования. В результате заработная плата неизбежно ограничивается минимумом. Но для того чтобы работать, человек должен существовать. Ни на какие иные средства, кроме заработной платы, рабочий не может рассчитывать. Отсюда Тюрго делает вывод: «...при всяком виде труда дело должно сводиться, и в действительности сводится, к тому, что плата рабочего ограничивается суммой, необходимой для того, чтобы обеспечить ему существование». Так, Тюрго приходит к формулировке положения, которое получило в истории политической экономии наименование «железного закона заработной платы».

Отделение рабочего от средств производства, продажа им «труда», заработная плата — логически связаны в теории Тюрго. Однако он не может отказаться и от того положения Кенэ, согласно которому заработную плату получают также и предприниматели. «Владелец капитала» должен за свой труд получать соответственное вознаграждение. Но далее мы видим очень существенное отличие теории Тюрго от теории Кенэ. Кенэ сводил к заработной плате весь доход предпринимателя, будь то фермер или промышленник. Тюрго различает в этом доходе наряду с заработной платой предпринимательскую прибыль, хотя и не понимает ее происхождения. Оставаясь на физиократических позициях в вопросе о «чистом продукте», возникающем только в земледелии, Тюрго и в объяснении прибыли исходит из этой теории. Капиталист, вместо того чтобы поместить свой капитал в какое-либо предприятие, мог бы приобрести на него землю. В этом случае он получал бы соответственную долю «чистого дохода» в форме ренты. Прибыль составляет эквивалент того дохода, который приносили бы деньги, если бы они были употреблены на покупку земли, и является как бы компенсацией за неполученную ренту.

Экономическая свобода, провозглашенная физиократами, находит в Тюрго самого горячего и последовательного сторонника. Он безоговорочно защищает свободу хлебной торговли. Как известно, в 1774 г. ему удалось в качестве министра ее осуществить. Он убежден, что освобожденные от государственного контроля купцы лучше справятся с задачей снабжения, чем самые просвещенные администраторы. Он проповедует даже свободу торговли колоний с иностранцами. В области промышленности он решительно выступает против цеховой системы. Цехи лишь мешают развитию промышленности своей монополией. Они тормозят инициативу работника, они закрепляют в производстве вредную рутину. Они стесняют священное и неотъемлемое «право труда»- Во имя этого «права труда» Тюрго требует отмены налагаемых цехами на трудящихся ограничений. Он убежден, что «свобода труда» не ухудшает, а улучшает положение рабочих. Свободная конкуренция между предпринимателями обеспечит рабочим лучшие условия труда. Так буржуазный, индивидуалистический порядок превращается у Тюрго, вопреки его классовой теории, в своеобразную социальную гармонию.

* * *

Социальный оптимизм Тюрго налагает свой отпечаток на его представления об историческом развитии человечества. Элементы учения об истории как о прогрессивном процессе есть и у Кенэ. Кенэ убежден в неизбежности развития разума, просвещения, в том, что рост просвещения ведет к «расширению естественного права», к установлению порядка, наиболее выгодного для людей, соединенных в обществе.⁴⁰

³⁹ A.R.J.Turgot. Considerations etc. Collection..., t.III, p.12.

⁴⁰ F.Quesnay. Le droit naturel. Collection..., t.II, Physiocrates, t.I, p.54 и др.

Тюрго оставил нам один из первых набросков продуманной буржуазной теории прогресса.⁴¹ Тюрго противопоставляет человеческую историю природе. В то время как в природе существует круг «всегда одинаковых переворотов», в которых все возрождается и все погибает, в человечестве мы видим последовательное движение ко все большему совершенству. Человеческий род — бесконечное целое, подчиненное закону прогресса. Возникают и падают империи, сменяются формы правления, одни народы поочередно подчиняют другие, страсти вызывают опустошительные перевороты и обильно орошают землю человеческой кровью. Но в процессе этих переворотов просвещается разум, смягчаются нравы. Человечество переживает попеременно счастливые времена и годы бедствия, но прогресс человеческого разума непрерывен. Обстоятельства лишь способны его замедлять или ускорять. «Ни одно изменение, — утверждает Тюрго, — не совершалось без того, чтобы не дать в итоге какой-нибудь выгоды; ибо каждое служило опытом, ибо каждое распространяло, улучшало или подготавливало просвещение». Даже честолюбцы, стремившиеся к завоеваниям в чисто личных целях, содействовали образованию больших наций, «успехам просвещения и, следовательно, увеличению счастья человеческого рода, о котором они совершенно не заботились. Они бессознательно шли туда, куда толкали их страсти и неистовства... Страсти умножали идеи, распространяли знания, усовершенствовали умы, заменяя отсутствовавший разум...»⁴²

Тюрго видит в истории прежде всего рост просвещения, успехов разума. Но, подобно Кенэ, он понимает значение фактов экономической жизни и в ряде случаев считает изменения в экономических отношениях решающими для прогресса. Очень интересна в этом отношении у Тюрго схема первоначальных этапов в развитии общества. Отправным пунктом хозяйственной жизни человека Тюрго считает собирательство. Почти одновременно с ним в связи с недостаточностью добываемых таким образом средств питания возникает охота. Семья и маленькие племена — таковы формы общественной организации, характерной для охотничьего быта. Охотники не имеют постоянного жилища и ведут кочевой образ жизни. Постепенно охотники переходили к скотоводству, считая более выгодным для себя содержать постоянные стада способных к одомашниванию животных. Пастушеские народы имели более обильные и более обеспеченные средства существования; численность их и их богатства росли поэтому быстрее, в них упрочился дух собственности. Для того чтобы защитить свое возросшее благосостояние от возможных набегов, они нуждались в более прочной организации. У пастушеских племен появились вожди, пользовавшиеся большим почетом и получавшие от своих соплеменников приношения. Так как скотоводство давало возможность прокармливать больше людей, чем требовал уход за скотом, то при столкновении между племенами побежденные зачастую обращались в рабов, а победители, освобождаясь от необходимости трудиться, становились господами.

В дальнейшем весьма важным моментом в развитии общества является для Тюрго — как и для всех физиократов — переход от скотоводства к земледелию; раньше всего этот переход происходит там, где ему благоприятствует плодородная почва. Тюрго придает большее значение другой стороне процесса. Земля, говорит он, питает больше людей, чем это нужно было для хлебопашества. Это ведет к разделению труда. Появляются города, растут торговля, ремесла, искусства, а с ними богатство и неравенство в условиях существования и различие в воспитании. Неравенство освобождает людей от тяжести, налагаемой потребностями первой необходимости, дает им досуг, содействует развитию разума, за которым неизбежно следует быстрый прогресс во всех областях жизни. Тюрго, однако, понимает, что этот прогресс разума сопровождается отставанием большинства, занятого тяжелыми и грубыми работами. Города постепенно занимают в стране господствующее положение. Если первоначальной формой правления было правление одного, то теперь возникают разнообразные формы государственной власти.⁴³

Развитие разума шло по восходящей линии в маленьких свободных греческих республиках. Но этому развитию содействовало и образование больших империй, обеспечивающих населению мир и связывавших тесными узами входящие в них народы. Временный перерыв в этом процессе — средние века. Европа становится добычей варваров, повсюду распространяется грубость и невежество.

Феодальный строй Тюрго резко осуждает. Он создает только «ложное подобие порядка». «Короли без власти, разнузданные дворяне, деревни, непрерывно опустошаемые; полный застой в торговле; богатство и досуг погибающего в праздности дворянства; невежество, наиболее грубое, распространенное на все нации и на все профессии, — такова печальная картина Европы в течение многих веков».⁴⁴

⁴¹ Родоначалники позитивизма, вып.1—5. СПб, 1910—1913, ч.1, стр.31—94 (русский перевод трех философско-исторических работ Тюрго).

⁴² Там же, стр.54, 56.

⁴³ Родоначалники позитивизма, стр.33, 51—54.

⁴⁴ Родоначалники позитивизма, стр.42.

Тюрго до такой степени враждебно относится ко всему феодальному, средневековому, что даже готическую архитектуру он объявляет архитектурой исключительно дурного вкуса.

Однако не нужно думать, что в эти века варварства человеческий разум не делает никаких успехов. Незаметный прогресс подготавливает успехи последующих веков. Он подобен в это время рекам, скрывающимся под землей. Жизненные потребности, особенно потребности промышленности и торговли, не становятся менее настоятельными, а они неизбежно толкают к размышлению. Средоточием торговли, а, следовательно и центром общественных сил, становятся города. Королевская власть, покровительствуя им и опираясь на них, ослабляет феодалов. Наступает время нового и бурного прогресса разума и просвещения. Все тучи рассеяны. Яркий свет загорелся со всех сторон. Тюрго твердо уверен, что достигнутые за последние столетия успехи просвещения обеспечивают дальнейший непрерывный и беспредельный прогресс человечества.

3. НЕККЕР

Социальные и политические идеи физиократов получили широкое для XVIII века распространение и имели значительный успех. Но, с другой стороны, они не могли не вызвать известной оппозиции не только среди сторонников старого порядка, но и среди представителей передовых общественных кругов. Среди писателей, выступавших против экономического либерализма физиократов, большой интерес представляет фигура Неккера (1732—1804). Принадлежа к буржуазной женеvской семье, Неккер в молодых годах переехал в Париж и сделал здесь блестящую карьеру. К 40-летнему возрасту он составил себе финансовыми операциями большой капитал и стоял уже во главе одного из крупнейших французских банков его времени. В 1776 г. он был призван к руководству государственными финансами. Его попытки финансовых реформ, при всей их осторожности, вызвали в правящих кругах недовольство, и в 1781 г. Неккер был вынужден выйти в отставку. Новое назначение Неккера министром в 1788 г. как бы символизировало решение правительства пойти на уступки требованиям реформ. Несмотря на то, что реальная программа Неккера была в эти предреволюционные месяцы весьма умеренна, имя Неккера стало на некоторое время исключительно популярным. Его отставка 11 июля 1789 г. была воспринята как симптом победы крайних реакционных сил; его возвращение к власти после взятия Бастилии было встречено всеобщим ликованием. Дальнейшее развитие революции рассеяло ореол, окружавший имя Неккера, показало его полную неспособность понять требования революционного исторического момента. В 1790 г. Неккер покинул революционную Францию и возвратился в Женеву.

Направленная против физиократов книга Неккера «О законодательстве и торговле хлебом» (*Sur la legislation et le commerce des grains*, 1774) посвящена главным образом вопросу о свободе хлебной торговли. Неккер защищает необходимость государственного регулирования хлебной торговли. Но, доказывая этот тезис, он развивает аргументацию общего порядка, подвергая критическому рассмотрению принципиальные основы теории физиократов.

В вопросе об отношении между индустрией и сельским хозяйством Неккер стоит на позициях кольтертизма. Он восхваляет «гений Кольбера» и его «запретительные законы».⁴⁵ Мероприятия Кольбера, по мнению Неккера, содействовали развитию французской промышленности, подъему национального труда и росту национального благосостояния. Промышленность вовсе не соперник сельского хозяйства, а его необходимое дополнение и поощрение. Прогресс сельского хозяйства всегда ведет к росту промышленности, а рост и разнообразие промышленной деятельности двигают вперед сельское хозяйство. При неравенстве земельных владений единственным стимулом, побуждающим владельцев обширных поместий поднимать и расширять свое хозяйство, является возможность обменивать получаемые ими излишки на продукты промышленности.⁴⁶

Неккер не против мер, содействующих развитию сельского хозяйства, но это не должны быть меры, подрывающие развитие промышленности. Расширение сельскохозяйственного кредита, временное освобождение от налогов, проведение канала, организация мануфактуры в данном районе, понижение ссудного процента — вот ряд хороших средств поощрения для сельского хозяйства.⁴⁷ К таким полезным мероприятиям, по мнению Неккера, никак не может быть отнесена свобода хлебной торговли. Свободный вывоз зерна за границу неизбежно ведет к повышению хлебных цен. В известных случаях к тому же ведет спекуляция, порождаемая свободным обращением зерна внутри страны. Но национальная промышленность заинтересована в умеренных ценах на средства существования. Повышение цен на предметы потребления толкает к повышению цен на рабочие руки.⁴⁸

⁴⁵ J. Necker. *Sur la legislation et le commerce des grains*. Collection, t. XV, p. 228.

⁴⁶ J. Necker. *Sur la legislation...*, p. 226—227.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 229.

Повышение заработной платы заставляет промышленность повышать цены на свои продукты; повышение цен на продукты национальной промышленности лишает ее возможности конкурировать с промышленностью иностранной и таким образом наносит ущерб национальному благополучию.⁴⁹ Вывод Неккера таков: для поощрения национального труда регулирование вывоза хлеба так же необходимо, как и ограничение ввоза продуктов иностранной промышленности.

Этот ряд доводов, для XVIII в. отнюдь не новых, не является, однако, в работе Неккера основным. Неккер считает необходимым подвергнуть критике систему физиократов не только с точки зрения интересов мануфактуры и национального благополучия, но и с точки зрения интересов трудящихся — людей, лишенных собственности. И в этом главный исторический интерес его книги.

Социальные учреждения, рассуждает Неккер, могут иметь своей целью только благосостояние государства; всякий закон имеет своим источником общее благо. Нарушение этих принципов всегда является результатом насилия или невежества; это проявление деспотизма или ошибки, против которых протестуют разум и чувство справедливости. Наследственная собственность есть закон, установленный для счастья человечества. Неккер не считает собственность естественным законом, как считали физиократы. Это — закон социальный, но закон справедливый, заслуживающий всяческого уважения и восхваления. Он подчиняет распоряжение благами земли общему принципу, он дает толчок к развитию промышленности, без него общество стало бы жертвой всех страстей и непрерывных переворотов. В диком состоянии человек должен был силой защищать то, чем он овладел. Социальные законы, гарантируя собственность, освобождают человека от этой необходимости применять силу. С другой стороны, они, конечно, требуют известных жертв. Но таково вечное рабство природы человека: он осужден наслаждаться, принося жертвы и преодолевая препятствия.⁵⁰

Неккер признает, что общественному благу в наибольшей степени соответствовало бы имущественное равенство. Но осуществление и сохранение такого равенства представляется ему химерой.⁵¹ В обществе, основанном на собственности, неизбежно есть собственники и есть люди, лишенные собственности. Первые господствуют над вторыми, и эта власть собственников не только вечна, но и непрерывно возрастает. Ибо собственность имеет тенденцию к концентрации, а не к дроблению. Бедные не в состоянии извлекать достаточный доход из земли, которая требует капиталовложения; они не могут защищать себя от произвольного обложения. Они не пользуются прерогативами знатных. Мелкие владения незаметно соединяются в руках богатых, число собственников уменьшается, и они могут диктовать свою волю людям, труд которых они покупают.⁵²

Неккер не видит возможности радикального изменения отношений между собственниками и несобственниками. Но он не идеализирует этих отношений. «Жить сегодня, работать, чтобы жить завтра, вот единственный интерес самого многочисленного класса граждан. Рожденные без собственности, они могут добыть себе пропитание, лишь зарабатывая своими услугами скромную часть от излишков богатого».⁵³ Богатые склонны объяснять нищету народа налогами и сваливают всю вину на правительство. Между тем эта нищета — их создание, необходимое следствие их прав. Нищета во все времена, во всех странах имеет один и тот же вечный источник. Этот источник — «власть, принадлежащая собственникам, давать в обмен за приятный для них труд возможно меньшую заработную плату, т.е. такую, которая представляет самую строгую необходимость». «Эта власть собственника основывается на том, что их очень немного по сравнению с людьми без собственности, на большой конкуренции среди последних, а главным образом на ужасающем неравенстве условий для людей, которые продают свой труд, чтобы прожить сегодня, и для тех, кто его покупает только для того, чтобы увеличить свою роскошь и свои удобства. Одни всегда будут законодательствовать, другие — всегда будут вынуждены принимать их законы».⁵⁴ Каково бы ни было распределение налогов, народ, т.е. наиболее многочисленная и наиболее несчастная часть общества, осужден в силу закона собственности получать всегда в обмен за свой труд лишь необходимое. Между тем именно «несчастливая участь большинства людей, сведенных до уровня самой строгой необходимости, предоставляет богатым излишек всякого рода благ».⁵⁵

⁴⁹ Ibid , p.254.

⁵⁰ J.Necker. Sur la legislation..., p.215, 273, 341.

⁵¹ Ibid, p.219.

⁵² Ibid., p.271.

⁵³ Ibid., p.211.

⁵⁴ J.Necker. Sur la legislation..., p.270.

⁵⁵ Ibid., p.272.

С нищетой связано невежество народов. Если бы собственность была распределена равномерно, всякий работал бы умеренно и у него оставалось бы время для учения и размышления. При неравенстве богатств обучение закрыто для всех людей, родившихся без собственности. «Человек, родившийся без иных средств, кроме своей силы, вынужден посвятить ее служению собственникам с первого же момента ее развития». И так продолжается всю жизнь: этому отдается все время, с восхода солнца до того момента, пока не возникнет необходимость обновить исчерпанную силу посредством сна. Когда же эти люди имеют время учиться? Невежество народа создано богатыми, и нечего раздражаться, если его чувства и интересы оскорбляют наши понятия о приличии.⁵⁶

Физиократы убеждены, что просвещение принесет торжество их теории, основанной на общеобязательной очевидности, что ее пониманию мешает только невежество. Неккер решительно отвергает эту рационалистическую иллюзию. Общество составляют различные классы, которые по-разному смотрят на существенные вопросы общественной жизни; внимание людей всегда приковано к их интересам, — даже если они вовсе не хотят быть несправедливыми. Для собственника хлеб — продукт его земли и его забот; он желает распоряжаться им, как всяким другим доходом. Для торговца хлеб — товар, который он хочет покупать и продавать свободно в зависимости только от своей выгоды. Для народа хлеб — необходимый элемент существования; он хочет, чтобы законы обеспечили ему возможность жить своим трудом. И эти три класса борются за свои интересы, выдвигая соответственные высокие принципы: земледelec — право собственности, торговец — свободу торговли, народ — человечность.⁵⁷

Народ не размышляет, им движет только инстинкт. Неккер полагает, что распространение среди народа просвещения вряд ли было бы выгодно для собственников. Народ, ставший способным размышлять об абстрактных истинах, может поставить вопрос о происхождении сословий, об источнике собственности и других неприятных ему учреждений. «Не является ли неравенство знаний необходимым для поддержания всех социальных неравенств, которые его породили?» Очевидно Неккер отвечает на этот вопрос утвердительно. Но, напугав собственников результатом просвещения народа, он тут же их успокаивает: «Неравенство не исчезнет никогда, и народ на веки-вечные останется таким, каков он есть».⁵⁸

В результате своего анализа общественных отношений Неккер приходит к заключению, которое звучит почти революционно. Обозревая мысленно общество и его отношения, говорит он, поражаешься одной общей идеей. «Почти все гражданские учреждения созданы для собственников». Стоит раскрыть свод законов, чтобы убедиться в этой истине. «Можно было бы сказать, что небольшая группа людей, разделив между собою землю, создала законы союза и гарантии против массы, как в лесу строят защиту от диких зверей». Можно смело утверждать, что после установления законов «собственности, правосудия и свободы» почти ничего не было сделано для наиболее многочисленного класса граждан. «Какое значение имеют для нас ваши законы собственности? — могли бы они сказать. — Мы не владеем ничем. Ваши законы правосудия? — Нам нечего защищать. Ваши законы свободы? — Если мы завтра не будем работать, мы умрем».⁵⁹

Практические выводы Неккера весьма скромны. Вся приведенная нами выше аргументация ведет в сущности лишь к доказательству того положения, что государство имеет право и обязанность вмешиваться в экономические отношения в интересах массы населения. Неккер неоднократно возвращается к этой мысли, противопоставляя принцип государственного вмешательства принципу экономической свободы физиократов. Государство может ограничивать и пользование правом собственности и свободу граждан, когда того требует общественное благо. Общественное благо выше права собственности и свободы. Неккер призывает не придавать чрезмерного значения терминам: есть свободы, за которыми скрывается рабство масс, есть ограничения, которые обеспечивают массе применение ее сил и способностей.⁶⁰

Так приходит Неккер вновь к основному тезису своей книги — к необходимости государственного регулирования хлебной торговли. Государство должно разумной политикой предупреждать такое движение хлебных цен, которое бьет по жизненным интересам масс и грозит опасностями для общественного порядка. Как мы уже знаем, Неккер понимает, что свободный экспорт зерна и свобода спекуляции на внутреннем рынке ведут к повышению хлебных цен. Но,

⁵⁶ Ibid., p.267.

⁵⁷ J.Necker. Sur la legislation..., p.212

⁵⁸ Ibid., p.267.

⁵⁹ Ibid., p.357.

⁶⁰ J.Necker. Sur la legislation ..., p.272, 276—277.

Собственники, используя первое, оказывают сопротивление второму. Между двумя классами общества начинается глухая, но жестокая борьба. В этой борьбе сильный, конечно, берет верх над слабым, власть собственника возрастает. Тот, у кого нет резервов, не может спорить; он должен работать, иначе он ставит на карту свою жизнь и жизнь своей семьи.⁶² Нищета лишает бедняка возможности понимать высокие интересы; его идеи вращаются вокруг хлеба, которым он питается, и религии, которая его утешает. Задавленный трудом и нищетой, он спокойно переносит безделье и счастье богатых. Но когда дело идет об основе его существования — о хлебе, народ — ребенок, которого в обычное время водят на помочах в этом мире неравенства и лишений, — превращается в рычащего льва.⁶³

Неккер всецело стоит на почве буржуазного строя. Он не представляет себе возможности какого-либо иного порядка. Спор его с физиократами — спор между двумя группами внутри буржуазного лагеря. Неккер выражает в своей литературной деятельности, как и в деятельности политической, интересы того привилегированного буржуазного слоя, который сумел приспособиться к феодально-абсолютистскому режиму. Доходы этого слоя, к которому Неккер принадлежал как «финансист» и по своему социальному положению, были в значительной мере связаны с использованием тех особенностей старого порядка и его экономической политики, которые с точки зрения буржуазии как класса являлись препятствием на пути экономического прогресса. В этом — социальная основа протеста Неккера против теории физиократов. Поскольку эта теория давала естественно-правовую идеализацию буржуазного порядка, борьба против нее заставляла Неккера отмечать внутренние противоречия этого порядка. Использование этих противоречий в целях полемики ставило его в выгодное положение защитника бедноты, филантропа, борющегося против социальных несправедливостей. Откровенность, с которой он обнажал зло неравенства, не представлялась ему опасной: в возможность того, что масса сама возьмет в свои руки дело установления порядка в социальных отношениях, он не мог поверить. Самое большее, на что, по его мнению, способна масса, — это стихийное возмущение по поводу дороговизны хлеба (таких возмущений было в XVIII в. немало). Напоминание об этой угрозе он считал с точки зрения интересов существующего строя только полезным.

III. ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ

1. ДИДРО И ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

В истории развития и пропаганды буржуазной идеологии во Франции XVIII в. одно из самых значительных мест принадлежит «Энциклопедии» Дидро и Даламбера.¹ В статьях «Энциклопедии» по социальным и политическим вопросам можно отметить известные оттенки мнений, неизбежные в большом авторском коллективе, далеко не однородном по своим воззрениям. Так, положения, выдвинутые Руссо в его статье «Economie politique», несомненно, не вполне соответствовали взглядам на тот же предмет Дидро и его ближайших сотрудников.² Так, среди сотрудников Энциклопедии были, как мы увидим ниже, некоторые расхождения в вопросе о естественном праве. Известно также, что авторы статей Энциклопедии были вынуждены иногда — из цензурных соображений — прикрывать свои подлинные взгляды изъятием «благонамеренных» мыслей. Известно, наконец, что над многими статьями Энциклопедии серьезно поработал цензорский карандаш издателя. Тем не менее у основной группы авторов Энциклопедии, писавших на политические темы, — Дидро, де Жокюра и других — была определенная политическая концепция, которую они стремились внушить читателям и которая, несомненно, до читателей доходила.

Авторы Энциклопедии весьма высоко ценили Монтескье и часто его цитировали. По случаю смерти Монтескье они посвятили оценке его заслуг большую вступительную статью в V томе «Энциклопедии». Совершенно несомненно влияние на них Локка и других английских политических мыслителей, а также старых теоретиков естественного права. Тем не менее политические статьи Энциклопедии представляют совершенно самостоятельный интерес. Они не только популяризируют идеи общественного договора, народного суверенитета, ограничения королевской власти, но в ряде пунктов дают им новое обоснование и делают из них новые выводы.

⁶² J. Necker. Sur la legislation., p.242.

⁶³ Ibid., p.266.

¹ Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers, Paris, 1751—1780.

² Содержание статьи «Economie politique» дано нами в главе, посвященной Руссо.

Ведущая роль в этой большой работе принадлежала, несомненно, крупнейшему французскому философу — материалисту XVIII века Дени Дидро (1713—1780). Дидро происходил из мелкобуржуазной семьи. Отец его, владелец ремесленной мастерской в Лангре, мечтал для сына о духовной карьере и поместил его в иезуитский коллеж. В течение ряда лет по окончании образования Дидро зарабатывал себе средства к существованию то уроками, то переводами — вообще занятиями, характерными для интеллигента-пролетария того времени. Вместе с тем он усиленно пополнял свои знания, изучая языки, естественные науки и философию, постепенно освобождаясь от вынесенных им из коллежа предрассудков. В 40-х годах Дидро выступил с первыми своими самостоятельными произведениями, которые свидетельствовали о большой самостоятельности и оригинальности его философских воззрений и которые доставили ему некоторую известность. С первых шагов в подготовке издания «Энциклопедии» он был ее наиболее энергичным деятелем, а затем и единственным руководителем. По мере выхода в свет томов Энциклопедии все выше рос авторитет Дидро, все значительнее становилось его влияние на формирование материалистической философской мысли.

Он был автором большей части основных статей «Энциклопедии» на социально-политические темы и принимал самое активное участие в редактировании статей, составленных другими авторами. Характеристика социально-политических идей основного ядра авторов Энциклопедии и характеристика социально-политических идей Дидро не могут быть отделены одна от другой. Но Дидро высказывал свои взгляды по социальным и политическим вопросам не только в Энциклопедии. Для полного и всестороннего их понимания такие произведения Дидро, как «Добавление к путешествию Бугенвиля», «Опровержение книги Гельвеция» или «Замечания на наказ Екатерины II», дают исключительно ценный материал. Мы считаем целесообразным рассмотреть их в тесной связи и параллельно со статьями Дидро в Энциклопедии. С другой стороны, мы считаем возможным в двух-трех случаях ссылаться для уяснения взглядов Дидро на статьи «Энциклопедии», не принадлежащие его перу, так как они, несомненно, прошли редакцию Дидро и исходят из тех же принципов, которые защищал Дидро как автор.

Монтескье, как мы уже указывали, сравнительно мало останавливался на общих вопросах естественного права, естественного состояния и возникновения человеческого общества. Его больше интересовала конкретная история конкретных человеческих обществ. Было бы неправильно считать, как утверждали некоторые историки, что составителям Энциклопедии этот интерес к конкретному совершенно чужд; мы увидим в дальнейшем, как много внимания уделяли они истории политических учреждений Франции. Но, во всяком случае, естественное право и общая теория государства занимают в Энциклопедии относительно гораздо больше места, чем в «Духе законов».

Основным понятием социально-политической теории Дидро и его ближайших соратников по Энциклопедии — является «права» человека. В Энциклопедии свойственное общественной мысли XVIII в. понимание «природы» дано в типической форме. При всех ошибках разума, при всех извращениях чувства и воли в человеке можно выделить его «естественное» существо, с его нормальными потребностями и стремлениями. Это естественное в человеке, эта его «истинная» природа соединена в общественном человеке с чертами исторического происхождения, с чертами, приданными человеку социальными отношениями, историческим развитием. Общее, природное в человеке предшествует созданию писаных законов, но оно остается в силе и в последующие периоды истории человеческого общества, ибо конституция человека остается неизменной. Естественный человек, говорит Дидро вслед за Цицероном, не является измышлением человеческого ума, в нем отражается вечный разум, управляющий вселенной.

Только природа дает людям путеводную звезду в их жизни. Из природы человека, понимаемой в указанном выше смысле, могут быть выведены путем дедукций основные принципы общественной жизни, которые Дидро, как и другие мыслители XVIII века именует «естественными законами» или «естественным правом». Чем ближе люди придерживаются естественных законов, Тем совершеннее общество. Все хорошие законы создает природа, законодатель только обнаруживает их». ³ «Кодекс природы» — самый могучий кодекс, его основные принципы начертаны в глубине нашего сознания. Дидро сочувственно цитирует здесь слова апостола Павла: «язычники, не имеющие закона, по природе делают то, чего требует закон, закон написан у них в сердцах».

Естественный закон — вечный и неизменный закон, которым мы должны руководствоваться в своих действиях. Понятие «естественного закона», таким образом, приближается у Дидро к понятию закона морального. ⁴ Оно представляется Дидро ясным для каждого. Нет такого человека, одаренного светом разума, утверждает Дидро, который не знал бы, что такое естественное право.

³ Д Дидро. Замечания на наказ. Соч., т.Х. М.—Л., Academia, 1935—1947, стр.410.

⁴ Encyclopedie, t.IX. Loi naturelle.

Следует, однако, отметить, что с изложенным пониманием естественного права не все из круга Энциклопедии были согласны. Статья Энциклопедии «Естественное право» по существу оспаривает проповедуемое Дидро индивидуалистическое толкование этого понятия. Автор статьи утверждает, что понятие естественного права при всей его «самоочевидности» с большим трудом поддается точному определению. В противоположность Дидро он доказывает, что индивид не может быть судьей в вопросе о содержании этого понятия. «Мы влачим убогое, суетное и беспокойное существование. У нас есть страсти и нужды. Мы хотим быть счастливыми, и человек, несправедливый и обуреваемый страстями, постоянно готов делать другим то, чего он не желает для себя». Вопрос о естественном праве оказывается весьма сложным. Перед судилищем естественного права индивид выступает в качестве тяжущейся стороны и он не может провозглашать себя в то же время судьей. «Но если мы отнимем у индивида право судить о сущности справедливого и несправедливого, то кому мы передадим решение этого вопроса?» — «Человечеству», — отвечает автор. Только оно может решать, ибо всеобщее благо есть его единственная страсть.

«Воля отдельных лиц ненадежна; она может быть и благой и дурной, а общая воля всегда бывает благой, — она никогда не ошибалась и не ошибется никогда». Только всеобщей воле принадлежит право определять границы долга человека, гражданина, отца. Достоинство человеческого рода состоит в том, что счастье индивида совпадает с общим счастьем. «Это согласие индивида со всеми и всех с индивидом характеризует вас как человека». Если человек забывает об этом, его понятия о благе, справедливости, человечности, добродетели колеблются в его разуме. Человек, внимающий лишь голосу своей личной воли, — враг человеческого рода. Покорность всеобщей воле есть связующее начало всех в обществе.

«Вы имеете естественное право на все, что у вас не оспаривается человеческим родом». Благим, великим, прекрасным надо считать то, что соответствует общим интересам... говорите себе чаще: я человек, у меня нет подлинно неотъемлемых естественных прав помимо тех, которые принадлежат человечеству. Но где же «хранилище» этой общей воли человечества? Ее следует искать не в личной воле отдельного индивида, а в совокупности разнообразных проявлений деятельности и страстей человеческого рода. Как мы видим, автор рассматриваемой статьи, расходясь с концепцией Дидро, пытается своеобразно связать естественное право с теорией «общей воли», напоминающей соответственные построения Руссо.⁵

Характерно, что Дидро счел нужным в одном из изданий Энциклопедии оговорить свое несогласие со статьей в особом примечании. Хотя это примечание и пестрит необычно частыми для Дидро ссылками на «закон божий», на «волю творца», на «высшую цель» человеческого существования, все же его никак нельзя считать написанным исключительно для того, чтобы оправдать редакцию Энциклопедии в глазах критиков с позиций христианского вероучения. Не отрицая возможности у Дидро мотивов такого порядка, мы должны все же признать, что в примечании весьма четко противопоставлены две различные точки зрения на естественное право. Согласно одной из них (Дидро), содержание естественного права дано a priori в природе человека. Согласно второй (автор статьи), содержание естественного права выводится a posteriori из фактов исторической жизни человечества. Для той цели, которой служило «естественное право» в буржуазной идеологии XVIII века, — для освобождения политической теории от традиционных представлений, прочно укоренившихся за столетия истории феодального общества, — первая априористическая концепция была, несомненно, более пригодна. Естественно, что именно она господствует в политической философии французских просветителей, крупнейшим представителем которых является Дидро, — и в частности в политических статьях руководимой Дидро Энциклопедии.⁶

⁵ Encyclopedic, t.V. Droit naturel.

⁶ Вопрос об авторе статьи «Droit naturel» вызывает до сих пор споры. Некоторые исследователи приписывают статью Руссо, Rene Hubert в своей работе «Rousseau et l'Encyclopedie» (1928) опровергает предположение об авторстве Руссо и стремится доказать, что автором статьи является сам Дидро. Тезис Hubert'a опровергается, однако, наличием приведенного нами в тексте примечания Дидро. По-видимому, исследователям осталось неизвестным это примечание, помещенное в ливорнском издании «Энциклопедии» (L'Encyclopedie, 1772, p. 106—107). Это примечание помечено редакторским значком Дидро. Трудно предположить, чтобы Дидро счел почему-то необходимым в странной форме примечания к своей собственной статье отмежевываться от своих более ранних формулировок. К тому же эти формулировки явно противоречат тем положениям, которые высказывал Дидро по вопросу о естественном праве в других своих произведениях. Очевидно, статья принадлежала другому автору. Авторство Руссо сомнительно. Несмотря на присутствие в статье некоторых оборотов, напоминающих мысли Руссо, в ней можно найти, по моему мнению, также много общих черт с соответственными рассуждениями Гельвеция (см ниже, стр. 179).

Состояние человечества, в котором оно живет, повинуюсь лишь своей природе, мыслители XVIII века обычно называют естественным состоянием. Естественное состояние есть некоторая абстракция, как и естественный человек. Однако эта абстракция, как мы уже знаем, имеет тенденцию превратиться в характеристику определенного периода в жизни человечества — ее догосударственного периода. В Энциклопедии можно найти немало мест, восхваляющих первобытные нравы, невинность первобытного состояния, противопоставляющих простые добродетели естественного человека порокам цивилизованных обществ.⁷ В естественном состоянии, говорит Дидро в статье «Souverains», люди не знают государственной власти. Они все равны между собой.⁸ В их отношениях вовсе не все сводится к силе, и у них есть сознание справедливости и несправедливости поступков. «Если еще до всякого общественного договора дикарю случится забраться на дерево и сорвать с него плоды и если придет какой-нибудь другой дикарь, который завладеет плодами труда первого, то он убежит со своей добычей; мне кажется, — говорит Дидро, — что фактом бегства последний выдает сознание им несправедливости этого поступка... и что в диком состоянии в этом царстве силы он сам дает себе позорное название, которым мы пользуемся в цивилизованном состоянии. Мне кажется..., что ограбленный также будет сознавать причиненную ему обиду». Хотя эти дикари и не сговаривались между собой, продолжает Дидро, как бы делая вывод из предшествующего, но для них будет существовать некоторый характеризующий поступки первобытный закон, истолкованием, выражением и освещением которого явится впоследствии закон писанный.⁹

Замечательную иллюстрацию к теории естественного состояния дает Дидро в упомянутом уже нами «Добавлении к путешествию Бугенвиля». Центральное место в этом произведении занимает рассказ о быте и нравах таитян — одна из самых ярких утопий XVIII в. Рассказ дается как неопубликованный отрывок из записей известного французского путешественника Бугенвиля, опубликовавшего в 1771 г. отчет о своем кругосветном путешествии, но это — литературный прием, который мог ввести в заблуждение лишь очень наивных людей. В действительности, это художественный очерк, явным образом преследующий пропагандистские цели. Дидро в сущности вовсе и не старается это скрыть.

«Таитяне, — говорит Дидро, — находятся в начале мира, а европейцы — у конца его».¹⁰ Расстояние, отделяющее их от нас, больше, чем расстояние от новорожденного ребенка до дряхлого старца. В противоположность сложной жизни европейских обществ их дикая жизнь проста. Дикари невинны и кротки, пока ничто не угрожает их безопасности. Иногда они жестоки, но это объясняется необходимостью повседневной защиты от диких зверей. Самое глубокое чувство у дикарей — чувство свободы. Они не могут понять наших нравов и наших законов, в которых они видят лишь различные формы стеснения свободы. Таитяне — народ, строго придерживающийся законов природы; и они ближе к хорошему законодательству, чем любой из цивилизованных народов. «Грубое и дикое» естественное состояние природной анархии — выше цивилизации. Человек, желающий людям счастья и свободы, не должен поэтому вмешиваться в дела дикарей, — найдется достаточно обстоятельств, которые поведут их по пути просвещения и испорченности. До знакомства с европейцами слово «собственность» имело у таитян очень ограниченный смысл. По существу у них все было общим. Сообща производили они сельскохозяйственные работы, все они составляли как бы единую семью, руководствующуюся двумя надежнейшими правилами: общим благом и интересом отдельных членов. Среди них царил полная свобода половых сношений; детей и стариков содержало общество, выделяя на это одну шестую часть своих доходов.¹¹ Лишь приезд на Таити европейцев послужил толчком к разложению этих добрых нравов.

Наибольшего пафоса в восхвалении «естественных» первобытных нравов, наибольшей резкости в осуждении людей «цивилизованного» общества достигает утопия Дидро в речи мудрого старца-таитянина, произнесенной при проводах покидавшего Таити Бугенвиля. Многие таитяне обнимали уезжавших европейцев и плакали при расставании с ними. Но среди таитян был старец, все время державшийся в стороне от Бугенвиля и его товарищей, явно озабоченный их посещением. Он выступил вперед и произнес речь, глубоко потрясшую всех присутствующих.

«Плачьте, несчастные таитяне, — говорил он, — плачьте, но только по поводу прибытия, а не по поводу отъезда этих честолюбивых и дурных людей. Когда-нибудь вы узнаете их лучше, когда-нибудь они вернуться, чтобы поработить вас, истребить вас или заставить вас подчиняться всем их прихотям и порокам.

⁷ R. Hubert. Les sciences sociales dans l'Encyclopedie. Paris, 1923, p.170—171.

⁸ Encyclopedie, t.XV. Souverains.

⁹ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т.II, стр.252.

¹⁰ Д.Дидро. Добавление к путешествию Бугенвиля. Соч., т.II, стр.4.

¹¹ Там же, стр.58, 67, 73.

Когда-нибудь вы будете их рабами, столь же испорченными, столь же низкими, столь же несчастными, как они. О таитяне, друзья мои, в ваших руках есть одно средство избавиться от этого пагубного будущего. Но я предпочитаю умереть, чем посоветовать его вам. Оставим их в живых, и пусть они удалятся». Обратившись затем к Бугенвилю, старец сказал: «А ты, вождь послушных тебе разбойников, удались скорее со своим кораблем от наших берегов. Мы невинны, мы счастливы, и ты можешь лишь повредить нашему счастью. Мы повинемся чистому инстинкту природы, а ты попытался вытравить его из наших душ. Здесь все принадлежит всем, а ты проповедовал нам какое-то неизвестное различие между *моим* и *твоим*... Мы свободны, а ты взял и закопал в нашу землю документ о нашем будущем рабстве. Ору! Ты знаешь язык этих людей. Скажи нам всем, что они написали на этой металлической пластинке. — *Эта страна принадлежит нам*. Эта страна принадлежит тебе? Но почему? Что бы ты подумал, если бы какой-нибудь таитянин высадился вдруг на ваших берегах и начертил на одном из ваших камней или на коре одного из ваших деревьев: *эта страна принадлежит жителям Таити*? Ты более сильный. Но что же это доказывает?.. Ты не раб; ты предпочитаешь смерть рабству, а между тем ты хочешь нас поработить. Ты значит думаешь, что таитянин неспособен защищать свою свободу и умереть за нее. Таитянин, которым ты хочешь обладать, как скотиной, — твой брат. Вы оба — дети природы. Имеешь ли ты какое-либо право на него, которого он не имел бы на тебя?

Мы чтим в тебе наш образ. Оставь нам наши нравы. Они более мудры и более добродетельны, чем твои; мы не желаем променять то, что ты называешь нашим невежеством, на твоё бесполезное знание. Мы обладали всем, что необходимо и полезно нам. Неужели мы заслуживаем презрения за то, что не сумели создать себе излишних потребностей?.. Поезжай к себе домой волноваться и мучиться сколько тебе угодно, а нас оставь наслаждаться покоем. Не внушай нам ни твоих мнимых потребностей, ни твоих химерических добродетелей.

Наши девушки и наши женщины принадлежали всем... Молодая таитянка отдавалась восторгам в объятиях молодого таитянина, ожидала с нетерпением, чтобы мать сняла с нее покрывало и обнажила ее грудь... Без стыда и страха она принимала в нашем присутствии, посреди круга невинных таитян, при звуке флейт, среди плясок, ласки того, кого намечало ее юное сердце и тайный голос ее чувственности. Способен ли ты заменить каким-либо более доблестным и великим чувством то чувство, которое мы им внушили и которое воодушевляет их? Они думают, что наступил момент подарить народу и семейству нового гражданина, и они гордятся этим; они едят, чтобы жить и расти; они растут, чтобы размножаться, и не находят в этом ничего позорного и постыдного».

«Добавление к путешествию Бугенвиля» с рисуемым им «естественным» порядком — не единственное доказательство сочувствия Дидро коммунистическим идеям и его отрицательного отношения к принципу частной собственности. В конце 60-х годов Дидро имел возможность познакомиться с коммунистическими и анархическими идеями мало известного мыслителя XVIII века Дешана. До нас дошла написанная им в связи с этим записка, опубликованная Бабелом в издании писем Дидро к Софи Волан. «Один монах, — пишет в ней Дидро, — по имени Дешан, дал мне прочесть одно из самых резких и самых оригинальных произведений, какие мне известны. В нем изложена идея социального устройства, к которому человечество должно прийти после того, как оно, выйдя из дикого состояния и пройдя через состояние организованное, познает всю тщету самых важных установлений и придет, наконец, к пониманию той истины, что человеческий род будет несчастен, пока у него будут короли, священники, судьи, законы, твое и мое, понятие пороков и добродетелей. Посудите, сколько должно было доставить мне удовольствия это произведение, как плохо оно ни написано: я внезапно оказался в мире, для которого я был рожден... Вернувшись к себе, я начал мечтать о принципах и о выводах моего толстого бенедектинца, по своему виду и по своему тону настоящего старого философа. Его произведение, из которого я не вычеркнул бы ни одной строчки, полно новых идей и смелых утверждений».

Таитянская утопия Дидро очень близка по своим основным тенденциям к коммунистическим теориям и фантастическим романам XVIII в. Не только общее настроение, но и некоторые детали в «Добавлении к путешествию Бугенвиля» напоминают о соответствующих описаниях в «Базилиаде» Морелли (половые отношения).¹² Не приходится удивляться, что другое произведение Морелли «Кодекс природы» в XVIII веке приписывали Дидро, причем с такой уверенностью, что даже включили «Кодекс» в одно из собраний его сочинений (Лондон, 1773).

Однако причислять Дидро к представителям утопического коммунизма было бы неправильно. «Золотой век» естественного состояния, по его мнению, невозвратим, как невозвратимо детство для человека, достигшего старости. Развитие человечества Дидро склонен уподоблять развитию индивида. На жизненном пути человечества есть некая ступень, на которой в наибольшей степени обеспечено счастье человека.

¹² Naufrage des îles flottantes ou Basihade. Messine, 1753, t.I, p.16 и сл.

Эта ступень находится где-то между «детством» дикаря и нашим старческим «увяданием», более близко к дикому состоянию. «Но я не знаю, — говорит Дидро, — как это счастье сохранить, или как к нему вернуться».¹³ Легче стать более культурным, чем отказаться от порядков цивилизации.¹⁴ Дидро склонен даже иронизировать над мечтами о таком возвращении: мне слишком трудно раздеться донага или облачиться в звериную шкуру.¹⁵

* * *

Дидро не склонен представлять себе человека в естественном состоянии как изолированного индивида, совершенно лишенного связей со своими соплеменниками. Он признавал себялюбие необходимым следствием конституции человека, его инстинктов, его чувств и разума. Это основное свойство человека, принцип, содействующий нашему самосохранению и соответствующий велениям природы. Но в то же время Дидро был твердо убежден в том, что люди созданы, чтобы жить в обществе. «Способности человека, его естественные склонности, его слабости, его потребности являются доказательством намерений творца».¹⁶ «Люди соединились в общество, — утверждает Дидро, — руководствуясь инстинктам, подобно слабым животным, собирающимся в стада. Вначале между ними, конечно, не было никакого соглашения».¹⁷ «Общественность», как инстинкт человека, предшествует даже семье, этой первой общественной ячейке. Но, признавая наличие моральных законов и инстинкта общественности в естественном состоянии, Дидро вместе с тем подчеркивает роль в образовании общества личного интереса. Люди не могут обойтись без взаимной помощи, они объединяются в общество, чтобы иметь больше шансов на успех в борьбе с общим врагом — с природой.

Общество возникает, таким образом, в результате разумного расчета. Люди ищут более счастливого состояния, нежели состояние естественное.¹⁸ Личные интересы часто их разделяют. Но размышление дает в конце концов перевес общего над частным. «В обществе человек находит удовлетворение большей части своих потребностей»¹⁹.

Между естественным порядком и порядком государственным нет резкой грани. Основное отличие государственного порядка, политического союза людей составляет организация общественной власти и создание охраняемых этой властью законов. Образование государства и законов также обусловлено естественными причинами, природой человека, и в нем нет неожиданности. Это длительный процесс, завершением которого является договор, образующий власть.

Интересно, что, характеризуя процесс, приводящий к образованию государства, «Энциклопедия» делает попытку связать его с материальными условиями существования общества. В характеристике основных этапов развития хозяйственной жизни схема «Энциклопедии» напоминает схему Тюрго. Чтобы прийти к политической организации общества, люди должны были в течение длительного времени пройти большой путь от простого собирания плодов земли в охоте и рыболовству, от охоты и рыбной ловли — к скотоводству и, наконец, от скотоводства — к хлебопашеству. До перехода к хлебопашеству люди вели кочевой образ жизни. Только земледелие делает их оседлыми. Это изобретение имело неисчислимы последствия для политической и социальной жизни. Оно привело к разделу земли, к установлению земельной собственности, к разделению труда. Оно сделало, наконец, неизбежным создание общественного договора, политической организации. Неудивительно, что изобретение земледелия древние приписывали богам.

В «Энциклопедии» общественный договор в сущности не создает общества, а придает лишь ему определенную организационную, политическую форму. В соответствии с этим общественный договор рассматривается в «Энциклопедии» не столько как соглашение между индивидами, входящими в политическое общество, сколько как соглашение между народом и тем или теми, кому народ вручает власть. Характерными признаками естественного состояния являются для Дидро свобода и равенство. Поскольку это так, власть не может исходить от природы. Но в естественном состоянии свобода и равенство ничем не обеспечены, сопряжены с постоянным страхом.

¹³ Д. Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр. 306.

¹⁴ Д. Дидро. Добавление к путешествию Бугенвиля. Соч., т. II, стр. 75.

¹⁵ Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр. 252. В связи с этим следует отметить, что в описании первобытного человечества у Дидро наряду с чертами явной идеализации мы находим иногда черты более трезвой и реалистической оценки. Человек, говорит Дидро, есть совокупность качеств, способных к нормальному развитию и к извращению. Такие извращения возможны и в первобытном состоянии. Поэтому и первобытному человеку при известных условиях присущи ошибки и пороки.

¹⁶ Encyclopedie, t. XV. Societe.

¹⁷ Д. Дидро. Соч., т. X стр. 164.

¹⁸ Encyclopedia, t. IX. Legislateur.

¹⁹ Encyclopedic, t. XV. Societe.

Перед возможным насилием. Договор является для Дидро и его сотрудников необходимым логическим дополнением теории естественного состояния.

При заключении договора не происходит полного отчуждения личности государству, но людям все же приходится поступиться каждому частью своей естественной независимости и подчиниться воле, представляющей волю всего общества и служащей центром единения всех волей и всех сил. Таково происхождение власти государей. Эту власть управлять обществом вручила государям воля народов. Права государей основаны на согласии народов. Иногда Дидро высказывается еще более определенно: источником всякой политической и гражданской власти является согласие народа, представленного своими депутатами или собранием граждан. «Лишь нация есть истинный суверен»²⁰. Те, кто захватил власть силой, не более, как узурпаторы, хотя народы и могут своим согласием узаконить их правление.

Вступая в общество, люди соглашаются потерять некоторую долю (*un peu*) своей свободы и своего равенства; цель законодателя, отняв у людей возможно меньше равенства и свободы, дать им возможно больше обеспеченности и счастья²¹. Гражданин — член свободного объединения, разделяющий его права и пользующийся его преимуществами²². Но наряду с ними существуют неотъемлемые права граждан, права, логически предшествующие договору; при подчинении государству граждане сохраняют за собой эти права, от которых никогда не отступаются; их должна уважать всякая власть. Точно так же люди, заключая договор, не отказываются в пользу государства от своего имущества: они лишь уступают часть его в виде налога, чтобы обеспечить свое пользование остальным.

Власть вытекающая из соглашения, предполагает условия, которые делают ее применение законным и ограничивают ее пределы. Должно как можно меньше ограничивать свободу индивидов, говорит Дидро, и как можно больше свободу властителей²³. Носит ли договор формальный характер или нет, — безразлично: он всегда *предполагается* как основа власти суверена. Интересный образец такого договора, составляющий вступительные строки «Кодекса законов», дал впоследствии Дидро в своих «Замечаниях на наказ Екатерины II». «Мы, народ, и мы, государь этого народа, — говорится в предлагаемом Дидро тексте, — совместно клянемся охранять законы, которыми мы в равной мере будем судимы. И если случится нам, государю, изменить или нарушить их, пусть каждый подданный (ибо враг народа есть враг каждого человека в отдельности) будет освобожден от присяги на верность нам, начнет преследовать нас, низвергнет нас и пусть даже приговорит нас к смерти, если того потребуют обстоятельства... Горе государю, переставшему соблюдать законы, горе народу, терпящему пренебрежение к Законам».²⁴ Из того положения, что люди объединяются в общество ради того, чтобы быть более счастливыми, следует вывод: они избирают себе государей только ради возможно более надежной охраны счастья. «Желание быть счастливым есть первая статья того кодекса, который предшествует всякому законодательству».²⁵

Задачи государя — обеспечить прочность, свободу и могущество общества, безопасность, порядок и спокойствие среди граждан. Для этого ему нужна достаточная власть. Страсти и интересы побуждают людей действовать в ущерб общему благу, когда оно кажется им противоречащим их частному интересу. Но человек, живущий в обществе, получая от него выгоды, должен оплачивать их. Человек должен считаться с гражданскими обязанностями, с законами, с себялюбием своих сограждан. В общественных условиях себялюбие гражданина может быть справедливым или несправедливым. Если оно ведет к действиям, вредным для общественного порядка, оно должно быть признано порочным, но оно добродетельно, когда внушает страсти, полезные для общества.²⁶ Государь должен иметь силу подчинять себялюбие отдельных лиц общим законам, выражающим волю всех.

Суверен не может употребить свою власть на то, чтобы уничтожить самый акт, дающий ему существование. Нарушение договора восстанавливает свободу народа заключить новый договор с кем он пожелает. Всякая власть ограничена законами природы и государства. «Без закона нет власти, и нет закона, который давал бы неограниченную власть». У некоторых народов власть государя именуется самодержавной, но и здесь власть имеет естественные границы. Государь подчинен основным законам и не имеет права ими пренебрегать, ибо они могут быть изменены лишь по формальному решению всей нации.

²⁰ Д.Дидро. Соч., т.Х, стр.418.

²¹ Encyclopedic, t.IX. Legislateur.

²² Ibid, t.III. Citoyen.

²³ Д.Дидро. Замечания на наказ. Соч., т.Х, стр.427.

²⁴ Д.Дидро. Замечания на наказ. Соч., т.Х, стр.418.

²⁵ Там же, стр.441.

²⁶ Encyclopedic, t.VIII. Interet.

Он подчинен также имеющим непреложную силу естественным законам. Ни один народ не мог и не хотел предоставить государям власть править по произволу. Государь должен быть первым рабом законов. Если государь самовольно нарушает основные законы и притязает на произвольную власть, он становится деспотом. Если законодательство нарушает естественные права граждан, для них вступает в силу естественный закон.²⁷

Власть не есть собственность того или иного лица, даже когда она наследственна в пределах одной семьи. Не государство принадлежит правителю, а правитель государству. Он обязался по отношению к народу управлять согласно закону, как народ обязался повиноваться ему согласно закону. Высший несет обязанности перед низшим, как низший перед высшим. Произвол в употреблении власти разрушает общество.²⁸

Таковы основные принципы здорового правления — принципы, вытекающие из «природы человека». Однако действительность далеко не соответствует этим принципам. Изучив все политические, гражданские, религиозные учреждения, говорит Дидро, вы убедитесь в том, что история человечества на протяжении веков — история его угнетения кучкой мошенников. Не доверяйте человеку, восклицает Дидро, который хочет вводить порядок; вводить порядок — значит подчинять людей.²⁹ Законодатели заботятся о своих интересах, а не об интересах народа. Правители злоупотребляют своей властью, попирают законы, заменяя их своими страстями. На основании длительного опыта можно сказать, что «добрая воля» правителей, о которой они так часто говорят, сводится на деле к тому, чтобы душить народы.³⁰ Они заслуживают имени тиранов, каково бы ни было происхождение их власти. Они заключают союз с самыми развращенными людьми и делают их своими министрами. Они находятся в постоянной войне со своими подданными, они боятся добродетельных граждан.

Чтобы объяснить противоречие между тем, что должно быть согласно теории естественного права, и тем, что есть в действительности, Дидро прежде всего указывает на «извращения» природы человека... В человеческой природе, говорит он, есть что-то роковое: люди постоянно стремятся расширить свою власть. Какие бы преграды ни старалось выдвигать перед ними благоразумие народов, честолюбие и сила всегда преодолевали или обходили эти преграды. У государей есть всегда перевес над народами.³¹ Дидро понимает, что этот «перевес» порочных правителей над народами, к тому же иногда проявляющимися «благоразумие», сам требует объяснения. Как и другие философы-материалисты XVIII в., он не в состоянии подняться до материалистического понимания исторического процесса вообще и развития государства в частности. Естественно, что он ищет ответ на вопрос об условиях возникновения и существования деспотической власти в фактах идеологического порядка. Реальная сила, говорит Дидро, всегда принадлежит подданным. Сила правительств всегда создается «мнением». Авторитет мнения укрепляет власть меньшинства над большинством. Иногда это мнение основано на ложном представлении о праве царствующей семьи на трон, иногда на преувеличенном страхе перед угнетающей силой, иногда на религии. «Мнение», служащее опорой всякой власти, упрочивается в дальнейшем привычкой.³²

В деле образования «мнения», противоречащего естественным правам человека, особенно большую роль отводит Дидро религии, ее суевериями и морали. Земные религии — сплетение сумасбродных и лживых утверждений. Духовенство, воззрения которого состоят из нелепостей, стремится к укреплению невежества, ибо вера — основа их привилегий, а разум — враг веры.³³ Тиранам выгоден союз с религией; им выгодно отравлять людей моралью, противоречащей природе, создавать пугающие их призраки, чтобы таким образом превращать свободного естественного человека в раба. Три кодекса применяются в человеческих обществах: религиозный, гражданский и кодекс природы. Из них религиозный, по мнению Дидро, вовсе излишен и даже опасен. Наиболее опасные безумцы те, которых делает безумцами религия. Гражданский кодекс должен быть лишь выражением закона природы. Ибо природа — наш верховный законодатель. Но в существующих обществах религиозные установления, укрепляясь, становятся гражданскими и государственными, а гражданские, получая освящение церкви, превращаются в религиозные. Так создаются звенья той цепи, которая сковывает человечество.³⁴

²⁷ Encyclopedie, t.IX. Legislatives.

²⁸ Ibid., t.I. Autorite politique; t.XV, Societe.

²⁹ Д.Дидро. Добавление к путешествию Бугенвиля. Соч., т.II, стр.81—82.

³⁰ Д.Дидро. Соч., т.X, стр.428.

³¹ Encyclopedie, t.XV. Souverains.

³² Ibid., t.IX. Legislatieur.

³³ Д.Дидро. Соч., т.X, стр.421, 422.

³⁴ Там же, стр.38—39.

Дидро и его сотрудники по «Энциклопедии», как мы видим, настойчиво и последовательно пропагандируют идею народного суверенитета, хотя они и применяют термин «суверен» к правителю, к государю.³⁵ Теория «божественного происхождения власти» есть для них, очевидно, один из примеров освящения гражданских установлений церковью и превращения их в установления религиозные, один из «пугающих людей призраков». Дидро истолковывает эту теорию как своеобразный политический миф, служащий укреплению власти государя. Государь — образ бога на земле, — утверждала официальная доктрина. Государь — лицо, в котором народ пожелал (ils ont voulu) видеть образ бога на земле, — утверждает Дидро.

Признание народного происхождения всякой власти отнюдь не равнозначно признанию необходимости демократического строя. Народ может передать власть определенной семье с правом наследования (Англия), пожизненно одному лицу (Польша), на краткий срок (Римская республика). Когда верховная власть находится в руках одного человека, она именуется анархией. У многих народов власть государей не имеет точных границ, хотя и там она подчинена основным законам государства. Это называется самодержавием. Но страсти толкают государей на злоупотребление властью, и чем больше власть, тем сильнее эти страсти. Это соображение побудило некоторые народы ограничить власть тех, кому они вверили управление. Подобные ограничения могут быть различны в зависимости от привязанности народов к свободе и от тяжести того гнета, который они испытали от своих правителей. В качестве образца ограниченной монархии «Энциклопедия», как и все политические писатели того времени, и в первую очередь Монтескье, конечно, приводит Англию. В Англии законодательная власть разделена между королем и парламентом; поскольку парламент представляет нацию, нация удерживает за собою, таким образом, часть верховной власти. Другой тип ограниченной монархии представляет Германская империя, где император не может издавать законы без согласия имперских чинов. Ограничение власти не должно быть чрезмерным, как в Польше или Швеции (имеется в виду ограничение власти короля дворянской олигархией).

«Когда верховная власть находится в руках самого народа, она принадлежит ему во всем объеме и недоступна никаким ограничениям». Такая форма правления именуется демократией; при демократии власть может осуществляться непосредственно самим народом; так, у афинян власть всецело принадлежала народу. В других республиках она осуществляется народом через собрание его представителей.

Следуя за Монтескье, Дидро и другие авторы политических статей «Энциклопедии» утверждают, что конкретные формы правления зависят от внешней среды (климата), нравов и предрассудков народа. Законы каждой нации — частный случай приложения человеческого разума к конкретным условиям: не существует правления, лучшего для всех. Республика — подходящий образ правления для небольшого государства, для обширного больше подходит монархия. Большая республика может быть легко расчленена. Большие государства чаще воюют, а в войне монархия имеет много преимуществ перед республикой (тайна, единство руководства, быстрота действий). В больших империях чаще всего устанавливается деспотия.³⁶ Но никакое правительство не вечно, их жизнь подобна жизни животных: каждый их шаг есть шаг к смерти. Лучшая форма правления — та, существование которой наиболее длительно и спокойно, — бес- смертных форм правления нет.³⁷

Повторяя данную Монтескье схему форм правления, «Энциклопедия» к одной из них относится резко и безоговорочно отрицательно. Эта форма — деспотизм. Мы уже знаем, что «Энциклопедия», следуя и в этом случае за Монтескье, теоретически отличает «деспотизм», как правление, основанное на произволе, от «монархии», как правления, определяемого и ограничиваемого основными законами. Это характерное для оппозиционных писателей XVIII в. различие давало им возможность подвергать весьма откровенной критике абсолютизм под именем «деспотизма», прикрываясь в то же время от возможных обвинений ссылками на свое уважение к французской монархии, как к правлению, основанному будто бы на законах. Именно такое значение удобной фикции имеет, по-видимому, термин «деспотизм» и для «Энциклопедии». Во всяком случае Дидро зачастую употребляет этот термин как синоним самодержавия, абсолютизма и монархии. «Я усматриваю, — говорит он в «Замечаниях на наказ», — лишь некоторое формальное различие между деспотизмом и чистой монархией. Деспот поступает так, как ему заблагорассудится, не соблюдая каких-либо условностей; монарх связан известными формами, которыми он, однако, может пренебречь, когда ему будет угодно». «Чистая монархия — дурной вид правления».³⁸

³⁵ Encyclopedie, t.XV. Souverains.

³⁶ Encyclopedie, t.IX. Legislatieur.

³⁷ Ibid., t.III. Citoyen.

³⁸ Д.Дидро. Соч., т..X. стр.427.

Дидро считает, что деспотизм плох даже и тогда, когда это — деспотизм просвещенного монарха. «Самодержавное управление просвещенного монарха, — говорит Дидро, — всегда дурно. Его положительные черты — самое опасное и самое вредное из обольщений». Добрый, справедливый и просвещенный деспот в конечном счете опаснее злого: он приучает народ любить и почитать повелителя; и народ переносит эти чувства на его преемника, как бы зол и туп последний ни был. «Для народа одним из величайших несчастий были бы два или три последовательных царствования справедливых, кротких и просвещенных, но само-державных правителей: счастливое управление довело бы народ до полного забвения его привилегий, до окончательного рабства».³⁹ Эти выпады против теории «просвещенного абсолютизма» как будто не оставляют никакого сомнения в отрицательном отношении к нему Дидро. Однако последовательности в проведении этой точки зрения мы у него не находим. В «Энциклопедии» (в том числе и в статьях самого Дидро) не раз встречается восхваление «доброго короля» Генриха IV. Такие восхваления, характерные для французской политической литературы XVIII в., были по существу одним из приемов критики последующих царствований, — и «Энциклопедия», очевидно, не считала целесообразным от этого приема отказываться.

Деспотизм всегда опирается не на договор, а на насилие, говорит Дидро, хотя бы это насилие и было прикрываемо не имеющими юридической силы традициями или воображаемым божественным происхождением. Деспота характеризует не доброта или злость, а объем его власти, произвол его правления. Самодержавное управление отнимает у народов право обсуждать, хотеть или не хотеть, право, в случае надобности, противиться воле государя. Народ при деспотизме превращается в стадо. С его желаниями не считаются, прикрываясь тем, что его гонят на жирные пастбища.⁴⁰ При деспотизме у граждан нет отечества.⁴¹ Да нет, строго говоря, и граждан, а есть только подданные. Граждане находятся в подчинении у государства, существа морального, подданные — у физического лица, у государя. Гражданин — общественный человек, подданный — частное лицо.

Основные законы — конститутивный признак законной власти, но содержание и способ применения основных законов должны изменяться вместе с изменениями в самом обществе. «Не существует такого кодекса, который через некоторое время не требовал бы исправления».⁴²

Если формы правления зависят от конкретных условий, то приведенная выше чисто рационалистическая теория возникновения власти, очевидно, не может дать непосредственного ответа на вопрос о наилучшей форме правления для данной страны, в данный момент ее существования. Чтобы получить такой ответ, необходимо знать конкретную историю этой страны. Иными словами, политические требования должны быть обоснованы не только логически, с точки зрения природы человека, но и исторически. Исторические статьи «Энциклопедии» и исторические заметки Дидро, несомненно, стремятся дать такое историческое обоснование политическим требованиям прогрессивной французской буржуазии середины XVIII в. В политических построениях «Энциклопедии» абстрактная, естественно-правовая аргументация дополняется аргументацией исторической.

В вопросе о происхождении французского государства «Энциклопедия» примыкает не к романистической теории Дюбо, обосновывающей абсолютную монархию, а к германистической схеме, которую признавали многие французские историки этого времени, в том числе и Монтескье. Первоначальное франкское общество — чистая демократия. Франкская монархия, как и всякое организованное государство (напомним: деспотия не есть организованное государство), имела основные законы, в существе своем представлявшие соглашение между народом и властью. Власть монарха была ограничена. Законы принимались и изменялись лишь после обсуждения в советах и с согласия старейшин нации.⁴³

Право завоевания принадлежало при покорении Галлии не королевской власти, но всему коллективу завоевателей; в результате завоевания победители-франки стали говорить от имени всего народа. Таково историческое происхождение прав дворянства. Старая монархия опиралась на знать, военные функции которой призывали ее выступать в качестве представительницы нации. Но в дальнейшем знать мало-помалу утратила свои функции, а, следовательно, и свои исторические права. Выросло значение торговли и промышленности. Смягчились нравы. Современное государство не есть государство, организованное исключительно для войны. Дворянство не является более единственным классом, призванным защищать государство. Его престиж падает, его правление не уважают.

³⁹ Д. Дидро Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр. 245.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Encyclopedic. t. XII. Patrie.

⁴² Д. Дидро. Соч., т. X, стр. 434.

⁴³ Д. Дидро. Соч., т. X, стр. 54 и сл.

В прошлом весьма важным фактором в жизни человеческого общества была религия. Это наложило свой отпечаток и на законодательство. Она помогла создать ту цепь, которой сковано человечество. Но религии постепенно увядают. Это безумие, которое не может устоять перед постоянным напором природы, возвращающей нас под сень своих законов.⁴⁴ Дидро верит в прогресс человеческого разума, в грядущие успехи просвещения, а, следовательно и в установление более разумных общественных порядков. Заблуждение проходит и уступает место другому заблуждению, которое тоже проходит. Но раз зародившаяся истина и истина, которая за ней следует, это — две истины, которые пребудут.⁴⁵ Как это ни странно, но Дидро как будто не замечает противоречия между этой верой в прогресс и учением о преимуществах естественного состояния и об «увядании» цивилизованных человеческих обществ.

В просвещенные века, говорит Дидро, народам нельзя внушить предрассудки, противные человеческому праву и законам природы. Теперь уже нельзя основать законодательство на заблуждениях: шарлатанство министров будет тотчас же замечено и возбудит лишь негодование. Если бы какой-либо деспот пожелал снова погрузить свой народ во мрак невежества, нашлись бы свободные народы, которые навели бы его на ум.⁴⁶

Дидро убежден, что прогресс разума — верное средство борьбы против всех бед общества. С течением времени с помощью истины можно добиться всего, чего требует благо человечества. «Я не знаю, как это присходит, но под конец истина побеждает, и это всегда так будет». Дидро представляет себе, что победа истины требует борьбы. Но реального характера этой борьбы, как борьбы классов, он не понимает; для него это — борьба людей прогресса, сторонников просвещения с защитниками тьмы и невежества. «О исключительные люди, которым природа дала в удел гений и мужество,— восклицает он, — ваш жребий обеспечен, вас ожидают долгая память и благословения, которым никогда не будет конца. О невежественные люди! О лицемерные, жестокие, трусливые люди! Ваш жребий тоже обеспечен: вас ожидает проклятие веков».⁴⁷

Дидро, конечно, знает, что перемены правления не всегда происходят мирным путем. История дает нам, говорит он, бесчисленные образцы правителей-притеснителей, примеры попрания законов и восстаний народов.⁴⁸ В общем народы склонны, по его мнению, повиноваться власти. Для того чтобы народ отказался выполнять требование правительства, они должны быть возмутительны в своей несправедливости. Все же бывают случаи, когда терпение народа истощается. Развращенная воля государя способна разрушить счастье подданных, и иногда обуздать его несправедливые притязания может только противопоставленный ему единодушный союз воля и сил.⁴⁹ «Если законодатель не уважает общего желания и не считается с ним; если он заставляет чувствовать собственную власть сильнее, чем власть закона; если он приносит своих подданных в жертву своей семье, финансы — своим прихотям, мир — своей славе, если почести и должности добываются с помощью интриги; если налоги возрастают,— дух общности исчезает, ...вуаль мнения (поддерживающую власть. — В.В.) ниспадает; национальные принципы кажутся только предрассудками, да они и являются таковыми в самом деле».⁵⁰

Деспот, доводя до оупения своих подданных, сгибает деревья, которые в конце концов, выпрямившись, разможжат ему голову.⁵¹ Недовольство не всегда ограничивается ропотом, от настроения недалеко до решимости действовать. При деспотической власти природа и разум восстанавливают свое право протестовать против насилия. И Дидро такое сопротивление со всей решительностью оправдывает. Право сопротивления, говорит он, как бы безрассудно оно ни применялось, иногда законно: без него подданные — стадо. «Власть, основанная на насилии, насилием же и свергается».⁵²

Не подлежит сомнению, что Дидро восстание против деспотизма считает при известных условиях необходимым. Не подлежит сомнению также, что, осуждая «деспотизм», он выступает по существу против французской монархии, что для него французская монархия — конкретный случай деспотического правления. Но вытекающего из этих положений вывода о необходимости революции во Франции Дидро избегает.

⁴⁴ Д.Дидро. Беседа с женой маршала. Соч., т. II, стр.97.

⁴⁵ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр.324.

⁴⁶ Encyclopedie, t.IX. Legislatives.

⁴⁷ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр.322.

⁴⁸ Encyclopedie, t.XV. Soverains.

⁴⁹ Encyclopedie, t.XV Soverains.

⁵⁰ Ibid , t.IX Legislatives.

⁵¹ Д. Дидро Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр.264.

⁵² Encyclopedic, t.XIII. Propriete.

Вплотную подводя читателя к этому выводу, он предоставляет ему самому сделать последний шаг на этом опасном пути. Возможно, конечно, что эта сдержанность Дидро в вопросе о революции в известной степени объясняется политической осторожностью. Но, с другой стороны, в произведениях Дидро и в статьях Энциклопедии можно найти немало мест, свидетельствующих о неуверенном, опасливом отношении к общественным потрясениям. Дидро считает долгом разумных людей выступать против нелепых законов до тех пор, пока их не преобразуют. Но он явным образом имеет здесь в виду мирную пропаганду: пока законы еще существуют, им необходимо повиноваться. «Гораздо лучше быть безумцем с безумцами, чем мудрецом в одиночку».⁵³ На случай смут «Энциклопедия» дает гражданину весьма двусмысленный совет: «Во времена смут гражданин примкнет к людям, защищающим установленную систему; при разрушении системы он последует за согражданами своего города, если они единокорны; если же они разрозненны, он присоединится к тем, кто стоит за всеобщее равенство и свободу». Весьма вероятно, что для автора статьи основной ее смысл состоял в совете присоединиться к борцам за свободу и равенство. Но первые строки фразы — при всех скидках на цензурные условия — звучат все же весьма уклончиво.⁵⁴ В конце своей жизни Дидро высказывается иногда весьма пессимистически о возможности разумного преобразования общества. Его вера в неизбежность торжества истины, очевидно, не обладает уже прежней твердостью. Призывая заботиться о просвещении и образовании, он предупреждает, что «на это средство не следует возлагать слишком много надежд». Он видит трудности, стоящие на пути открытия истины и ее распространения, и не видит силы, которая могла бы эти трудности преодолеть. Он указывает, наконец, что одного понимания истины еще недостаточно, что она «не препятствует ни игре интересов, ни игре страстей». «Мы, конечно, больше знаем, чем знали при Сюлли и Генрихе IV. Почему теперь мы менее счастливы? Справедливые и разумные идеи народного суверенитета, молчаливого договора, неотчуждаемых прав человека, свободы, собственности — широко пропагандировались в наши дни. К чему же это привело? Ни к чему. Деспотизм распространяется повсюду. Можно было бы утешать себя прошлыми и даже настоящими несчастьями, если бы имелась надежда на будущее. Однако невозможно убаюкивать себя такой надеждой. Если спросить философа, к чему служат те советы, с которыми он упорно обращается к народам и их правителям, он ответит (если он правдив), что наставляя, он удовлетворяет лишь своей непобедимой склонности говорить истину».⁵⁵

Если Энциклопедия неспособна дать ясный и четкий ответ на вопрос о наиболее целесообразном пути политического преобразования, то на вопрос о наиболее желательной для данного момента форме правления Энциклопедия отвечает с достаточной определенностью. Хотя мы и встречаем в Энциклопедии указание на относительность и условность преимуществ различных форм правления, все же политические симпатии и антипатии ее основных авторов по политическим вопросам вполне определены. В статье «Нравы» Дидро отмечает определяющее влияние, которое оказывают на нравы различные формы правления. В республике, говорит он, царит простота нравов, религиозная терпимость, умеренность, бережливость, дух расчета, ибо республика может жить только на основе хозяйственной деятельности. В ограниченной монархии, где гражданин принимает участие в управлении государством, выше всего ценится свобода, ради защиты которой граждане готовы считать войну незначительным злом, подданные горды, великодушны, просвещенны в науке и в политике, никогда не забывают о своих привилегиях. В абсолютной монархии, где тон задают женщины, отличительные черты подданных составляют честь, амбиция, любезность, страсть к удовольствиям, тщеславие и изнеженность. Так как это управление порождает еще праздность, то оно, развращая нравы праздностью, заменяет их учтивостью манер. Вряд ли читатель мог сомневаться в сочувствии автора статьи к республике и особенно к ограниченной монархии. Вряд ли читатель мог не заметить тона пренебрежительного осуждения, с которым автор говорит об абсолютизме, недвусмысленно намекая при этом на характерное для французской монархии XVII—XVIII вв. влияние фавориток на управление («тон задают женщины»)⁵⁶ Де Жокур, автор статьи об ограниченной монархии, решительно защищает ограниченную монархию как форму правления, единственно отвечающую потребностям современной большой страны; независимо от ее устойчивости, говорит он, важно то, что законодательный корпус в такой монархии состоит из двух частей, сдерживающих одна другую «взаимной властью помешать».⁵⁷ Ту же мысль о преимуществах ограниченной монархии развивает неоднократно и Дидро.

⁵³ Д. Дидро. Добавление к путешествию Бугенвиля. Соч., т. II, стр. 84.

⁵⁴ Encyclopedie, t. IX. Loi naturelle.

⁵⁵ Д. Дидро. Соч., т. X, стр. 436—439, 464—465.

⁵⁶ Encyclopedic, t. X. Moeurs.

⁵⁷ Ibid, t. X. Monarchie limitee. Представительство мешает королю стать, деспотом, король мешает представительству превратиться в олигархию.

«Ни один человек,— рассуждает Дидро,— как бы ни был он просвещен, не способен управлять, целой нацией без совета и без помощи». Верховная власть должна быть строго ограничена. Чтобы общество было ограждено от посягательств со стороны государя, государь должен отречься от некоторой части своей власти. Нация должна быть представлена перед монархом, какой-то орган должен говорить от ее имени. Эту роль не могут уже выполнять ни знать, ни парламент. Претензии дворянства представлять нацию ничем не оправданы. «Ни одно сословие в государстве не может обладать способностью или волей знать нужды других». Ни одно не может поэтому претендовать на особое благоволение законодателя. Ни одно сословие не должно угнетать другое, а это неизбежно произошло бы, если бы это сословие имело исключительное право решать за всех.⁵⁸

Народ, говорит Дидро, может любить законы, уважать их, он будет повиноваться им и охранять их, как свое кровное детище, только тогда, когда он сам явится их творцом. Не произвольные веления какого-либо одного лица, а воли тысяч людей, принявших единое решение, — вот основа закона.⁵⁹ Носителем той части власти, от которой отрекается государь, должно быть собрание представителей народа. Воля граждан должна выражаться упорядоченно и обдуманно. Поэтому представителями должны быть граждане, более просвещенные и более заинтересованные в общественном деле. В «Замечаниях на наказ Екатерины II» Дидро полусерьезно высказывает оригинальную мысль: необходимо, чтобы представительное собрание народа раз в пять лет собиралось специально для обсуждения того, соблюдал ли государь закон, которому он присягал, и для назначения ему наказания, если закон был им нарушен; то же собрание должно принимать (решение о продлении полномочий государя или об его низложении).⁶⁰

Критикуя Гельвеция, Дидро утверждает, что республика — единственный вид общества, которое может дать счастье. Он признает бедняков наиболее полезной частью общества: обремененные непосильными тяготами, именно они возделывают землю, именно они доставляют средства существования для высших сословий.⁶¹ Не следует, однако, на основании этих слов Дидро считать его последовательным сторонником республики и демократии. В изображаемой им системе народного представительства нет полного равноправия граждан. В числе требований, которые он предъявляет к народному представителю, имеется требование, чтобы «владение приковывало его к родине». Очевидно, лица, лишённые владения, не могут быть и представителями. В «Замечаниях на наказ» Дидро еще более решительно заявляет, что представительное собрание «должно состоять из крупных собственников».⁶² Защищаемое Дидро «народное» представительство есть представительство цензовое.

Ограниченная монархия, которую проповедует Энциклопедия, есть, согласно изложенной выше исторической концепции, прямая наследница старой абсолютной монархии. Дидро считает нужным подчеркнуть, что по своему историческому происхождению французская монархия не есть деспотия. Но монархия легко вырождается в деспотию это он знает, как знал и Монтескье. Как и Монтескье, он, хотя обычно и с большой осторожностью, старается внушить читателям посредством многочисленных намеков, а иногда и прямо, что такое вырождение монархии имеет место в современной Франции, что старинная французская конституция, гарантировавшая будто бы права нации, «опрокинута» королями.⁶³ Энциклопедисты стремятся доказать, что историческая традиция по существу на их стороне, а не на стороне их противников, идеологов абсолютной монархии «божьей милостью», прикрывающих насилие и произвол юридическими и религиозными фикциями. Идеализация исторического прошлого в данном случае связана, несомненно, с убеждением, что для обеспечения свободы народа весьма важно доказать, что эта свобода представляет собой право, «закрепленное давностью».⁶⁴

* * *

Мы неоднократно упоминали об одном из основных положений общественной философии XVIII века юди, соединяясь, в общество, ищут более счастливого состояния, нежели состояние естественное; общественная организация имеет целью увеличить возможную сумму благополучия и счастья своих членов.⁶⁵ Буржуазная идеология по самому своему классовому существу способна сделать из этого принципиального положения соответствующие практические выводы.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

⁵⁸ Encyclopedie, t.XIV. Representants.

⁵⁹ Д.Дидро. Замечания на наказ. Соч., т. X, стр. 418.

⁶⁰ Там же, стр. 419.

⁶¹ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр. 256; Encyclopedic, t.XIII. Privilege.

⁶² Д.Дидро. Соч., т. X, стр. 439.

⁶³ Д.Дидро. Соч., т. X, стр. 430.

⁶⁴ Там же, стр. 429.

⁶⁵ Encyclopedie. T.IX. Legislateur, Д.Дидро. Беседа с женою маршала. Соч., т. II, стр. 96—97.

Обеспечить действительное благополучие всех членов общества не может социальный порядок, основанный на частной собственности. Именно поэтому представляют большой интерес те попытки выйти за пределы буржуазного кругозора, которые мы находим у французских мыслителей XVIII века.

Одной из таких попыток следует считать рассуждения о собственности в статье Энциклопедии — «Законодатель». Для приближения общества к его цели законодательство, какова бы ни была форма правления, должно по мнению автора статьи, при всяких обстоятельствах стремиться к тому, чтобы заменить дух собственности (*l'esprit de propriete*) духом общности (*l'esprit de communaute*). Народы, у которых господствует дух общности, меньше чувствуют утрату преимуществ естественного состояния, равенства и независимости. Граждане в таких странах — не рабы, а друзья законов. Они понимают, что, вредя обществу, они неизбежно наносят вред самим себе, ибо благо отдельных лиц тесно связано с общим благом. Любовь к отечеству — их единственная страсть; она гасит возможные раздоры между ними. Каждый гражданин видит в другом лишь полезного члена государства. Люди, среди которых царит дух общности, не сожалеют о том, что они подчинили свою волю общей воле.

В изложенных рассуждениях понятие «дух общности» имеет весьма неопределенное содержание. Однако далее в статье следует пример, который свидетельствует с несомненностью о сочувствии автора коммунистическому порядку. В качестве образца законов, располагающих граждан ко взаимным услугам, гуманным привычкам, к духу общности, автор указывает на законы Перу.⁶⁶ «Законы Перу, — говорит он, — стремились соединить граждан узами человечности; в то время, как законодательства других стран запрещают причинять друг другу зло, в Перу они предписывали неустанно творить добро. Эти законы, устанавливая (насколько это возможно вне естественного состояния) общность имуществ, ослабляли дух собственности — источник всех пороков. Самыми лучшими днями, торжественными днями, были в Перу те дни, когда обрабатывалось общественное поле, поле старика или сироты. Тот, кому в виде наказания запрещалось работать на общественном поле, считал себя несчастнейшим человеком. Каждый гражданин трудился для всех граждан, сносил плоды своего труда в государственные амбары и в награду получал плоды трудов других граждан»

Осуждение собственности и восхваление общности имуществ, содержащиеся в приведенных отрывках из статьи «Законодатель», составляют интересную параллель «таитянской» утопии Дидро. Отметим кстати, что перуанские порядки отнесены здесь не к естественному состоянию, как порядки Таити в «Добавлении к путешествию Бугенвия», а к состоянию организованного общества. Сопоставление этих произведений, написанных в разные годы (том IX «Энциклопедии» со статьей «Законодатель»⁶⁶ вышел в 1765 г., а «Добавление» было написано в 1772 г.), дает основание прийти к выводу о прочности сомнений Дидро в достоинствах порядка, основанного на частной собственности, о силе его интереса к идее коммунизма. Стоит подчеркнуть, что Дидро объявляет законы, проникнутые духом общности, возможными на том основании, что они были уже осуществлены в действительности в западном полушарии, т.е. в Перу. Тем не менее никакого дальнейшего развития эта мысль у Дидро не получает, никаких конкретных мероприятий, которые вели бы к общности имуществ, мы в его работах не находим.

Дидро — горячий сторонник равенства граждан перед законом. Он стоит за отмену всех привилегий и особых прав, присвоенных знати, духовному сословию и чиновничеству. «Я не могу допустить, — говорит он, — тех искусственных прав и привилегий, которые связаны с сословностью и в силу которых общественные тяготы распределяются неравномерно».⁶⁷ Но Дидро, как и другие авторы политических статей «Энциклопедии», высказывается против «химеры абсолютного равенства». Когда состояния распределены между гражданами пропорционально их трудам и их усилиям, их неравенство носит, по мнению Дидро, законный характер.⁶⁸ «Законное неравенство», говорит Дидро, не может иметь пагубных последствий, если только деньги не получают чрезмерного значения, если они не определяют положение гражданина в обществе. Обогащение может быть терпимо тогда, когда оно проистекает из деятельности, обогащающей государство. Но совершенно недопустимо накопление богатств за счет народа. Дидро выступает против «чрезмерного богатства» и эксплуатации. Счастье человека, по его мнению, в «среднем состоянии», в умеренном достатке. Он считает неудовлетворительным положение работника в

⁶⁶ Интересно, что такое же восхваление порядков Перу как образца, доказывающего своим существованием возможность коммунизма, находим мы и в «Базилиаде» Морелли (*Naufrage des lies flottantes ou Basiliade*, t.III, p.XXXLII. Авторство статьи «Законодатель» нельзя считать точно установленным. Редактор русского издания сочинений Д.Дидро — И.К.Луппол приписывает ее Дидро. Французский исследователь Ж.Пруст сообщил мне что статья поинадлежит по его мнению, Сен-Ламберу. Как бы то ни было, резкие выпады против «духа собственности», очевидно, не вызвали со сто роны Дидро как редактора никаких возражений.

⁶⁷ Д.Дидро. Соч., т.X, стр.434-435.

⁶⁸ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т.II, стр.289.

«Всякое положение, — говорит он, — при котором человек не смеет заболеть, не рискуя впасть в нищету, есть дурное положение. Всякое положение, которое не обеспечивает человека на старости лет, есть дурное положение. Если мелкий люд забывает о страшной перспективе больницы или смотрит на нее без тревоги, то это потому, что он доведен до отупения».

Государство должно заботиться об улучшении положения бедных: хорошее правительство должно главным образом иметь в виду судьбу работников, говорит Дидро, предвосхищая Сен-Симона. Дидро понимает и оправдывает ненависть земледельцев к существующим порядкам, земледельцы несут на себе самые тяжелые работы, содержат своим трудом высшие сословия и вынуждены довольствоваться самым скудным питанием.⁶⁹ На протяжении всей своей деятельности он выступает горячим защитником интересов крестьянства. Он осуждает злоупотребления и тяжесть податей, падающих главным образом на крестьянство, и объявляет справедливое распределение налогов «соответственно имуществу» необходимым условием счастья и процветания Франции. Обсуждая в «Замечаниях на наказ» условия прогресса России, в качестве первого основного условия он указывает освобождение крестьян от крепостного права с наделением их землей. «Надо сделать так, чтобы положение земледельца, важнейшее из всех, было бы вместе с тем и наиболее счастливым».⁷⁰

«Чем больше чистый доход и чем равномернее он распределен, — говорит Дидро, — тем лучше управление. Чистый, равномерно распределенный доход предпочтительнее, чем большая сумма чистого дохода, но распределенная крайне неравномерно. Неравномерное распределение разделяет народ на два класса, из коих один переобременен избытком, а другой вымирает от нищеты».⁷¹ Чем более приблизятся к равенству в потребностях и имуществе, тем более спокойным будет государство. Среди всех видов управления этому более всего способствует демократия.

Для устранения чрезмерного уважения к деньгам и вредных последствий неравенства, Дидро, в одном из поздних своих произведений, предлагает реформу административного порядка, выходящую за пределы экономической политики: установить замещение всех общественных должностей по конкурсу. Доступ к самым высшим постам должен быть открыт для всех достойных людей. Рост почтения к внутренним достоинствам людей, к их воспитанию будет содействовать улучшению нравов и смягчению неравенства в распределении богатств. В будущем, «разумном обществе» будут, несомненно, несчастные, но это глупцы, которые не могут работать, ленивцы, которые не хотят работать, расточители и безумцы.⁷²

Эта мера, конечно, весьма наивная как средство смягчения неравенства, представляет несомненный интерес с другой точки зрения. В предложении Дидро нельзя не видеть своеобразного отражения настроений, широко распространенных в среде французской буржуазии XVIII века. Культурные представители буржуазии чувствовали себя в это время вполне способными занимать все государственные должности. Между тем многие должности были буржуазии недоступны. Продажа должностей открывала к ним путь лишь для высшего слоя буржуазии. Требование доступа всех достойных к государственным должностям было одним из самых популярных и настоятельных требований буржуазии. Именно на почве этих настроений и возникла у Дидро мысль о перенесении на замещение всех должностей принципа конкурса, хорошо известного ему и дающего, по его словам, прекрасные результаты при замещении преподавательских кафедр. Уравнительные законы, направленные на то, чтобы воспрепятствовать накоплению богатств путем регулирования наследования и высоких налогов, Дидро считает вредными для развития промышленности и торговли. Такие меры нарушают свободу и могут вызвать застой в науках, искусствах и вообще в усовершенствовании человеческого духа. Дидро осуждает даже закон против ростовщичества. Единственный налог на роскошь, который заслуживает его одобрения, — это налог на челядь, не затрагивающий производства и падающий преимущественно на дворянство.

Защита экономической свободы в цивилизованном обществе естественно связана у Дидро с восхвалением «почтенной профессии купца» и с защитой частной собственности, которую он, как мы видели, в плане абстрактных рассуждений подчас весьма решительно осуждал. «Принудительные уступки плодов моего труда, — говорит Дидро, — нарушают право собственности и уничтожают охоту трудиться».⁷³ Резко критикуя иезуитский режим в Парагвае, как режим рабовладельческий и жестокий, Дидро отмечает, что иезуиты не оставили туземцам даже

⁶⁹ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция. Соч., т. II, стр. 316—317.

⁷⁰ Д.Дидро. Соч., т. X, стр. 470.

⁷¹ Encyclopedie, t. VIII. Homme.

⁷² Д.Дидро. Соч., т. X, стр. 466.

⁷³ Д.Дидро. Опровержение книги Гельвеция Соч., т. II, стр. 318.

Самое плохое управление, какое только можно вообразить, — это такое управление, при котором отсутствует свобода экономической деятельности. Ибо люди могут быть трудолюбивы только тогда, когда они свободны. Дидро осуждает «чрезмерную опеку» государства в области хозяйственной деятельности: «Не суете вмешиваться ни во что, все упрямится само собою».⁷⁵ Нужно лишь устранить все препятствия, затрудняющие внутренний оборот и внешний обмен. Исходя из принципов экономической свободы, «Энциклопедия» решительно выступает против «привилегированных монополий», и против цехов как особого вида монополии, стесняющей торговлю и ремесла, поддерживающей рутину и недобросовестность, вредную для интересов народа. Экономические взгляды Дидро носят на себе явный отпечаток влияния физиократов. Известно, что Дидро, не занимаясь сам специально экономическими вопросами, относился к пропаганде физиократов весьма сочувственно. Известно также, что в «Энциклопедии» был напечатан ряд статей Кенэ и Тюрго, а основным сотрудником по экономическим вопросам был Форбонне, талантливый ученик Гурнэ.⁷⁶

Как мы видим, суждения Дидро по экономическим вопросам весьма противоречивы. Отказываясь от коммунистической утопии возврата к «естественному состоянию», от «химеры абсолютного равенства», Дидро скатывается к буржуазной утопии исцеления общества от крайностей неравенства и эксплуатации не только без отмены права частной собственности, но и без его ограничения. Так, вера в светлые перспективы грядущего «свободного» и «просвещенного» порядка побеждает в сознании Дидро те сомнения, которые возникали у него под влиянием наблюдений над жизнью рабочих и крестьянских масс и которые толкали его к идеализации «коммунистического» строя Таити и Перу.

«Энциклопедия», несомненно, не в малой степени способствовала распространению во Франции новых политических идей. Мы находим в ней идею народного суверенитета, идею неотчуждаемых прав личности, народного представительства, она решительно отменяет притязания старых привилегированных сословий. С другой стороны, отсутствие последовательно демократических выводов из идей народного суверенитета, тенденция не разрывать связи с исторической традицией французской монархии, идеализация «экономической свободы» — все эти черты, характерные для настроений политически сознательной буржуазии середины XVIII века, не могли не отталкивать от этой теории наиболее последовательных революционеров 1789—1793 гг. В пору наивысшего подъема буржуазной революции, в период Якобинской диктатуры конституционная теория «Энциклопедии» должна была представляться устарелой и вредной для дела революции. «Эта секта, — говорил об энциклопедистах Робеспьер, — не стояла в политике на высоте народных прав».

Резкий отзыв Робеспьера о политических идеях энциклопедистов был в его устах вполне правомерен. Тем не менее, оценивая вклад, внесенный «Энциклопедией» в дело подготовки умов к буржуазной революции, мы должны признать этот вклад весьма значительным.

2. ГОЛЬБАХ

Из числа мыслителей, группировавшихся вокруг «Энциклопедии», наибольший интерес к социально-политическим вопросам проявлял Гольбах (1723—1789).

Гольбах происходил из состоятельной немецкой семьи. Он родился в Германии, но в детском возрасте был привезен во Францию. Получив здесь первоначальное образование и окончив затем Лейденский университет, он оставался во Франции до конца своих дней. Начав свою литературную карьеру с переводов на французский язык немецких научных работ, Гольбах сблизился с Дидро и стал затем одним из активнейших сотрудников «Энциклопедии» по естественным наукам. Салон Гольбаха являлся центром, где периодически собирались в эти годы виднейшие представители передовой мысли Франции. Гольбаху принадлежит ряд ярких атеистических и материалистических работ, в том числе одно из значительнейших произведений французской материалистической философии — «Система природы». В 70-х годах он выпустил несколько обративших на себя внимание книг по теории общества и государства: «Politique naturelle», «Systeme social», «Ethocratie». В этих произведениях Гольбах дал, пожалуй, наиболее систематическое изложение социальной философии буржуазного просвещения XVIII в. Это дает ему бесспорное право на внимание историков французской общественной мысли накануне буржуазной революции 1789 года.

Здравая политика, говорит Гольбах во введении к своей «Politique naturelle», не имеет в себе ничего таинственного и сверхъестественного. Из природы человека можно вывести политическую

⁷⁵ Д. Дидро. Замечания на наказ. Соч., т. X, стр. 468.

⁷⁶ R. Hubert Les Sciences sociales dans l'Encyclopedie, p. 286 Об экономических идеях Кенэ, Гурнэ и Тюрго см выше, в главе, посвященной физиократам..

Природа дала человеку способность к ощущению и любовь к самому себе. Из этих свойств человека вытекает его стремление к удовольствиям и его страх перед страданиями. Его образ мыслей определяется его способом бытия, т.е. его физической организацией.⁷⁹ Цель человека в занимаемой им сфере бытия — существовать и сделать свое существование счастливым.⁸⁰ Этой цели служат присущие человеку потребности и страсти.

Страсти необходимы для жизненной деятельности человека. Но они подчинены в нем руководству разума. Природа не создает человека ни добрым, ни злым. Но разумная любовь к самому себе приводит человека к добродетели, человек на опыте научается, что его поступки вызывают в окружающих его людях различные действия. Так возникают в его сознании понятия добра и зла, добродетели и порока. Это различие покоится, таким образом, не на соглашениях, не на требованиях фантастического существа, но на естественных отношениях между людьми.⁸¹ Добродетель есть то, что полезно для существ человеческого рода, порок — это то, что для них вредно.⁸² Быть добродетельным — значит способствовать счастью тех, с кем нас связала судьба, чтобы те в свою очередь стремились способствовать нашему собственному счастью. Единственным источником морального зла служит невежество, неразумие. Люди бывают злы лишь потому, что они не понимают, не умеют оценить выгоды, связанные для них с добродетелью.

Законы, которые вытекают из нашей природы, называются естественными. Их внушает нам наш разум, который выводит их из нашей сущности, из нашего стремления к самосохранению, из наших страстей и потребностей. Естественные законы, говорит Гольбах, устанавливают основные принципы наших общественных отношений и нашего общественного поведения. Рассуждения Гольбаха о природе человека и его естественных потребностях и о вытекающих из его природы «естественных» правах носят, несомненно, жизнеутверждающий характер. Права, которые жалует природа, неотчуждаемы и вечны. То, что соответствует нашей природе, законно и справедливо. Общество может только приспособлять законы природы к своим насущным нуждам и к особым обстоятельствам. Естественные законы выше всяких законов, созданных людьми; природа и потребности должны руководить людьми, им должно быть оказано предпочтение перед законами, обычаями и установлениями. Поэтому действия человека могут быть справедливы, хотя бы они были запрещены гражданскими законами; и, наоборот, они могут быть несправедливыми, хотя бы гражданские законы их и допускали.⁸³

Совершенно ясно, что естественные законы понимаются здесь (как и в большинстве теорий XVIII в.) как совокупность норм общественной жизни,— норм, которые в основном совпадают с нормами морали и которые в интересах общественного благополучия должны быть выполняемы, хотя могут и не выполняться. Но Гольбаху не чуждо также понимание естественного закона как выражения естественной и необходимой связи общественных явлений, как закона, который не может не выполняться людьми. С точки зрения такого понимания закономерности, которое сам Гольбах, по-видимому, даже не отличает от первого, естественно-правового, человек находится всегда в естественном состоянии. В каком бы положении он ни был, сколько бы вещей он ни придумывал, сколько бы постановлений ни принимал, сколько бы средств ни изобретал для воображаемого улучшения своей участи, он никогда не сможет выйти за пределы своей природы, он всегда вынужден следовать ее законам.⁸⁴

Исходя в своих социально-политических построениях из понятий «природы человека» и «естественного закона», Гольбах решительно отвергает идею естественного состояния как изначального, дообщественного периода жизни человеческого рода. Такой период, по мнению Гольбаха,— только плод воображения философов. Человек всегда был необходим человеку. Человек всегда понимал, что сочетание его усилий с усилиями других необходимо ему и для добывания благ, и для отпора тем бедствиям, которыми постоянно грозит ему природа.⁸⁵ Еще резче выступает Гольбах против тенденции идеализировать это никогда не существовавшее естественное состояние, против представления о «золотом веке» в прошлом человечества. Естественное состояние, говорит он, к которому хочет людей вернуть дикая демагогия⁸⁶, «золотой век», столь расхваливаемый поэтами, в действительности был состоянием нищеты, глупости, безрассудства.

⁷⁹ П. А. Гольбах. Система природы, ч. 1. М., 1940, гл. XI.

⁸⁰ Там же, стр. 81.

⁸¹ Там же, стр. 81—82.

⁸² *Politique naturelle*, t.I, p.12—13.

⁸³ *Politique naturelle*, t.I, p.35—38, 48—52; t.II, p.169.

⁸⁴ *Ibid.*, p.37—38.

⁸⁵ *Ibid.*, p.6.

⁸⁶ Гольбах, очевидно, имеет в виду Руссо, против которого часто — вопреки его опровержениям — выдвигали обвинение в проповеди возврата к первобытной дикости. О Руссо см. ниже.

Дикарь — существо без идей, без разума, без добродетели. Счастье его состоит в полном неведении всего того, что могло бы сделать его жизнь сладкой и удобной. Даже нации, далеко ушедшие по пути цивилизации, сохраняют значительные следы этого состояния дикости, свирепости и примитивного безрассудства. Суеверия и предрассудки, законы и формы правления наиболее культурных наций носят на себе еще отпечатки этого «естественного» состояния.⁸⁷

Чувство общности (sociabilite) — естественное чувство человека, хотя оно и может быть укрепляемо разумом, привычкой, воспитанием. Человек естественно стремится обеспечить свое благосостояние и свою безопасность — это вытекает из существа его природы. Для достижения этой цели он нуждается в обществе и он любит общество, которое помогает ему ее достигнуть. Но из этого не следует, что человек жил некогда вне общества. Общество есть произведение природы не только в том смысле, что его необходимость вытекает из свойств природы человека. Природа создает человека так, что он рождается в обществе. Выдуманное естественное состояние с полной изолированностью индивидов противоречит природе. Жизнь в обществе отвечает и естественным склонностям и интересам человека.⁸⁸

Но сосуществование индивида и общества создает между ними известные отношения, из которых вытекают взаимные обязанности. Общество обеспечивает индивиду пользование теми благами, на которые он имеет право претендовать, поскольку они совместимы с ассоциацией. Общество обеспечивает человеку безопасность, без которой эти блага бесполезны, помогает ему выйти из состояния бедности и забот. Общество содействует формированию человеческого разума, требующего для своего развития разнообразных и повторяющихся опытов и размышлений, возможных только в условиях общественной жизни.

Несмотря на признание общественного характера природы человека, в своих рассуждениях об обществе и его закономерностях Гольбах исходит из интересов и потребностей индивида, все время остающегося в центре его внимания. Одна из самых мощных страстей человека — любовь к свободе. Она основана на стремлении индивида без помех применять свои способности в целях достижения счастливого существования. Быть свободным — значит не встречать препятствий в своем стремлении к счастью. Однако неограниченная свобода невозможна для человека. Его Действия должны иметь некоторые пределы. Любовь к свободе, как и другие страсти, требует контроля со стороны разума. Быть свободным не значит делать беспрепятственно все, что только захочется: это значит делать все, что может содействовать постоянному счастью индивида. Индивид, как член ассоциации, ставит себя в известную от нее зависимость и тем самым отказывается от части своей свободы. Но он полагает, что участие в ассоциации предоставляет ему большие блага, чем те, которые он получил бы от полного использования своей свободы. Он полагает, что общество, охраняя его разумную свободу, вознаграждает его за те жертвы, которые он обязан приносить обществу. Только то общество, которое оправдывает эти надежды индивида, для него необходимо и дорого; только его можно считать обществом совершенным.⁸⁹

В основе всех общественных обязанностей, как и в основе всех добродетелей человека, лежит просвещенная любовь к самому себе. В то же время и те и другие вытекают из вечных и неизменных соотношений человека и общества. Общественная добродетель должна быть действенной, праздная или бессильная добродетель бесполезна. Поэтому Гольбах причисляет к социальным добродетелям активность человека и его силу. Высший принцип социальной добродетели он видит в справедливости. Справедливость поддерживает равновесие между членами общества. Без справедливости общество не может существовать.⁹⁰ Известные обязанности по отношению существ человеческого рода внушает человеку сама природа. За выполнение этих своих повелений природа награждает общество; оно пользуется благополучием, спокойствием и изобилием. За нарушение своих повелений природа карает раздорами, смутами, преступлениями, пороками.

Если бы люди, составляющие общество, обладали совершенным разумом и опытом, говорит Гольбах, они не имели бы никакой нужды подчиняться власти. Счастливым тем, что дает ему природа, разумный человек никогда не будет помышлять о том, чтобы использовать свои преимущества, — если он их имеет, — во вред другим, и не будет ограничивать использование своих способностей. Люди, убежденные в том, что их личность и их имущество находятся в безопасности, что на них никто не покусится, могли бы оставаться совершенно свободными, подчиняясь только внутренним законам своей природы. Так, исходя из рационалистических, естественно-правовых предпосылок, Гольбах приходит к своеобразной анархически-

⁸⁷ P.H.Holbach. Systeme social ou principes naturels de la moral et de la politique, t.I. Londres, 1773, p.202—205

⁸⁸ Politique naturelle, t.I, p.1—2.

⁸⁹ Politique naturelle, p.8—9; t.II, p.83—84; Systeme social, t.I, p.46

⁹⁰ Ibid., t.I, p.64—67.

Люди рождаются со страстями. Когда страсти направляются и сдерживаются разумом, просвещенным интересом, они полезны; но когда они руководимы слепым интересом, невежеством, воображением, они могут стать губительными для общества и его членов. Это вынуждает членов общества, во имя собственного блага, подчинить свою индивидуальную волю, свободное действие которой может быть пагубно и для них самих и для других членов общества, некоей концентрированной воле, которая, выражая общую волю всех, приводит в движение все общественное целое. Возникающая таким образом власть является законной властью. Цель ее — обеспечение благосостояния членов общества, обеспечение обществу спокойствия, необходимого ему для мирного пользования плодами его труда. Пока власть выполняет это свое назначение, повиновение ей разумно и в принципе должно быть добровольно.⁹²

С точки зрения разума, утверждает Гольбах, подлинной основой авторитета общественной власти — государства — является справедливость как высший принцип социальной добродетели. Силу ей дает соединение интересов; цель ее — счастье людей. Для характеристики взаимоотношений между властью и народом Гольбах часто прибегает к понятию «общественный договор», хотя, по-видимому, и понимает, что такой договор — не более как удобная фикция. Очевидно, говорит он, что существует общественный договор, основанный на природе и связывающий общество с его членами и с его руководителями. Хотя следов таких договоров нигде не найдено и о них не рассказывается в истории, которая очень часто является лишь записью насилий и узурпации государей, — они существуют в сердцах всех людей, непрерывно, хотя и молчаливо возобновляясь. Условия этих договоров всегда одни и те же.⁹³

Носитель власти — только хранитель и исполнитель общественного договора. Он не вправе ни отменить договор, ни нарушить его, ни изменить. С другой стороны, он обязан требовать исполнения условий договора от всех других членов общества. Обычно Гольбах именует носителей власти суверенами — независимо от формы правления. Суверены, говорит он, — это те из граждан, которым нации для обеспечения своего собственного блага даруют право управлять ими. Каковы бы ни были формы правления, права суверена могут считаться законными лишь при том условии, что они основаны на согласии нации. Не может быть могущественным и счастливым то государство, в котором воля суверена и воля граждан не согласуются между собой. Могущество создается тем, что воля суверена представляет волю всех. Связь суверена с нацией взаимна, и когда суверен ее порывает, граждане не могут считаться с ним связанными. Таковы основные условия договора, заключаемого обществами с их руководителями. И пусть льстецы, восклицает Гольбах, не называют этот договор «молчаливым соглашением» (*un pacte tacite*). Его провозглашает во весь голос наша природа, его не могут считать химерическим даже тираны, его открывает наш разум, несмотря на скрывающие его века насилия и лжи.⁹⁴

Хотя нации не закрепили известными нам законами границы власти своих вождей, хотя их слабость помешала им определить в точных актах права, которые они уступают суверену, и права, которые они оставляют за собой, народы никогда не могли освободить своих суверенов от законов справедливости, никогда не могли предоставить суверенам права делать граждан несчастными. Вечные права человека не могут быть отменены. Охрана этих «священных» и «естественных» прав — ими Гольбах считает свободу, собственность и безопасность — является истинной целью общества. Когда суверенная власть расходится с народом, народ возвращается к своей изначальной независимости и вправе отменить те полномочия, которыми власть недостойно злоупотребляет. Нации принадлежит неотчуждаемое право, предшествующее всем другим правам. Ее воля — высший закон. Подлинный суверенитет всегда остается за нею.⁹⁵

Параллельно с властью и в связи с нею в обществе возникают основные и гражданские законы, которые следует отличать от законов естественных.

Мы уже знаем, что индивид, как член общества, должен в известной мере подчинять свою индивидуальную волю воле общества. Общество вправе сдерживать или направлять страсти его членов. Для этой цели общество создает законы, выражающие его общую волю. Человек, говорит Гольбах, по природе склонен ставить свое благополучие выше благополучия других, забывая, что его ближние имеют такие же права и те же желанья, что он сам. Он видит только самого себя и следует своим слепым побуждениям, не освещенным разумом, мечтая добиться счастья для себя ценой несчастья других. Общество вынуждено бороться с такими людьми, страсти которых ему вредят, противопоставляя им силу, способную их сдержать. Закон есть разум общества, противодействующий безрассудству его членов и направляющий их к той цели, которой общество служит.

⁹² *Politique naturelle*, t.I, p.71—75.

⁹³ *Ibid.*, p.68—71; *Système social*, t.II, p.11—12.

⁹⁴ *Politique naturelle*, t.I, p.137—139.

⁹⁵ *Ibid.* p.135—137, 144—145.

Разумная любовь к самому себе учит человека ценить правительство, которое его защищает, законы, которые обеспечивают безопасность его личности и имущества, общество, которое трудится для его счастья.⁹⁶

Законы, создаваемые обществом, или гражданские законы, должны, по мнению Гольбаха, представлять собой по существу ярименение естественных законов к условиям и интересам данного общества. С этой точки зрения и гражданский закон можно было бы назвать «естественным». Однако между тем и другим есть значительное различие. Тогда как естественные законы неизменны и будут существовать, пока будет существовать человеческий род,— гражданские законы изменяются в зависимости от обстоятельств Общество, как и все в природе, подвержено переменам; законы, полезные в одно время, становятся бесполезными и даже вредными в другое. Между тем законы имеют смысл только тогда, когда они приносят пользу, когда они делают счастливыми возможно большее число людей. Если законы этого не достигают, их отвергает чеовеческий разум, они теряют обязательную силу и должны быть изменены.⁹⁷

В особую категорию Гольбах, как и большинство политических мыслителей XVIII века, выделяет основные законы. Эти законы логически связаны с общественным договором, они-определяют порядок, выполнения сувереном тех функций, которые возложены на него договором. Если суверен руководствуется в своей деятельности только своими собственными желаниями, интересами и страстями, его действия будут выражением его частной воли, а не воли общественной, издаваемые им законы не будут иметь значения истинных законов. Основные законы имеют своей целью предупредить такую опасность. Они обязывают суверена править в согласии с определяемыми ими правилами государственной администрации, устанавливают порядок исполнения законов и использования военных сил, порядок наследования суверенитета, права отдельных классов, положение религиозного культа и т.д.⁹⁸

Основные законы должны точно определять права государя. И границы повиновения подданных Но народы почти всех стран, отмечает в связи с этим Гольбах, или не смогли создать соответственные законы, или не сумели предусмотреть все случаи споров наций с суверенами; поэтому такие споры обычно заканчиваются насилием Основные законы различных наций неодинаковы, они, как и законы гражданские, изменяются в зависимости от нужд и нравов, от предрассудков и просвещения народов Но право изменять или отменять основные законы принадлежит только той власти, которая их установила, то есть обществу. Ограничил ли народ права своих суверенов или обстоятельства заставили его пренебречь таким ограничением, — ни время, ни привычка не может лишить народ возможности исправить свою прежнюю ошибку в соответствии со своими нуждами.⁹⁹

В порядке рассмотрения основных принципов человеческого общества Гольбах ставит также и проблему возникновения и общественного значения неравенства. Его рассуждения о неравенстве лишены конкретности, ему совершенно чуждо понимание связи различных форм неравенства с различными способами производства. Он и здесь начинает свое рассуждение с природы человека. Природа, утверждает он, придала индивидам человеческого рода, как и другим предметам, отличительные черты. Именно в них — источник неравенства между людьми. Это не равенство отнюдь не вредно; наоборот, оно способствует жизни и сохранению общества. Если бы даже между людьми было установлено в обществе равенство, его вскоре сменило бы неравенство. Человек более трудоспособный может обработать больший участок земли, может сделать его более плодородным. Человек тщедушный достигнет меньших результатов. Так неравенство в индивидуальных способностях сразу же приведет к неравенству во владениях. Точно так же из неравенства способностей делать добро, помогать, руководить вытекает неравенство авторитета, на чем и основывается власть одних людей над другими.

Природное неравенство индивидов, их сил и их способностей полезно, по мнению Гольбаха, для общества еще в одном отношении — оно предрасполагает людей соединять то, что природа дала каждому в отдельности. Человек более сильный во имя общего блага должен помогать слабому, богатый — бедному, разумный — впадшему в заблуждение под влиянием своих страстей. Только справедливое распределение взаимных услуг обеспечивает счастье общества. Наивность и абстрактность этих рассуждений Гольбаха совершенно очевидна. Ясно его стремление защитить неравенство от его многочисленных критиков (школа Руссо, Мабли, Морелли и др.), доказать его необходимость для общества. Но ясно также, что для действительно научного понимания проблемы общественного неравенства рассуждения Гольбаха ничего не дают.¹⁰⁰

⁹⁶ *Politique naturelle*, t.I, p.30—39, 127—131.

⁹⁷ *Ibid*, p.127—135.

⁹⁸ *Ibid*.

⁹⁹ *Politique naturelle*, t.I, p.131, 135, 144—146.

¹⁰⁰ *Ibid*, p.28—30, 56—58.

Обоснование необходимости неравенства является у Гольбаха как бы вступлением к обоснованию необходимости и пользы собственности. Собственность, как и неравенство, вытекает, согласно его концепции, из законов природы, это — одно из естественных прав человека. Сущность его составляет возможность исключительного пользования человека вещами, создаваемыми его трудом, талантом и искусством. Она обеспечивает владение и отвечает чувству справедливости. Земельная собственность связывает человека с его родиной, делает родину дорогой. В силу права собственности поле становится как бы частью того человека, который его обработал, так как это поле сделали тем, что оно есть, «го воля, его руки, его силы, его мастерство, — словом, его индивидуальные качества, неотделимые от его личности. Итак, собственность, по Гольбаху, создается трудом, а так как трудовые затраты одного человека, как мы уже знаем, не равны трудовым затратам другого человека, то из этого для Гольбаха следует, что их владения также не будут равны. Равенство людей в отношении собственности невозможно. Неравенство собственности — законное неравенство.¹⁰¹

Мы знаем, что Гольбах отвергает идеализацию «естественного «состояния». Вместе с тем он отвергает и представление об изначальной «естественной» общности. Его «естественный человек» — собственник, а естественный порядок — индивидуалистический порядок. Однако, признавая собственность и неравенство естественными, он, как и Дидро, считает разумным ограничение «крайностей неравенства». Общество, наиболее разумно устроенное, .говорит он, должно ставить себе целью препятствовать своим членам в использовании друг против друга их сил и их собственно-стей. Члены общества хотят быть счастливыми, и им не чуждо стремление добиться счастья с наименьшей затратой своего труда, извлекая пользу из труда других. Хорошее правительство и хорошие законы должны поддерживать равновесие между членами общества, должны препятствовать при помощи правосудия злоупотреблению естественным неравенством. Если они этого не делают, то одним членам общества при помощи своей силы или ловкости удастся присваивать себе продукты труда других. Собственность становится яблоком раздора между людьми, вызывает в обществе непрерывную внутреннюю борьбу. В конце концов люди, бесполезные или вредные для общества, захватывают преимущества, которые по природе должны бы принадлежать их согражданам, подчиняют себе сограждан, захватывают их владения. Эти люди как будто претендуют на то, что им принадлежит «право быть несправедливыми».¹⁰²

Большая часть народов земли вынуждена отдавать свой пот, свою кровь, свои сокровища своим правителям, богачам и знати.

Эти неблагодарные люди внушают народам, будто бы само неба захотело, чтобы народы на них работали и служили их гордости, роскоши и праздности. Конечно, общество устанавливает между своими членами необходимое и законное неравенство. Но это неравенство, по мнению Гольбаха, должно основываться на любви и уважении сограждан, должно быть вознаграждением за оказанные обществу благодеяния, за приносимую обществу пользу.

В хорошо устроенном обществе каждый гражданин представляет ценность, если только он действительно полезен, если он выполняет свою функцию хорошо. Чтобы оказать поощрение полезным для общества страстям граждан, правительство наделяет их властью в той или иной области, титулами, наградами. Таким образом, общество, исходя из природного неравенства, углубляет его, создавая для граждан неравенство в общественном положении. Этот вид неравенства Гольбах считает также неизбежным. Нетерпимо, с точки зрения Гольбаха, лишь неравенство перед, законом и перед налогами. Никакие заслуги, никакие звания не могут его оправдать; оно везде остается несправедливым.¹⁰³

Разумный социальный строй в теории Гольбаха — буржуазный строй, основанный на строгом применении принципа индивидуальной собственности, допускающий свободный рост «естественного» неравенства индивидуальных владений, но «очищенный» как от присущих ему отрицательных сторон, так и от наследия феодального прошлого.

* * *

Мы уже знаем, что учению Гольбаха присуще понятие всеобщей закономерной связи явлений, в том числе и явлений общественной жизни. В этом смысле человек следует законам своей природы, не выходит за ее пределы даже тогда, когда он старается присвоить себе плоды чужого труда, даже тогда, когда он при помощи насилия захватывает общественную власть и использует ее в своих личных интересах. Но «законам природы» в том значении, какое придает им теория естественного права, эти явления, конечно, резко противоречат, как вообще противоречат им, по мнению Гольбаха, порядки, установившиеся в человеческих обществах.

¹⁰¹ Politique naturelle, t.I, p.53—56.

¹⁰² Ibid, p.57—63, Systeme social, t.III, p.34.

¹⁰³ Politique naturelle, t.I, p.58—63, 104; t.II, p.103, 105.

Чем же объясняется этот разрыв между природой человека и условиями его реальной жизни, которые должны были бы определяться именно природой человека? Нельзя сказать, чтобы у Гольбаха можно было найти на этот вопрос единообразный и исчерпывающий ответ. Все же направление, в котором он этот ответ ищет, вполне ясно.

Страсти народов, говорит Гольбах, бесконечно разнообразны. Они растут и изменяются с развитием общества. На них влияют самые различные обстоятельства жизни народа: климат и почва страны, производство и питание, законы и обычаи. Совокупность страстей образует как бы темперамент народа, у различных народов различный. Если необходимым руководителем страстей индивида является, по Гольбаху, разум, то основным руководителем общественных страстей служит у него «мнение», т.е. совокупность сложившихся в народе идей. Людей делают такими, каковы они есть, говорит Гольбах, не столько природа или климат, сколько мнения. Мнения людей могут быть истинными, если они основываются на опыте и на разуме; они могут быть ложными, если они основываются на предрассудках и невежестве. Заблуждение, укрепленное воспитанием, религией и привычкой, становится человеку дорогим. Сложившееся в обществе ложное мнение — истинный корень всякого морального и общественного зла.

Не следует, однако, думать, что Гольбах вполне последователен в этом объяснении общественного зла ложным общественным мнением. Само общественное мнение складывается, как полагает Гольбах, под влиянием многочисленных факторов, в первую очередь под влиянием государства, этой созданной самими людьми власти, регулирующей все общественные отношения. Здравая политика направляет страсти народа и воздействует на его мнения в соответствии с целями общества. Плохое правление и религия являются всегда источниками ложного мнения. Таким образом, с одной стороны, дурной общественный порядок является у Гольбаха результатом ложного общественного мнения, с другой стороны,— ложное общественное мнение является результатом дурного общественного порядка.¹⁰⁴

Питательную почву для ложного мнения, а следовательно, для всякого общественного зла, Гольбах, как и все рационалисты XVIII века, видит в невежестве. Невежественный человек способен понять свои истинные интересы. Невежеством людей пользуются, чтобы внушить им ложные идеи относительно их природы, их счастья. Людям запрещают слушать советы опыта и разума, вместо которых подставляют фантомы и басни, таким образом увековечивая невежество и разлагая нравы людей. Невежество и развращенные нравы в свою очередь приводят к тому, что создаваемые обществом гражданские законы удаляются от законов естественных и оказываются в противоречии с ними. Невежество и слепые предрассудки могут привести общество даже к отказу от неотчуждаемых прав человеческой природы. «Разум редко руководит первоначальным формированием обществ».¹⁰⁵

Анализ явлений общественной жизни с точки зрения «природы» и «естественного права» составляет основную тему работ Гольбаха, посвященных политическим и социальным вопросам. Но он отнюдь не пренебрегает, когда он находит это полезным, доводами истории. Мы находим в его произведениях немало страниц, свидетельствующих о том, что он, как и его старший соратник «на ниве просвещения» — Вольтер, был не чужд интереса к исторической аргументации.

Оставаясь на почве идеалистических представлений о развитии общества, он не мог, конечно, дать своим социально-политическим целям подлинно научного (или хотя бы приближающегося к научному) обоснования. Его исторические рассуждения зачастую весьма наивны и абстрактны, они постоянно сочетаются у него с рассуждениями естественно-правовыми и полны повторений, которыми вообще изобилуют его книги. И тем не менее для полной характеристики его теории на них необходимо остановиться.

Так же, как физические тела, говорит Гольбах, нации испытывают кризисы, потрясения, революции, изменения форм. Они формируются, растут и разлагаются, как все в природе. Гольбах разделяет весьма распространенное в литературе XVIII века представление об известной аналогии между развитием нации и развитием индивида. Нации, как люди, переживают определенные возрасты: детский, юношеский, зрелый, дряхлость. Затем наступает смерть — конец, положенный природой для всех ее творений. Эти перемены закономерны, их не может предотвратить человеческая мудрость. В изображении смены возрастов наций Гольбах близок к Тюрго. В начале существования обществ, говорит Гольбах, нации представляли собой лишь скопления диких воинов. У них не было постоянных жилищ, они бродили по стране и непрерывно меняли место своего пребывания. Они добывали себе средства существования охотой и рыболовством. Общественными организациями в этот период были семья, орда, небольшое общество. Этот период можно назвать детством человечества. Народы этого времени повсюду были, несомненно, невежественными и суеверными, свирепыми и непостоянными.

¹⁰⁴ *Politique naturelle*, t.II, p.156, 177—178; *Système social*, t.III, p.3—4.

¹⁰⁵ *Politique naturelle*, t.I, 21—22, 52, 73, 154; t.II, p.11—12, 274, 401 и др.

Мало-помалу эти номады почувствовали преимущества оседлой мирной жизни; они начали переходить к земледелию, затем к индустрии, к торговле. Основным стимулом к этому росту производственной деятельности был, по мнению Гольбаха, рост потребности.¹⁰⁶

Совершенно естественно, что прогрессивные изменения в жизни общества не могут не потребовать изменений в законах. Первоначальные законы и обычаи содержат в себе множество неразумных и несправедливых положений, многочисленные предрассудки, от которых мы еще и сейчас не можем освободиться. Законы, которые были очень подходящими для общества воинов, не могут подходить для общества земледельцев и купцов. Законы варварского времени могут быть только вредными для общества цивилизованного.¹⁰⁷

Этот процесс развития человеческого общества представляется Гольбаху закономерным и неизбежным. Пессимистическая философия, говорит Гольбах, имея в виду Руссо, призывает нас отказаться от общественной жизни, вернуться в леса, где наши предки вели постоянную борьбу за существование с животными. Если бы этой философии удалось добиться осуществления своих идей,— добиться, чтобы цивилизованные люди забыли мнения, привычки, блага и удобства общественной жизни, вернулись в дикое состояние, — человек с его способностями, с его стремлением к улучшению своей судьбы, вновь прошел бы последовательно через те же самые состояния, повторил бы путь, пройденный его предками, и через несколько веков оказался бы на той же точке, на какой он находится теперь.¹⁰⁸

Столь же исторически закономерными представляются Гольбаху изменения в формах власти. Строго говоря, власть в теории Гольбаха столь же извечна, как и общество. Поскольку люди всегда жили в обществе, говорит Гольбах, ими всегда управляли. Уже самая первоначальная общественная ячейка, семья, считает определенное лицо своим главой. По мере роста размеров обществ управление ими должно было неизбежно усложняться. Гольбах признает возможными различные пути развития власти. Иным семьям удавалось соединиться для взаимной обороны; соединяясь, они сохраняли в силе полномочия глав отдельных семейств, а руководство общими делами доверяли их совместным решениям. Большое число правительств было основано посредством прямого насилия. Счастливые разбойники обрушивались вооруженной рукой на общество, которое им и подчинялось.¹⁰⁹

Если наряду с обществами дикими существуют общества более просвещенные, изображенный выше процесс может осложниться у более дикого общества влиянием более просвещенного. Люди более культурные, попадая в дикую страну, становятся ее хозяевами. Они соединяют разрозненные до того семьи и обучают дикарей сельскому хозяйству и полезным мастерствам, дают им законы, богов, культ.¹¹⁰ Эти просвещенные законодатели кажутся дикарям существами, стоящими выше человека; дикари делают их своими оракулами, своими жрецами, своими судьями, а иногда — чаще всего после их смерти — своими божествами.¹¹¹ Таким образом, уже на ранних стадиях развития власти она находит себе опору в религиозных предрассудках, носит в известной мере теократический характер.

Так как на низшей стадии развития все общества воинственны и между ними часто происходят столкновения, общества управляются наподобие военных лагерей и в них выдвигаются на первое место военные вожди. Они, естественно, стремятся к завоеваниям и при помощи подвластных им народов обращают соседние народы в рабство, а добычу распределяют между своими воинами. Во всех подобных случаях только насилие определяет права суверена. Иногда Гольбах позволяет себе более широкое обобщение и утверждает, что ясных и точных законов, мудро ограничивающих власть вождей или обеспечивающих свободу граждан, не было создано ни в одной стране. Некоторые народы, измученные насилиями и тиранией своих вождей, возмущались против них и, освободившись, делили власть между несколькими гражданами, отличавшимися своими талантами, своими добродетелями или своими богатствами. Суверенитет принимал в обществе, таким образом, коллективный, аристократический характер. Но составляющие эту аристократию должностные лица нередко в свою очередь начинали злоупотреблять своей властью и становились тиранами. Тогда народ вновь восставал и брал власть в свои руки. Но народ, непостоянный и пылкий в своих страстях, вскоре становился орудием в руках какого-либо честолюбца, который вскоре превращался в тирана.¹¹²

¹⁰⁶ *Politique naturelle* t.I, p.38—39, 112; t.II, p.160—161; *Systeme social*, t.I, p.201; t.II, p.21.

¹⁰⁷ *Ibid.*, t.II, p.161.

¹⁰⁸ *Systeme social*, t.I, p.200—201.

¹⁰⁹ *Politique naturelle*, t.I, p.77—82.

¹¹⁰ Обращает на себя внимание сходство изображаемого Гольбахом процесса воздействия представителей более культурных народов на народы менее культурные с построениями, характерными для утопической литературы XVII—XVIII вв. См например, Дени Верас. «История севарамбов». М., 1957 г.

¹¹¹ *Systeme social*, t.II, p.21 и сл.

¹¹² *Ibid.*, p.22—23.

Необходимым условием прочности тиранической власти являются религиозные суеверия, стоящие в явном противоречии с природой. Роли религии и духовенства в создании извращенного общественного порядка и управления Гольбах уделяет, быть может не без влияния Мелье, которого он, как известно, хорошо знал, особенно много внимания. Как мы уже знаем, видимые представители невидимого существа — так называет иногда Гольбах жрецов и священников¹¹³ — на заре человеческих обществ зачастую сами этими обществами управляли. Отодвинутые затем военными вождями, они, желая удержать за собой хотя бы часть своего бывшего авторитета и действуя то лестью, то звягиччнисм, сумели приобрести руководящее влияние на светских властителей. Жрецы всячески старались создать монархам священный авторитет при условии, что монархи будут делить этот авторитет с ними. Они изобрели новое идеальное начало, чтобы при его помощи создать правителям «законный» титул на право угнетать людей. Они убеждали народ, что власть его вождей является эманацией высшей власти, которая правит вселенной. Так одуроченные общества потеряли свои естественные права, так родился деспотизм, власть произвола; позорное злоупотребление властью получило значение некоего таинства.¹¹⁴

Духовенство было верным помощником деспотизма не только в период его возникновения, но и на протяжении всей его дальнейшей истории. Духовные руководители народов сплошь и рядом сами становились феодалами, а иногда и светскими суверенами Польза этих святых людей — воображаемая польза. Нации и не подумали бы поощрять и награждать их праздность, если бы они не вообразили, что эта праздность им выгодна. Когда нация, освободившись от своих страхов и предрассудков, откроет глаза, она, несомненно, лишит духовенство всех своих благодетний, пропорциональных ее невежеству. Общество сочтет тогда себя вправе распорядиться владениями духовенства тем способом, который оно найдет наиболее полезным для народа. Как бы предвещая решения об имуществе духовенства, которые примет вскоре Учредительное собрание, Гольбах утверждает, что нация таким образом вступит в права владения своим имуществом, предоставленным духовенству лишь условно, под влиянием мотивов, утративших свою силу. Царство мнения, на которое опирается власть духовенства, будет длиться лишь до тех пор, пока люди невежественны. Как только они станут более разумны, они выбросят из головы эти химеры.¹¹⁵

Деспотизм, говорит Гольбах, основан не на природе, не на опыте, не на всеобщей пользе, а на страстях и индивидуальной выгоде того, кто управляет.¹¹⁶ Чтобы править законно, нужны опыт, усилия, бдительность, разум; чтобы править тиранически, достаточно одной силы. Отношения между суверенами и народами в большинстве стран напоминают отношения между путешественником и напавшим на него в лесу разбойником: чтобы спасти свою жизнь, путешественник не только отдает все, что у него есть, но и тащит, куда ему прикажут, добычу, у него же ограбленную.

Насилие и гнет, страх, легковерие и предрассудки нередко затемняют сознание народов. Невежество всегда делает людей рабами. Невежественные народы, естественно, не имеют ни силы, ни разума, ни необходимой предусмотрительности, чтобы предписывать суверенам правила управления. Но оговорены ли права нации формально или не оговорены — все равно власть произвола противоречит природе. Когда обстоятельства открывают глаза народов, когда народы начинают прислушиваться к голосу разума, они понимают, что мнимые права их тиранов порождены насилием и что насилие не может отменить вечные права человека. Именно поэтому, утверждает Гольбах, для тиранов так опасно просвещение.¹¹⁷

Особую разновидность тирании представляет в изображении Гольбаха система «организованного разбоя», известная под именем феодализма.

В первоначальных воинственных государствах воины занимали исключительное положение. В покоренных странах только они и считались людьми. Вместе со своими вождями они решали судьбы нации, они одни принимали участие в законодательстве. Они считались как бы представителями нации. Народ в государстве не принимался в расчет. Мало-помалу воины приобрели гибельную независимость и право угнетать народ, который их предки помогли тирану подчинить.¹¹⁸ Почти во всех европейских государствах образовался в этот период аристократический слой — знать. Более или менее подчиненные монархии ее могущественные вассалы в конце концов затмили своих королей. Короли потеряли всякий авторитет. Народы оказались под властью множества тиранов, излишества которых никто не был в состоянии

¹¹³ *Politique naturelle*, t.I, p.144—147.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.146—149, 193—197.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.320—328.

¹¹⁶ Система природы, стр.85.

¹¹⁷ *Politique naturelle*, t.I, p.14, 154, 170, 266; t.II, p.2; *Systeme social*, t.II, p.103—106.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.275—277; *Systeme social*, t.II, p.46.

В конце концов суверенам удалось после упорной борьбы сломить составлявшую для их авторитета неудобное препятствие свободу феодалов. Феодалная знать должна была подчиниться государям, ловко использовавшим для усиления своей власти раздоры среди подданных. В большинстве европейских государств издавна существовал коллегиальный правительственный орган, в известной мере ограничивавший королевскую власть. Чтобы уравновесить влияние феодальной знати, короли допустили в этот орган народ под именем «коммун» или «третьего сословия». Но затем, стремясь, как это свойственно суверенам, к деспотизму, короли сумели сделать иллюзорными те ограничения, которые создавали для королевской власти представительные учреждения (Гольбах имеет в виду Генеральные Штаты). Все же знать осталась отдельной корпорацией, не сливающейся с плебеями. Некогда соперница монархов, она вынуждена была пойти к ним на службу, пресмыкаться перед ними. Большинство «кур-тизанов», фаворитов и министров вербовалось из рядов этой дворянской корпорации. Несмотря на все перемены в их положении, дворяне продолжали услаждать себя тем, что они люди прегрешившие, люди более совершенной породы. Они основывали свои несправедливые притязания по отношению к своим вассалам на каких-то смешных «правах», происхождение которых здравый разум с трудом может понять, а по существу на том, что их предшественники в течение многих веков обирали предков их вассалов. И эти люди, восклицает Гольбах, тщеславие которых обрекло их на невежество и праздность, эти пресмыкающиеся лакеи, готовые идти на любую гнусность, лишь бы добиться «фавора», с презрением смотрят на простой народ.¹²⁰

Самую страшную язву в деспотическом государстве представляет, как полагает Гольбах, двор — люди, непосредственно окружающие деспота, — министры, фавориты, «куртизаны». Двор — это как бы союз злонамеренных граждан, имеющий целью развращать монарха и угнетать подданных. Двор — клоака. В нем всегда царят распущенность, сладострастие, ложь, предательство. Плохой правитель может иметь своими помощниками только людей, похожих на него. В дурном правительстве почти невозможен просвещенный справедливый министр. С другой стороны, «куртизаны» всегда заинтересованы в невежестве монарха: чем менее способен правитель, тем больше власти будет у них. Государь, который разрешает приближаться к себе только министрам и «куртизанам», может быть уверен, что правда никогда к нему не проникнет.¹²¹

Там, где нет законных суверенов, а есть лишь деспоты, там нет и истинных граждан. «Деспотизм правит рабами, тирания правит врагами», — восклицает Гольбах. Гражданин, повинясь, работает для своего собственного благополучия; раб, повинясь, работает только для своего господина, которого он ненавидит. Только у гражданина есть свое государство, есть отечество.¹²²

Практическое значение приведенных рассуждений Гольбаха, надо думать, бросалось в глаза всем его читателям. Доказывая несоответствие природе человека и его естественным правам деспотизма, привилегий знати, феодальных прав, своекорыстного правления «куртизанов» и «жрецов», Гольбах по существу наносил удары по французскому абсолютизму, по французскому дворянству, по католическому клиру, по жадной и бездельной своре дфихлебателей версальского двора. Не подлежит никакому сомнению, что своей критикой существующих общественных и политических отношений Гольбах стремился содействовать доступными ему литературными средствами делу разрушения старого порядка, идейному обоснованию возможности общественного преобразования на началах разума.

* * *

Представления Гольбаха о желательном политическом порядке будущего «разумного» общества не отличаются ни определенностью, ни последовательностью. Одним из важнейших принципов разумного политического порядка он считает обеспечение неприкосновенности естественных прав человека. Особое внимание уделяет он при этом «свободам» гражданина и в первую очередь свободе мысли, свободе совести, свободе слова, свободе печати. Разумное правительство должно очень бережно относиться к человеческой мысли и к ее проявлениям. Оно должно разрешать своим подданным думать и заблуждаться по-своему в надежде, что разум победит заблуждения орудием здравого смысла. Суверенная власть создана народами для того, чтобы руководить их действиями. Суверенная власть не должна присваивать себе абсурдное право регулировать тайные движения мозга своих подданных. Граждане должны быть свободными думать как им хочется. Споры представителей различных религиозных систем не будут вызывать в обществе смут, если только правительства не вздумают в них вмешиваться. Свобода думать, говорить, писать — опора хорошего правительства. Лишение граждан свободы

¹²⁰ *Politique naturelle*, t.I, p.280—286, 291—292.

¹²¹ *Ibid.*, p.295—306, *Systeme social*, t.II, p.142—144.

¹²² *Politique naturelle*, t.I, p.226—227, 228.

Форме правления Гольбах не придает существенного значения. Формы правления, утверждает он, безразличны, если только в обществе существуют разумные законы, поддерживаемые всей силой общества и препятствующие попыткам вождей захватить власть. Истинная свобода не есть необходимый признак, присущий тому или иному образу правления. Нет такой формы правления, которая одинаково подходила бы всем народам при разнообразии условий их жизни, их нравов, их мнений, предрассудков и потребностей. Нет такой формы правления, которая вполне отвечала бы требованиям разума. Иные считают, что признаком хорошего правления является длительность его существования или богатства страны. Но все это ничего не говорит в его пользу. Люди, скованные невежеством, инерцией, суеверием, привыкают к своему ярму и, привыкнув, могут нести его очень долго. В мощных и богатых государствах часто бывает дурное правление. Не форма правления, а просвещенный разум, хорошие нравы, любовь к общественному благу способны обеспечить счастье народа.¹²⁴

Несмотря на признание относительности форм правления, Гольбах тщательно анализирует каждую из них в отдельности и дает каждой свою оценку. Совершенно несомненно, что Гольбах к демократии, к народному правлению относится отрицательно. Народ, утверждает он, неспособен управлять по самой своей природе. Он не умеет рассуждать, не отличает свободы от своеволия. При народном правлении общество непрерывно сотрясается смутами, раздорами, которые в конце концов приводят к гражданской войне.¹²⁵

Не менее отрицательно относится Гольбах и к аристократическому правлению. При аристократии между руководителями государства, движимыми частными интересами и честолюбием, не может установиться гармония. Каждый стремится взять верх над другими членами правящей корпорации. Каждый старается организовать свою партию, привлечь к себе единомышленников, которые будут за него сражаться. Общество, как и при демократии, потрясают крамолы и смуты. Если аристократия не переходит в тиранию одного, она все же остается тиранией некоторой труппы граждан, образовавших между собой союз, чтобы подчинить общество своим интересам. Иногда делаются попытки смягчить недостатки демократии и аристократии путем сочетания той и другой. В такой смешанной республике имеется аристократический сенат, составленный из наиболее видных граждан. Но интересы сената не совпадают с интересами народа; сенат стремится господствовать над народом, а народ хочет господствовать над сенатом. Силы общества никогда не находятся в состоянии равновесия. Общество неспособно к совместным действиям, ибо оно все время занято внутренней борьбой.¹²⁶

Люди очень часто другим формам правления предпочитают правление одного — монархию. Гольбах явным образом и сам отдает ей предпочтение. Сконцентрированная в одном человеке сила общества может проявить в своих действиях больше активности и энергии. Власть должна быть достаточно могущественной и твердой, чтобы подчинить частные тенденции общему интересу. Но сила монархической власти представляет в то же время опасность для самого общества. Слишком большая власть, доверенная одному человеку, способна поработить общество; монархия легко перерождается в деспотизм. Поэтому вверять власть одному лицу полностью — безрассудный и бредовой поступок. Получая извращенное воспитание, монарх обычно забывает, что он тоже человек; уверенность в безнаказанности заглушает в нем стыд и совесть. Неспособные править, они становятся всегда игрушкой в руках любовниц и фаворитов. Монарху очень трудно узнать истину о положении в стране, и часто несчастья нации доходят до его сознания лишь в момент падения его власти.¹²⁷

В исторической литературе широко распространено представление о Гольбахе, как о последовательном стороннике «просвещенного абсолютизма». Такого мнения держится, например, авторитетный буржуазный историк политической мысли Анри Мишель.¹²⁸ И действительно, у Гольбаха можно найти ряд мест, где он — при этом с несколько необычным для него пафосом — восхваляет просвещенного монарха. При «короле-гражданине», говорит он, общество всегда будет свободным. При «справедливом государе» министры не могут долго злоупотреблять своей властью. Добродетельный государь сам подчиняет себя обязанностям по отношению к обществу; он не боится критики и сатиры. Только добродетельные и мудрые суверены способны обеспечить процветание наций и их просвещение. Все эти отдельные замечания обобщаются в известной цитате из Платона: «Народы станут счастливыми, когда философы станут государями или когда государи станут философами». Можно отметить также в

¹²⁴ *Politique naturelle*, t.I, p.101, 107—108; *Systeme social*, t.II, p.25.

¹²⁵ *Ibid.*, p.88—91, 260—261; t.II, p.94, 348—351; *Systeme social*, t.II, p.31.

¹²⁶ *Politique naturelle*, t.I, p.91—94; t.II, p.5.

¹²⁷ *Ibid.*, t.I, p.85—86, 102—103, 114, 187, 194—202, 213—219; t.II, p.333—340.

¹²⁸ А.Мишель. *Идея государства*. СПб, 1903, стр.12—15.

Не подлежит сомнению, что идея просвещенного абсолютизма представлялась Гольбаху весьма привлекательной. Для него, как и для других буржуазных мыслителей XVIII века, мечтавших о буржуазных преобразованиях без «мятежа», без «смуты», иными словами — без народной революции, просвещенный абсолютизм казался наиболее легким и безболезненным способом разрешения назревающего социального и политического кризиса. Это была своеобразная буржуазная «утопия»; первые признаки осуществления этой утопии ее сторонники старались разглядеть то в Берлине, то в Петербурге, то в Вене. Гольбах, конечно, как мы уже отмечали, разделял те социальные настроения, которые лежали в основе этой «утопии». Они нашли отражение в его работах. «Просвещенный монарх» выступает в них довольно часто, но по преимуществу как некий фантастический образ, противопоставляемый в качестве антитезы реально наблюдаемому повсюду «деспотам». Вряд ли Гольбах серьезно ожидал его реализации в современной ему политической действительности: это было бы слишком вопиющим противоречием с той общей характеристикой монархии, которая изложена нами выше.

Политический идеал Гольбаха — не просвещенный абсолютизм, а ограниченная, конституционная, умеренная, или, как он говорит, ««мешанная» (mixte), монархия. Смешанным правлением Гольбах называет ее потому, что она, по его мнению, соединяет в себе черты монархии, аристократии и демократии. Основной принцип смешанного правления — народное представительство. Можно надеяться, говорит Гольбах, что при такой системе в обществе установится справедливое равновесие сил и что его законодательство не будет подчинено капризам суверена, ибо народ через избранных им представителей сам будет участвовать в законодательстве. Именно такое правление заслуживает наибольшего уважения, способно обеспечить обществу наибольшее счастье, хотя страсти человека, делает оговорку Гольбах, могут разрушить и его, как они разрушают любые, даже наиболее прочные создания человека. Такой порядок, при котором власть распределена между различными органами общества, в наибольшей степени обеспечивает его от угнетения, ибо власть монарха подчинена здесь власти представителей народа, которые в свою очередь зависят от своих избирателей.¹³⁰

Если конституция государства обязывает суверена советоваться со своим народом, его повеления рассматриваются как воля нации и встречают со стороны граждан сознательное повиновение. Одна из величайших прерогатив свободного народа состоит в праве самому определять, какие налоги должен он платить для нужд государства. Для того чтобы суверен знал о потребностях народа, о его желаниях, о его бедствиях, необходим орган, который представляет нацию и который доводит до сведения суверена о ее справедливых требованиях. Наконец, чтобы сдерживать власть в законных границах, необходимо, чтобы в государстве господствовал закон, обладающий большей силой, чем сила суверена, чтобы верховная власть была связана узами конституции, которые нельзя разорвать без потрясений и без опасности для тех, кто хотел бы их расторгнуть. А это может быть достигнуто лишь путем разделения власти.¹³¹

Народы, естественно, чувствуют привязанность ко всем корпорациям, которые могут служить барьером между ними и верховной властью, — к диетам, штатам, парламентам. Всякая организация, способная выступать против монарха и помешать осуществлению его планов, всегда находит сочувствие среди народа, обычно знающего верховную власть только по тем несчастьям, которые она ему причиняет. Тем больше должен народ дорожить народным представительством, обладающим правом оказывать сопротивление действиям монарха, заставить его вернуться к исполнению его долга, даже наказать его. И ты, — обращается Гольбах к гражданину, — ты будешь содействовать ему, ты будешь сражаться за него, ты будешь поддерживать его во всех его начинаниях.¹³²

Когда нация принимает участие в законодательстве, законы являются выражением общественной воли. Права народного представительства действительны лишь до тех пор, пока оно верно исполняет свои обязательства по отношению к народу. Эти права исчезают, как только представители изменяют народу, от которого они получили свою власть, как только они перейдут на сторону угнетателей народа, начнут поддерживать суверена и его министров в их несправедливых и направленных против законов действиях. Таких представителей избиратели вправе лишить их полномочий, как предателей.

Преданным представителем народа может быть лишь гражданин, прочно связанный с родиной. Но человека крепче всего привязывает к родине то, от чего зависит его благосостояние. Человеку делает дорогой его родину прежде всего земля, которой он владеет. Это владение он как бы отождествляет с родиной, за него он платит государству налоги, за него он сражается на войне.

¹³⁰ Politique naturelle, t.I, p.98-100, 103—104.

¹³¹ Politique naturelle, t.I, p.127—128, 178—190; Systeme social, t.II, p.50.

¹³² Ibid., p.190—192, 239—240.

Очевидно, что, по мнению Гольбаха, наиболее надежно, с точки зрения интересов общества, избирать народным представителем гражданина, владеющего землей. Но это отнюдь не значит, что какое-либо сословие может претендовать на то, что именно оно призвано представлять нацию. Различные классы граждан, заявляет Гольбах, одинаково полезны для государства и все они должны пользоваться правом защищать свои интересы. Наиболее значительную часть нации составляет «народ». Народ образует тело нации. Он создает все блага общества. В нем вся сила общества. Короли и знать смотрят на народ с презрением; между тем именно народ — источник всего, чем они пользуются. Народ угнетают и приводят в ярость несправедливость и тирания. Но позвольте народу выбирать себе должностных лиц, и в большинстве случаев его выбор будет очень справедливым.¹³³

Когда государство имеет слишком большие размеры, вытекающие из этого неудобства могут быть устранены созданием представительных органов в отдельных провинциях. В каждой провинции будет свое представительное собрание — *Etats provinciaux*, — и каждое такое собрание будет выбирать нескольких человек из своего состава в «Национальное собрание» или Генеральные Штаты. При этом провинциальные собрания будут давать своим депутатам в Национальном собрании наказания, выражающие пожелания провинции и обязательные для ее представителей.¹³⁴

Следует отметить, что «демократизм» Гольбаха, сказывающийся в приведенных выше фразах о народе, имеет весьма ограниченные пределы. Понятие «народ» не совпадает у Гольбаха с понятием «низшие слои населения». Это для него чернь (*populace*), которая, по его мнению, будучи лишена просвещения и здравого смысла, может легко стать орудием в руках демагогов. Праздная масса недостойных бродяг не должна пользоваться правом избирать представителей. Это право должно быть предоставлено только тем, кто существует честным трудом, доходами от своего земельного владения. Самое удивительное в этом рассуждении Гольбаха об избирательных правах состоит в том, что наряду с «отбросами общества» он исключает из числа политически полноправных граждан ремесленников, купцов и наемных рабочих, лишенных земли. Эти категории населения, говорит Гольбах, подлежат защите со стороны государства, так как они приносят ему пользу. Но настоящими членами общества они становятся лишь тогда, когда своим трудом и мастерством приобретут себе землю: «*c'est la glebe, qui fait le citoyen*». И это положение, явно отражающее влияние физиократов, Гольбах подкрепляет прямой ссылкой на их социальную философию: современные политики, говорит он, правильно утверждают, что земля составляет физическую и политическую базу государства. При своем практическом применении это требование земельного ценза, конечно, лишь в весьма малой степени коснулось бы зажиточной городской буржуазии; но оно несомненно выбросило бы из числа граждан городской плебс, ремесленных и мануфактурных рабочих, низы мелкой буржуазии.¹³⁵

Самой большой опасностью для представительной системы Гольбах считает продажность — продажность как избирателей, так и избираемых. Народ не может быть правильно представлен, если он продает право говорить от его имени. Уберите коррупцию, говорит Гольбах, и народные выборы дадут разумные результаты. Так как в руках суверена находится государственная казна, он всегда может купить тех, кого хочет себе подчинить. В стране, где развита страсть к богатству, граждане, стремящиеся стать представителями нации, смотрят на свое избрание, как на средство для получения богатств, титулов, выгодных должностей. Купив голоса избирателей, они затем считают себя свободными от каких-либо обязательств по отношению к ним и сами продают свои голоса. Партии, которые эти люди образуют в представительном органе, редко имеют своей целью благо государства; обычно они являются лишь орудиями борьбы честолюбцев из-за власти или из-за богатства. Чтобы уменьшить опасность подкупа народных представителей, Гольбах предлагает, с одной стороны, назначить им жалованье, а с другой — брать с них торжественное обязательство не принимать от монарха ни милостей, ни пенсий, ни подачек под страхом лишения доверия избирателей, которые всегда сохраняют за собой право отзыва своих неверных представителей. Чтобы еще более обеспечить независимость народного представительства от монарха, представительству должно быть предоставлено право собираться без специального созыва в определенные сроки или в сроки, им самим устанавливаемые.¹³⁶

Признавая, как и все его современники, образцом «умеренного» правления английскую конституцию, Гольбах в то же время отмечает в ней ряд черт, вызывающих его осуждение. В противоположность Монтескье он, как последовательный враг всех институтов, носящих на себе отпечаток аристократических традиций, относится отрицательно к палате лордов.

¹³³ *Politique naturelle*, t.I, p.251—255, 257—259, 262—263, *Systeme social*, t.II, p.50.

¹³⁴ *Systeme social*, t.II, p.52.

¹³⁵ *Systeme social*, t.II, p.51—52.

¹³⁶ *Politique naturelle*, t.I, p.254—255; t.II, p.342—343, 348; *Systeme social*, t.II, p.51—53.

Помимо того, что она имеет в своей основе пустую и варварскую мысль о различии между знатью и простым народом, она неизбежно всегда оказывается на стороне суверена, а не на стороне народа.

От суверена исходят титулы, пенсии; власти народа знатные всегда боятся. Естественно, что король может быть уверен в большинстве голосов в палате лордов. Что касается палаты общин, то ее члены не ответственны перед своими избирателями, хотя и говорят от их имени. Английские «патриоты» — только честолюбцы, мечтающие попасть в министры, или жадные люди, стремящиеся политикой поправить свои дела. Добившись своей цели, они идут по стопам своих предшественников и в свою очередь становятся предметом их зависти.¹³⁷

Основная функция народного представительства у Гольбаха — защита интересов народа от посягательств суверена. Как орган, способный в отсутствие народного представительства выполнять ту же функцию, рассматривает он французскую судебную корпорацию старого порядка — парламент. Соответственно, в волновавшей Францию XVIII в. борьбе королевской власти с парламентом он решительно становится — в противоположность Вольтеру — на сторону парламента. В странах, где нет постоянных представительных органов, говорит Гольбах, магистратура, пользующаяся доверием народа, осведомленная о его нуждах и о злоупотреблениях, от которых народ страдает, становится вполне естественно защитной стеной между высшей властью и подданными. Народы надеются найти в своих признанных судебных органах больше справедливости, чем у короля, его министров и фаворитов, от которых народ терпит только насилия. Голос магистратуры представляется подданным единственным средством, при помощи которого монарх может узнать о нуждах своего народа. Этого голоса монарх никогда не сможет заглушить, не преступая закона. Но суверены, обладающие абсолютной властью, не любят власти законов, видя в них нечто стесняющее их действия, не любят и тех людей, которые представляют закон и которые мешают им «добиваться выполнения их желаний. Монархи не любят суровой справедливости, она ненавистна для министров и «куртизанов». Так, несколько упрощенно, несомненно очень идеализируя мотивы парламентов, объясняет Гольбах борьбу против них королевского правительства.¹³⁸

* * *

Казалось бы, из исследования проплого и настоящего человеческих обществ приходится сделать пессимистический вывод. Анализ Гольбаха приводит нас в тупик. И действительно, в рассуждениях Гольбаха звучат иногда весьма пессимистические ноты. Но в конце концов Гольбах находит выход — выход, который представляется несколько неожиданным после мрачных картин торжества невежества и зла, но который во всяком случае соответствует идеалистическому представлению Гольбаха о развитии человеческого общества. Если источником общественных зол, по Гольбаху, является невежество, то средство спасения от них — истина. Зародыши истины, говорит Гольбах, вечны, ничто не может их уничтожить — ни усилия тиранов, ни софизмы лжецов и обманщиков. Рано или поздно истина восторжествует. Не следует думать, что человек неисправим, не надо приводить его в уныние. Истина достаточно сильна, чтобы мало-помалу разрушить все построения лжи. Ум человеческий не создан для того, чтобы топтаться на месте. Его сущность — совершенствование. Иногда удары судьбы заставляют его на долгое время остановиться. Но в конце концов он возобновляет свое движение вперед и быстро наверстывает потерянное время.¹³⁹

Мы уже сейчас, утверждает Гольбах, явным образом менее невежественны, менее варвары, менее свирепы, чем наши отцы. Человек не деградирует, а прогрессирует. Наш разум никогда еще не был так развит, как сейчас. Наши нравы день ото дня смягчаются. Нации все больше удаляются от дикой жизни, или «естественного состояния», все больше сознают права разума и цену свободы. Конечно, пока здоровые идеи морали и политики являются достоянием немногих умов, привыкших размышлять. Народы еще не освободились от своих варварских предрассудков. Дело преобразования общества — дело веков, дело непрерывных усилий человеческого ума, повторных опытов. Но все же в большинстве европейских стран заметен бесспорный прогресс просвещения.

Нации начинают мыслить, их внимание обращается на полезные для них предметы, они отказываются от игрушек своего детства. Даже государи, подчеркивает Гольбах, уставшие от своих собственных безумств, ищут иногда в разуме средство против тех бед, которые они сами наделали. К этому толкают их необходимость и интерес. А если деспоты упорствуют в применении своей разрушительной власти, пользуясь своими устарелыми правами, то эти права оспариваются, народ начинает сомневаться в их подлинности, а наиболее просвещенная часть на-

¹³⁷ Systeme social, t.II, p.68—71.

¹³⁸ Politique naturelle, t.I, p.316—319.

¹³⁹ Systeme social, t.III, p.158—159.

ции смотрит на них с презрением. Тирания не может быть прочной при распространении просвещения.

А с другой стороны, мы уже видим, в некоторых странах суверенов, которые понимают, что монарх не может быть счастливым и могущественным, пока он повелевает отупевшими рабами и нищими. Владыки земли вскоре увидят себя вынужденными склониться перед необходимостью и искать в разуме, а не в своем деспотизме, средства исцеления от общественных зол.¹⁴⁰

Таким образом, современное общество находится на некотором рубеже. Царство невежества и деспотизма колеблется; что же нужно, чтобы общество полностью освободилось от зол прошлого, чтобы оно стало обществом, соответствующим природе человека и требованиям разума? Теоретически Гольбах стоит в этом вопросе на позиции, которую можно условно назвать революционной. Повиноваться законам несправедливым, противоречащим природе человека и цели общества, говорит Гольбах, — это значит повиноваться страсти, капризу, безрассудству. Если не может быть законной власти без согласия народов, если общества должны подчиняться только законам, сообразным с их природой, и не могут отказаться от своей основной цели — своего благосостояния, то из этого следует, что общества не могут мириться с угнетением в какой бы то ни было форме, что они могут воспользоваться силой, чтобы оказать сопротивление силе, их угнетающей. Никакое божественное право не может лишить нацию естественного права защищать себя, говорит Гольбах.

Граждане, которые отказываются повиноваться власти, поставленной и одобренной самим обществом, — мятежники; но те, кто отказывается повиноваться несправедливой, враждебной обществу власти, — граждане, верные своему отечеству. В последнем случае мятежниками надо считать не их, а тиранов, узурпаторов, правящих вопреки общей воле. Сила в конце концов является единственным ресурсом против тирании. Народы имеют неотчуждаемое право на восстание против тирана. Деспотизм вынуждает своих рабов искать выход в жестоких средствах — в революции, которая в таких случаях является необходимостью. Нужна страсть, чтобы сокрушить то, что создано страстью. Революции в политическом мире имеют такое же значение, как грозы в мире физическом: они очищают воздух и разгоняют тучи. Свобода часто устанавливалась в результате революций. Внутренняя борьба в государстве часто бывает полезна. Спокойствие деспотического государства — спокойствие трупы.¹⁴¹

Глубоко заблуждаются, по мнению Гольбаха, те тираны, которые мечтают обеспечить покорность народа его нищетой и невежеством. Нищета и невежество могут только усилить, а не ослабить взрыв народного гнева. «Опасайтесь, — восклицает Гольбах, — чтобы эти люди, раздраженные своими цепями, не пришли в конце концов в ярость. Угнетенный народ, когда он приходит в ярость, гораздо опаснее, если он не умеет рассуждать. Потеряв терпение, он слепо и безрассудно бросается разрушать все то, в чем он видит причину своих несчастий».¹⁴²

Признавая бесспорным право общества на сопротивление, Гольбах, однако, не признает этого права за отдельным индивидом. Народы, говорит он, делают королей. Поэтому народы вправе лишать их власти или ограничивать ее, наказывать их, если они угнетают граждан. Но ни в каком случае нельзя признавать это право за отдельным гражданином. Разумный гражданин должен терпеливо подчиняться неизбежным неудобствам правления той страны, в которой он родился. Он никогда не должен забывать, что ему воспрещено нарушать порядок целого, в котором он составляет лишь небольшую часть. Если гражданин одинок в своем недовольстве, он должен мужественно страдать или покинуть общество, которое его не удовлетворяет. Лишь в том случае, когда недовольна вся его родина, он присоединяет к другим и свой голос.¹⁴³

Это настойчивое неоднократно повторяемое в произведениях Гольбаха противопоставление права на сопротивление народа и права на сопротивление индивида вызывает некоторое недоумение. Оно как будто предполагает обязательное наличие у нации какого-то органа, через который нация, как целое, может выражать свою волю. Между тем речь идет об обществе деспотическом, где такого органа не существует. Сам Гольбах подчеркивает, что именно отсутствие представительства делает неизбежными насильственные действия со стороны народа. Когда нация, говорит он, лишена речи, у нее остаются только руки, чтобы дать понять, чего она требует. Но в таком случае воля нации лишена специального органа и может найти свое выражение только через волю индивида, а разрыв между нацией и индивидом превращает право на сопротивление в некоторую абстракцию, ибо его реализация при пассивности индивидов совершенно невозможна.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Systeme social, t.III, p.159—163.

¹⁴¹ Politique naturelle, t.I, p.76, 170, 228—229; t.II, p.64—65, 130—132.

¹⁴² Ibid., t.I, p.228—229, 237; t.II, p.63—64.

¹⁴³ Systeme social, t.II, p.58—60; Politique naturelle, t.I, p.116—117, 130, 243.

¹⁴⁴ Politique naturelle, t.I, p.191.

Нам кажется, что смысл этого странного противоречия становится несколько более понятным, когда мы переходим к той части рассуждения Гольбаха, в которой он рассматривает вопрос о конкретных путях борьбы с деспотизмом и о конкретных способах установления лучшего, разумного и естественного порядка. Когда общество дурно управляется, говорит Гольбах, оно подобно больному человеку. Оно вправе искать средства для своего излечения. Но в политике, как и в медицине, средства насилия всегда опасны, так как могут приводить к еще большим бедам. Кровавые революции зачастую приводят лишь к переменам имен, не затрагивая источников зла; цареубийство как средство исцеления ран нации совершенно бесцельно. Слишком сильные потрясения, при помощи которых люди мечтают вернуть здоровье государству, могут вызвать в нем тяжелые кризисы. Неблагоразумно рисковать жизнью, чтобы исправить сравнительно небольшое зло. Ослепленные честолюбцами, фанатиками и политическими шарлатанами, народы нередко наносили себе сами тяжелые раны, приводившие их к гибели. Просвещенное общество может найти более разумные средства от своих бед. Оно может справиться со своими несправедливыми вождями без смуты и насилий.

Предостерегая, таким образом, народы от опасности революционных потрясений, Гольбах подводит своим рассуждениям о революции такой итог: истина преобразует общество и устраняет его несчастья отнюдь не путем волнений и насилий; положения истинной философии не ведут ни к восстаниям, ни к покушениям. Мудрость и истина всегда сопровождаются справедливостью, человечностью, благоразумием. Они уверены в своем конечном торжестве и не спешат купить это торжество кровью и несчастьями смертных. Стремление реформировать правление должно исходить не от страсти, а от спокойного разума и опыта, от спокойной воли общества. Честолюбие стремится разжечь в недовольном обществе смуты, просвещение — лучшее средство против возможных потрясений.¹⁴⁵

Только истина способна привести к благополучию обитателей земли. Только распространяя разумные мнения, борясь с предрассудками, внушая государям и народам разумное понимание цены справедливости, можно устранить страдания человеческого рода и установить прочное царство свободы. И тогда общество, преобразованное продуманно, постепенно, без смут, без кровопролития, покажет потомству пример счастливого общества, построенного на прочной основе. До сих пор ни одно общество не достигало такой степени совершенства, невозможной в силу невежества и неразумия и суверенов и нации.¹⁴⁶

Распространение истины встречает препятствие не только со стороны тиранов, угнетающих народ; ему мешают также предубеждения самого угнетенного народа: народ обычно боится свободы, разума и истины больше, чем тех, кто пользуется во вред ему его заблуждениями. Одно из таких заблуждений народа — преданность его так называемым традициям. Против почтения к старым формам, к наследию прошлого Гольбах высказывается в своих работах неоднократно. Есть люди, говорит он, которые для исцеления зол современности ищут средства в старых законах, в старых обычаях, нередко бессмысленных и абсурдных. Они ссылаются на варварские «права», к тому же мало достоверные, как на мудрые решения наших отцов. Это ложное представление о «мудрости отцов» не выдерживает критики с точки зрения здравого смысла и часто ведет к пагубным последствиям. Ответ на новые потребности надо искать в выросшем разуме человечества, а не в его старом невежестве. Слепое уважение к старому приводит людей к тому, что они боятся прикоснуться к злоупотреблениям, которые существуют с незапамятных времен.¹⁴⁷

После всего, что Гольбах говорил о деспотизме, о тирании, о правах народов, казалось бы естественным и логичным сделать вывод о необходимости для людей, стремящихся улучшить участь человечества, в первую очередь проповедовать истину народам. Мы видели, что Гольбах, отвергая насильственные средства борьбы с тиранами, все же говорит о грозной силе общества, как о силе, способной сдерживать всякую власть и осуществить всеобщую волю. Но здесь мысль Гольбаха, — быть может, сама напуганная перспективой выступления на историческую арену этой «грозной силы» народа, — делает вдруг неожиданный поворот. Чтобы излечить народы от пороков и предрассудков, заявляет Гольбах, надо сначала излечить тех, кто правит народами. Освобождение народов может быть только делом справедливости, мудрости и просвещения их правителей. Народы станут счастливыми и разумными тогда, когда ими будут управлять государи, убежденные в том, что для подлинного счастья надо быть мудрыми, что они заинтересованы в прогрессе просвещения так же, как и их народы. Так возвращается Гольбах к идее «просвещенного монарха», «короля-философа», отводя ему центральное место в своих представлениях о путях осуществления разумного общества.¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Systerae social*, t.II, p.158—159; *Politique naturelle*, t.I, p.117.

¹⁴⁶ *Politique naturelle*, t.II, p.401; *Systeme social*, t.II, p.33—34.

¹⁴⁷ *Ibid.*, t.I, p.110—111, 196, 213; t.II, p.162—164.

¹⁴⁸ *Systeme social*, t.III, p.163—165.

Учение Гольбаха о переходе от существующего неразумного, иначе говоря, феодально-абсолютистского порядка, к порядку разумному, иначе говоря, буржуазному, выделяется даже среди политических систем XVIII века своим наивным идеализмом. Он немало говорит, как мы увидим ниже, о росте торговли, о торговых войнах, о накоплении богатств, о роскоши, о бегстве крестьян в города, об обнищании масс, о развитии мануфактуры и т.п. Но, отмечая эти новые явления в экономической и социальной жизни, Гольбах видит в них лишь новую болезнь, углубляющую пороки старого феодального общества. Их значения, как симптомов зарождения внутри этого общества новых буржуазных отношений, как моментов, подтачивающих феодальный порядок и подготавливающих порядок буржуазный, он не понимает.

Гольбах сознает, что для торжества разумного порядка нужна борьба. Но это вовсе не борьба классов — классовую структуру общества Гольбах представляет себе весьма неотчетливо, — это даже не борьба между обществом и властью. Это борьба двух абстрактных понятий — истины и заблуждения, воплощающихся обычно, но не всегда и не полностью, в народе и в тиране. Научная ценность этого учения весьма невелика. Как учение, отвечающее на определенные политические запросы своего времени, оно поражает своей противоречивостью. В нем имеются положения, чреватые революционными выводами, имеются выводы, ясно говорящие о стремлении автора во что бы то ни стало избежать открытого и прямого столкновения с силами старого порядка. Иные формулировки Гольбаха позволяют думать, что часть его противоречий может быть отнесена за счет желанья избежать гнева и кар со стороны французского «деспотизма». Нам кажется, однако, что корни этих противоречий лежат глубже, в двойственности политических настроений французской буржуазии, уже предчувствующей близкую революцию, но не осознавшей еще вполне ее неизбежность для утверждения нового, буржуазного порядка.

* * *

Относительно мало места отводит Гольбах в своих произведениях вопросам социально-экономическим. Мы уже знаем, что он считает право частной собственности естественным правом человека, что он оправдывает неравенство владений. Мечту о равенстве он считает тщетной мечтой. Стремление к равенству и попытки его достигнуть порождают между гражданами лишь зависть, недоверие к тем из них, кто выделяется своими талантами или даже своими добродетелями. Опьянение равенством, обычно наблюдаемое в республиках, может привести к гибели государства. Осуществление принципа общности среди людей является, по мнению Гольбаха, химерой, несовместимой с природой человека. С другой стороны, как нам тоже приходилось упоминать, он осуждает «вредное использование неравенства», присвоение продукта чужого труда, его возмущают излишества и праздность богачей, нищета и чрезмерный труд масс. Наконец, он, несомненно, большой сторонник прогресса индустрии и науки. Логически сочетать эти разнородные положения, объединить их в стройную систему Гольбаху не удастся. В зависимости от хода своих рассуждений он выдвигает то одно, то другое из этих положений, не особенно заботясь об их связи и согласовании, что придает иногда несколько хаотический характер его изложению.¹⁴⁹

Гольбах не разделял политических теорий физиократов. Он считал совершенно несостоятельной и противоречивой защищавшуюся физиократами идею «легального деспотизма». Но в вопросах экономики он, несомненно, находился под их влиянием. Как и физиократы, основой экономического благосостояния страны он считал сельское хозяйство. Мудрая политика, говорил он, должна прежде всего заботиться о сельском населении. Желания сельских жителей, пока к ним не проникла зараза города, умеренны и разумны. Правительство должно обеспечить удовлетворение их потребностей плодами их умеренного труда. Нужно заботиться также о проведении хороших дорог и каналов, нужно помогать сельскому населению в организации общественных работ, внедрять технические улучшения, наконец, награждать за успехи в труде. Но самое главное — надо освободить крестьян от обид со стороны дворянства и от произвольных налогов, заставляющих зачастую хлебопашца покидать поле, которое обрабатывали его предки. Гольбах не питает уважения к феодальной собственности. Права обладателей феодальной собственности нарушают принцип справедливости, основной принцип разумного общества, ибо они вредны для собственности земледельцев. Феодальное право нельзя поэтому признавать подлинным правом, оно является лишь узурпацией. Государство обязано защищать полезное для нации право земледельца, а не вредное для нее феодальное право. Если привилегии дворянства связаны с его былыми воинскими функциями, то в настоящее время оно уже никаких полезных функций не выполняет. Совершенно безумна финансовая политика правительств, которая так истощает крестьян налогами, что они не в состоянии себя прокормить и одеть. Налоги разрушают земледелие, внушают крестьянину отвращение к его работе. Разоренный и отчаявшийся

¹⁴⁹ Politique naturelle, t.I, p.57—58, 96—97.

крестьянин превращается в нищего. Между тем благосостояние деревни — основа благосостояния страны, развития торговли и индустрии. Поля кормят государство.¹⁵⁰

Хозяйственный идеал Гольбаха — мелкое товарное производство, в сельском хозяйстве — мелкое крестьянское землевладение. Естественно, что он не может отрицать необходимость торговли как способа обмена товаров между отдельными товаропроизводителями. Правительство, внимательное к интересам своих подданных, должно, по его мнению, всячески содействовать обмену, необходимому для благополучия общества. Безрассудно и преступно стеснять граждан и запрещать им торговать друг с другом. Торговля — дитя свободы. Правительство в сущности ничего не должно делать для купца. Оно должно только предоставить ему свободу действий (*le laisser faire*), повторяет Гольбах слова Гурнэ. Дворяне относятся к торговле с презрением, правительство ставит ей препоны, ростовщики ее эксплуатируют. Политики заинтересованы в возможно более равномерном обогащении граждан. Богатства, получаемые от торговли, отвечают этому требованию, так как они распределяются между большим числом людей, чьи руки, мастерство и способности приводятся в действие торговлей. Пахарь, рабочий мануфактуры, патроны, ученики — все они выигрывают от ее доходов. Торговля распространяет благосостояние и жизнь во всех частях страны. Но все же основа этого благосостояния — в земле. Правительство, повторяет Гольбах, не должно думать о торговле, пока в государстве есть хотя бы один арпан невозделанной земли. Первая забота правительства — забота об обработке полей.¹⁵¹

Индустрия, как и сельское хозяйство, может, по мнению Гольбаха, служить одним из признаков, хотя и не главных, благосостояния и процветания страны. Она во всяком случае важнее для народа, чем блеск его побед, богатства его городов, великолепные памятники его королям. Индустрия растет с развитием и усложнением потребностей человека. Но, отвечая, таким образом, на непосредственные нужды общества, индустрия в то же время в силу неразрывной связи человеческих знаний толкает человека к созданию наук. Жители городов, занимающиеся обычно индустрией, стремятся, конечно, к собственному обогащению, но своим трудом доставляют выгоду всему обществу. Государство должно поэтому поставить себе целью получать из других стран только те необходимые ему продукты, в которых народу отказывает природа его страны или которые собственная индустрия не может обеспечить. Для развития индустриальных предприятий, как и предприятий торговых, нужно не только стремление людей повысить свой достаток, — еще нужнее свобода. Для обеспечения такой свободы недостаточно, чтобы индустрия и торговля не страдали от непосильных налогов, недостаточно неприкосновенности предприятий. Необходима свобода в более широком смысле: необходимо, чтобы ум гражданина мог свободно следовать за идеями, которые он считает истинными и полезными для своего благополучия. Без свободы, восклицает Гольбах, не может быть ни роста населения, ни агрикультуры, ни торговли, ни кредита. В большинстве стран свобода является лишь пустым лозунгом. Правительство, которое, действительно желает служить общественному благу, должно обеспечить своим гражданам свободу труда. Свободная страна — такая страна, где каждый гражданин имеет все возможности работать для своего блага или для удовлетворения своих личных интересов, — при условии, что он не будет вредить общему интересу или благу своих сограждан.¹⁵² Исходя из принципа экономической свободы, Гольбах осуждает цеховую систему производства как систему, стесняющую индивидуальную инициативу и тормозящую развитие промышленности.

Очень большое значение для хозяйственной жизни страны Гольбах придает налогам. В качестве основного принципа налоговой политики он выдвигает «универсальность» налога: налог — это бремя, которое должны нести все подданные. Гольбах резко осуждает существующее во Франции несправедливое и горькое неравенство в отношении налога, освобождение от налогового обложения привилегированных. Согласно тираническому и абсурдному порядку, говорит он, налог щадит у нас наиболее богатых людей, вся его тяжесть падает на бедняка. Земледелец, трудом которого живет общество, облагается произвольными налогами, от которых дворянин полностью свободен. Налог должен быть пропорционален возможностям гражданина. Косвенные налоги не должны касаться предметов первой необходимости. Следует быть очень осторожными в обложении налогами торговли.

Никогда не следует налогу касаться предметов вывоза за границу. Для облегчения земледельцам уплаты налога Гольбах считает возможным и желательным брать его не деньгами, а натурой. Необходимость платить налог деньгами зачастую заставляет земледельца продавать свой урожай по любой цене, мешает ему дожидаться более благоприятной конъюнктуры и вырваться из тисков нищеты.¹⁵³

¹⁵⁰ *Politique naturelle*, t.II, p.194-197; *L'Ethocrate*. p.50-52 (цит. по кн.: Г.В.Плеханов. Очерки по истории материализма. Соч., т.VIII).

¹⁵¹ *Politique naturelle*, t.II, p.29-30, 208, 210, 212, 213, 217

¹⁵² *Politique naturelle*, t.II, p.107-110, 217; *Systeme social*, t.I, p.201—202, t.III, p.74—75.

¹⁵³ *Politique naturelle*, t.II, p.205—208.

Гольбах осуждает чрезмерное неравенство в распределении богатств в современных ему обществах. Почти у всех наций, констатирует он, три четверти подданных не имеют ничего, между тем как все богатства собираются в руках небольшого числа людей. Эта крайняя несправедливость распределения, естественно, вызывает неуважение к собственности. Богатство нации обеспечивает ее благосостояние, но для блага нации вовсе не нужно, чтобы небольшая кучка сограждан чрезмерно обогащалась и пользовалась излишком. Интересы общества требуют, чтобы возможно большее число граждан пользовалось достатком. Богатство — мать пороков; бедность — мать преступлений. Народ наслаждается полным счастьем, когда умеренной работой добывает средства, покрывающие его реальные жизненные потребности. Стоит отметить, что в рассуждениях Гольбаха о «реальных» потребностях звучат иногда неожиданные для его жизнеутверждающей философии ноты аскетизма. Тот человек наиболее свободен, говорит Гольбах, у которого меньше всего потребностей: потребности поработают душу и лишают ее энергии. Характерно, что эти аскетические тенденции появляются у Гольбаха там, где он делает попытку с высот абстрактной теории спуститься к изображению конкретных условий жизни современных ему обществ, где излишние богатства вызывают у одних излишние потребности, в то время как нищета ввергает других в рабство.¹⁵⁴

У Гольбаха есть представление, впрочем очень неясное, о том, что строй, основанный на индивидуальной трудовой собственности, в силу естественного неравенства людей может вести к чрезмерному, несправедливому неравенству, основанному на эксплуатации чужого труда. Нельзя, однако, не отметить, что в его понимании эксплуататоры — это прежде всего представители правящих слоев старого порядка, это дворянство и духовенство. Расслоение общества он иногда склонен относить за счет деспотизма. Гольбах весьма неотчетливо говорит о зачатках нового эксплуататорского класса — буржуазии¹⁵⁵, хотя и понимает значительную роль торговли в процессе роста неравномерности в распределении богатств. Чрезмерное развитие торговли, утверждает он, ведет к извращению разумного экономического порядка.

Народ, чрезмерно увлеченный торговлей, проникается страстью к богатству. Опьяненный этой мерзкой и низкой страстью, он боится бедности или даже среднего достатка, как самого большого несчастья, жертвует всем ради своего обогащения. Эта эпидемическая страсть захватывает в конце концов все сословия.

Кроме торговли, средством обогащения наций всегда бывали, по мнению Гольбаха, войны. Война справедлива лишь как последнее средство защиты страны от несправедливого и безрассудного нападения. Но все войны, потрясавшие в последнее столетие Европу, были вызваны страстью к богатству, а их движущей силой была деспотическая власть. Для народа война всегда является бичом, народ не имеет оснований радоваться победам тирана или гордиться ими. Это значило бы радоваться потерям своей страны, новым цепям, которые выковываются для нее в войне. Лавры победы орошены слезами и кровью граждан. Народ должен радоваться не победам, а поражениям, унижающим его надменных повелителей, самых жестоких его врагов. Война заглушает голос справедливости и разума. Война — самое худшее из злодеяний.¹⁵⁶

Завоевание и торговля доставили некоторым странам колоссальные богатства. Но обогащается и пользуется излишком лишь небольшая часть членов общества. Богатство общественных верхов растет за счет обнищания народных масс. Торговые нации приносят в жертву жадным негоциантам, родина которых их сундуки, своих истинных граждан, тех, кто владеет землей и ее возделывает.¹⁵⁷ В таких странах все становится продажным: долг, добродетель, храбрость, даже народное представительство, даже свобода народа. Страсть к богатству всегда прокладывает путь к деспотизму. Впрочем, суверен, какова бы ни была форма правления, вскоре сам становится только орудием богатых. Богатство, концентрированное в руках немногочисленной кучки дурных граждан, жиреющих за счет крови и пота народа, начинает диктовать законы самому суверену.¹⁵⁸

Разбогатевшая нация всегда злоупотребляет своим богатством и погибает в роскоши. Для Гольбаха роскошь — не просто накопление дорогих, или приятных, или редких вещей; роскошь — особое состояние общества, для которого богатство стало принципом, а накопление богатств — страстью. При господстве духа роскоши богатство вместо того, чтобы свободно циркулировать среди земледельцев, попадает в руки бездельников, паразитов, падших женщин, становится источником множества пороков. Возникают излишние потребности, ненужные мануфактуры. Более

¹⁵⁴ Ibid., p.147.

¹⁵⁵ Ibid., 57-58: t.II. p.219-220; System social, p.72-73; t.III, P.34, 36-37, 72-73, 83-85.

¹⁵⁶ Politique naturelle, t.I, p.179—180; t.II, p.210—211.

¹⁵⁷ Systeme social, t.III, p.62—66, 73—75.

¹⁵⁸ Systeme social, t.II, p.73—74; Politique naturelle, t.II, p.237, 342—343.

удобная жизнь в городах и более легкий труд в мануфактурах отвлекают крестьян от тягостной работы на полях.

Наперекор всем принципам мудрой политики города растут до колоссальных размеров, втягивая в себя все богатства государства. Следует подчеркнуть, что, говоря о вредных последствиях чрезмерного развития городов и мануфактур, Гольбах упоминает о «более легком труде» на мануфактурах и вовсе не говорит о чрезмерной эксплуатации рабочих в условиях новой промышленности, хотя и знает, что рабочий в мануфактуре, «прокармливаясь своей работой, непрестанно приращает собственность предпринимателя».¹⁵⁹

Вместо того чтобы противодействовать злу неравенства и роскоши, деспотические правительства покровительствуют ему. Нигде роскошь не процветает так пышно, как при дворах монархов. Монархи создают специальную корпорацию откупщиков, получающих право безнаказанного вымогательства у других граждан в целях возможно более скорого обеспечения монарха и его министров средствами, которых требует их жадность. Монархи плодят бездельников — рантье, живущих за счет рабочего человека. Монархи создают гнусные монополии, привилегированные корпорации, которым предоставляется исключительное право торговли.

Характеризуя деятельность монополий, Гольбах дает чрезвычайно резкую оценку тем преступлениям, которыми отмечена их «торговля» в заокеанских странах. Европейцы, говорит он, рассматривают туземцев открытых ими стран, как животных. Их можно не только обманывать, но и истреблять без всякой щепетильности. Нет ничего более жестокого на свете, замечает по этому поводу Гольбах, чем обуреваемый хищностью торговец, особенно если он чувствует уверенность в том, что его преступления будут одобрены его страной. И Гольбах, полный возмущения этими безнаказанными жестокостями, выражает надежду, что индейцы, доведенные европейцами до ярости, в конце концов прогонят со своих берегов людей, которые стали им ненавистны своею жадностью.¹⁶⁰

Наиболее ярко последствия чрезмерного развития торговли и неравномерного накопления богатства сказываются, по мнению Гольбаха, в Англии. Весьма часто, говоря о торговых государствах, он явно имеет в виду Англию, даже не называя ее. Развитие торговли, говорит он, содействует росту соперничества между отдельными нациями. Отсюда этот пыл к открытию новых отраслей и новых районов торговли. Мир представляется недостаточно просторным для обезумевшего торговца. Есть один народ, продолжает Гольбах, который в своей чрезмерной жадности составил как будто неправдоподобный проект захватить в свои руки всю мировую торговлю и стать собственником морей. Это не только несправедливый, но и сумасшедший проект; его осуществление, если бы оно было возможным, несомненно, привело бы к гибели ту нацию, которая одержима этой душевной болезнью.

Той же жадностью к барышам, тем же господством торговых интересов определяется отношение европейских наций к колониям. Уже самая организация колоний была у европейцев не естественным результатом роста земледельческого населения и недостатка для него земли в метрополии, а выражением необузданной страсти к богатствам. Когда европейцы увидели затем, что колонии начали процветать, развивать свою собственную индустрию, метрополии, руководимые жадностью, поставили перед собой задачу подчинить колонии ненавистным монополиям и ввести для их хозяйственной деятельности бесчисленные стеснения, которые, если и неспособны подавить эту деятельность, во всяком случае способны возмутить колонии против метрополии. Сознавшие свои силы колонии понимают цену свободы. Тиранические действия метрополии только ускоряют отделение от них колоний.¹⁶¹

Не подлежит сомнению, что современники прекрасно понимали, что Гольбах говорит в этом отрывке об Англии, о ее замыслах стать единственной «владычицей морей», о ее борьбе с американскими колониями.

Не отличающиеся ни особой оригинальностью, ни последовательностью, социально-экономические взгляды Гольбаха все же представляют известный исторический интерес. Нормальным общественным порядком является для Гольбаха порядок, основанный на частной собственности и на свободном индивидуальном хозяйстве. Иного порядка он как будто даже не может себе представить. И он считает, что этот порядок, если только он свободен от «искажений», может обеспечить людям благополучие и умеренный достаток. Эти «искажения» — чрезмерное неравенство, страсть к богатству, обнищание деревни, присвоение продуктов чужого труда, эксплуатация колоний и т.п. — он, конечно, видел.

¹⁵⁹ *Morale univrselle*, t.II, p.240 (цит. по кн.: Г.В.Плеханов. Очерки по истории материализма. Соч., т.VIII, стр.52); *Politique naturelle*, t.II, p.354, 360, 363.

¹⁶⁰ *Politique naturelle*, t.II, p.212—213, 221—233, 235—236.

¹⁶¹ *Ibid*, p.198—201, 222—225.

Но он не хотел признавать их необходимыми признаками и естественными результатами идеализируемого им буржуазного порядка. Большую их часть он склонен был относить за счет старого феодально-абсолютистского строя — деспотизма, роскоши двора и знати и т.д. Во всяком случае он убежден в том, что их можно устранить, не затрагивая принципы частной собственности, при разумном и справедливом правлении.

Концепция Гольбаха могла быть и Наверное была не по вкусу связанному со старым порядком высшему слою буржуазии — финансистам, откупщикам, участникам привилегированных торговых компаний. Но интересам и настроениям основной массы французской торговой и промышленной буржуазии XVIII в. она, несомненно, в полной мере соответствовала. «Разумное» общество Гольбаха носило на себе уже при самом своем рождении в уме великого материалиста ясные, хотя и слегка смягченные черты общества буржуазного.

3. ГЕЛЬВЕЦИЙ

По своим исходным положениям материалистическая философия Гельвеция (1715—1771) очень близка к философии Гольбаха. Немало сходства и в их социально-политических воззрениях. Тем не менее в учении Гельвеция имеются оригинальные черты, представляющие большой интерес для историка и оказавшие значительное влияние на дальнейшее развитие социальной мысли.

Происходя из семьи врача, имевшего практику в весьма высокопоставленных кругах, Гельвеций получил основательное для своего времени философское и юридическое образование. В 1738 г., после некоторой финансовой практики, Гельвеций вошел в синдикат откупщиков налогов и уже в молодые годы получил должность генерального откупщика. Эта должность приносила Гельвецию очень крупный доход. В 1751 г., покинув этот пост, он отдался целиком научно-литературным занятиям. Гельвеций был близок к Монтескье; общность научных интересов и сходство философских взглядов привели его к тесной интеллектуальной дружбе с Дидро и Гольбахом; хотя он и не был активным сотрудником «Энциклопедии», его доля участия в выработке французской материалистической философии была весьма значительна и он с полным основанием должен быть отнесен к группе «энциклопедистов» XVIII в. В 1758 г. он издал наделавшую много шума и навлекшую на него преследование книгу «Об уме». С наибольшей полнотой его социально-политические взгляды изложены во второй его книге — «О человеке», вышедшей в свет лишь после смерти автора — в 1773 г.

Основным жизненным началом в человеке Гельвеций, как и Гольбах, считает его физическую способность к ощущениям. Из этой способности вырастает любовь к удовольствию и ненависть к страданию. Стремление получить удовольствие и избежать страдания составляет то, что мы называем любовью к самому себе. Любовь к самому себе,— а следовательно, в конечном счете физическая чувствительность, — есть начало и движущая сила всех человеческих идей и поступков. Удовольствие и страдание, желание действительного или воображаемого счастья определяют все поведение человека. Любовь к себе порождает не только желание счастья, она порождает также желание власти, честолюбие, зависть и все другие страсти человека, как бы различны ни были их названия.¹⁶² «...Но надо брать людей такими, как они есть; раздражаться следствиями их себялюбия — значит жаловаться на весенние бури, летние жары, осенние дожди и зимние стужи».¹⁶³ Страсти необходимы для деятельности человека. Подавлять их бессмысленно и вредно.¹⁶⁴

Человек рождается без страстей, без иных потребностей, кроме голода и жажды. По природе он недобр и не зол.¹⁶⁵ В человеке все, вплоть до любви к себе, является благоприобретенным. Врожденных идей у человека нет. Все наши идеи мы получаем через ощущение. Мы учимся любить себя, быть гуманными или негуманными, добродетельными или порочными. Моральный человек — целиком продукт воспитания и подражания.¹⁶⁶ По природе люди обладают одинаковыми умственными способностями. Различия в умах и характерах людей отнюдь не являются результатом различия в их организации и темпераменте, в большей или меньшей тонкости их чувств. «Люди не рождаются, а становятся теми, кто они есть».¹⁶⁷

¹⁶² С.А. Helvetius De l'homme, de ses facultes intellectuelles. Londres, 1773, II, ch.10; IV, ch.22; II, Краткое повторение.

¹⁶³ Гельвеций. Об уме. М., 1938, стр.24.

¹⁶⁴ De l'homme, I, ch.7, 9.

¹⁶⁵ Ibid., IV, Краткое повторение.

¹⁶⁶ Ibid, IV, прим. 84.

¹⁶⁷ Ibid., II, ch.15.

Умственные способности человека остаются мертвой потенцией, пока они не приведены в действие страстями. Ум без страстей — машина без двигателя. Ум, говорит Гельвеций, есть сын желаний и нужды. Потребности человека определяют его идеи, его поведение. Голод и нужда делают человека трудолюбивым и мудрым¹⁶⁸, заставляют его создавать и совершенствовать орудия труда. Голод, говорит Гельвеций, учит дикаря сгибать свой лук, плести сети и устраивать западни животным.¹⁶⁹

Учение о природном равенстве умственных способностей людей и об определяющей роли среды сформулировано у Гельвеция с исключительной резкостью и прямолинейностью. В этом вопросе с ним не были полностью согласны даже его ближайшие соратники по борьбе за материалистическое мирозерцание.¹⁷⁰ Умственное неравенство, утверждает Гельвеций, как и неравенство в силе страстей, обусловлено неравенством положения, в которое людей ставит случай, неравенством в их воспитании.¹⁷¹ Положением, а никак не природой определяется так называемое призвание человека.¹⁷² Значение пропаганды этих, казалось бы абстрактных, истин для борьбы против характерных для феодальных отношений наследственных прав и преимуществ едва ли можно оспаривать. В эпоху идейной подготовки грядущей борьбы против отживших принципов феодализма положение о природном равенстве, с такой энергией и настойчивостью защищавшееся Гельвецием, послужило немаловажным моментом в процессе выработки буржуазно-революционной идеологии.

В природе людей нет взаимного притяжения, которое могло бы привести их к образованию общества. Людей соединяет в общество не взаимное притяжение, не гуманные чувства, которые совершенно чужды жестокому дикарю. Интересы и потребности изолированных индивидов, говорит Гельвеций, отдавая дань господствующим в буржуазной литературе его времени индивидуалистическим представлениям, заставляют их заключать между собой соглашения. Представление Гельвеция о первых этапах человеческого общества со стороны хозяйственной характеристики мало отличается от тех схем, которые мы видели в учениях Тюрго и Гольбаха. Пока между людьми нет никаких соглашений, говорит он, они живут в состоянии войны друг с другом.¹⁷³ Но человек как слабое животное должен объединяться с другими людьми и для того, чтобы защищаться против более сильных животных, и для того, чтобы обеспечить себе пропитание.¹⁷⁴ Побуждаемые интересом и предвидением, люди договариваются между собой об охоте, о рыбной ловле. Это как бы первые шаги к образованию общества. Дальнейшее развитие общества Гельвеций связывает с ростом населения и с ростом потребностей, заставляющих человека перейти от охоты к скотоводству, а затем и к земледелию. Земледелие предполагает, что между людьми уже существует некоторый союз, некоторое соглашение.¹⁷⁵

Основной целью соглашения для скотовода и земледельца становится обеспечение обладания быком тому, кто его кормит, обеспечение урожая тому, кто распахивает землю.¹⁷⁶ Если человек не уверен в собственности на свою землю, то он не станет обрабатывать своего поля, не станет возделывать своего виноградника.¹⁷⁷ Для обработки земли собственность необходима. Собственность, говорит Гельвеций, самое священное из всех прав. Собственность утверждает справедливость, составляющую основу общественных добродетелей человека. Если бы не была упрочена собственность, люди погибли бы от нужды и голода. Стремление обеспечить собственность охватывает, по мнению Гельвеция, не только имущество человека, но также и его личность, ведет к укреплению уз союза между людьми. Первым и самым священным принципом жизни общества — принципом, пригодным для всех обществ, — Гельвеций считает обеспеченность для каждого члена общества его собственности, жизни и свободы.¹⁷⁸

Как средство, закрепляющее соглашение между людьми, — в первую очередь соглашение о собственности, — неизбежно возникает закон. Различные законы — лишь различные способы охраны собственности. Зарождающееся общество имеет несложные интересы и немногочисленные законы.

¹⁶⁸ De l'homme, I, ch.7; VII, прим.5.

¹⁶⁹ Ibid., II, ch. 10.

¹⁷⁰ Д.Дидро. Соч., т. II, стр. 120 и далее.

¹⁷¹ De l'homme, III, Краткое повторение.

¹⁷² Ibid., I, ch.7, 8.

¹⁷³ Ibid., IV, ch.8.

¹⁷⁴ De l'homme, X, ch.7.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., I, ch.13.

¹⁷⁸ Ibid.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

В нем нет частных групп, противопоставляющих свои интересы общему интересу. Его законы справедливы, так как они принимаются с согласия всех, соответствуют интересам большинства граждан, они мудры и благотворны. Но для того чтобы законы всегда соблюдались, недостаточно сознания их благотворности. Закон предполагает наказание тех, кто его нарушает. Следовательно, нужна сила, карающая за их нарушение и поощряющая исполнение их повелений. Сила — все на земле, заявляет Гельвеций, она выше разума.

И что может сделать здравый смысл без силы?¹⁷⁹ Силой, обеспечивающей исполнение законов, является государственная власть. Таким образом, возникновение государственной власти является в теории Гельвеция необходимым результатом всего предшествующего развития человеческого общества. Гельвеций почти не употребляет в своих рассуждениях об обществе характерного для XVII—XVIII вв. термина «общественный договор». Процесс образования общества не является в его изображении неким единовременным актом. Это — процесс, происходящий во времени и распадающийся на ряд этапов, связанных с развитием хозяйственной деятельности человека. В начале этого процесса мы видим условную фигуру одинокого дикаря. Рост связей между индивидами постепенно закрепляет общественные узы; логическим завершением этого процесса является образование государства.

* * *

Одним из важнейших принципов общественной жизни Гельвеций, как и Гольбах, считает справедливость. Справедливость, необходимая для жизни и собственности граждан, состоит в том, чтобы воздавать каждому то, что ему надлежит. Справедлив тот, кто соблюдает соглашение, несправедлив тот, кто его нарушает. Каждый желает пользоваться спокойно своею собственностью и потому хочет, чтобы все другие были справедливы в отношении к нему. В первобытном состоянии дикарь уважает не справедливость, а силу. Первобытный человек, утверждает Гельвеций, расходясь в этом вопросе с Дидро, — не имея идеи собственности, не имеет идеи справедливости. Справедливость получает значение лишь там, где есть соглашение, закон и общий интерес, — иными словами, где люди объединены в общество.¹⁸⁰ Справедливость необходима для обеспечения счастья общества, иными словами для обеспечения счастья его членов, или, точнее, наибольшего счастья наибольшего числа его членов.

С момента объединения людей в общество справедливо, чтобы каждый способствовал в меру своих сил счастью этого общества. Справедливость предполагает равновесие сил между гражданами. Быть справедливыми друг к другу заставляет людей, полагает Гельвеций, взаимный и плодотворный страх. Если страх перестает быть взаимным — это свидетельствует о несовершенстве общественного порядка. При таком несовершенном порядке люди находятся в борьбе друг с другом из-за обладания одними и теми же благами. При совершенном порядке человек вынужден быть справедливым. Любовь человека к справедливости основывается либо на страхе бедствий, сопутствующих несправедливости, либо на ожидании благ, вытекающих из выполнения требований справедливости. Люди справедливы потому, что это отвечает их потребностям. Они ценят справедливость не ради самой справедливости, а ради приносимых ею власти и счастья. В конечном счете уважение к справедливости — уважение к силе.¹⁸¹

Принцип справедливости применим не только к отношениям внутри общества, но и к отношениям между обществами. Народы, находясь в зависимости друг от друга, вынуждены заключать между собой соглашения и создавать международное право. Но они соблюдают соглашения до тех пор, пока между ними существует равновесие сил. Если равновесие нарушается, более сильный народ становится несправедливым, потому что он может быть несправедливым безнаказанно. Любовь народов к справедливости — мнимая любовь. Международное право соблюдается цивилизованными народами лишь потому, что они приблизительно равны по силе и боятся возмездия за несправедливость. Но когда цивилизованные нации имеют дело с дикими народами, международное право теряет для них всякое значение. Перечисляя в качестве доказательства насилия и грабежи, чинимые европейцами в Индии, Африке и Америке, Гельвеций особенно подчеркивает позорную роль церкви, принимающей участие в этих грабежах и освящающей своим авторитетом нарушения принципов, которые, по ее словам, запечатлены богом во всех сердцах.¹⁸²

Нравственность в учении Гельвеция тесно связана во всех своих проявлениях с общественным порядком и с принципом справедливости. Она вырастает на почве общественных отношений и отвечает общественным интересам.

¹⁷⁹ De l'homme, IV, ch.12.

¹⁸⁰ Ibid, ch.7—8.

¹⁸¹ De l'homme, IV, ch.8—9.

¹⁸² Ibid, ch.9, прим.28.

Добродетель, говорит Гельвеций, предполагает существование общества и понимание взаимных обязанностей людей. Добродетельные поступки — поступки, полезные для общества, порочные — вредные для общества. Мораль есть соглашение между людьми, как и другие соглашения, отвечающие их потребностям. Требования морали — требования общественной пользы. Первой страстью истинного гражданина, говорит Гельвеций, должна быть основанная на разумном понимании собственного интереса любовь к законам и к общественному благу. Добродетель основана на единстве частного интереса с интересом общественным. Вне принципа общественной пользы нельзя понять добродетель, нет учения о морали.¹⁸³ Не следует искать корней нравственности в религии. Наоборот, по мнению Гельвеция, условием распространения здоровой нравственности является уничтожение большей части религий, заблуждения и откровения которых с давних пор служат поводом для величайших злодеяний. Своим знанием справедливости и добродетели человек обязан не религии, а разуму и воспитанию.¹⁸⁴

Первоисточником морали является, по мнению Гельвеция, то же свойство человеческой природы, которое лежит в основе любви к себе, — способность воспринимать ощущения. Как только мы это признаем, говорит Гельвеций, правила морали утратят свою противоречивость, ее положения приобретут ясность и убедительность, Способные выдержать самую строгую проверку. Физическая чувствительность порождает любовь к себе или личный интерес. Правильно понятый личный интерес ведет к признанию правил морали.

Без интереса почитать добродетель не было бы и добродетели. И добродетели и пороки вырастают из личного интереса. Основа добродетели — разумно понятый интерес. Разумно понятый интерес побуждает человека жертвовать своей временной личной выгодой общей выгоде. Подлинно возвышенная добродетель — гуманизм.¹⁸⁵ Как правильно заметил Плеханов, Гельвецию совершенно чуждо понимание связи моральных инстинктов и навыков с процессом развития человеческого вида. Этот процесс вне круга его интересов. Выводя мораль из индивидуальной природы человека, он, естественно, придает ее возникновению характер индивидуального размышления, разумного расчета.¹⁸⁶ Люди добры или злы в зависимости от того, объединяют ли их общие интересы или их разделяют интересы противоположные. Где частные интересы совпадают с общими, добродетель становится у каждого индивида необходимым следствием любви к самому себе. Добродетельных людей мало потому, что почти везде честного человека преследуют несчастья. Если бы спутниками честности были почет и уважение, все люди были бы добродетельны.

Подводя итоги своим рассуждениям по вопросу о добродетели, Гельвеций выдвигает положение, являющееся одним из краеугольных камней его социального учения: общественное благо — высший закон, одинаково обязательный для всех людей, каково бы ни было их положение в обществе.¹⁸⁷

Первостепенное, иногда решающее значение не только для благополучия общества, но и для нравов народа, Гельвеций придает законам. Законы, говорит он, определяют наши поступки и нравы. Законы страхом наказания или надеждой на награду побуждают человека к добродетели. Страсти человека, необходимые, как мы уже знаем, для его деятельности, в известных случаях оказываются вредными для общества; их надлежит подчинять разуму; законы сдерживают чрезмерный напор страстей, противоречащих общему благу. Человек порочен, когда его толкают к этому законы.¹⁸⁸ И наоборот, совершенные законы делают граждан добродетельными, гуманными и счастливыми. Законы как бы освещают путь к добродетели.¹⁸⁹

Гельвеций, как и Гольбах, не склонен идеализировать «естественный порядок» и «добраго дикаря». Дикарь в его изображении груб, невежествен и жесток. Ему чужды гуманные чувства и идея справедливости, его жизнь — тяжелая и суровая борьба с окружающей средой.¹⁹⁰ Но нельзя согласиться с Плехановым, утверждающим, что в учении Гельвеция совершенно отсутствует идея «естественного закона».¹⁹¹ Эта идея, пронизывающая всю социальную философию XVII—XVIII веков, имеется и у Гельвеция, хотя она и получает у него своеобразную постановку. Законами, отвечающими своему назначению, можно считать, по мнению Гельвеция, только те, которые соответствуют общественным интересам.

¹⁸³ Ibid , II, ch.8; II, прим.12; IX, ch.2.

¹⁸⁴ De l'homme, I, ch.13—14; VII, ch.4.

¹⁸⁵ Ibid., I, ch.14; IV, ch.12.

¹⁸⁶ Г.В.Плеханов. Очерки по истории материализма Соч., т.VIII, стр. 89—91.

¹⁸⁷ De l'homme, X, ch.7, 10.

¹⁸⁸ De l'homme, V, прим.6, I, ch.7, 9

¹⁸⁹ VII, ch.1, прим.14; X, ch.7.

¹⁹⁰ Ibid., V, ch.4. II.

¹⁹¹ В.Г.Плеханов. Соч., т.VIII, стр.110.

Законы, которые противоречат этим интересам,— это лишь злоупотребления, прикрывающиеся именем закона. От мудрости или нелепости законов зависит, как учит опыт и история, благополучие нации. Законы, обеспечивающие это благополучие, отвечающие общественным интересам, следует почитать «священными». Эти законы неизменны, они обязательны для всякого разумного общества. Нарушение этих законов может быть оправдано только высшими интересами народа: *salus populi suprema lex est!* Первое место среди священных законов занимают, как и следовало ожидать, законы о собственности, без которых счастье общества невозможно.¹⁹²

Представление Гельвеция о «священных» и «неизменных» законах носит на себе явственный отпечаток теории естественного права с ее представлением об абстрактной, не зависящей от условий времени и места природе человека. Священные законы совершенны и полезны для общества потому, что в их основе лежит глубокое знание природы человека и его истинных интересов¹⁹³, потому, что они опираются на опыт и просвещенный разум. Иногда Гельвеций прямо именуется «священные» законы естественными, употребляя эти два слова как равнозначные.¹⁹⁴

Не подлежит, однако, спору, что выражение «естественный закон» Гельвеций употребляет крайне редко, явно предпочитая слово «священный»; не подлежит спору, что естественно-правовому обоснованию общественных установлений он уделяет гораздо меньше внимания, чем его современники — Дидро или Гольбах. Объясняется это, по-видимому, тем, что Гельвеций решительно отвергает распространенное — даже среди философов-материалистов его времени — понимание естественного закона как совокупности норм, а priori присущих сознанию индивида: «Люди обязаны своими социальными добродетелями, — говорит Гельвеций, — ...не тому естественному и врожденному закону, который, как говорят, запечатлен будто бы во всех душах. Этот хваленый естественный закон является, подобно прочим законам, продуктом опыта, размышления и ума. Если бы природа запечатлела в сердцах людей ясные идеи о добродетели, то разве люди приносили бы человеческие жертвы богам, которых они называют добрыми? Разве испанцы думали бы, что божество жаждет крови еретиков или евреев? Разве целые народы надеялись бы снискать милость неба, казня людей, думающих иначе, чем их попы?»¹⁹⁵

Как мы видим, Гельвеций вовсе не отрицает здесь идеи «естественного закона», — он лишь дает ей, полемизируя, вероятно, с Дидро¹⁹⁶, свое собственное толкование, несомненно более гармонирующее с принципами его материалистической философии. Возможно, что именно Гельвецию принадлежала близкая по своим мыслям к цитированному нами отрывку статья Энциклопедии «*Droit naturel*». Как мы уже указывали, эта статья, как и соответственные места книги Гельвеция, вызвала ряд критических замечаний со стороны Дидро.

* * *

Носитель верховной власти в государстве, как бы он ни назывался, всегда есть лишь доверенное лицо нации. «Воплощенная в государя сила есть лишь сила его народа. Если перестают уважать народ, государь теряет свое могущество, поэтому государь должен желать, чтобы его подданные были мужественны, трудолюбивы, просвещены и добродетельны. Ни при какой форме правления не следует допускать, чтобы народ был несчастен, ибо несчастье народа противоречит основным целям общества и власти».¹⁹⁷ Дурная форма правления та, при которой интересы граждан разделены и противоположны друг другу, при которой закон не заставляет граждан в равной мере содействовать общему благу.¹⁹⁸

Гельвеция, как и большинство его современников, интересует не столько генезис форм государства, сколько их оценка с точки зрения установленных им целей общества. У всех наций, говорит Гельвеций, власть либо сосредоточена в руках одного лица, либо распределена среди нескольких человек, либо принадлежит всей совокупности нации. Гельвеций отрицает теорию Монтескье, согласно которой различным формам правления свойственны различные принципы действия: страх — в деспотиях, честь — в монархиях, добродетель — в республиках. Гельвеций полагает, что движущим началом деятельности во всех государствах является одна и та же сила. Такую силу он видит в любви к власти. Но при разных формах правления любовь к власти проявляется в разных способах ее приобретения, чем и объясняются различия в поведении людей при деспотии, при монархии и при республике.

¹⁹² De l'homme, X, ch 7; VII, ch.4; VII, Краткое повторение.

¹⁹³ De l'homme, VII, ch.2, 4; VII, Краткое повторение; X, ch.7.

¹⁹⁴ Ibid., X, ch.7.

¹⁹⁵ Ibid., VII, прим.8.

¹⁹⁶ См. выше.

¹⁹⁷ De l'homme, IX, прим.10.

¹⁹⁸ Ibid., X, ch.9.

Рассматривая поведение людей при разных формах правления с точки зрения целей общества, Гельвеций отводит первое место республиканской форме правления. «Если верховная власть в государстве распределена равномерно между всеми сословиями граждан, то властителем является вся нация. Чего она желает? Блага возможно большего числа людей. Какими средствами можно добиться ее благосклонности? Оказывая народу услуги. Здесь всякий поступок, согласный с интересом большинства, справедлив и благодетелен. Здесь любовь к власти, являясь движущим началом, должна вызывать в гражданах любовь к справедливости и к талантам. Продукт этой любви — счастье общества».¹⁹⁹ Неудивительно, говорит Гельвеций, что республиканская форма правления всегда почиталась образцом наилучшего правления. Свободные и счастливые граждане повинуются здесь законам, которые они сами установили. Над ними возвышаются лишь справедливость и закон.

К иным результатам приводит любовь к власти при правлении нескольких лиц. Власть находится здесь в руках вельмож, в руках сословия знати. Знать безучастна к благу управляемых или относится враждебно к их интересам. Она с презрением смотрит на страдания народа. Сколько аристократов, заявляет Гельвеций, столько же деспотов. При чрезмерной власти знатных народ всегда унижен.²⁰⁰ Их цель — удержать народ в нищете, в бесчеловечном порабощении. Чтобы угодить им, чтобы заслужить их милость, народу приходится потворствовать их тирании, жертвовать гордости меньшинства счастьем большинства.

Совершенно бесспорно, что Гельвеций, анализируя недостатки правления немногих, имеет в виду не только аристократию в общем смысле этого слова, но и власть знати в современных ему монархических государствах. В противоположность Монтескье он видит в знати опору деспотизма, а отнюдь не силу, его ограничивающую. Полемизируя с Монтескье, защищающим привилегии знати, Гельвеций резко осуждает всякое неравенство прав людей перед законом, противоречащее их природному равенству.

К самым пагубным последствиям приводит единовластие, которое Гельвеций в своих рассуждениях по существу не отличает от деспотизма. Я не вижу разницы, говорит он, между монархическим и деспотическим правлением. Когда верховная власть в государстве сосредоточена в руках одного, повелитель, обычно дурно воспитанный, жертвует своим капризам счастьем своих подданных и покровительствует их порокам. Царедворцы, думая только о том, чтобы добиться милости государя, обнаруживают тем большее презрение к добродетели, чем больше равнодушия высказывает к ней деспот. В деспотических государствах к добродетельному человеку не питают никакого почтения. Поскольку интересы деспота противоречат интересам общества, он стремится заглушить в обществе идею добродетели. Естественно, что любовь к власти отнюдь не содействует в таком обществе воспитанию добродетельных людей.

Процессу возникновения наихудшей и в то же время наиболее распространенной формы правления — деспотизма Гельвеций уделяет большое внимание. Он изображает этот процесс в своем утопическом рассказе о возможных судьбах группы семейств, попавших на необитаемый остров и начинающих там строить свою общественную жизнь.²⁰¹ По-видимому, начальной формой правления в таком обществе Гельвеций считает республиканскую. Первым зачатком монархической власти является здесь избрание военного вождя, под руководством которого общество защищается от нападений и от попыток захватить его земли. Власть, основывающуюся на избрании, Гельвеций склонен считать законной властью. На первых порах власть такого вождя будет очень ограничена и его привилегии ничтожны, но вожди не долго остаются столь бессильными. Присущая людям любовь к власти вызывает в них стремление подчинить себе свою страну. С властью неразрывно связано, говорит Гельвеций, злоупотребление властью. Пока общество малочисленно, попытки вождя останутся тщетными. Во всех государствах успехи монархической власти сначала очень незначительны: об этом свидетельствует история европейских стран. Преждевременные попытки вождей захватить деспотическую власть кончаются их гибелью, ибо против них восстает весь народ, а у них нет денег, чтобы собрать армию, которая могла бы подавить народ. Но зато укоренившись, деспотизм становится с годами все прочней, хотя потомки первого узурпатора обычно гораздо менее одарены, чем он сам. Власть государя возрастает, по мнению Гольбаха, с ростом населения и богатства страны, когда граждане перестают быть солдатами и соглашаются содержать для защиты от врага наемные войска. «Есть, быть может, только одно средство избавить государство от деспотизма армии. Оно заключается в том, чтобы жители его были, как в Спарте, одновременно гражданами и солдатами».

¹⁹⁹ Ibid., IV, ch.11.

²⁰⁰ De l'homme, IV, ch.11.

²⁰¹ Ibid, VI, ch.6—7.

Там, где есть наемная армия, честолюбивые вожди могут легко установить свою деспотическую власть, могут безнаказанно угнетать и грабить свой народ. Неудивительно, что в деспотиях военных ненавидят, как тюремщиков и палачей, тогда как в свободных государствах они пользуются любовью и уважением. Законы бессилны против монарха и его армии. Они теряют свою способность гарантировать жизнь, имущество и свободу граждан от покушений власти, приобретшей чрезмерную силу.

Всякое самовластье есть узурпация. Ни одно общество, создавая для себя власть при своем основании, не могло вручить одному человеку права распоряжаться по произволу имуществом, жизнью и свободой граждан. Деспотизм, по мнению Гельвеция, легко отличить от правления, основанного на законах. Деспотизм, говорит он, ссылаясь на Локка, пользуется силой общества, чтобы удовлетворять прихоти властителя и поработать граждан. Власть, основанная на законах, использует силы общества для обеспечения счастья граждан.²⁰²

Деспотизм тяжело отражается на нравах граждан. Деспотическое правление ослабляет в человеке движение страстей. Народы, находящиеся под властью деспота, не обладают ни мужеством, ни смелостью республиканцев.²⁰³ В самовластии источник бедствий для народа. Оно приносит обществу нищету и опустошение, упадок и разложение. В своих рассуждениях о деспотизме Гельвеций утверждает, что эта форма правления возникает естественно на определенной ступени развития общества. Ход развития общества представляется ему аналогичным развитию индивида. Основные этапы жизни общества он уподобляет возрастам отдельного человека. Это — детство, зрелый возраст, старость. Он считает возможным признать характерной для «зрелого возраста» обществ республиканскую форму правления, а деспотизм отнести к их дряхлости.

И все же вопреки этой теории общественного развития Гельвеций не раз заявляет, что болезнь деспотизма не представляется неизлечимой. Деспотизм, говорит он, не обладает большой прочностью. Достаточно небольшой кучки свободных людей, чтобы ниспровергнуть грозные по внешнему виду государства. Власть ненавистного узурпатора не найдет поддержки в любви и мужестве подданных. Наоборот, народ будет приветствовать того, кто освободит его от страха перед армией тирана, будет помогать его начинаниям, будет смотреть на него, как на мстителя.

Как мы видим, формам правления Гельвеций придает большое значение. Формы правления не только определяют способ приобретения индивидами руководящей обществом власти. Форма правления, образуя существенную часть воспитывающей граждан среды, определяет нравы народа.²⁰⁴ Изменения в форме правления всегда влекут за собой изменения характера народа. Особенно резкие изменения вызывает переход народа от свободы к рабству. Народ, некогда гордый и смелый, становится слабым и малодушным. Однако не следует думать, что форма правления полностью определяет, по Гельвецию, все общественные отношения. Так, ни одна форма правления, утверждает Гельвеций, не способна обеспечить всем членам общества одинаковое могущество и одинаковое богатство.

В рассуждении Гельвеция о единовластии и о его последствиях для жизни общества понятие «единовластие» и понятие «деспотизм» по существу однозначны. Они отличаются одно от другого не столько по своему содержанию, сколько по тону оценки автором изображаемого им государственного порядка. С такой характеристикой монархии, какую Гельвеций дает в изложенных нами главах своего труда²⁰⁵, плохо увязывается идея «просвещенного монарха». Тем не менее Гельвецию, очевидно, трудно расстаться с этим надуманным образом, характерным для многих представителей буржуазной политической мысли XVIII в. Нельзя требовать ума у деспотов, утверждает Гельвеций; безумно рассчитывать в авторитарном государстве на ум государя, родившегося на престоле. Но, с другой стороны, хотя просвещенные монархи появляются на тронах редко, хотя их мало, Гельвеций все же считает, что при известных условиях, когда монарх получает в силу ряда случайностей суровое воспитание, а не то воспитание, которое обычно дают наследнику престола, когда он вынужден на пути к власти преодолеть препятствия, власть может оказаться в руках разумного, просвещенного и добродетельного правителя.²⁰⁶ Такие государи, как Генрих IV, Фридрих и Екатерина, способны, по мнению Гельвеция, просветить мир.²⁰⁷ Более того, они необходимы для дела просвещения, ибо примеру монарха, освободившегося от заблуждений и покровительствующего наукам, просвещению, неизбежно последует и его народ: народ таков, каким его делает правительство.

²⁰² De l'homme, IV, прим.7.

²⁰³ Ibid, I c1' 1

²⁰⁴ De l'homme, I, ch.7.

²⁰⁵ Ibid, IV, ch.15.

²⁰⁶ De l'homme, I, прим.21.

²⁰⁷ Ibid., Введение.

Гельвеций неоднократно повторяет, что самовластие «есть семя всяких бедствий, нищеты, опустошения»; но в то же время он сочувственно цитирует слова Фридриха II: «Нет ничего лучшего, чем самодержавное правительство при справедливом, гуманном и добродетельном правителе».

Таким образом, самовластие не всегда представляется Гельвецию наихудшей формой правления.²⁰⁸ Интересно, что Гельвеций находит и соответствующие своей общей теории мотивы, которые должны побуждать деспота к справедливому управлению. В интересах своей славы и собственной безопасности, говорит Гельвеций, деспот должен был бы считать своими друзьями тех самых философов, которых он ненавидит, а врагами — тех царедворцев, которых он ласкает и которые низко льстят его порокам, толкают его на преступления, подготавливая таким образом его гибель.²⁰⁹ Стремление государя к деспотической власти, т.е. к излишеству власти, часто является результатом отсутствия ясного понимания, а не отсутствия добродетели.²¹⁰ Трон умеренной монархии всегда прочнее трона деспотизма.²¹¹

Интересно отметить, что Гельвеций в своих рассуждениях о государстве и монархии сравнительно мало внимания уделяет анализу и оценке политического значения народного представительства. Мы уже видели, что он высказывается одобрительно об «умеренной монархии», но он оставляет неясным, понимает ли он под умеренной монархией монархию, ограниченную народным представительством. Весьма вероятно, что он здесь имеет в виду превозносимую Монтескье монархию, «основанную на законах». Оба термина он употребляет в сущности как равнозначные.

Вслед за Вольтером и Монтескье он восхваляет политический строй Англии. Европа, пишет он, обязана ничтожными остатками свободы той свободе, которой пользуются еще англичане и голландцы. Кроме них нет, по его мнению, почти ни одного народа, который не стонал бы под игом невежества и деспотизма, поэтому всякий добродетельный человек и всякий хороший гражданин должен быть заинтересован в свободе этих двух народов.²¹² Англия невелика, а между тем вся Европа относится к ней с уважением. Ее богатства, мужество ее народа, ее благосостояние — лучшее доказательство мудрости ее государственного устройства.²¹³

Своим счастьем и уверенностью в своей свободе англичане обязаны, по мнению Гельвеция, четырем или пяти справедливым законам. Первый из этих законов дает палате общин полномочия устанавливать налоги. Второй обеспечивает неприкосновенность личности (*Habeas corpus*). Третий устанавливает суд присяжных; четвертый — свободу печати. Пятый определяет способ взимания налогов, не дающий государю возможности притеснять своих граждан. Народное представительство (палата общин) упоминается здесь не в качестве основного признака английской конституции, определяющего ее своеобразие. Для Гельвеция — это лишь один из справедливых и разумных законов, обеспечивающих благополучие Англии. При этом и ценит он существование народного представительства не как важнейшее звено механизма «умеренной монархии», а лишь как способ контроля над системой налогов.²¹⁴

Возникновение народного представительства Гельвеций рассматривает очень упрощенно. Народ, ставший слишком многочисленным, чтобы собираться для обсуждения своих дел в каком-либо одном месте, естественно вынужден избрать представителей от каждого местечка, города, провинции и т.д., чтобы эти представители по доверию граждан заменяли их в деле издания законов государства. Заслуживает внимания, что Гельвеций мало говорит о значении представительной системы как способа защиты интересов граждан от произвола монарха. И наоборот, он уделяет большое внимание этой системе как одному из способов обмана и угнетения народных масс. Вначале представители, выбранные из среды самого народа, почтенные избранием народа, предлагают законы, согласные с общественными интересами. Они соблюдают священные права народа, они находятся под контролем народа и измена его доверию угрожает им бесчестьем. Но вскоре они начинают отделять свои интересы от интересов, представляемых ими. С ростом богатства народ распадается на несколько народов, расчленяется на сословия с различными интересами (богатые, бедные, собственники и т.д.). Растущие противоречия между интересами отдельных частей общества создают для представителей возможность благоприятствовать интересам то одного, то другого класса. Вооружая одних членов общества против других, они ухитряются ускользать от всякого контроля.

²⁰⁸ Ibid., IV, ch.2.

²⁰⁹ Ibid., прим.6.

²¹⁰ Ibid., IX, прим.9.

²¹¹ Ibid, прим.13.

²¹² De l'homme, IV, прим.48.

²¹³ Ibid., VI, прим.9.

²¹⁴ Ibid, VII, прим.7.

Их безнаказанность придает им все больше смелости. Среди анархии разнообразных интересов они становятся все более независимыми, приобретают все больший авторитет и вместе с тем новые средства для узурпации еще большей власти.

Расхождение Гельвеция в этом вопросе с его непосредственным предшественником в области буржуазной политической теории — с Монтескье, бросается в глаза. Еще более расходится Гельвеций с Монтескье в оценке французского парламента, который Монтескье возвеличивает как учреждение, обеспечивающее характер монархии, как монархии законной (противопологаемой деспотизму). Корпорации, уполномоченные толковать законы, говорит по поводу парламентов Гельвеций, могут, незаметно изменяя их, сделать из них орудие своего честолюбия и стать таким образом столь же опасными для народа, как и народные представители.²¹⁵

В качестве системы, наиболее удобной для многолюдных государств, Гельвеций предлагает федеративное устройство, подобное устройству греков и швейцарцев.²¹⁶ В своих суждениях по этому вопросу Гельвеций, подобно Гольбаху, исходит из положений, выдвинутых в свое время Монтескье. Не могло ли бы, спрашивает он, известное число маленьких республик при помощи федеративного союза, более совершенного, чем федерация греческих государств, обезопасить себя как от неприятельского вторжения, так и от тирании какого-либо честолюбивого гражданина? Допустим, продолжает Гельвеций, что страну, величиною с Францию, разделили бы на 30 провинций или республик, что за каждым из этих государств закрепили бы одинаковую территорию, что эта территория была бы отмечена неизменными границами и что самостоятельность такой республики была бы гарантирована 29 другими республиками. Можно ли в таком случае предполагать, что одна из этих республик сможет поработить другие? Предположим далее, что все эти республики управляются одинаковыми законами, что каждая из них, обладая самоуправлением и выбирая своих должностных лиц, подчиняется в то же время некоторому верховному совету; что этот верховный совет — по четыре депутата от каждой республики — занимается главным образом военными и политическими делами и следит за тем, чтобы ни одна из этих республик не могла изменить свои законы без согласия всех остальных. Спрашивается, разве не была бы при таком предположении совокупность этих республик достаточно сильна, чтобы действительно бороться с честолюбивыми планами своих соседей и своих сограждан?²¹⁷ В больших, богатых и многолюдных государствах федерация, утверждает далее Гельвеций, является, может быть, единственным радикальным средством сдерживать ненасытную жадность людей к власти, предупреждать замыслы честолюбцев, объединяющихся для порабощения своих соотечественников, действительно бороться с ростом деспотической власти. Это восхваление федеративного порядка заслуживает некоторого внимания в связи с той борьбой вокруг «федерализма», которая шла в 1792—1794 гг. между монтаньярами и жирондистами.²¹⁸

* * *

Как и другие просветители XVIII века Гельвеций считает просвещение, развитие человеческого разума предпосылкой благополучия человеческого общества и составляющих его граждан. Счастье и могущество наций, цитирует Гельвеций Сиднея, пропорциональны просвещению. Невежество порождает несовершенные законы, а несовершенные законы ведут к росту пороков и к общественным бедствиям. Достаточно уничтожить невежество, утверждает Гельвеций, чтобы уничтожить зародыши всякого нравственного зла.²¹⁹ Прогресс науки и просвещения, вопреки заблуждениям и парадоксам Руссо, сам по себе никогда не ведет к упадку государств и к порче нравов. Наоборот, науки умеряют деспотизм и задерживают процесс разложения государства.²²⁰

Той же верой в силу просвещения продиктованы размышления Гельвеция о свободе мысли. Этому «естественному праву» человека Гельвеций уделяет особое внимание. Свободу мыслить и сообщать свои мысли другому он признает одним из основных условий счастья общества. Небо хотело, чтобы человек открывал соответствующие его интересам законы своим собственным опытом и гением. Для счастья народов необходимо свободное пользование средствами открытия истины. Свобода мысли требует как своего сопутствующего условия — свободы печати. Чтобы проверить истинность тех или иных взглядов, надо, чтобы люди имели возможность их высказывать. Истины надо испытывать на пробном камне противоречий, и нечего бояться плохих книг. Для нации неважно, если какой-либо автор говорит глупости, тем хуже для автора. А с другой

²¹⁵ De l'homme, IX, ch.2.

²¹⁶ Ibid, VI, ch.7.

²¹⁷ Ibid., X, ch.11.

²¹⁸ Ibid., V, ch.11; VI, ch.1.

²¹⁹ Ibid., V, ch.10.

²²⁰ De l'homme, IV, ch.16; IX, ch.12; IX, Краткое повторение.

стороны, для появления одной хорошей книги необходимо, чтобы ей предшествовало множество плохих.²²¹

Невежество и суеверия — отравленные источники всех злодеяний, всех бедствий, поражающих человеческий род. Невежественные и суеверные нации недолго сохраняют свое могущество. Наибольшее препятствие развитию разума и просвещения составляют обычно религии. Благо, приносимое религиями, иллюзорно. Приносимое ими зло — вполне реально. Откровение недостоверно. Оно служит лишь средством затемнения истины. Основанный на нем закон всегда вреден.²²² Дух религии несовместим с принципами здорового законодательства и здоровой нравственности. Законы, проповедуемые духовной властью, всегда проникнуты духом деспотизма и лжи. Почти все религии запрещают человеку пользоваться своим разумом, делают его несчастным и жестоким. Они заменяют разум откровением, между тем отвергать свой разум более преступно, чем отвергать какое бы то ни было откровение. Откровение с самых давних времен служит поводом для тягчайших злодеяний. Вдохновляемое религией воспитание всегда противоречит принципам общего блага.²²³

Однажды установившийся дурной порядок всегда очень прочен. Невежество всегда против новых идей в области морали и политики. Борьба фанатиков против истины заражает и простых людей. Новая истина всегда встречает препятствия, ибо она идет вразрез с общепринятыми обычаями и взглядами. Заблуждение поддерживается и распространяется религией, прибегающей для этой цели к насилиям; истина распространяется без насилия, медленно.²²⁴ Знание истины всегда полезно для народа, хотя оно зачастую бывает пагубно для того, кто впервые ее провозглашает. Оно одинаково важно и для угнетенных и для угнетателей, ибо совершенно ложно мнение, будто бы невежество обеспечивает верность подданных. Те, кто выступает в защиту невежества и мешает прогрессу человеческого ума, заслуживают лишь презрения: их деятельность направлена во вред общественному благу и прогрессу законодательства. Хорошие законы могут создаваться только просвещенными и потому истинно справедливыми людьми.²²⁵ Нравы и предрассудки народов сдерживают законодательный гений, и народы создают себе в таких случаях несовершенные законы. Дурные законы основаны на фанатизме и суевериях.

Не приходится жаловаться на непостоянство людей в их отношении к обычаям, законам и предрассудкам. Наоборот, говорит Гельвеций, они отличаются чрезвычайной косностью. Немало надо времени, чтобы сломать традицию, чтобы раскрыть глаза народу на нелепости религии, на вредные последствия дурных законов. Лишь в следующем поколении истина доходит до сознания людей. И все же, несмотря на все препятствия, семя истины неистребимо. Пробуждающаяся в народе жажда просвещения подготавливает умы к восприятию истины. Каким бы преследованиям ни подвергались ее сторонники, как бы широко ни были распространены заблуждения, каким бы покровительством они ни пользовались, у истины всегда останутся скрытые защитники, способные ее отстоять.²²⁶

Современная мораль и современные законы исполнены грубых заблуждений и противоречий именно потому, что они основаны не на просвещенном разуме и не на опыте, без которых разумное законодательство невозможно. Мораль, основанную на принципах вечных, почерпнутых из природы, и доступных подобно теоремам геометрии разумному доказательству, Гельвеций, очевидно не желая полностью порывать со столь сурово осужденной им силой традиции, именуется иногда «универсальной религией». Такую истинную, философскую религию Гельвеций противопоставляет религии «мистической». В отличие от последней философская религия состоит только из здоровых и возвышенных правил нравственности. В такой религии нет иных святых, кроме благодетелей человечества — Ликургов, Солон, Сиднеев.²²⁷ Всякий иной культ носит на себе печать плутовства и лжи. Простые истины философской религии должны быть, наконец, раскрыты народу. Философская религия соответствует общим интересам и несомненно станет в будущем религией всего человечества.²²⁸ В противоположность всем существующим религиям эта религия будет содействовать просвещению людей.

²²¹ Ibid., VII, ch.2.

²²² Ibid., VII, прим.11, 13.

²²³ Ibid., IX, ch. 8; IX, Краткое повторение; X, ch.7.

²²⁴ De l'homme, VI, Краткое повторение.

²²⁵ De l'homme, VI, Краткое повторение.

²²⁶ Ibid., IX, ch.4.

²²⁷ Ibid., I, ch.13.

²²⁸ De l'homme, I, ch.13-14.

Придавая громадное значение просвещению в процессе исторического развития человеческих обществ, Гельвеций примыкает к рационалистической традиции, которую можно считать господствующей в политической мысли XVIII века. Следует, однако, отметить, что «просвещение» в системе Гельвеция, выражаясь в усовершенствовании человеческого разума и в накоплении человеческих знаний, осуществляется в острой борьбе сил, отстаивающих невежество и суеверие, и сил, стремящихся к торжеству истины. В этой борьбе, как и во всех действиях человека, им руководят потребности и интерес — эти вечные двигатели всех человеческих поступков, источники всех человеческих идей. В области морали и политики, утверждает Гельвеций, интерес решает вопрос о признании истинности того или иного положения. Если в морали и политике взгляды людей очень различны, то лишь потому, что в этой области они не всегда заинтересованы в том, чтобы видеть вещи такими, каковы они в действительности.²²⁹ Геометрические аксиомы признаются всеми не потому, что они доказаны, а потому, что их ложность или истинность не затрагивают интересов; но если какие-либо истины затрагивают интересы, они тотчас становятся спорными, как бы хорошо они ни были доказаны.

Идеи кажутся истинными или ложными в зависимости от нашего интереса считать их теми или иными. Интерес способен привести к отрицанию истины и заставить людей уважать жестокость и преступление. Изуверы-священники заинтересованы в том, чтобы править миром; их власть основана на суеверии. Поэтому им нужно господство невежества и глупости. Это дело они поручают схоластам, которые стремятся сделать людей слепыми, заставив их блуждать в лабиринте ложной науки. Для изуверов менее опасно, если человек невежествен. Подлинная и вечная цель религии — богатство и власть. И для того чтобы их достигнуть, она проповедует другим отвращение к богатству и власти. Той же цели захвата богатств служили распространявшиеся попами слухи о конце мира. Властолюбие побуждает духовенство объявлять себя толкователем откровения и защищать эту свою привилегию.²³⁰

Не больше, чем духовенство, заботятся об открытии и распространении истины власть имущие. Они мало интересуются общественным благом. Для счастья правителя нет необходимости в счастье его подданных, заявляет иногда Гельвеций, явно противореча своему приведенному выше положению о заинтересованности правителей в просвещении народа.²³¹ Стремясь подчинить себе разум подданных, правители преследуют свободную мысль; они не переносят тех, кто раскрывает их ошибки. Деспотизм предпочитает править автоматами.²³² Любовь к справедливости подчинена в людях любви к власти.²³³ Поэтому, хотя с рационалистической точки зрения, с точки зрения разумного интереса, истина одинаково полезна и для управляемых и для правителей, власти даже в том случае, когда они призывают искать истину, затем обычно наказывают тех, кто ее отыскивает.²³⁴

В жизни общества, в котором господствует деспотическая власть, есть, утверждает Гельвеций, один момент, когда правитель как будто заинтересован в развитии наук и искусств. Это бывает в начальный период утверждения деспотизма. Молодой деспотизм стремится отвлечь умы от утраченной свободы. Чтобы народ не заметил своего рабства, деспот занимает умы другим, указывая иные пути к славе. Но укрепившись в своей власти, деспот теряет интерес к поощрению талантов. Временная связь наук и искусств с деспотизмом ведет к ложному представлению, будто бы развитие наук и искусств вызывает упадок государств. В действительности его вызывает деспотизм.²³⁵

Если интересы (духовной и светской власти) тормозят дело просвещения общества, то интересы же двигают его вперед. Мы знаем, что интерес и потребности создали самое общество, что потребность — единственная движущая сила человека; различные наши потребности создали искусства и науки. Мы видели также, что потребности и интересы людей бывают различны и что их различие вызывает между ними борьбу. Гельвеций не раз высказывает убеждение, что в происходящей в обществе борьбе интересов побеждает сила. Опыт показывает, говорит он, что вопросы морали и политики решаются силой, а не разумом. Гельвеций готов согласиться с положениями Гольбаха и физиократов: «Миром правит мнение». Но здесь же, как бы полемизируя с физиократами, он добавляет: если миром правит мнение, то в конечном счете мнением правят сильные мира. На образование общепринятых взглядов насилие, воля власть имущих всегда

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

²²⁹ Ibid., II, ch.16.

²³⁰ Ibid., I, ch.9.

²³¹ См. выше, стр.181; De l'homme, I, Краткое повторение, ch.9.

²³² Ibid., IV, ch.15.

²³³ Ibid., ch.10.

²³⁴ Ibid., IX, ch.11.

²³⁵ De l'homme, V, ch.10.

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

Vive Liberta и Век Просвещения, 2009

имеет большее влияние, чем разум и истина. Когда заговорит сильный, слабый умолкает, тупеет и перестает мыслить.²³⁶

Гельвеций, как и другие его современники, проявляет часто склонность объяснять значительные исторические сдвиги и перевороты тем или иным «стечением обстоятельств», «бесконечным множеством непредвиденных случайностей».²³⁷ «Сколько было предпринято или приостановлено крестовых походов, — говорит он, — произведено или предупреждено переворотов, начато или прекращено войн багодаря интригам какого-нибудь священника, какой-нибудь женщины или какого-нибудь министра!»²³⁸ Однако, несмотря на это, нельзя утверждать, что ему совершенно чуждо всякое представление о закономерности исторического процесса, и о его диалектическом характере. «Люди, привыкшие к размышлению, — говорит он, — знают, что как моральный, так и физический мир находятся в постоянном и последовательном разрушении и созидании».²³⁹ Говоря о развитии наук и искусств, Гельвеций отмечает, что их совершенство «является делом не столько гения, сколько времени и необходимости».²⁴⁰ Он склонен, как мы уже знаем, уподоблять развитие общества развитию индивида, устанавливая тем самым некоторую закономерность смены основных этапов этого развития и основных политических форм.²⁴¹ В понимании движущих сил общественного развития философия Гельвеция носит, как мы видели, двойственный характер. В ней сочетается рационалистическое представление о решающей роли просвещения с представлением о жизни общества, как о борьбе интересов, в которой побеждает более сильный. Понять роль в этой борьбе отдельных общественных классов, Гельвеций, естественно, не был в состоянии. Он видел лишь, что с развитием общества, в частности с ростом богатств, в обществе происходит дифференциация, что в нем возникают социальные группы с различными и даже противоположными интересами. Идея борьбы интересов в том ее весьма неопределенном понимании, в котором она была доступна Гельвецию в социальных условиях XVIII века, логически связана, таким образом, с его пониманием процесса исторического развития. Но она ни в малой мере не отвечала требованиям той активной борьбы за общественный прогресс, которой служила философия Гельвеция. Наоборот, она вела Гельвеция к весьма мрачным представлениям о судьбах человечества. Нация, утверждает Гельвеций, переходит от бедности к богатству, от богатства к его неравномерному распределению, от неравномерного распределения к деспотизму и от деспотизма к своей гибели.²⁴² Выход из противоречия между трезвым и суровым анализом прошлого человечества и горячей верой в его лучшее будущее могло дать Гельвецию лишь возвращение к просветительству с его учением о неизбежности конечного торжества истины. Так, почти рядом с формулой, возвещающей гибель общества, появляется у Гельвеция панегирик «прогрессу человеческого разума», ведущему общество к совершенству, а граждан — к добродетели и счастью.

Мы уже знаем, какое значение для развития общества имеет у Гельвеция рост населения и его потребностей. Связь между ростом населения и формами хозяйственной деятельности человека отмечалась многими мыслителями XVIII века, в частности Тюрго. Гельвеций, пожалуй, с наибольшей силой подчеркивает ее значение для развития общества. Рост населения представляется у него как движущая сила прогресса производства. С ростом населения связан у него переход общества от охоты к скотоводству и земледелию. Рост населения ведет также к возникновению мануфактуры и городов. Когда в обществе с увеличением населения оказывается больше людей, чем нужно для обработки земель и связанных с нею ремесел, гражданин, оказавшийся лишним, либо покидает страну, либо придумывает новые производства, чтобы удовлетворять свои насущные потребности, обмениваясь продуктами этого производства со своими согражданами. Если изготавливаемые им вещи найдут спрос, каждый такой изобретатель собирает вокруг себя других лишних людей как своих рабочих и создает, таким образом, новую мануфактуру. Затем рядом с одной мануфактурой вырастают другие и образуется город, становящийся центром притяжения для богатств. В городе неизбежно сосредоточивается растущая торговля, а торговля приносит (особенно когда купцов еще мало) большие барыши.²⁴³

²³⁶ De l'homme, IV, ch.16.

²³⁷ Ibid., I, ch.8.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Гельвеций. Об уме. М., 1938, стр.177—178.

²⁴⁰ De l'homme, II, прим.42.

²⁴¹ Ibid., VI, ch.6, прим.15.

²⁴² De l'homme, VI, прим.22.

²⁴³ Ibid., VI, ch.7.

Сам по себе процесс роста общественной индустрии представляется Гельвецию явлением закономерным и положительным. Но в связи с этим процессом в обществе растет богатство, причем распределяется оно неравномерно. Это необходимое следствие развития индустрии и торговли Гельвеций признает вредным для благополучия общества. Богатство распределяется неравномерно независимо от того, является ли общество деспотическим или свободным. В свободном государстве неравенство, по мнению Гельвеция, растет лишь медленнее, чем в государстве деспотическом.²⁴⁴ Более трудолюбивые и более экономные становятся постепенно богаче других и с помощью приобретенных ранее богатств приобретают новые. Гельвеций понимает значение торговли и «барыша купцов» для накопления богатств: деньги, говорит он, привлекают деньги. Гельвеций понимает, что с ростом богатства немногих уменьшается число собственников и растет нищета большинства. Обнищание народа ведет к его моральному упадку. Бедняк не имеет отечества, заявляет Гельвеций. Человек, не имеющий собственности, не имеет никаких обязанностей по отношению к стране, в которой он живет. Обедневшие граждане, чтобы поддержать свое существование, вынуждены продавать свой труд, а богатые его покупают.

В государстве, где каждый обладает собственностью, общее желание народа — сохранить собственность. Равномерное распределение собственности и зажиточность препятствуют установлению деспотической власти. Народом, состоящим в своем большинстве из собственников, легко управлять при помощи мягких мер. Там, где большинство лишено собственности, господствующим желанием становится захват чужой собственности. Обеднение масс ведет к суровым законам и к установлению деспотизма.²⁴⁵ Неравенство — питательная среда для самовластья. Богатые покупают часть народа и с ее помощью подчиняют другую его часть деспотическому управлению аристократии или монархии. При деспотическом управлении все законы составляются в пользу богатых и ни один закон не защищает народа.²⁴⁶

Деспотизм, возникающий как следствие неравномерного распределения богатств, в свою очередь содействует росту неравенства состояний. Было бы безумием ожидать равномерного распределения богатств в стране, находящейся под игом самовластья: деспот всегда склонен сосредоточивать богатства в руках своих фаворитов.

Рост числа людей, лишенных собственности, противоречит интересам нации. Тиран может вооружить не имеющих собственности граждан против собственников, — этой единственной опоры общественной свободы. Но зато рост числа бедных соответствует интересам купцов и предпринимателей: чем больше бедных, тем дешевле их труд; конкуренция рабочих, естественно, понижает их заработную плату. Предпочтение при найме получает всегда тот из них, кто продает свой труд дешевле. Таким образом, интересы купцов и предпринимателей противоположны общественным интересам. Между тем в богатых торговых странах власть этих людей очень велика.²⁴⁷

Неравномерное распределение богатств неизбежно ведет к распространению роскоши среди богатых граждан. Особенно распространена такая роскошь в деспотических странах — там, где мелкий люд является жертвой обирающей его знати. Роскошь, говорит Гельвеций, — признак неравенства имущества; в то же время она сама дает толчок росту этого неравенства. Но роскошь меньшинства не причина, а симптом зла. Сама по себе роскошь может быть полезной и даже необходимой. Следует различать два вида роскоши: помимо роскоши богатых, существует роскошь общественная, не противоречащая известному равенству богатств. Роскошь может быть использована в качестве награды — как полезный стимул для поощрения прилежания и усердия, необходимых для развития талантов. Корень общественного зла не в роскоши, а в неравном распределении.²⁴⁸

Роскошь, говорит Гельвеций, имея в виду, очевидно, роскошь отдельных лиц, знаменует собой разделение общества на воров и обворовываемых. В таком обществе интересы управляющих неизбежно противоположны интересам управляемых. Воров, говорит при этом Гельвеций, в обществе меньше, но обворованные не могут с ними справиться, потому что им трудно сговориться. А угнетатели имеют достаточно средств, чтобы нанять армию против народа.

Сосредоточение богатства и власти в руках немногих ведет к разрыву между частными и общественными интересами и к разрыву связей между отдельными классами общества. Нация как бы распадается на много наций с противоположными интересами — наций, вооруженных одна против другой.²⁴⁹

²⁴⁴ De l'homme VI, ch.10.

²⁴⁵ Ibid., V, ch.7.

²⁴⁶ Ibid., ch.9.

²⁴⁷ De l'homme, ch.8.

²⁴⁸ Ibid., ch.4-5.

²⁴⁹ Ibid., ch.8.

Мы не находим у Гельвеция отчетливой и единообразной экономической характеристики классов современного ему общества. У него иногда встречается деление общества на два класса: низший класс, обремененный непосильным трудом и лишенный самого необходимого, и высший класс — люди пресыщенные и пользующиеся досугом. Но это деление не проводится им последовательно. Зачастую он именуется классами отдельные группы населения, не считаясь с соблюдением какого-либо единого принципа деления: богатые и бедные, собственники, купцы и т.д. О классовых симпатиях Гельвеция ясно говорит имеющаяся у него моральная характеристика различных общественных слоев. Знать, говорит он, равнодушна к общественному интересу, жертвует нуждами государства ради своих личных страстей. Знатное сословие не любит и не уважает добродетели: человек, желающий быть несправедливым, стремящийся безнаказанно делать зло, старается заглушить в сердцах чувство справедливости. И наоборот, нет такой страны, где простое буржуазное сословие, всегда угнетенное и редко угнетающее, не любило бы и не уважало добродетели, соответствующей ее интересам. Испорченность в обществе идет сверху и редко доходит до земледельца.²⁵⁰ Интересно отметить в этой связи, что Гельвеций, восхваляя положительные качества бедных людей — их мужество и ум, без всякого осуждения говорит о присутствии у бедных людей стремлении к богатству, хотя в других случаях он погоню за богатством резко осуждает.²⁵¹

Любовь к деньгам и к богатству имеет еще одно тягостное последствие: рост алчности управляющих. «Любовь к богатству, охватив, — говорит Гельвеций, — все классы общества, внушает правящим желание грабить и угнетать». Правители хватаются за всякий предлог, дающий им возможность обирать народ, будь то постройка гавани, снабжение армии оружием, образование торговой компании, или война, которую начинают, как они говорят, «ради чести» народа. Деньги создают возможность для государей заключать займы, и все правительства злоупотребляют этой возможностью. Повсюду число и размер займов увеличиваются и проценты на них возрастают. Чтобы оплатить их, правительства вынуждены нагромождать налоги на налоги, и бремя этих налогов стало уже невыносимым даже в самых могущественных европейских государствах.

Какое средство, спрашивает Гельвеций, может помочь против этого зла, вызываемого любовью к богатству, — и отвечает: такого средства нет.²⁵² Однако это заявление Гельвеция далеко не точно характеризует его позицию в вопросе о возможности изменения к лучшему существующего общественного строя. Мы не найдем у него продуманного и убедительно обоснованного плана социального преобразования. Но в его произведениях разбросано немало разрозненных замечаний, в своей совокупности намечающих, хотя и не очень определенно, «некоторые средства» разрешения социальной проблемы.

Мы знаем, что для Гельвеция собственность является священным, естественным законом. Обеспечение собственности — первый принцип всякого общества. Собственники — единственная опора общественной свободы. Только зажиточные и просвещенные собственники могут составить противовес правителям.²⁵³ Идеальное государство у Гельвеция — государство мелких собственников. Богатства распределены в нем между гражданами приблизительно равномерно²⁵⁴, все граждане одинаково заняты равномерно распределенным между ними трудом. «Если все граждане обладают некоторой собственностью, если все они живут более или менее зажиточно и могут с избытком удовлетворять свои потребности и потребности своей семьи, работая семь или восемь часов, — то они счастливы настолько, насколько это возможно.²⁵⁵ Умеренный и привычный труд — легкий труд. Труд, добавляет Гельвеций, необходим и полезен для человека. «Труд, на который, как говорят, человек был некогда осужден, был не наказанием небес, а благодеянием природы». «Если бы природа сама позаботилась об удовлетворении всех нужд человека, то это был бы гибельнейший дар с ее стороны».²⁵⁶

Для того чтобы сделать людей счастливыми, надо уменьшить богатства одних и увеличить состояние других. Есть, говорит Гельвеций, тысячи способов задержать сосредоточение богатств в немногих руках. Народ может объявить себя наследником всех своих граждан — с тем, чтобы распределять большие наследства богатых между несколькими лицами. Народ может установить такую систему налогов, при которой обладание землей свыше известного размера станет невыгодным, ибо налог с нее будет превышать возможную арендную плату.

²⁵⁰ De l'homme, VI, ch.5.

²⁵¹ Ibid., VI, прим.8.

²⁵² Ibid, ch.17.

²⁵³ De l'homme, VI, ch.8, прим.13, VIII, ch.1, 3. ch.22, VI, ch.11, 17.

²⁵⁴ Ibid., прим.13.

²⁵⁵ Ibid., VIII, ch.1, 3.

²⁵⁶ Ibid., ch.22.

Народ может, наконец, произвести передел земли или по примеру Лакедемона установить максимум собственности для каждого гражданина в зависимости от состава его семьи. Но какие бы средства мы ни применяли, в странах с денежным обращением невозможно сохранить надолго справедливое равновесие состояний. Попытки бороться с «кровообращением» государств могут иногда лишь ускорить их гибель. Нельзя помешать передвижению богатств и образованию вновь неравномерности в их распределении.²⁵⁷

Наиболее счастливыми странами, напоминает Гельвеций, являются те, где граждане наиболее добродетельны. Но спрашивается, добродетельны ли граждане в странах с денежным обращением? Ведь богатства часто оказываются в руках людей низких, деньги почти всегда достаются пороку. Деньги всегда считались источником порчи нравов. Деньги дают власть имущим средства заковать в цепи своих сограждан. В странах с денежным обращением деньги определяют поступки людей и их оценку, составляют движущее начало жизни и деятельности. В странах без денежного обращения легко поддерживать порядок и гармонию; в них невозможна тирания, поэтому, утверждает Гельвеций, при организации новой колонии и при создании нового государства надо стараться не пробуждать в колонистах страсти к деньгам. В стране без денежного обращения можно представить себе законодательство, которое прочно обеспечивало бы гражданам состояние счастья. В странах с денежным обращением это невозможно.

В момент образования общества можно поставить себе целью изгнать из него деньги. Но ни один здравомыслящий человек не может мечтать об изгнании денег из современных европейских обществ, где господствует деспотизм, где всегда существовали деньги, где богатства сосредоточены в руках немногих. Ни один государь не может задумать такой план, а если бы он его задумал, за ним не пошел бы ни один народ. Но представим себе, продолжает Гельвеций, что такой монарх найдется, представим себе, что Франция запретила употребление денег. Что же из этого получится? Прежде всего страну покинут все рабочие, занятые в производстве предметов роскоши. Богатые люди начнут тоже уезжать за границу вместе со своими богатствами, а за ними последуют связанные с ними граждане и множество прислуги. А так как число земледельцев и ремесленников всегда соответствует числу потребителей, то из страны уйдет часть земледельцев. Франция опустеет и обнищает, и в случае нападения она окажется легкой добычей своих соседей.²⁵⁸

Таким образом, на всех путях к установлению в обществе хотя бы относительного равенства при современном состоянии большинства народов законодателя ждут, по мнению Гельвеция, тысячи препятствий. Во всяком цивилизованном государстве, имеющем уже известные законы, известные нравы, известные предрассудки, правильный план законодательства окажется почти всегда несовместимым с бесчисленным множеством частных интересов и укоренившихся злоупотреблений.²⁵⁹

В ближайшем будущем в европейских странах рассчитывать на такое преобразование трудно. Но Гельвеций не хочет отказаться от своей мечты о движении общества в сторону равенства. Подобный план, говорит он, при благоразумном подходе к нему должен и может быть выполнен путем непрерывных и незаметных изменений.²⁶⁰ Изменения, происходящие ежедневно в строе всех государств, доказывают во всяком случае, что это не есть какая-то платоническая химера. Не следует отчаиваться в грядущем счастье человечества.

Гельвеций утверждает с наивной самоуверенностью, что он первый «математически» доказал то, что до него было только смутной догадкой: можно обеспечить менее неравномерное распределение богатств, а следовательно, одинаковое счастье граждан; мыслимо такое законодательство, при котором не будет иных несчастных, кроме сумасшедших.²⁶¹ В действительности рассуждения Гельвеция о возможности установления равенства имуществ — хотя бы относительного — и о способах достижения этого идеала полны колебаний и противоречий, характерных и, можно сказать, неизбежных для мелкобуржуазной концепции, стремящейся сочетать принцип равенства с принципом частной собственности. Возможность такого сочетания провозглашается Гельвецием с большим пафосом, но вопреки его уверениям она им отнюдь не доказана, ибо она по существу недоказуема.

Общность имуществ как средство борьбы с неравномерным распределением богатств Гельвеций не считает нужным сколько-нибудь серьезно обсуждать. Некоторые восхваляют, говорит Гельвеций, общность имуществ, будто бы существовавшую у скифов, или у татар, или в Спарте. Эти народы будто бы не имели собственности и были счастливы.

²⁵⁷ Ibid., ch.11, 17.

²⁵⁸ De l'homme, VI, ch.12, 13. Ibid, IX, прим.29.

²⁵⁹ De l'homme, VIII, ch.4.

²⁶⁰ Ibid., VIII, ch.26.

²⁶¹ De l'homme. Заключительные главы, прим.4.

На самом деле, утверждает Гельвеций, у скифов и татар была собственность на скот, который и составлял все их богатство. Была собственность и у лакедемонян, которые к тому же имели рабов; таким образом, свободная часть населения Спарты могла быть счастливой лишь за счет другой, несвободной. Сомнительно, чтобы были счастливы туземцы Парагвая, обрабатывавшие землю сообща, находясь под властью иезуитов.²⁶² Общность имущества лишает людей энергии и стимулов к соревнованию. Общность имущества, которую, по мнению Гельвеция, некогда проповедовало христианство, была лишь хитрой уловкой, которая позволила попам, объявив имущество общим, затем присвоить его.²⁶³ Не в отмене собственности, а в увеличении числа собственников видит Гельвеций средство против зол, порождаемых неравномерным распределением богатств.

* * *

Невежество, пороки народов, ложь и суеверия, распространяемые религией, гонения на свободную мысль, неравномерное распределение богатств, нищета и страдания масс, почти повсеместное господство деспотической власти, дурные законы — все это приводит Гельвеция к самым мрачным выводам, к известной уже нам пессимистической характеристике пути общественного развития. Образец пессимистической оценки грядущих судеб человечества дает приведенная нами выше фраза Гельвеция, отрицающая возможность найти средства для борьбы со злом, порождаемым любовью к богатствам. Еще более ярким выражением таких настроений Гельвеция может служить его рассуждение о положении и о будущем Франции.

Пессимистические ноты — почти ноты отчаяния — звучат во введении к последнему произведению Гельвеция, содержащему основной материал для характеристики его социально-политических взглядов. Гельвеций заявляет здесь, что, замышляя издание своей книги, он думал издать ее под псевдонимом, желая избежать преследований и тем сохранить возможность и впредь быть полезным своим соотечественникам. «Но за время, ушедшее на составление этого труда, продолжает он, бедствия моих сограждан и характер управления ими изменили мое намерение. Болезнь, для борьбы с которой я рассчитывал дать известное лекарство, стала неизлечимой. Я потерял надежду быть им полезным... Этот народ уже не сумеет снова прославить имя французов. Эта опустившаяся нация есть теперь предмет презрения для всей Европы. Никакой спасительный кризис не вернет ей свободы... Единственным средством против ее бедствий является ее завоевание... У каждого народа, бывают такие моменты, когда граждане испытывают жажду просвещения, когда умы, так сказать, разрыхленные и подготовленные, представляют почву, легко впитывающую в себя росу истины... Но достаточно упустить этот момент, как граждане, став уже нечувствительными к зову славы, непреодолимо будут увлечены формой своего правления в сторону невежества и отупения. Тогда умы представляют собой как бы затвердевшую почву. Вода истины падает на нее, течет по ней, но не оплодотворяет ее. Таково состояние Франции».²⁶⁵

Трудно сказать, вполне ли искренен Гельвеций в своих мрачных предсказаниях. Возможно, что они являются у него своеобразным способом взволновать читателя и привлечь его внимание к тяжести общественных невзгод. Во всяком случае, он, как мы уже неоднократно отмечали, далеко не всегда отказывается искать и указывать другим средства борьбы с существующим злом. Настроение безнадежности — далеко не господствующее настроение в книгах Гельвеция. Даже по отношению к будущему Франции он высказывает подчас некоторые надежды: ее гений, сказавшийся в ее успехах в области торговли и промышленности, может еще проявить себя, если в ней будет восстановлена «умеренная форма правления, при которой дух сохраняет свою энергию, а граждане — свободу мысли».²⁶⁶

Счастье общества — счастье входящих в его состав индивидов. Цель общества — наибольшее счастье наибольшего числа граждан. Гельвеций старается всячески утвердить в сознании читателя эти положения, конечно, не для того, чтобы привести его затем к выводу об их неосуществимости. Гельвеций редко прибегает к религиозным выражениям, но в данном случае он считает нужным подкрепить свою мысль ссылкой на «бога». Счастье сынов земли, заявляет он,— воля справедливого и благого бога. «Бог сказал человеку: я создал тебя и дал тебе пять чувств, чтобы твой разум, подстрекаемый сперва нуждой, затем просвещенный опытом, заботился о твоём пропитании, научил тебя оплодотворять землю, совершенствовать орудия, ее возделывающие, и, наконец, наставил тебя в науках, удовлетворяющих основные твои потребности. Я хотел, чтобы, совершенствуя этот разум, ты достиг знания моих нравственных требований, т.е. своих обязанностей по отношению к обществу, способов поддерживать в нем порядок, наконец, знания наилучшего возможного законодательства ».

²⁶² Ibid., I, ch.9.

²⁶³ Ibid., VI, ch.7.

²⁶⁵ De l'homme. Предисловие.

²⁶⁶ De l'homme, IX, прим.29.

Наука о морали, говорит Гельвеций, изучая страсти человека, раскрывает законы, наиболее соответствующие общему благу. Мы знаем, что задачей хорошего законодательства Гельвеций считает в первую очередь обеспечение собственности, жизни и свободы граждан. В области политической Гельвеций с большой четкостью и настойчивостью выдвигает основные требования поднимающейся к власти буржуазии; эти требования — свобода человека, свобода мысли и совести, свобода слова и печати, равенство граждан перед законом, уничтожение всех сословных привилегий. В вопросе о политических формах, которые должны обеспечить для граждан пользование свободой и равенством, Гельвеций менее определен. Мы видели у него восхваление республиканского строя, как строя наилучшего; надежду на спасение Франции от гибели он возлагает на установление умеренной монархии; наконец, он не отказывается и от идеи «просвещенного монарха». По-видимому, его подлинный политический идеал — федеративная республика, установление которой в последние годы его жизни уже намечалось в американских колониях Англии. Считая, однако, осуществление этой мечты во Франции едва ли возможным, он с большой легкостью идет на уступки монархическому принципу, как более соответствующему французским традициям.

В области социальных отношений Гельвеций провозглашает необходимость борьбы за устранение чрезмерного неравенства в распределении богатств, за создание условий для возможно более полного удовлетворения потребностей людей при помощи умеренного труда. Однако, рассматривая возможные судьбы реально существующих обществ, имеющих более или менее длительную историю, он учитывает то, что они имеют уже сложившиеся дурные законы. Мы знаем, что дурные законы — несчастье народов. Это несчастье народов не является необходимым. Дурные законы, противоречащие счастью большинства, можно и должно изменять, чтобы делать их более совершенными. Дело это, однако, не легкое. Хотя совершенные законы являются естественным результатом просвещенного разума и науки, хотя они дают народам счастье, на пути их установления имеется серьезное препятствие. Дурные законы выгодны порочным людям, а люди добродетельные, которые хотят их изменить, малочисленны и слабы.

И все же установление лучшего порядка не химера, в возможности счастья человечества не следует отчаиваться.²⁶⁷ Редко удается отменить дурные законы и трудно создавать хорошие законы. Для замены дурных законов хорошими нужны гений и мужество, а сильные мира сего не обладают ни тем ни другим. Идеальное законодательство необходимо связано с идеальным воспитанием, внушающим любовь к общему благу.²⁶⁸ Воспитание государей не соответствует этим целям; появление великих государей, способных на великие преобразования, возможно поэтому только в результате решительных изменений в их воспитании.

Как мы видим, Гельвеций, размышляя о возможностях общественного преобразования, прежде всего обращает свое внимание на тот путь преобразования, который казался наиболее простым и наиболее осуществимым многим буржуазным мыслителям XVIII века, — на реформы сверху, проводимые просвещенным и добродетельным монархом. Несмотря на скептические оговорки о дурном воспитании государей, об отсутствии гения у правящих, Гельвеций явным образом не хочет признать этот путь невозможным. Чувствуя непрочность своей позиции в этом вопросе, он пытается подкрепить ее сомнительной и горькой надеждой на то, что какое-нибудь большое несчастье может все-таки заставить правителя признать необходимость реформ.²⁶⁹

Гельвеций, как и Гольбах, в теории не только оправдывает насильственную революцию, но и считает ее в иных случаях совершенно целесообразной. Власть, добытая силой и охраняемая силой, заявляет он, может быть по праву свергнута силой. Как бы ни назывался враг народа, народ всегда вправе вступить с ним в борьбу, уничтожить его, сбросить его самовластье. Молчание рабов — мир, но мир гробницы. Верх несчастья для народа — невозможность избавиться от деспотизма. В восстании дурна его причина — страдания народа, а не самое восстание.²⁷⁰ Усилия, употребляемые народом, чтобы избавиться от самовластья, необходимы и благотворны. Беспорядки в иных случаях подобны лекарствам, вызывающим у больного острые боли и в то же время его излечивающим. Восстания могут сопровождаться жертвами, но число этих жертв обычно меньше, чем при плохо организованных публичных празднествах.²⁷¹ Исходя из этих положений, Гельвеций восхваляет борьбу с тиранами в Швейцарии и Голландии.²⁷²

²⁶⁷ De l'homme, VIII, ch.26.

²⁶⁸ Ibid., IX, ch.2.

²⁶⁹ De l'homme, IX, ch.10.

²⁷⁰ Ibid., IX, ch.7.

²⁷¹ Ibid., ch.7—9.

²⁷² Ibid., I, прим.24.

Представления Гельвеция о восстании, о революции весьма неопределенны. В этой связи следует еще раз напомнить, что у этого передового для своего времени мыслителя, как у многих его современников, теоретическим рассуждениям о революции противостоят весьма решительные заявления в защиту мирных преобразований.²⁷³ Естественно, что мечта о постепенном и незаметном преобразовании ведет Гельвеция — при всем его трезвом реализме — из бурного моря борьбы интересов и революционных восстаний в столь привычную для общественной мысли XVIII века тихую пристань «просвещенного абсолютизма».

* * *

Противоречия социально-политического учения Гельвеция совершенно очевидны, и мы их не раз отмечали. Он проявляет колебания — иногда не замечая их, а иногда, может быть, и замечая — в самых основных вопросах социальной теории. В ряде пунктов своего построения Гельвеций явно отходит от господствующей в XVIII веке рационалистической схемы, выдвигая положения, ей противоречащие и намечающие, хотя и не очень уверенно, пути к иному, материалистическому пониманию общественных явлений. Но развить, отправляясь от этих положений, материалистическую теорию общества он не может и потому после каждой своей попытки отойти от рационализма вновь и вновь к нему возвращается.

Гельвеций, как мы уже знаем, основной целью общества признавал «наибольшее благо наибольшего числа людей». Он видел, что господствующее в обществе «неравенство состояний» совершенно не соответствует этому принципу. Иногда этот явный разрыв между действительностью и требованиями теории подводил его очень близко к представлениям об общественном порядке, выходящем за пределы буржуазного кругозора. Но, оставаясь на почве буржуазного принципа «священного права собственности», разрешить проблему общественного неравенства он не был в состоянии. Разрешить ее могла лишь построенная на прочной основе диалектического материализма теория научного коммунизма.

Тем не менее реабилитация земной человеческой природы, защита прав разума и опыта, защита идей природного равенства человеческих способностей и определяющего влияния на человека воспитания, среды, учение о борьбе интересов как движущей силе исторического развития, требование такого общественного устройства, при котором интересы индивида совпадали бы с интересами общества, — все эти характерные черты философии Гельвеция позволяют видеть в нем крупнейшего представителя того направления французского материализма XVIII века, которое Маркс и Энгельс считали приводящим непосредственно к социализму и коммунизму.²⁷⁴

IV. ДЕМОКРАТЫ И УРАВНИТЕЛИ

1. РУССО

Физиократы радостно приветствуют зарю нового, капиталистического общества. Отражая настроения преуспевающей буржуазии, они смотрят на будущее оптимистически. Рост буржуазных общественных отношений оценивается, как прогресс человечества. Но у буржуазного прогресса есть обратная сторона, которая в учении физиократов остается в тени. Успехи капитализма покупаются ценой крови и слез, ценой угнетения, экспроприации, обнищания и физического истребления широких масс. Для низов городской мелкой буржуазии и для крестьянской бедноты буржуазный прогресс — разрушительная сила, отнимающая собственность, превращающая хозяина мастерской в наемного рабочего, крестьянина — в батрака, сводящая до ничтожного минимума заработок сохраняющего свою кажущуюся самостоятельность мелкого собственника, бессильного против конкуренции со стороны крупного предпринимателя или против эксплуатации со стороны торговца-скупщика. Само собой разумеется, что социальные настроения этих слоев были весьма далеки от оптимизма физиократов. Эти настроения должны были создать — и действительно создали — почву для возникновения в XVIII веке весьма влиятельного литературного течения, которое можно назвать уравнительным.

Представители этого течения отнюдь не сочувствуют феодализму. Наоборот, их критика феодализма значительно резче и определеннее, чем критика физиократов. Крупная буржуазия могла мечтать о компромиссе с силами старого феодального порядка. Мелкобуржуазные слои (особенно крестьяне) видели в феодале своего злейшего эксплуататора, ненависть к которому отнюдь не становилась меньше от того, что рядом с ним появилась фигура нового эксплуататора — капиталиста.

²⁷³ Ibid., VI, ch.9

²⁷⁴ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.III, стр.160.

Но идеологи мелкой буржуазии не могли принять и той идеализации капитализма, которую давали физиократы. Поэтому критика феодально-бюрократических порядков соединяется у них с критикой растущих капиталистических отношений. Последняя, конечно, половинчата, непоследовательна. Отправляясь от исследования бедственного положения масс, писатели этой группы приходят к выводу, что источником его является неограниченное господство частной собственности. Поэтому они — решительные противники принципа *laissez faire*, сторонники ограничений буржуазной «свободы». Некоторые из них идут дальше и признают злом частную собственность вообще. Но из своего теоретического радикализма они не в состоянии сделать логический вывод о необходимости отмены частной собственности. Мелкий собственник, благосостоянию которого угрожает капиталистическое развитие, существование которого в качестве самостоятельного производителя становится непрочным, способен на резкие выпады против собственности как основы богатства и эксплуатации. Но он мечтает отнюдь не об уничтожении частной собственности, а о хаком строе, в котором собственность была бы «очищена» от своих «отрицательных» сторон и упрочена в его, мелкого собственника, интересах. Практические предложения мелкобуржуазных идеологов сводятся к борьбе с растущим неравенством путем более или менее решительных уравнивательных мероприятий. Они — уравниватели, эгалитаристы, но не социалисты. Наиболее радикальные из них требуют всеобщего передела земли, мелких неотчуждаемых наделов; более умеренные довольствуются законами против роскоши, регламентацией наследования и т.п. Как критики буржуазного неравенства они утопически стремятся задержать рост буржуазных отношений, повернуть назад ход истории; как критики неравенства Феодального они объективно лишь расчищают путь для капиталистического развития.

Крупнейшим теоретиком этого направления является Руссо (1712—1778). Жан-Жак Руссо родился в Женеве в протестантской мелкобуржуазной семье. Чувствительный, самолюбивый, замкнутый и склонный к мечтательности мальчик рано попал в суровую школу жизни. Тринадцати лет он был отдан в ученики к грубому, ограниченному и жестокому мастеру. Голод, унижения, побои — все это было хорошо знакомо Руссо по личному опыту. Шестнадцати лет он убежал от своего хозяина. Между годами ученичества и началом литературной деятельности лежит большая полоса жизни, заполненная скитаниями, бесплодными попытками получить работу, унижениями. В эти годы Руссо испытал самые разнообразные жизненные положения. Он переменял веру, учился в католической семинарии, учился музыке, преподавал музыку, был мелким служащим в канцелярии, был лакеем. Руссо пришел, таким образом, в литературу с исключительно тяжелым и сложным жизненным опытом. Но жизнь не сломила Руссо. Она лишь развила в нем чувство глубокой ненависти к существующим социальным отношениям, болезненную чувствительность к страданиям бесправных и угнетенных масс. Он выступает в литературе как их естественный представитель и защитник их интересов. Но воспринимает он их страдания сквозь призму мелкобуржуазного миропонимания, ищет спасения на путях укрепления мелкобуржуазных отношений.

* * *

Из произведений Руссо основным для понимания его социальной теории является «Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми» (1755).¹

Исходный пункт общественной философии Руссо — естественное состояние, предшествующее возникновению законов и государства. В начале «Рассуждения о происхождении неравенства» Руссо заявляет, что естественного состояния, быть может, никогда и не было, что его описание не столько историческая истина, сколько гипотеза, необходимая для выяснения природы вещей, иначе говоря, для правильного суждения о том состоянии, в котором мы сейчас находимся. Это заявление само по себе достаточно решительно. Но следующая за ним ссылка на авторитет священных книг, ничего не говорящих о естественном состоянии, делает сомнительной искренность Руссо в данном случае. «Из священного писания, — говорит он, — мы ясно видим, что даже первый человек, получивший непосредственно от бога знания и наставления, не находился в этом состоянии; если относиться с доверием к книгам Моисея, как это подобает всякому философу-христианину, то придется отказаться от предположения, что люди находились некогда в состоянии вполне естественном... Религия предписывает нам верить, что сам бог вывел людей из естественного состояния непосредственно после их сотворения, но она не возбраняет нам строить на основании одной только природы человека и окружающей его среды предположения о том, чем стал бы род человеческий, если бы он был предоставлен самому себе». Весьма вероятно, что единственная цель всех этих оговорок Руссо — смягчить судий своей работы из ортодоксально-богословского лагеря.² Как бы то ни было, в дальнейшем Руссо совершенно о них забывает.

¹ Oeuvres complètes de J.J.Rousseau, t.VII. Paris, 1788—1793 Politique, t.I.

² «Рассуждение» было написано на тему, предложенную Дижонской академией.

Решение вопроса о происхождении неравенства, утверждает Руссо, требует, как предварительного условия, познания естественного человека,— человека, каким создала его природа. Для того чтобы достигнуть такого познания, необходимо отделить в человеке то, что было присуще ему изначально, от всех тех изменений, «которые должна была произвести в его первоначальной организации последовательная смена времен и явлений». Отделить врожденное от искусственного в современном человеке — задача сложная. Прогресс, накопление новых знаний и заблуждений, разрушительное действие страстей изменили человеческую душу до неузнаваемости.³ И все же исследование подлинной природы человека необходимо.⁴ Не зная человека в его природе, в его естественном состоянии, нельзя понять ни естественного закона, наиболее соответствующего организации человека, ни истинных оснований человеческого общества и политической организации, ни причин возникновения неравенства.

Естественный закон существует для человека лишь постольку, поскольку человек является существом разумным и свободным. Он говорит человеку непосредственно голосом самой природы. Исходя из этого положения, принимаемого им, очевидно, за аксиому, Руссо предлагает отложить в сторону книги и обратиться к первым и простейшим движениям человеческой души. Освободив человеческое существо «от всех даров, какие могли быть получены им сверхъестественным образом, и от всех искусственных способностей, какие могло оно приобрести на долгом пути прогресса, словом, рассматривая его таким, каким должно было оно выйти из рук природы, я вижу перед собой одного из представителей животного мира, менее сильного, чем иные из них, менее проворного, чем некоторые другие, но в общем организованного более выгодно, чем животные всех других пород. Я вижу, как утоляет он свой голод под любым дубом, а жажду из первого попавшегося источника, как находит он постель под тем же деревом, которое доставило ему обед. Вот и все, что нужно для удовлетворения его потребностей».⁵

В душе естественного человека имеются два начала, предшествующие разуму: самосохранение и сострадание. Самосохранение заставляет человека заботиться о собственном благосостоянии, а сострадание внушает ему отвращение к страданиям и смерти всякого живого существа, особенно же ему подобных. Из этих двух основных принципов исходят все нормы естественного права.⁶ Впоследствии естественное себялюбие, направляемое разумом и умеряемое сострадательностью, породит в человеке гуманность и добродетель.

Инстинкта общности у естественного человека нет; дикари — одиноки и не нуждаются друг в друге. Языка у них нет, да он и не является для них необходимым. Они живут рассеянно в лесах, среди зверей, не зная никаких промыслов, питаются тем, что дает им земля в своем естественном плодородии. Все их желания имеют основой физические потребности; это — пища, самка и отдых. Потребности легко удовлетворимы, поэтому первобытному человеку чужды предусмотрительность и любопытство; его разум, как и его кругозор, неизбежно ограничен, его планы не выходят за пределы текущего дня. Всякий настойчивый труд вызывает у него отвращение. Его воображение ничего ему не рисует, его сердце ничего не требует. Дикарю доступны только простейшие психические акты,— такие же, какие имеются и у животного. «Хотеть или не хотеть, стремиться чем-нибудь обладать или чего-нибудь бояться — таковы будут первые, почти единственные, движения его души». Страсти человека определяются либо естественным импульсом, либо знаниями: желать или бояться чего-нибудь можно только на основании представлений о том, чего мы желаем или боимся. Дикарю, лишенному каких бы то ни было знаний, присущи лишь страсти первого порядка — страсти, вызываемые естественными инстинктами. Чтобы жить в естественном состоянии, для человека достаточно инстинкта. Постоянных жилищ у дикарей нет; нет у них и семьи: половые отношения случайны, а дети покидают мать, как только становятся способны самостоятельно добывать себе пищу.⁷

Собственно говоря, у дикарей нет ни добродетелей, ни пороков, так как у них нет моральных связей и моральных обязанностей. Но Руссо признает неправильным учение Гоббса, согласно которому естественного человека, не имеющего понятия о добре, следует считать злым от природы, что он порочен, поскольку он не знает добродетели.⁸ Страсти дикаря, утверждает Руссо, в соответствии с его ограниченными потребностями, мягки и многочисленны. К тому же они сдерживаются состраданием, которым обладают даже животные.

³ *Politique*, t.I, p.31—35.

⁴ *Ibid*, p.35—36.

⁵ *Ibid.*, p.54—55.

⁶ *Politique*, p.39—40.

⁷ *Ibid.*, t.I, p.65—75.

⁸ *Ibid.*, p.94—95.

Сострадание, предшествующее первым попыткам мышления, выполняет в естественном состоянии роль законов нравственности и добродетелей. Умеряя активность себялюбия, сострадание способствует самосохранению человеческого рода в целом.⁹ Драки из-за пастьища или из-за самки у дикарей редки: живут они изолированно, земельный простор велик, а индивидуального полового чувства они не знают. Они не знают ни тщеславия, ни раболепства; у них нет понятия о «моем» и «твоем» и их раздоры редко приводят к кровопролитиям.¹⁰ По отношению к естественному состоянию нельзя говорить ни о воспитании, ни о прогрессе. «Поколения, — говорит Руссо, — сменялись, но все оставалось по-старому, и каждое начинало сызнова путь, пройденный предыдущим. Столетия текли, не внося никаких изменений в первобытный строй жизни. Род был уже стар, а человек оставался ребенком».¹¹

Так, не зная ни общества, ни собственности, ни семьи, люди жили многие века. Различия между людьми в естественном состоянии, по мнению Руссо, ничтожны и неравенство между ними едва заметно. Естественное состояние очень устойчиво: природа, утверждает Руссо не готдвила лкцей к общественной жизни. Она не старалась сблизить их взаимными потребностями, не помогала им в изобретении языка. Даже если предположить у первобытных людей потребность во взаимопомощи, — как могли бы они, не имея языка, удовлетворить эту потребность? Должно было пройти немало времени, говорит Руссо, прежде чем у первобытных людей могли возникнуть желание и возможность покинуть естественное состояние с его невинной и спокойной жизнью. Этот переворот в жизни человечества был бы немыслим, если бы человеку не была присуща способность к совершенствованию. Именно эта почти безграничная способность к совершенствованию является необходимой предпосылкой всего дальнейшего развития человечества — развития его знаний и его заблуждений, его добродетелей и его пороков.¹² Однако духовные свойства, которыми человек был наделен в естественном состоянии, не могли совершенствоваться и развиваться сами собой. Для этого «они нуждались в содействии множества внешних причин». Если бы эти причины не возникли, то человек навсегда остался бы в первобытном состоянии.¹³ Развитие разума тесно связано со страстями человека. Наш ум развивается, благодаря деятельности страстей. Страсти в свою очередь находятся в зависимости от наших потребностей, а потребности вызываются окружающей природой и внешними обстоятельствами.¹⁴ Трудно представить себе расстояние между простыми ощущениями человека и самыми несложными знаниями. «Нельзя представить себе, как мог человек своими силами, без помощи общения с другими людьми, перейти такое огромное пространство».¹⁵

Толчком к развитию человечества в теории Руссо, как и во многих других теориях XVIII века, служит размножение человечества. Голод всегда являлся, говорит Руссо, основным стимулом деятельности человека. Засуха, неурожай плодов, свойства почвы и климата всегда влияли на род этой деятельности. С увеличением числа людей растут трудности в добывании пищи. Эти трудности заставляют человека изыскивать новые средства добывать себе пропитание. На берегах вод люди изобретают лесу и крючок и становятся рыбаками; в лесах они делают себе луки и стрелы и становятся охотниками. В холодных странах люди надевают на себя шкуры убитых ими зверей. Какая-либо счастливая случайность научает их пользоваться огнем. Вместе с этими первыми успехами на путях культуры растет наблюдательность человека зарождаются рефлексия и предусмотрительность. Человек начинает замечать, что другие люди чувствуют и ведут себя сходно с ним. Иногда человек ищет помощи у себе подобных. Сначала это отдельные случаи сотрудничества, соединяющие людей для определенной цели и длящиеся короткое время, но постепенно из них вырастают более прочные союзы (орды). Люди незаметно для самих себя приобретают грубые понятия о взаимных обязанностях и о выгоде их исполнения. Это сближение людей ведет к возникновению языка и облегчает дальнейший прогресс. Чем больше просвещается ум человека, тем быстрее развивается его хозяйственная деятельность. Люди изобретают каменный топор, строят первые жилища, становятся оседлыми. Тогда только появляются прочная семья и первые зачатки собственности. Каждая семья представляет собой маленькое общество, свободное и потому тесно сплоченное. Отношения между полами, вызываемые естественным влечением, ведут за собой отношения более нежные и прочные. Возникновение семьи и переход к оседлой жизни способствуют дальнейшему развитию общественности.

⁹ *Politique*, t.I, p.99—101.

¹⁰ *Ibid.*, t.I, p.102-103.

¹¹ *Ibid.*, p.109.

¹² *Ibid.*, p.71, 91-92.

¹³ *Ibid.*, p.113-114.

¹⁴ *Ibid.*, P.72-73.

¹⁵ *Politique*, t.I, p.76.

В конце концов в каждой стране образуется особый народ, объединенный общими нравами и обычаями. При умеренности потребностей человека этого периода, изобретение новых орудий, облегчающих человеческий труд, впервые создает для него возможность некоторого досуга. У людей возникают искусственные потребности, бремя которых тяжело ложится на последующие поколения; создаются первые искусства — пение и пляска. Физические и умственные различия между людьми становятся более заметными, что составляет как бы первый шаг к неравенству. Законов в это время у людей еще нет. Санкцией зачатков общественных норм поведения служат общественное порицание и кровная месть.¹⁶

Период, лежащий между естественным состоянием с его косностью и образованием государства и законов, Руссо считает самым продолжительным и самым счастливым. Если естественное состояние — детство человечества то этот период можно называть его молодостью. «Последующий прогресс, ведущий, по-видимому, к совершенствованию индивида, ведет на самом деле к одряхлению рода».¹⁷

Общество, утверждает Руссо, в известном смысле естественно для человеческого рода, но естественно так же, как дряхлость для индивида; народам нужны искусства, законы и управление, но нужны так, как старикам костыли. Утверждение общественного порядка проистекает из природы человека, но только в результате роковой случайности, которой следовало бы никогда не происходить, в результате известных внешних обстоятельств, которые могут не наступить вовсе или по крайней мере быть замедлены человеческий род может ускорить или отсрочить, наступление своей старости.¹⁸

* * *

«Пока люди довольствовались сельскими хижинами, говорит Руссо, пока они шили себе одежды из звериных шкур..., украшали себя перьями или раковинами..., улучшали свои луки и стрелы, выдалбливали острыми камнями немудрящие рыбацьи лодки, — словом, пока они выполняли лишь такие работы, которые были под силу одному, разрабатывали лишь такие искусства, которые не требовали сотрудничества многих людей, они жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми. Но с той минуты, как человек стал нуждаться в помощи другого, с той минуты, как люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи, достаточный для двух, равенство исчезло, возникла собственность, стал неизбежен труд и обширные леса превратились в веселые нивы, которые нужно было поливать человеческим потом, и на которых вскоре взошли и расцвели вместе с посевами рабство и нищета».¹⁹

Первым шагом к вырождению было, по мнению Руссо, возникновение земельной собственности. «Истинным основателем гражданского общества, — говорит Руссо, — был тот, кто первый огородил свой участок земли, решился сказать: «это мое» и нашел достаточно простых людей, чтобы ему поверить. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!»» «Идея собственности, — говорит Руссо, — не внезапно сложилась в уме человека. Нужно было далеко уйти по пути прогресса, приобрести множество технических навыков и знаний..., чтобы приблизиться к этому последнему пределу естественного состояния».²⁰ Этот переворот произвело изобретение металлургии и агрикультуры.

Прогресс этих отраслей хозяйства составляет как бы единое целое. Земледелие начинается, вероятно, с посадки овощей вокруг хижин, так как люди не имеют еще подходящих орудий для хлебопашества, да и спроса на хлеб нет.

Культура земли с необходимостью вызывает раздел земли. Труд, приложенный к земле, дает право сначала на продукты, затем и на самую землю до момента уборки. Повторяясь из года в год, это право превращается в право земельной собственности. Как мы видим, Руссо отнюдь не склонен придавать собственности характер естественного права; собственность для него — установление историческое, ее возникновение он расценивает как фактор отрицательного значения для жизни человеческого общества. Земельная собственность приносит с собой человечеству рост неравенства и борьбу интересов, рабство и нищету. С момента ее установления прогресс человечества есть в то же время прогресс неравенства.

¹⁶ *Politique*, t.I, p.117-130.

¹⁷ *Ibid.*, p.130—131.

¹⁸ *Ibid.*, p.131, 246.

¹⁹ *Ibid.*, p.131—132.

²⁰ *Politique*, t.I, p.116.

Руссо различает два вида неравенства — неравенство естественное, восходящее к природным различиям между индивидами, и неравенство общественное, устанавливаемое самими людьми. Мы уже указывали, что различия между людьми в естественном состоянии он считает совершенно ничтожными. Не только неравенство общественное, но и неравенство естественное получает большое развитие лишь в условиях общественной жизни человека. «Нетрудно видеть,— говорит он,— что многие различия между людьми, считавшиеся естественными, обязаны своим возникновением тем привычкам, которые усвоили люди в обществе, и образу жизни который ведут они в общественном состоянии».²¹ Свою задачу Руссо видит в том, чтобы показать, как неравенство, едва заметное в естественном состоянии, растет в связи с последовательным развитием человеческого ума.²² На этом пути развития неравенства установление земельной собственности составляет важнейший, можно сказать решающий, этап. Если бы люди были совершенно равны по своим талантам и по своим потребностям, равенство могло бы сохраниться и в новых условиях люди более сильные достигали бы больших успехов в своей работе, более ловкие извлекали бы большую выгоду из своего труда. Таким образом, при одинаковой затрате труда люди могли бы получать весьма неравные доходы. Неравенство возрастало, различия между людьми становились все более ощутительными.²³

Дальнейший ход событий легко себе представить. Одни люди успевают захватить в свои руки много земли, и в конце концов вся земля оказывается поделенной между ними. Другим из-за их слабости или беспечности вовсе не достается земли. Они становятся бедняками, как будто ничего не потеряв.²⁴ Условия вынуждают их или получать все из рук богатых, или грабить их. Так возникают, с одной стороны, отношения господства и рабства, с другой — насилия и грабежи. Бедняки, не имеющие земли, а тем самым лишены средств существования, основываясь на своих нуждах, приписывают себе право на имущество других, равносильное праву собственности. Между правом более сильного и правом первого захвата идет непрерывная борьба. «Возникающее общество становится театром ожесточеннейшей войны».²⁵

Земельная собственность оказывается недостаточно обеспеченной. Для ее охраны нужны новые средства. Богатые, для которых эта война более убыточна, решают воспользоваться против бедных хитростью. Они составляют план, «наиболее обдуманной из всех, какие возникали когда-либо в человеческом уме». Они говорят приблизительно так: объединимся, чтобы защищать слабых от притеснения, обеспечить каждому его владение, мир и справедливость; вместо того, чтобы тратить свои силы в борьбе друг против друга, создадим верховную власть, которая будет править на основании мудрых законов, оказывать покровительство и защиту всем членам союза, отражать наших общих врагов и поддерживать между нами вечное согласие. Бедняков было нетрудно обмануть и завлечь этой картиной. Люди покупают воображаемый покой ценой реального счастья. Так установление земельной собственности приводит людей к общественному договору, созданию общественной власти и законов. Законы дали лишь новую силу богатым закрепив собственность, сделав из узурпации непререкаемое право, подчинив род человеческий труду, рабству и нищете.²⁶

Первоначальный политический строй был строем несовершенным и неустойчивым, так как он являлся почти всецело делом случая. Лишь постепенно власть принимала все более устойчивые и вместе с тем все более жесткие формы

Сначала все законы сводились к нескольким общим нормам, которые были обязательны для частных лиц и соблюдение которых гарантировалось общиной в целом. Слабость подобного правления заставляет, однако, вскоре прийти к мысли «доверить частным лицам опасное сокровище, называемое общественной властью». Так возникает выборная магистратура. Так как народ, устраивая свои общественные отношения, соединил все частные воли в одну общую волю, то все его постановления, в которых выразилась эта воля, являются основными законами, обязательными для всех граждан, в том числе и для магистратов. Общественный договор, таким образом, по мнению Руссо, не только образует общество как политическую организацию, но и определяет взаимоотношения народа с избранными им правителями. Так как общественный договор может быть в любой момент расторгнут как правителем, так и народом, так как его расторжение неизбежно повлекло бы за собой бесконечные раздоры и неурядицы, то для сохранения правительственного строя в человеческих обществах необходима более прочная основа, чем наш

²¹ Ibid., p.110—111.

²² Politique, t.I, p.113.

²³ Ibid, p.137.

²⁴ Ibid, p.140—141.

²⁵ Ibid, p.141—142.

²⁶ Politique. T.I p.142—146.

разум. Необходимо вмешательство божественной воли, чтобы придать верховной власти характер неприкосновенности.²⁷

Это брошенное им вскользь в «Рассуждении о неравенстве» положение о необходимости религиозной санкции для устойчивости государственной власти Руссо считает весьма существенным для своей политической теории, в «Общественном договоре» он, как мы увидим ниже, уделяет ему большое внимание.

Форма правления, устанавливающаяся в государстве, зависит в основном от распределения между гражданами богатств, от большего или меньшего числа влиятельных и могущественных людей.²⁸ Где выделяется своим богатством и влиянием один человек, образуется монархия. Где выделяется несколько человек — аристократия. Где богатства и дарования распределяются более или менее равномерно — демократия. Власть носит вначале выборный характер²⁹, но с выборами связан ряд затруднений между гражданами начинаются интриги, среди них образуются политические кружки, политические партии ведут между собой ожесточенную борьбу, вспыхивают, наконец, междоусобные войны. Честолюбивые правители пользуются этими обстоятельствами, чтобы закрепить свои должности за своими семьями. А народ, который неспособен уже разбить свои окопы, чтобы упрочить свое спокойствие, соглашается увеличить свое рабство. Так правители делаются наследственными. В этом процессе роста и укрепления власти изменяется отношение правителей государства к подданным: правители начинают считать себя собственниками государства, равными богам, а своих сограждан — рабами.

Таким образом, в развитии неравенства (Руссо в данном случае рассматривает развитие неравенства исключительно со стороны политической) можно отметить три ступени: установление законов и права собственности; установление магистратуры; превращение власти, основанной на договоре и действующей согласно законам, в произвол. При заключении общественного договора было бы противно здравому смыслу передать в руки одного лица все те блага, для защиты которых людям нужна была его помощь. Для человека не может быть ничего худшего, говорит Руссо, как видеть себя предоставленным произволу другого. Бесспорной является та истина, что народы поставили над собой правителей для защиты свободы, а не для установления рабства.³⁰ Произвол является искажением общественного договора, но причины этого искажения понятны: договор не искореняет вызвавших его пороков, и они продолжают свою разрушительную работу. Законы менее сильны, чем страсти человека: они не изменяют людей, а только сдерживают их.³¹ В обществе все человеческие способности получают высшее развитие. В обществе растут науки, искусства, торговля, индустрия, но вместе с ними растут и бедствия человеческого рода. Природа заставляет человека дорого расплачиваться за то, что он пренебрег ее наставлениями. «Если бросить взгляд, — говорит Руссо, — на безмерный труд, затраченный людьми, на разработанные ими науки, изобретенные ими искусства, на приведенные в действие силы, засыпанные пропасти, скрытые горы, на сделанные судоходными реки, распаханые земли, осушенные болота, воздвигнутые ими грандиозные здания, — нельзя не быть пораженным несоответствием между всеми этими достижениями и действительным счастьем человека».³² Человек, ранее свободный, теперь зависит от себе подобных даже тогда, когда является их господином: богатые нуждаются в услугах, как бедные нуждаются в помощи.

Прогресс совершенно извратил природу человека. В современном обществе царят алчность, честолюбие, соперничество, борьба интересов, взаимная ненависть — неизбежные последствия господства собственности и спутники неравенства. Вредить ближнему всегда выгоднее, чем быть ему полезным. В людях развивается глубокое равнодушие к добру и злу, наряду с пристрастием к высококонрастным речам все становится деланным и притворным, и честь, и дружба, и добродетель, и даже пороки. «Несмотря на всю нашу философию, гуманность и воспитанность, несмотря на все наши высокие принципы, мы имеем теперь во всем только пустую и обманчивую внешность — честь без добродетели, разум без мудрости и удовольствие без счастья».³³ Поистине безмерен путь, пройденный человеком от естественного состояния до того положения, в каком он находится сейчас. И не приходится удивляться, по мнению Руссо, тому, что европейцы, которые много лет бьются над тем, чтобы приучить дикарей к своему образу жизни, не сумели до сих пор превозмочь неодолимого их отвращения к нашим нравам и к нашему образу жизни. А

²⁷ Ibid., p.150—151, 160—163.

²⁸ Ibid., p.168—169.

²⁹ Ibid., p.163—169.

³⁰ Politique, t.I, p.163—164.

³¹ Ibid., p.167.

³² Ibid., p.195 (notes, 9).

³³ Politique, t.I, p.178—179.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

европейцы зачастую с умилением вспоминают о спокойных и невинных днях, проведенных ими среди диких, а иногда даже остаются среди них жить.³⁴

Неравенство достигает таких размеров, что одни умирают от голода, другие — от излишеств. Избыток труда у одних, праздность у других, говорит Руссо, чрезмерное напряжение физических сил бесконечные огорчения и заботы, выпадающие на долю современного человека, — таковы печальные результаты того, что мы отказались от простого, однообразного и уединенного образа жизни, предписанного нам природой. Возникает множество нездоровых, пагубных для жизни ремесел. Неравенство в условиях жизни содействует развитию искусств просто бесполезных и искусств вредных, развитию знаний показных и поверхностных, предрассудков, противных разуму. Чем менее полезно для жизни какое-либо занятие, тем более оно доходно. Поэтому наиболее необходимое — земледелие — в совершенном забросе. С ростом индустрии крестьяне, осужденные у себя в деревне на труд и голод, подавленные налогами, необходимыми для поддержания роскоши, покидают поля, чтобы искать хлеба в городе. В городах скопляется масса полуголодного и голодного люда, живущего в самых невыносимых условиях.³⁵ В обществе, где господствует неравенство, правители поддерживают все, что может ослабить граждан, разделяя их, все, что может посеять семена раздора между ними, все, что может внушить различным классам взаимное недоверие и ненависть, усиливая тем самым свою над всеми ими возвышающуюся власть. Деспотизм все выше поднимает свою уродливую голову, пожирает все, что найдет здорового в государстве, попирает законы и народ. Все поглощается этим чудовищем, у народов нет более ни правителей, ни законов — есть только тираны. Это последний предел неравенства, крайняя точка замыкающая круг и соприкасающаяся с исходной точкой. Все снова равны, но равны в рабстве. Общественный договор теряет свое значение. Все сводится к одному праву — праву сильного. Но расторжение договора деспотом имеет еще одно неизбежное последствие: деспот остается властителем лишь до тех пор, пока он остается более сильным; направленное против него восстание столь же правомерно, как и присвоенная им власть. Одна только сила служила ему опорой, сила его и ниспровергла; все совершается, следовательно, согласно естественному порядку.³⁶

* * *

Характерные для социально-политических учений XVIII века традиционные формулы теории естественного права, как мы видели, не чужды и Руссо. Мы находим у него, как и у всех его современников, и «естественного человека», и «естественное состояние», и «естественные законы». Руссо склонен идеализировать естественного человека, «доброе дикаря». Он высоко ценит «естественный закон»: чем ближе к нему законодательство, тем более обеспечено, по его мнению, общественное благо. Не свободен также Руссо и от господствующего в общественной мысли его времени рационализма. Чисто рационалистически конструирует он естественное состояние, выводя его из принимаемого им понимания основных свойств природы человека. Столь же рационалистически конструирует Руссо свою теорию возникновения государства — теорию общественного договора как ловкой выдумки богатых хитрецов. Но, конечно, не эти общие черты социальной философии XVIII века определяют место Руссо в истории развития науки об обществе. В рассуждениях о происхождении общества и общественного неравенства Руссо выдвигает ряд оригинальных положений, резко выделяющих его среди современных ему буржуазных мыслителей. Именно эти оригинальные положения философии Руссо дают основание считать его родоначальником особого направления общественной мысли, именно они оказали большое и плодотворное влияние на ее дальнейшее развитие.

Пользуясь понятиями естественно-правовой теории, Руссо почти всегда привносит в ее содержание нечто своеобразное, нечто новое. В «Рассуждении о неравенстве» он отводит очень большое место характеристике естественного состояния. Отражая настроение демократических, мелкобуржуазных слоев третьего сословия, Руссо доводит до крайнего предела — можно сказать, до абсурда — индивидуалистическое представление о естественном человеке. Он отделяет первобытных людей друг от друга даже пространственно, лишает их даже тех признаков общности, которые свойственны многим видам животных. Примыкая к наиболее радикальным тенденциям складывающейся буржуазной идеологии, он решительно утверждает положение о присущем людям природы изначальном равенстве. Он доказывает, что большая часть так называемых различий между людьми создается в процессе общественного развития. Человечество в естественном состоянии представляет собой, таким образом, в теории Руссо совокупность равных друг другу и совершенно изолированных друг от друга индивидов.

³⁴ Ibid, p.233—234 (notes, 16).

³⁵ Ibid, p.62, 204—205.

³⁶ Politique, t.I, p.171-175.

Это изображение естественного состояния легко подвергнуть критике, и его многие критиковали и с точки зрения его соответствия конкретным этнографическим данным, и с точки зрения его приемлемости как общественного идеала. Однако правильная историческая оценка концепции Руссо невозможна без учета двух весьма существенных его указаний, часто забывавшихся его критиками. Руссо неоднократно подчеркивал гипотетичность своей характеристики естественного состояния, — характеристики, важной для него лишь как отправной пункт его рассуждения о неравенстве, — решительно отвергал, свойственное многим его современникам и последователям толкование естественного состояния как исторического воплощения идеальных норм естественного права. Наоборот, как мы знаем, Руссо со всей определенностью указывал, что наилучшим периодом в жизни человечества был более поздний период его развития — время образования семьи и первых общественных связей.

Идея «естественного права» как нормы, соответствующей абстрактной природе человека и потому всегда обязательной для человека и человеческого общества независимо от исторических условий, в «Рассуждении о неравенстве» отнюдь не стоит в центре внимания автора. Понятие о естественном человеке, свободном от всех его исторических приобретений, явным образом оттесняется у Руссо понятием человека исторического, которому присущи специфические черты создавшей его исторической эпохи. Вместе с тем и принцип естественного права как универсально приложимой системы норм уступает у него место принципу исторической относительности. Природа человека в изображении Руссо меняется до неузнаваемости в процессе развития человеческого рода; то, что прекрасно для одной эпохи, совершенно непригодно для другой. Наконец, учению Руссо, вопреки связывающим его рационалистическим традициям, не чужды известные черты диалектического понимания исторического процесса, — черты, в свое время отмеченные Энгельсом в «Анти-Дюринге».³⁷ Руссо видит, хотя и не вполне ясно понимает, антагонистический характер прогресса — сочетание в нем достижений цивилизации с ростом неравенства, успехов отдельных индивидов с общим упадком человеческого рода. С таких же диалектических позиций рассматривает Руссо отдельные моменты в развитии общества и отдельные общественные учреждения, стремясь во всех случаях выявить присущие общественным явлениям противоречия и показать те результаты, к которым эти противоречия ведут. Руссо очень склонен подмечать несоответствие результатов в первоначальным целям, к которым в том или ином случае общество стремится. Примером такого несоответствия является процесс роста власти, создаваемой народами, по словам Руссо, в целях защиты и безопасности, превращающейся с внутренней неизбежностью в силу, угнетающую общество. Иногда несомненная склонность Руссо к внешне диалектическим построениям приводит его к совершенно парадоксальным выводам; таково его утверждение, будто бы крайнее развитие общественного неравенства возвращает людей к равенству, — но к равенству в рабстве.

Во многих случаях Руссо удается гениально прощупать действительные процессы, движущие общественное развитие, удается, вопреки рационалистической форме, показать подлинные внутренние связи общественных явлений. Исключительный интерес представляет суждение Руссо о силах, разрушающих естественное состояние и движущих человека по пути общественного прогресса. Эти суждения позволяют видеть в нем мыслителя, наиболее ярко выразившего в XVIII веке материалистические тенденции, лишь в очень неопределенной форме проявившиеся у таких его современников, как Тюрго или во многом обязанный Руссо Гельвеций. До известного момента, утверждает Руссо, люди не чувствуют на себе гнета борьбы за удовлетворение потребностей, ибо их мало и потребности их ограничены. С размножением человечества обостряющаяся борьба за существование толкает людей на изыскание новых орудий труда, новых приемов производственной деятельности. И каждый шаг на этом пути поднимает человека на новую ступень во всех областях его жизни. Так, переход к рыболовству и охоте создает семью и оседлость, так, возникновение металлургии и земледелия создает общество с частной собственностью на землю, неравенством, с государственной властью. Все элементы общественной жизни представляются Руссо в каждую эпоху связанными в некое единство. Исторический процесс разворачивается в его системе, как процесс единый и закономерный. Общественные формы сменяют одна другую с естественной необходимостью.

* * *

Общий вывод, к которому приходит Руссо в результате своего обзора истории возникновения и развития человеческого общества, глубоко пессимистичен. Человечество переживает те же возрасты, что и отдельный человек: детство, юность, старость. Светлая юность человечества миновала навсегда. Возвратиться назад так же невозможно, как невозможно для старика помолодеть.

³⁷ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.138-140.

Естественное состояние не может служить идеалом для одряхлевшего цивилизованного человечества. Единственное, к чему надлежит стремиться, это к тому, чтобы разумными мерами задержать разрушительный процесс одряхления, по мере возможности смягчить царящее в обществе зло. Понятно, что Руссо предлагает для разных обществ различные проекты реформ в зависимости от их «возраста», т.е. от большей или меньшей их удаленности от естественного состояния. План социальных реформ для современного ему государства, т.е. для государства, дожившего уже до преклонного возраста, с наибольшей обстоятельностью изложен Руссо в его статье «Economie politique»³⁸, напечатанной в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера.

Мы знаем, что Руссо не признает собственность естественным правом; в историческом процессе ее развитие и укрепление имело, по его мнению, самое пагубное значение. И тем не менее, как практический политик, Руссо объявляет частную собственность незыблемой основой общественного порядка. В некотором отношении она даже важнее свободы: имущество легче узурпировать и поэтому оно требует более тщательной охраны, чем личность.³⁹ Поскольку возвращение к естественному состоянию невозможно, поскольку мы не хотим разрушить само общество, должно охранять собственность, не допуская на нее никаких покушений. Это не значит, что правительство должно относиться безразлично к существующему в обществе крайнему неравенству. Борьба с ним — одна из самых важных задач государства. Но собственность священна, следовательно нельзя отнимать богатств у их владельцев; надо лишь предупреждать чрезмерное накопление богатств у одних и обнищание других. Государство должно заботиться 'не о постройке домов для бедных, а о том, чтобы бедных вовсе не было.⁴⁰

Так теоретически обосновывает Руссо умеренность предлагаемых им реформ. Самая существенная из них — налоговая реформа. Существующую во Франции систему налогов Руссо осуждает как систему, разоряющую страну. Налог, обременяющий крестьянина (*laille*), в конечном счете вреден для всего общества. Если налог высок и пропорционален продукту, то крестьянин перестает обрабатывать землю. Культура земли хороша только там, где крестьянин ничего не платит или платит мало.⁴¹ Лучше всего, если государственные доходы получаются со специально предназначенных для этой цели государственных земельных фондов. Но если этих доходов не хватает или нет вовсе, то следует прибегнуть к прогрессивному налогу на имущество, а отнюдь не к налогу на земледелие. Главный довод Руссо в пользу прогрессивного налога заслуживает внимания, так как он имеет самостоятельное значение и сыграл большую роль во время революции. В имуществе, говорит Руссо, надлежит различать две составные части: необходимое и излишек. Необходимое должно быть совершенно свободно от налога. Обложению подлежит только излишек, который в случае острой нужды может быть полностью отобран государством. Не следует также упускать из виду при раскладке того обстоятельства, что отдельные граждане извлекают из общественного союза неодинаковую выгоду. Все преимущества общества достаются богатым. Богатый, даже когда он мошенник, может быть уверен в безнаказанности. Горе невинному бедняку, если его заподозрят в краже у богатого. Наконец, потери бедняка труднее поправить, чем потери богачей: первый пистоль труднее добыть, чем второй миллион.⁴²

Тот же характер налогов на излишек должны носить и все прочие налоги. Очень существенным средством в борьбе с неравенством считает Руссо налоги на предметы роскоши в широком смысле этого слова: на продукты бесполезных и слишком доходных ремесел, на ввоз в города безделушек, на ливреи, экипажи, зрелища, на доходы бездельников-певцов, скоморохов и т.д. Эти налоги должны обуздать жадность богатых, должны помешать росту числа тунеядцев в городах и опустошению деревни. Они должны быть достаточно высоки. Они очень удобны для государства, так как их платят добровольно те, кто хочет роскошествовать. И не следует бояться, что от них пострадает индустрия: она лишь перейдет к производству других, более полезных предметов.⁴³

Руссо отнюдь не сторонник принципа *laissez faire*. Если регламентация торговой и промышленной деятельности, как она практикуется феодально-абсолютистским порядком, по его мнению, нецелесообразна, то государственное вмешательство вообще необходимо. Государство должно давать торговле и промышленности направление, соответствующее потребностям населения, должно следить за правильным распределением в стране съестных припасов, денег и товаров.

³⁸ Oeuvres complètes, t.IX; Politique, t.III, p.278—304. См. также Encyclopedic, t.VII.

³⁹ Politique, t.III, p.293—294.

⁴⁰ Politique, t.III, p.290—291.

⁴¹ p.290-291.

⁴² Ibid., p.300-301.

⁴³ Politique, t.I, p.303—304.

В частности, в противоположность мнению физиократов, Руссо защищает государственное регулирование хлебной торговли и организацию общественных хлебных магазинов для предупреждения голода в неурожайные годы.⁴⁴ Важную составную часть общей системы регламентации торговли Руссо видит в таможенных сборах с ввозимых в страну предметов роскоши и с вывозимых сырых продуктов. Государство должно регулировать в интересах равенства также передачу имущества по наследству. Эта мысль об уравнивательных законах с наследованием, впрочем, не развита у Руссо так обстоятельно, как у других сторонников того же направления социальной мысли. Не вдаваясь в подробности, он только защищает право государства известным образом ограничивать граждан в посмертном распоряжении имуществом.

Если прибавить ко всем этим мерам экономического характера горячо защищаемое Руссо общественное воспитание (оно должно приучать детей видеть свои интересы в общем благе), то мы получим почти полную схему тех социальных реформ, которые он считал осуществимыми в государстве, испорченном неравенством подобно современной ему Франции. Руссо и в излагаемой нами статье дает очень резкую характеристику существующего общественного строя. «Отношения богатых и бедных, говорит он, можно резюмировать такой декларацией богатых: вы нуждаетесь во мне, потому что я богат, а вы бедны; согласимся же: я позволю вам иметь честь мне служить на том условии, что вы отдадите мне то небольшое, что у вас осталось, за труд, который я беру на себя, вами командовать».⁴⁵ И все же, несмотря на эту едкую характеристику существующих отношений, практическая программа Руссо — только программа весьма умеренных уравнивательных мероприятий.

Конечно, эта умеренная программа далеко не полностью отражает социальный идеал Руссо. Несомненно, гораздо ближе к нему проект конституции, написанный Руссо для Корсики по просьбе обратившихся к нему за советом корсиканцев. Корсика имеет в его глазах большое преимущество перед крупными европейскими государствами. Она значительно моложе, развитие торговли и промышленности еще не успело привить корсиканцам пороки других нации. Неравенство есть уже и там, но оно не достигло больших размеров, с ним поэтому легче бороться и можно в этой борьбе добиться больших успехов. К сожалению, проект корсиканской конституции дошел до нас только в отрывках.⁴⁶

Равенство является в проекте корсиканской конституции основным законом. Однако это не означает полной отмены частной собственности. Институт собственности сохраняется, государство лишь регламентирует ее в интересах общего блага. Характерно для Руссо, что наибольшую опасность для системы равенства он видит в развитии торговли. Торговля способствует сосредоточению богатств в руках отдельных лиц. Поэтому государство должно стремиться установить в стране порядок, возможно более близкий к натуральному хозяйству. Соответственно с этим и государственное хозяйство должно быть поставлено, как хозяйство натуральное. Главный налог должен взиматься в виде натуральных повинностей — барщины и взносов продуктами; в форме продуктов должно выплачиваться и жалованье государственным служащим. Поскольку обмена между отдельными частями страны полностью устранить нельзя, организацию этого обмена следует взять на себя государству. Такая система невозможна в большом, но легко осуществима в маленьком государстве.⁴⁷

Если в государстве нет ни торговли, ни промышленности, единственным источником неравенства может быть лишь чрезмерное скопление в одних руках земли. Для того чтобы этому злу воспрепятствовать, необходимы соответствующие аграрные законы и законы о наследовании. В этом вопросе Руссо и в корсиканском проекте очень осторожен. Аграрный закон не есть для него закон о переделе земли, как понимался этот термин во время революции. Принудительный передел земли нарушал бы уже существующее право. Государство должно установить максимум земельной собственности лишь как принцип, регулирующий передвижение собственности на будущее время. Отказ государства в признании дарений и завещаний в пользу тех, у кого уже есть максимум, послужит преградой для дальнейшего накопления земельных богатств. С другой стороны, разумные законы о наследовании должны содействовать уравниванию богатств уже накопленных. Но чрезмерного дробления земли не следует допускать. Многосемейным гражданам оно грозит обнищанием. Государство должно иметь запасный земельный фонд в своем распоряжении, чтобы выдавать из него в случаях значительного роста семьи дополнительные наделы.⁴⁸

⁴⁴ Ibid., p.296-297.

⁴⁵ Ibid., p.301.

⁴⁶ J.J.Rousseau. Oeuvres inedites, publiees par Strekeisen-Moultou Paris, 1861, p.59-127.

⁴⁷ Oeuvres inedites..., p.100—103.

⁴⁸ Oeuvres inedites .. p.104—118.

В «Рассуждении о неравенстве» Руссо мимоходом высказывает положение, не получающее в этом его произведении дальнейшего развития: все граждане обязаны оказывать государству услуги в соответствии со своим дарованием и своими силами, каждый должен быть возвышаем и отличаем в соответствии с его заслугами. Это положение, предвосхищающее более позднюю формулу сен-симонистов — от каждого по его способностям, каждому по его делам,— Руссо как бы дополняет и оформляет в корсиканской конституции, придавая ему смысл хозяйственного принципа. В принципе, говорит он здесь, все принадлежит государству и каждый гражданин обладает как бы некоторой долей общественного благосостояния в соответствии с выполняемыми им гражданскими обязанностями.⁴⁹

Такова максимальная программа Руссо,— программа, которую он считал возможным провести в жизнь в особо благоприятных условиях, в экономически отсталой стране. Мелкобуржуазный, экономически реакционный смысл этой корсиканской утопии не подлежит сомнению. Руссо мечтает о возврате к натуральному хозяйству, о патриархальной крестьянской демократии, о простоте общественных нравов и учреждений. Но осуществление этого идеала в сколько-нибудь широком масштабе представляется ему невозможным. Насколько он парадоксально смел в своей исторической теории и в своей критике существующего, настолько же он осторожен и робок в своих практических предложениях. К капиталистическому прогрессу, столь дорогому физиократам, он относится резко отрицательно. Это приводит его к признанию необходимости весьма далеко идущего вмешательства государства в распределение собственности и в хозяйственную жизнь вообще. В поисках теоретического обоснования для такого вмешательства он выдвигает иногда положения, чреватые выводами социалистического характера. Таково его положение о верховном праве государства и об условном праве граждан на все находящееся в стране имущество. Тем не менее идея общественного, социалистического производства остается ему совершенно чуждой.

* * *

Политические взгляды Руссо — его сочувствие республиканскому строю и демократии — нашли достаточно яркое выражение уже в его «Рассуждении о неравенстве». Как бы не будучи уверен в том, что он будет правильно понят, Руссо счел нужным предпослать «Рассуждению» изложение основ наиболее совершенного, с его точки зрения, политического порядка в своеобразной форме обращения автора к Женевской республике. Восхваляя женевское государственное устройство как устройство, исполненное «глубокой мудрости», Руссо выделяет в качестве основных две цели политической организации: поддержание общественного порядка и обеспечение счастья граждан. Но для того чтобы общее счастье стало целью всех движений общественного механизма, необходимо, чтобы носитель верховной власти и народ не могли иметь различных интересов, а это возможно лишь тогда, когда носитель верховной власти и народ — одно и то же лицо. «Я хотел бы родиться, — продолжает Руссо свою мысль, — в государстве демократическом... Я хотел бы жить и умереть свободным».⁵⁰ Идеальным государством Руссо считает такое государство, где право издавать законы принадлежит всем гражданам в совокупности; «ибо кто может знать лучше их, при каких условиях следует им вести совместную жизнь в их общине» Народу должно также принадлежать право избирать для отправления правосудия и для управления государством достойнейших из граждан. В благоустроенном обществе все должны располагать этим правом. Не следует забывать, что в демократии все люди равны и по своему воспитанию, и по праву естественному, и по праву происхождения. Существующий в некоторых странах взгляд на рабочих и на простолюдинов, как на людей, менее достойных уважения, Руссо считает ложным и низким взглядом.⁵¹

Свой идеал государственного управления Руссо именуется умеренной демократией. Он считает очень опасным для судеб народа, если, не довольствуясь своим правом издавать законы, он, подобно афинянам, берет в свои руки также исполнение законов. Именно в этом состоял один из основных пороков, погубивших афинскую республику. Управление должно быть вверено специально избранному людям, достоинство которых свидетельствовало бы о мудрости народа. Авторитет магистратов — необходимая гарантия безопасности и свободы граждан. Он так же важен для государства, как авторитет законов. Следует подчеркнуть, что Руссо, в противоположность энциклопедистам, склонен ценить силу и прочность исторических традиций; он высказывает иногда сомнения в пользу резких переворотов даже тогда, когда они направлены против деспотической власти. Древность законов делает их священными и уважаемыми, их частые изменения создают нередко большее зло, чем то, которое они устраняют.⁵²

⁴⁹ Ibid., p.100—118; Oeuvres complètes, t.VII; Politique, t.I, p.238—239 (notes, 19).

⁵⁰ Oeuvres complètes, t.VII; Politique, t.I, p.7—9.

⁵¹ Politique, t.I, p.13—14, 23.

⁵² Politique, t.I, p.13—14.

Эти разрозненные замечания Руссо представляют большой интерес как попытка пропаганды республиканских и демократических идей в невинной форме верноподданнического послания женева гражданина. Но все же это были лишь беглые наброски политических идей, получивших теоретическое обоснование и систематическую разработку лишь в более позднем политическом трактате Руссо — в его «Общественном договоре» (1762).

«Общественный договор» можно, несомненно, признать наиболее ярким и наиболее глубоким выражением радикального — республиканского и демократического течения во французской предреволюционной литературе XVIII века. Характерно, что эта книга, которой суждено было стать политическим евангелием для революционных демократов эпохи революции — якобинцев, сначала привлекла к себе несравненно меньше внимания, чем другие произведения Руссо. До революции «Общественный договор» переиздавался лишь два раза — в 1772 и в 1782 гг. По данным Морне, обследовавшего каталоги частных библиотек дореволюционного времени⁵³, из пятисот библиотек 178 содержали произведения Вольтера, 126 — «Новую Элоизу» Руссо, 78 — «Энциклопедию», 67 — «Рассуждения о неравенстве» и лишь одна — «Общественный договор». В предреволюционное время в публицистике мало ссылок на Руссо, как на политического мыслителя. Для отношения либеральной буржуазии начавшейся революции к политическим идеям Руссо характерна вышедшая в 1788 г. книга де Сталь «Письма о Руссо». Книга полна похвал Руссо, но как политика де Сталь ценит его невысоко. Сопоставляя Руссо с Монтескье, автор подчеркивает реализм Монтескье и «умозрительность» Руссо. Она отдает предпочтение первому, ибо несовершенная, но возможная система полезнее безупречного плана, построенного в воображении и не считающегося с реальными отношениями.

Руссо отнюдь не был склонен подчеркивать противоположность своей политической теории теориям Монтескье или энциклопедистов. Он высоко ценил «Дух законов». В «Общественном договоре» мы находим ряд сочувственных ссылок на Монтескье, еще больше положений, несомненно взятых у Монтескье, хотя его имя при этом и не упоминается. Руссо считает, что он поставил и решил задачу, которую мог бы поставить, но не поставил Монтескье. Монтескье изучал положительное право установленных правительств, свою цель Руссо видит в исследовании принципов правительства. «Общественный договор» отличается, таким образом, от «Духа законов» по своей теме. Но ни сам Руссо, ни его современники, дореволюционные публицисты, отнюдь не считали, что «Дух законов» и «Общественный договор» выражают две резко различные между собой политические установки. Вплоть до 80-х годов XVIII века политический радикализм не выделяется четко в общем потоке буржуазной оппозиционной литературы. Революционно-демократические тенденции переплетаются у отдельных авторов с тенденциями умеренно конституционными, как тенденции конституционные переплетаются с концепцией просвещенного абсолютизма. Полное размежевание революционно-демократического и либерально-буржуазного направлений происходит только в процессе революции.

В течение первого периода революции французская буржуазия делала ряд попыток разрешения стоящих перед ней исторических задач на путях компромисса. «Общественный договор» был мало пригоден для обоснования этой политики. В «Декларации прав» 1789 г. (ст.2) и в Конституции 1791 г. мы находим, конечно, принцип народного суверенитета, но без республиканских и демократических выводов. Мы находим также понимание закона как выражения общей воли. Но мы знаем, что в общей форме эти принципы признавали и энциклопедисты. В написанных по предложению французской Академии похвальных словах Руссо его политические идеи либо вовсе игнорируются, либо признаются противоречивыми и непрактичными. В 1791 г. Мерсье, горячий поклонник Руссо, отмечает, что «Общественный договор» читали меньше других книг Руссо, но теперь над ним начинают размышлять.⁵⁴ Однако задачи буржуазной революции могли быть разрешены во Франции лишь путем радикальной ломки всех старых форм. Попытки компромисса с монархией были обречены на неудачу. После того как поднимающаяся все выше революционная волна смела сторонников компромисса, после того как теории компромисса были дискредитированы ходом революционных событий, «Общественный договор» Руссо, естественно, должен был стать и действительно стал теоретическим знаменем революции, получил значение основного документа республиканской политической философии. «Великие истины, развитые в «Общественном договоре», как ни очевидны, как ни просты представляются они нам сейчас, — говорил Лаканаль при перенесении праха Руссо в Пантеон, — произвели в свое время мало впечатления. Их недостаточно поняли, чтобы ими воспользоваться или их бояться. В известном смысле революция объяснила нам «Общественный договор»».⁵⁵

⁵³ D.Mornet. Les enseignements des bibliotheques privees (1750—1780). «Revue d'histoire litteraire», XVII, jull — sept., 1910.

⁵⁴ D.Williams. The influence of Rousseau on the political opinion 1760...1795. «English historical review», № 191. Jul.1933.

⁵⁵ Oeuvres completes de J.J.Rousseau. t.VIII; Politique, t.II, p.7.

Теоретические основы политических воззрений якобинцев формировались под преимущественным влиянием «Общественного договора». В этом смысле революционная роль «Общественного договора» несомненна. Но историк должен отметить не только большое влияние «Общественного договора» в период высшего подъема буржуазной революции. Он должен также отметить историческое значение самого факта появления этого произведения в начале 60-х годов. Оно было, несомненно, симптомом тех сдвигов, которые произошли к этому времени в политических настроениях третьего сословия, симптомом пробуждения к политической жизни новых, более демократических пластов французского непривилегированного общества.

В «Общественном договоре» почти совершенно отсутствуют черты исторического реализма. В этом отношении «Общественный договор» значительно отличается от «Происхождения неравенства». Это — абстрактное, строго рационалистическое рассуждение; исторические примеры имеют в нем характер иллюстративный. По своему методу «Общественный договор» ближе к традициям естественного права, столь мало заметным в «Рассуждении о неравенстве». Последний из предшествовавших «Общественному договору» естественно-правовых трактатов — «Принципы политического права» женевого ученого Бюрламаки (1751) — был, несомненно, хорошо известен Руссо и оказал на формирование его политических идей непосредственное влияние.

Ставя перед собой задачу выяснения и исследования принципов политического права, Руссо понимает под этим отнюдь не исследование закономерностей исторической действительности, определяющей конкретные, исторически существующие формы права. Принципы политического права — это принципы «законного и надежного правления». Иными словами, Руссо интересуется не то, что есть, а то, что должно быть. Система «Общественного договора» — не обобщение существующего, не философия истории, а идеал, облеченный в одежды естественно-правовой теории. Противоречие между этим политическим идеалом и политической действительностью Руссо прекрасно понимает. Мы видели, как резко характеризует он существующие общественные отношения в «Происхождении неравенства». В «Общественном договоре» Руссо более сдержан, но по существу его отношение к политической действительности, несмотря на все смягчающие оговорки, остается тем же. «Человек рожден свободным, а он всюду в оковах», — с этого положения начинается Руссо первую книгу своего исследования. Заканчивает он эту книгу противопоставлением общественного договора фактическим законам неравенства.⁵⁶

Общественный строй не есть нечто, данное человеку природой, утверждает Руссо. Если это так, если нормы общественного порядка не могут быть выведены непосредственно из природы, то возникает вопрос, что же лежит в их основе. Ни один человек не имеет естественной власти над себе подобным. Свобода — следствие природы человека, она должна сохранять силу и в общественных условиях. Власть не может поэтому основываться на так называемом праве сильнейшего. Самый термин «право сильнейшего» страдает внутренним противоречием. Сила — это физическая мощь, и из ее проявлений не может быть выведено никакого права. Силе приходится повиноваться, но когда нас заставляют повиноваться силой, незачем уже прибавлять к этой силе слово «право»; оно в этом случае ничего не означает. Когда разбойник нападает на нас в лесу и отбирает кошелек, — пистолет, который он держит, есть власть. Мы повинемся ему, но не потому, что обязаны повиноваться. Мы обязаны повиноваться только законной власти. Так как основанием законной власти не может быть ни природа, ни сила, то остается прийти к заключению, что таким основанием является соглашение, договор.⁵⁷ Народ становится народом в результате договора, только этот акт создает общество. Одно лицо может подчинить себе множество других лиц и господствовать над ними. Это будет скопление людей, в котором можно различить господина и рабов. Но такое скопление людей нельзя считать ни народом, ни ассоциацией, ни политическим телом.⁵⁸

Общественный договор — необходимое условие законной власти, необходимая предпосылка нормальной политической системы. Но в то же время для Руссо, как мы видели, заключение договора есть определенный момент исторического развития, момент, отмечающий — переход из естественного состояния в состояние гражданское. Эта теория договорного происхождения гражданского общества в «Происхождении неравенства» стоит в центре внимания автора. В «Общественном договоре» она занимает подчиненное положение, понятие договора как политической нормы оттесняет на второй план понятие договора как исторической гипотезы. В связи с этим изменением основного интереса Руссо происходит — однако, любопытное изменение в исторической оценке договора. В «Происхождении неравенства» договор является результатом обмана, актом, закрепляющим неравенство, дающим новую силу богатым, подчиняющим человеческий род труду, рабству и нищете.

⁵⁶ Politique, t.II, p.44.

⁵⁷ Ibid. p.14—15.

⁵⁸ Ibid., p.25.

Такую характеристику договора было трудно согласовать с системой, в которой договор кладется в основу всех политических норм. Не удивительно, что Руссо подчеркивает в своем политическом трактате другие стороны первоначального договора, дает ему иное освещение. В связи с этим иное освещение получает и переход от естественного состояния к общественному.

В естественном состоянии человек противопоставляет враждебной ему среде только свои индивидуальные силы. Но наступает момент, когда этих индивидуальных сил оказывается уже недостаточно для преодоления препятствий, вредящих существованию людей. Тогда естественное состояние не может уже более сохраняться: «...род человеческий погиб бы, если бы не изменил образа своего существования». Люди оказываются вынужденными соединить свои силы, образовать сумму сил, которая могла бы, повинаясь единогласному двигателю, обеспечить жизнь человечества.⁵⁹ Это соединение сил и достигается путем общественного договора. Таким образом, переход в гражданское состояние спасает человеческий род от гибели. Но это еще не все, что может оказать Руссо в защиту договора и гражданского состояния. Договор производит в человеке замечательные превращения. Его поступки приобретают впервые нравственный характер. Справедливость заменяет место инстинкта, голос долга — место физического импульса, право — место вождения. Человек теряет естественную свободу и безграничное право на все, что его прельщает; он выигрывает гражданскую свободу и право собственности на все, чем он владеет. Наконец, человек получает моральную свободу: ибо подчиняться своим вождениям есть рабство; повиноваться закону, предписанному себе самому, есть свобода. Человек должен был бы без конца благословлять тот счастливый момент, когда он вышел из естественного состояния, когда он из тупого и ограниченного животного превратился в разумное существо и человека.⁶⁰ Эта реабилитация гражданского состояния не превращает, конечно, Руссо в апологета существующих общественных отношений. Он по-прежнему признает, что человек в гражданском состоянии зачастую бывает низведен ниже того положения, из которого он вышел (т.е. ниже положения человека в естественном состоянии). Но в новой теории Руссо, в отличие от старой, факты этого рода относятся целиком за счет злоупотреблений гражданского состояния, но не его сущности.

Задача, которую должен разрешить общественный договор, дана у Руссо как задача, вытекающая из некоторых гипотетических потребностей определенного исторического момента. Но его условия формулированы так, что в них уже содержатся основные положения нормального, с точки зрения Руссо, политического порядка: «...найти форму ассоциации, которая всеми общими силами охраняет и защищает личность и имущество каждого своего члена и в которой каждый, соединяясь со всеми, повинуетя все-таки только себе самому и остается таким же свободным, как раньше».⁶¹ Этими положениями определяются природа и содержание общественного договора. Хотя они и не выражены нигде формально, они, утверждает Руссо, всегда молчаливо признаются. С их нарушением каждый вновь вступает в свои первоначальные права, возвращает себе свою естественную свободу. Сущность общественного договора сводится к следующему: «...каждый из нас отдает свою личность в общее владение и всю свою силу подчиняет верховному распоряжению общей воли; мы получаем организм, каждый член которого составляет неразрывную часть целого».⁶² Каждое лицо отчуждается в пользу общины целиком со всеми своими правами. Но, отдавая себя целиком всем, человек не отдает себя никому. Эквивалент того, что личность теряет, уступая общине господство над собой, она получает как член общины в виде права общины господствовать над всеми другими. В результате рождается моральный и коллективный организм, имеющий свое «я», свою жизнь и волю. Это и есть гражданская община, или республика. Верховная власть не есть нечто отличное от гражданской общины; это та же община в активном состоянии.⁶³

Верховная власть по существу своему неограниченна. Никакое решение не может обязать ее по отношению к ней же, ибо она тождественна с народным организмом. Не может быть никакого основного закона, связывающего народный организм. Народ вправе отменить даже общественный договор. Но, конечно, нарушение акта, составляющего его основу, т.е. общественного договора, уничтожает и самый народный организм. С другой стороны, нет никакой нужды в гарантиях, защищающих подданных от верховной власти. Невозможно, чтобы политическое тело пожелало вредить своим членам. Наоборот, необходимы гарантии, обеспечивающие выполнение подданными их обязательств по отношению к верховной власти, так как у индивида есть частные интересы, которые могут не совпадать с интересами общими.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

⁵⁹ *Politique*, t.II. p.27. РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

⁶⁰ *Ibid.*, p.37-38.

⁶¹ *Politique*, t.II, p.28.

⁶² *Ibid.*, p.29—30.

⁶³ *Ibid.*, p.31. *Vive Liberta и Век Просвещения, 2009*

Поэтому общественный договор молчаливо предусматривает, что верховная власть принуждает подчиниться общей воле гражданина, который отказывается ей повиноваться. «Это означает, — говорит Руссо, — лишь то, что его заставят быть свободным».⁶⁴ «Общественный договор дает политическому телу неограниченную власть над всеми его членами». Эта власть распространяется и на самую жизнь гражданина. Жизнь в гражданском состоянии не есть уже простой дар природы, она — условный дар государства. Целью общественного договора является сохранение жизни договаривающихся. Но если вы хотите сохранить свою жизнь при помощи других, то вы должны быть готовы также и отдать ее за других, когда это понадобится. Если гражданину говорят: для государства необходимо, чтобы ты умер, — он должен умереть. Возможность смертной казни преступников имеет в основе аналогичное рассуждение. Чтобы не стать самим жертвой убийцы, люди при заключении общественного договора соглашались умереть, если станут убийцами. Кроме того, человек, совершив преступление, тем самым нарушил общественный договор, он перестал быть членом общины, как бы объявив ей войну, в таком случае «сохранение государства несовместимо с сохранением его жизни».⁶⁵

Отдавая себя целиком общине, индивид тем самым отдает ей и принадлежащее ему имущество. В противоположность теории энциклопедистов, Руссо утверждает, что в силу общественного договора государство является хозяином всего имущества всех своих членов. Но, принимая имущество частных лиц, государство не отнимает его у них, а обеспечивает за ними законное владение... Только государство превращает захват в право, а пользование — в собственность. Право собственности — создание государства; и оно всегда подчинено верховному праву на все земли, которое остается за общиной. Руссо заканчивает этот ряд рассуждений о собственности выводом, еще раз свидетельствующим об его отказе от позиции, которую он занимал в отношении гражданского состояния в «Происхождении неравенства». «Основной договор, — утверждает Руссо, — отнюдь не разрушает естественного равенства. Наоборот, он замещает физическое неравенство природы моральным и законным равенством. Если люди могут быть не равны по силе и по уму, то они становятся равными по договору и праву».⁶⁶

Целью государства является общее благо; направлять государство может поэтому только общая воля, которая никогда не может быть отчуждаема. Верховный властелин, являющийся коллективным существом, может быть представлен только самим собою, он никому не может передоверить свою волю. Всякое передоверие означало бы замену общей воли частной. А частная воля не может в течение длительного периода совпадать с общей, так как она неизбежно стремится к преимуществам, тогда как общая воля стремится к равенству. Народ, передающий свою волю кому-либо, обещающий кому-либо слепо повиноваться, уничтожает себя как народ. «Как только появляется повелитель, нет больше верховного властелина, и тем самым политический организм разрушен».⁶⁷

Отрицание возможности передоверия воли верховного властелина — народа приводит Руссо к отрицанию идеи народного представительства. В нормальном государстве граждане всегда отдают предпочтение общественным делам перед частными; каждый гражданин «летит» на собрание. Упадок интереса к общественным делам есть симптом охлаждения патриотизма, роста влияния частных интересов, роста богатств, — вообще разложения государства. Тогда-то и изобретается народное представительство, национальные собрания депутатов. Граждане утрачивают сознание гражданского долга. Вместо того чтобы идти на войну, они нанимают солдат, вместо того чтобы самим законодательствовать, они выбирают депутатов; солдат — чтобы поработить отечество, депутатов — чтобы его продать. Закон, утвержденный представителями и не утвержденный народом, — не закон. «Английский народ считает себя свободным и очень ошибается; он свободен только во время выборов членов парламента; как только они избраны, он — раб, он — ничто».⁶⁸

Воля суверена или общая воля может быть выражена, таким образом, только при помощи непосредственного решения всей совокупности граждан. «Общая воля, — говорит Руссо, — всегда права и всегда стремится к общественной пользе», но из этого отнюдь не следует, что каждое решение народа всегда правильно. Люди не всегда понимают, в чем состоит их благо, и их можно иногда обмануть. Наличие в сумме частных интересов — интересов ложных или являющихся результатом обмана, препятствует, таким образом, правильной кристаллизации общей воли.

⁶⁴ *Politique*, t.II, p.33—35.

⁶⁵ *Ibid*, p.61—63. *Ibid*, p.45—47. Это положение Руссо привлекло к себе внимание Маркса, цитируя соответственные строки из «О.Д.», он делает в своих записях пометку: «*Merkwürdige Note*» (Записи Маркса в Архиве ИМЛ).

⁶⁶ *Politique*, t.II, p.38—44.

⁶⁷ *Ibid*, p.174—177.

⁶⁸ *Politique*, t.II, p.61—62.

Общая воля не есть простая сумма частных желаний, не есть воля всех. Воля всех отражает частные интересы. Для пояснения того, как из воли всех получается общая воля, отражающая общий интерес, Руссо прибегает к математическому сравнению. Отнимите, говорит он, от суммы частных желаний плюсы и минусы, которые взаимно уничтожаются, и в сумме разностей получается общая воля. Так происходит этот мистический процесс элиминации частных интересов, почему в конце концов из большого числа различий получается общая воля — остается неясным. На практике для выявления общей воли Руссо предлагает простой и общераспространенный способ решения вопросов путем голосования. Единогласие необходимо, по его мнению, лишь в одном случае — при заключении общественного договора. Для решения всех остальных вопросов достаточно простого большинства. Однако, по мнению Руссо, в здоровом народном организме, где всеобщая воля преобладает над частными интересами, в собраниях царит согласие и единодушие. Долгие споры и разногласия свидетельствуют об упадке государства, о росте частных интересов. Наконец, когда граждане превращаются в рабов, народ перестает обсуждать, он лишь обожает или проклинает — вновь устанавливается единогласие.⁷⁰

Для того чтобы из соединения частных стремлений получилась действительно общая воля, необходимо, чтобы каждый гражданин входил в эту сумму со своими желаниями как отдельный индивид. Лучше всего, чтобы граждане перед вынесением решения не имели между собой никакого общения. Объединения граждан, стоящие между сувереном и индивидами, вредны. При лаличии союзов между гражданами множество мелких индивидуальных различий заменяется небольшим числом более крупных различий. Их сложение, по мнению Руссо, не приводит к взаимному уничтожению, и получается менее всеобщий результат. Так, в своем гипертрофированном индивидуализме Руссо приходит к принципиальному отрицанию системы политических партий⁷¹, сходясь в этом с физиократами. С точки зрения Руссо, это, несомненно, вполне последовательно. Для него борьба «частных интересов» не есть сила, определяющая «общую волю», это — препятствие, которое должно быть устранено, чтобы «общая воля» получила свою реализацию. Следовательно, политические партии, объединяющие частные интересы, не содействуют, а противодействуют выявлению общей воли. Само собой разумеется, что в основе всего этого рассуждения лежит совершенно утопическое представление о политической жизни. В этой утопии подлинное содержание политической жизни классового общества — борьба интересов — путем некоторой математической манипуляции приводится к нулю; его место занимает абстрактная общая воля, объединяющая всех, каково бы ни было различие их реальных стремлений.

Общая воля всегда стремится к общему благу. Всякое законодательство должно вести к этой цели. Общее благо выражается в первую очередь в двух вещах — в свободе и в равенстве. Свобода и равенство должны быть, следовательно, руководящими принципами хорошего законодательства.⁷² Однако из этого не следует, что законодательство должно быть одинаковым для разных стран. Наоборот, оно должно приспособляться к местному положению и к характеру обитателей каждой страны. Законодательная система неизбежно содержит ряд правил, общих для всех, но наряду с этим в ней должны быть особенности, делающие ее пригодной именно для данного народа. Следуя в этом вопросе за Монтескье, Руссо указывает в виде примера, что для еврейского и арабского законодательства специфической является забота о религии, для карфагенского — о торговле, для спартанского — о войне, для римского — о добродетели.⁷³

Таковы основные требования, предъявляемые к хорошему законодательству. Но Руссо не считает, что хорошее законодательство возможно в любой стране, при любых условиях. Он принимает теорию климата Монтескье, понимая под климатом природные условия вообще. Развивая мысль о влиянии климата, Руссо дает ей своеобразную и интересную экономико-материалистическую интерпретацию. Гражданская община как коллективный организм потребляет, но ничего сама не производит. Она получает все потребляемое ею посредством труда своих членов. Следовательно, для того чтобы она существовала, этот труд должен давать больше того, что необходимо для самих трудящихся. Государство существует на излишек производимого гражданами; а этот излишек различен в разных странах и зависит от природных условий.⁷⁴ Там, где продукты земли не оправдывают затраченного труда, могут жить только дикари. Где труд дает лишь необходимое, могут жить варвары, но гражданский порядок там невозможен. Таким образом, самое существование общества, основанного на общественном договоре, мыслимо лишь при наличии определенных экономических предпосылок.

⁷⁰ Ibid., p.196—197.

⁷¹ Ibid , p.52—53.

⁷² Politique, t.II, p.95.

⁷³ Ibid , p.98.

⁷⁴ Ibid., p.144—145.

Помимо условий географических, возможности законодательства ограничены также условиями историческими. Рассуждение об исторических условиях — одно из немногих мест в «Общественном договоре», где сквозь толщу рационалистических рассуждений пробивается струя исторической диалектики, столь сильной в других произведениях Руссо. Каждое общество, говорит Руссо, переживает жизненные периоды, аналогичные возрастам индивида, — мы знаем уже эту теорию по «Происхождению неравенства». Политический организм начинает умирать со дня своего рождения и в себе самом носит причины своего разрушения. Этот процесс неизбежен. Наилучше устроенная конституция может лишь продлить жизнь государства, но не может спасти его от смерти. На различных ступенях своего развития народ не одинаково способен к усвоению хороших законов. Наиболее восприимчивы народы в своей молодости. Чем ближе к старости, тем более они неисправимы. Изменять установившиеся обычаи и укоренившиеся предрассудки — бесполезное и опасное дело.⁷⁵

К этому ряду пессимистических мыслей Руссо возвращается неоднократно. Тем более интересно, что в «Общественном договоре» он делает попытку найти и для старых народов выход к «хорошему» законодательству. Этот выход он открывает в революции. Уже в «Происхождении неравенства» Руссо оправдывает революцию как законный способ борьбы против деспотизма, нарушившего общественный договор: с нарушением договора люди получают вновь свою естественную свободу.⁷⁶ В «Общественном договоре» он оценивает революцию не с точки зрения причин, ее вызывающих, а с точки зрения ее возможных результатов и приходит к положительному выводу. Революции производят на народы такое же действие, как кризисы, связанные с болезнью, на отдельных лиц. Государство, охваченное гражданскими войнами, как бы возрождается и, вырвавшись из объятий смерти, вновь приобретает силу молодости. В такие моменты государство, забыв о предрассудках, может усвоить хорошие законы. В качестве примеров Руссо указывает не только на Спарту времен Ликурга или Рим времен Тарквиниев, но и на более достоверные и близкие по времени перевороты в Голландии и Швеции.⁷⁷ Историческое оправдание революции в «Общественном договоре», несомненно, сыграло свою роль в революционном воспитании радикальной части французской буржуазии.

Руссо считает верховную власть неделимой. Она принадлежит суверену — народу и может принадлежать только ему. С этой точки зрения он критикует теорию разделения власти Монтескье. Но это отнюдь не значит, что он объединяет законодательную власть с исполнительной. У него понятие верховной власти целиком отождествляется с понятием законодательной власти. Верховная власть или общая воля принимает решения, имеющие всеобщее значение. Именно такие решения называются законами. Но политическое тело должно обладать как волей, так и силой. Последняя есть власть исполнительная. Ее действия не имеют всеобщего значения, они состоят из отдельных актов, которые не входят в компетенцию верховной власти. Агент общественной силы, приводящий ее в действие согласно решениям общественной воли, — такова исполнительная власть. Ее нельзя смешивать с верховным властелином, по отношению к которому она является простым исполнителем. Отправление исполнительной власти называется правительством; человек или орган, на который она возложена, называется государем или магистратом. Акт, которым учреждается правительство, не есть договор между народом и государем. В этом вопросе Руссо резко расходится с энциклопедистами. Немыслим договор, в котором одна сторона обязуется повелевать, а другая повиноваться. Есть лишь один договор — договор, образующий гражданскую общину. Всякий договор, который ограничивал бы верховную власть народа, уничтожил бы основной общественный договор. Носители исполнительной власти не начальники народа, а его чиновники; он может назначать и сменять их, когда ему угодно; их функции основываются не на договоре, а на повиновении долгу, возложенному на них государством.⁷⁸

Формы правления для Руссо — лишь формы организации исполнительной власти. Верховная власть остается за народом при любой форме правления. Но народ может вручить исполнительную власть большей части народа, или небольшому числу людей, или одному человеку. В первом случае мы имеем демократию, во втором — аристократию, в третьем — монархию. Руссо утверждает, что каждая из этих форм может быть наилучшей при одних условиях и наихудшей при других. Для государства при данных отношениях может быть хорошей только одна форма правления, но при изменении этих отношений изменяется и наилучшая для этого государства форма правления. Народ вправе всегда отменить существующую форму правления и учредить новую.⁷⁹

⁷⁵ *Politique*, t.II, p.80—81, 164—165.

⁷⁶ *Oeuvres complètes*, t.VII; *Politique*, t.I, p.173—175.

⁷⁷ *Oeuvres complètes*, t.VIII; *Politique*, t.II, p.81.

⁷⁸ *Politique*, t.II, p.103—105.

⁷⁹ *Ibid.*, p.105, 107, 109, 121.

К числу условий, определяющих форму правления, Руссо, — следуя трафарету, освященному Монтескье, — относит климат, размеры государства, плотность его населения. Так, в странах с богатой плодородной почвой наиболее целесообразна монархия, в странах со средним избытком — свободный строй. Демократия подходит для небольших государств, аристократия — для средних, монархия — для больших. Следует, однако, отметить, что Руссо, как и Монтескье, знает способ соединения могущества большого государства с гражданским строем небольшого — эту проблему разрешает федеративная система.⁸⁰

Рассуждения о связи форм правления с размерами, природой и численностью населения той или иной страны встречаются у очень многих мыслителей XVIII века. У многих из них находим мы также утверждение об относительных преимуществах демократии, аристократии и монархии, — в зависимости от указанных выше условий. В «Общественном договоре» эти положения представляются чем-то чужеродным, чем-то органически не связанным с основными принципами политической философии Руссо. Во всяком случае выводы, которые делает Руссо из своего анализа достоинств и недостатков различных форм правления, весьма в малой степени учитывают теорию их географической обусловленности.

Отказываясь от абсолютной оценки форм правления, Руссо тем не менее не скрывает своих собственных политических симпатий.

Демократию, как организацию исполнительной власти, Руссо считает практически невозможной. Она «никогда не существовала и никогда не будет существовать». Народ создает законы; нецелесообразно, чтобы он же их и исполнял. Нельзя себе представить, что народ все время собран для отправления функций исполнительной власти. К тому же занятие правительственными делами может отвлечь внимание народа как законодателя от общих целей. Демократический способ правления пригоден не для людей, а для богов.⁸¹

Монархия — самая мощная форма правления. В ней все пружины государственного механизма сосредоточены в одной руке. Но зато ни при какой другой форме частная воля не обладает такой большой силой. Частная воля может легко все себе подчинить и направить силу администрации во вред государству. Монархи никогда не довольствуются той властью, которую дает им любовь народа. Они всегда отдают предпочтение принципу, который приносит им непосредственную пользу. Поэтому они стремятся не к тому, чтобы народ был цветущим и грозным, а к тому, чтобы он был слаб и беден, чтобы он не мог им противостоять. Главный недостаток монархии состоит в том, что при ней возвышаются обычно плуты, проныры и интриганы, которые, достигнув своими происками высоких должностей, сразу же обнаруживают перед обществом свою глупость. Народ при выборе ошибается гораздо реже, чем монарх, и обычно выбирает просвещенных и умных людей. «Человек с настоящими достоинствами почти так же редок в министерстве, как дурак во главе республиканского правительства».⁸² При выборной монархии в управлении нет последовательности, а выборы сопровождаются опасными смутами. При монархии наследственной всегда есть риск, что во главе правления окажутся дети, изверги или идиоты. Обычно сторонники монархии исходят из предположения, что монарх именно таков, каким он должен быть. Но это значит сознательно обманывать себя. «Чтобы узнать, что представляет собой эта форма правления, ее надо рассмотреть, имея в виду ограниченных и дурных государей, так как такими они вступают на престол или такими их делает престол».⁸³

Наряду с суждениями, подобными вышеприведенным, у Руссо можно найти ряд смягчающих оговорок. Тем не менее его отрицательное отношение к монархии совершенно бесспорно. Во всяком случае для развития политической мысли предреволюционной Франции резко отрицательные оценки Руссо имели несравненно большее значение, чем его почтительные и явно неискренние заявления, приравнивающие приказания монархов общей воле на том весьма сомнительном основании, что «всеобщее молчание необходимо предполагает народное согласие».⁸⁴ Положения подобного рода должны были восприниматься как своеобразная защитная маскировка, искусно прикрывающая подлинные тенденции автора. А эти тенденции были, несомненно, республиканскими.

Наилучшей формой правления Руссо считает ту, при которой должностные лица избираются народом. Общественное уважение создается честностью, просвещением, опытом. Поэтому народное избрание гарантирует мудрость правительства. А управление мудрых есть, несомненно, наилучшее и наиболее естественное управление.

⁸⁰ *Politique*, t.II, 180.

⁸¹ *Ibid.*, p.125.

⁸² *Politique*, t.II, p.135.

⁸³ *Ibid.*, p.141.

⁸⁴ *Ibid.*, p.47.

Такое управление Руссо называет выборной аристократией. Он знает, конечно, и другие виды аристократии: патриархальную и наследственную. Патриархальная, или власть старейших, годится только для первобытных народов; наследственная, при которой власть переходит от одного к другому в пределах богатых, патрицианских фамилий,— наихудшая форма правления. Выборная аристократия есть аристократия в настоящем смысле слова, т.е. правление лучших.⁸⁵

Правительство, даже избранное народом, осуществляет исполнительную власть в пределах существующих законов. Правительство получает свое существование от верховного властелина — народа. Господствующей волей правительства как органа подчиненного должна быть всеобщая воля, т.е. закон. Когда правительство управляет государством не по законам, оно захватывает верховную власть. А захват правительством верховной власти есть нарушение общественного договора и разрушение государства. В подобных случаях граждане возвращаются к своей естественной свободе. Они могут быть вынуждены повиноваться; но они уже не обязаны повиноваться. Правительства имеют как бы естественную тенденцию к узурпации. Под предлогом охраны общественного спокойствия им очень легко расширить свои права и страхом наказаний заставить народ молчать, чтобы затем истолковать это молчание в пользу своей узурпации. Так опровергает Руссо свое собственное заявление о «всеобщем молчании» как своеобразном изъятии общей воли.

Чтобы противодействовать опасности захвата верховной власти правителями, Руссо рекомендует установить законом определенные сроки для особых периодических народных собраний, — сроки, которые никто не мог бы отменить и отложить. Во время деятельности народных собраний исполнительная власть вообще прекращает свое существование: где есть представляемый, т.е. народ, там нет представителя, т.е. правительства. Указанные периодические собрания имеют по отношению к форме правления учредительные функции. На каждом таком собрании должны быть прежде всего поставлены два вопроса: угодно ли верховному властителю сохранить существующую форму правления? Угодно ли народу оставить заведование ею в руках тех, на кого оно возложено в данное время?⁸⁶

Таким образом, Руссо стремится поставить исполнительную власть в условия, которые затруднили бы для нее вторжение в сферу компетенции народа-законодателя. Тем не менее он признает, что бывают исторические моменты, когда исполнительной власти могут быть предоставлены полномочия управлять, не считаясь с законами, и приостанавливать на время деятельность верховной власти народа. В эпоху кризисов, рассуждает Руссо, когда дело идет о спасении отечества, недостаточная гибкость законов может явиться причиной гибели государства. В таких случаях строгое соблюдение всех форм, требующих слишком большого времени, было бы недопустимо. Если опасность так велика, что законы служат препятствием для спасения от этой опасности, то необходимо избрание достойного лица, которое заставляет смолкнуть все законы. Первое желание народа — предотвратить гибель государства. Поэтому чрезвычайные права такого диктатора не стоят в противоречии со всеобщей волей. Диктатура должна, однако, устанавливаться на определенный, по возможности короткий, срок. Если диктатура остается в силе после того, как вызвавшая ее опасность миновала, она становится бесполезной и возникает новая опасность — превращение ее в тиранию.⁸⁷

Идеальное государство Руссо имеет свою санкцию в свободном разумном соглашении индивидов, движимых общим интересом. Основы этого государства, казалось бы, не нуждаются в санкции религиозной. Все частные интересы при образовании общей воли взаимно уничтожаются, всеобщая воля естественно складывается из волей индивидуальных без вмешательства внешних сил. Построение Руссо не предполагает необходимости иных мотивов у индивида, кроме мотивов рациональных. Однако убеждение в их достаточности для преодоления частных интересов, очевидно, не было у Руссо совершенно неизблемым. Во всяком случае в заключительной главе «Общественного договора» он считает необходимым для прочности государства ввести дополнительно мотивы — мотивы религиозные. Законы сверх той силы, которая возникает из них самих, должны иметь еще и другую силу. Эту силу и дает им религия. Руссо опровергает Бейля, доказывавшего, что религия бесполезна для государственного организма. Наоборот, нет, по его мнению, ни одного государства, основой которого не служила бы религия. «Государство чрезвычайно заинтересовано в том, чтобы каждый гражданин исповедовал религию, которая заставляет его любить свой долг».⁸⁸ Христианство не может быть такой религией. Для конституционного государства христианство скорее вредно.

⁸⁵ *Politique*, t.II, p.127.

⁸⁶ *Ibid.*, p.189.

⁸⁷ P- 230-231, 235.

⁸⁸ *Ibid.*, p.248, 257.

Римское христианство, т.е. католицизм, дает людям два закона, возлагает на них противоречивые обязанности по отношению к светской и духовной власти, нарушает единство общества. Чистое христианство евангелия также непригодно для общественной жизни. «Общество настоящих христиан не было бы обществом людей». Родина христианина не от мира сего; ему свойственно безразличие к делам мира. Он благословляет карающего господя, когда его государство разрушается. «Христианская республика» невозможна. Настоящие христиане созданы для рабства. Дух христианства благоприятствует тирании, и она всегда им пользуется.⁸⁹

Для государства догмы религии представляют интерес лишь постольку, поскольку они имеют отношение к морали и обязанностям граждан. Другой мир не подлежит компетенции верховной власти, ее не касается судьба ее подданных в будущей жизни. Но догмы, от которых зависит общественное поведение, без которых нельзя быть хорошим гражданином, должны устанавливаться верховной властью. Их совокупность составляет «гражданскую религию». Эти догмы очень просты: существование всемогущего, разумного, благодетельного и заботливого божества, будущая жизнь, блаженство праведных, наказание злых, святость общественного договора и законов. Во всем остальном каждый может держаться какого угодно мнения. Но того, кто не верит в положения гражданской религии, государство вправе изгнать — не как неверующего, но как антиобщественного человека. Того же, кто публично заявляет, что он верит, а ведет себя так, как неверующий, государство должно предать смерти, ибо он солгал перед законами.⁹⁰

Руссо не смог подняться до исторического обоснования демократического идеала. Несмотря на гениальные проблески диалектического и материалистического понимания общественных явлений, свою политическую систему Руссо строит строго рационалистическим методом. В результате получается некая политическая утопия, резко противостоящая реально существующему политическому порядку и потому оказывающаяся в эпоху революции неплохим орудием борьбы с этим порядком. Эта утопия при всем радикализме предлагаемых ею политических форм покоится, однако, на очень неустойчивом основании. Государство, изображаемое Руссо в «Общественном договоре», строится в классовом обществе, где существуют противоречия классовых интересов,— «частных интересов», по терминологии Руссо. Руссо, как мы знаем, не мечтает о полном уничтожении классов. Он стремится лишь к установлению в обществе некоторого относительного равенства, к «ограничению богатства» при сохранении частной собственности. Но противоречия интересов могут исчезнуть только с исчезновением классов. Идея взаимного уничтожения интересов, очищающего путь всеобщей воле, есть прикрытая математической формулировкой мелкобуржуазная идея примирения классовых противоречий.

Столь же мелкобуржуазна по своему социальному генезису идея гражданской религии. Общество Руссо, если отрешиться от политических форм, совершенно аморфно; оно не знает никаких общественных организаций, оно — простая совокупность индивидов. Это — представление, в полной мере соответствующее психологии независимого товаропроизводителя. Но индивиды, не связанные ни узлами классовой солидарности, ни единством политических целей, даже не имеющие права совещаться друг с другом, в то же время, вопреки «частным интересам», образуют единое политическое тело с единой волей. Вполне естественно стремление скрепить это лишенное внутренней связи сооружение цементом религиозных стимулов. В бесклассовом обществе религиозная санкция совершенно излишня. Для мелкобуржуазной индивидуалистической утопии гражданская религия необходима как противовес сохраняющим свою силу капиталистическим тенденциям, непрерывно угрожающим самому существованию мелкобуржуазной демократии, как узда для богатых и утешение для бедных. Закономерность религиозной санкции в системе Руссо была наглядно и убедительно подтверждена религиозной политикой робеспьеровского Комитета общественного спасения.

* * *

Время наибольшего, совершенно исключительного, влияния идей Руссо падает на годы якобинской диктатуры. Руссо был непререкаемым авторитетом для Робеспьера. Французских революционных демократов XVIII века не мог не вдохновлять радикализм политических построений Руссо, — построений, в которых принцип народного суверенитета получил столь последовательное развитие. Для политических деятелей, считавших себя защитниками интересов «санкюлотов», резкая критика неравенства в произведениях Руссо и его эгалитарные проекты не могли не представляться ярким выражением их собственных социальных мечтаний.

⁸⁹ Politique, t.II, p.252—255.

⁹⁰ Ibid., p.258-259.

Влияние Руссо на якобинцев не ограничивалось принципиальными вопросами политической и социальной теории. Это влияние отражалось весьма явственно во всех решениях, во всех действиях якобинского правительства. У Руссо черпали якобинцы аргументы в пользу утверждения законов народным голосованием и выборности должностных лиц, но у Руссо же находили они доводы и в пользу революционной диктатуры. В учении Руссо о верховном праве государства на имущество граждан находили они теоретическое обоснование своих социальных мероприятий: борьбы со спекуляцией, государственного регулирования цен, принудительных займов и т.п. Наконец, Руссо вдохновлял Робеспьера в его борьбе с «атеистами». Для Робеспьера Руссо был «гений свободы», «истинный друг человечества».

Историческое значение философии Руссо определяется не только ее влиянием и ролью в предреволюционной и революционной Франции. Выдвинутые Руссо положения имели гораздо более широкий круг воздействия. Это воздействие проявляется в той или иной мере в самых различных течениях социальной мысли XVIII и начала XIX столетия. Общественные теории Руссо представляют собой сложный комплекс идей. Влияние Руссо испытали на себе и революционный коммунист Бабеф, и мирный утопист Фурье, и анархист Годвин. Произведения Руссо в течение многих лет служили орудием борьбы с существующим строем, с царящими в нем неравенством и эксплуатацией.

2. ЛЕНГЕ. БРИССО

В своей критике общественного неравенства Руссо не был, как мы знаем, одинок. В 60-х и 70-х годах XVIII века даже в работах, признающих буржуазные отношения вечными и неизменными, можно найти весьма яркое изображение царящего в обществе неравенства. Очевидно, влияние настроений, питавших мелкобуржуазную критику капиталистических отношений, распространялось весьма широко. Из современников Руссо отрицательное отношение к капитализму с наибольшей последовательностью и резкостью выражает, несомненно, Ленге. Работа Ленге «Теория гражданских законов» получила весьма высокую оценку Маркса.

Ленге (1736—1794), блестящий адвокат, оригинальный и остроумный публицист, пользовался в предреволюционное время большой известностью. Он много писал, и его охотно и много читали. По своей одаренности он может быть поставлен в один ряд с крупнейшими французскими политическими писателями XVIII века.⁹¹ Но его влияние на современников и на последующее развитие общественной мысли совершенно не соответствует его таланту. Его критика остра, но бесплодна; он совершенно не в состоянии найти выход из тупика своих пессимистических рассуждений. Свою полемику против буржуазно-либеральной идеализации физиократов он, по выражению Маркса, полусерьезно-полуиронически облекает в реакционную оболочку.⁹² Он восхваляет рабство и азиатский деспотизм, защищает иезуитов, идеализирует Тиберию и Нерона. Эти реакционные парадоксы могли развлекать читателей, но, конечно, не могли создать Ленге прочного круга последователей. Морально и политически неустойчивый, Ленге вызывал к себе недоверие в прогрессивных литературных кругах. Не стесняющийся в средствах и опасный полемист, он нажил много врагов и почти совсем не имел друзей. Перед революцией Ленге был вынужден эмигрировать и провел ряд лет за границей. Вернувшись во Францию уже после падения абсолютизма, он был обвинен во время террора в «лести деспотам» и кончил свою жизнь на эшафоте.

Общественная теория Ленге, соприкасающаяся в некоторых пунктах с теорией Руссо, приводит читателя к глубоко безнадежным выводам. Ленге, как и другие современные ему мыслители, начинает историю человечества с естественного состояния. Естественное состояние не допускает ни судей, ни запрещений, ни собственности.⁹³ Люди связаны друг с другом лишь узами естественных привязанностей. Они ищут себе пропитание, переходя с места на место, и каждый овладевает тем, что ему нужно и чем он может овладеть. Это — первобытная анархия, однако не чуждая известных элементов общественности. Постепенно, в силу различия естественных условий, возникают разделение труда между группами и различия в образе жизни. Одни занимаются охотой, другие переходят к скотоводству и к обработке земли. Разделение труда создает почву для образования настоящего, политического общества, или государства. У земледельцев неизбежно появляется идея индивидуального владения. Но это владение не закреплено никакими законами, никакими общественными соглашениями. Наоборот, условия жизни располагают земледельцев к изолированному существованию, отталкивают их от общения.

⁹¹ Стоит отметить, что знаменитая речь Базиля о клевете в «Севильском цирюльнике» Бомарше имеет своим прототипом отрывок из одного полемического памфлета Ленге.

⁹² См. К.Маркс. Теории прибавочной стоимости, ч.1, стр.322.

⁹³ N.Linguet La theorie des loix civiles, t.I. Paris, 1767, p.350.

У охотников должны были обнаружиться первые признаки общества: они объединяются, чтобы легче ловить или убивать свою добычу. Им приходится устанавливать правила ее деления. Затем воинственные охотники нападают на мирных земледельцев и скотоводов, порабащают их и заставляют работать на себя.

Сначала земли остаются по-прежнему общими, но вскоре завоеватели во избежание раздоров решают их разделить. С появлением собственности возникает необходимость в законах для ее обеспечения. Так образуется настоящее, политическое общество. «Общество родилось из насилия и собственность из узурпации». «Узурпация, — иронически заявляет Ленге, — вот то средство, при помощи которого бог установил на земле желательные для него порядки». Собственность — гражданское право. Ее можно назвать естественным правом лишь в том смысле, что она является теперь необходимым условием существования человечества. Ею определяются все политические и социальные учреждения, она служит подлинной целью всякого законодательства. «Дух законов есть освящение собственности», — заявляет Ленге.⁹⁴ Законы, обеспечивая владения богатых от покушений со стороны бедных, представляют собой «в некотором роде заговор против большинства человеческого рода». Это — укрепления, воздвигнутые для защиты богатства среди неприятельской страны. Законы освящают совершившуюся узурпацию и предупреждают возможность новой узурпации.

Порабощение было первопричиной общества, насилие — его первой связью.⁹⁵ «Общество — обширная тюрьма, где свободны только те, кто сторожит заключенных».⁹⁶ Рабство навеки остается фундаментом общества. Сущность общества состоит в том, что богатый освобождается им от труда. Если первой заботой людей было добыть себе пищу, то второй — было изыскание таких средств, которые позволили бы им добывать себе пропитание без труда. Это могло быть достигнуто только присвоением чужого труда. Рабство состоит в принуждении сеять, не получая жатвы, жертвовать своим благополучием благополучию другого, трудиться, ни на что не надеясь.⁹⁷ Богатство и бедность неотделимы от понятия общества. Провидение предоставляет средства к существованию в соответствии с имеющимся на земле числом живых существ. Если одни живут в изобилии, другим неизбежно не хватает. Богатые жиреют за счет того, что они похищают у бедных. Рост богатства неизбежно означает рост числа обездоленных. Чем общество богаче, тем люди несчастнее. Общество за счет трех четвертей своих членов гарантирует счастье, богатство и безделье небольшому числу имущих, о которых оно только и заботится.⁹⁸

Ленге не отрицает «естественных прав» человека. Природа, говорит он, свидетельствует во всех сердцах, что люди рождаются свободными и совершенно равными. Но этого счастливого состояния независимости и равенства не существует с момента образования общества, и вернуться к нему нельзя. Основы общественного порядка, связанные с его происхождением, изменить невозможно. Тем более невозможно вырваться из его цепей отдельному человеку. Воспитание, которое дает человеку общество, подавляет в нем голос природы, делает его физически беспомощным. Вернуться к пользованию естественными правами было бы для него гибелью. Да и куда ему бежать от общества: ведь жадность и насилие узурпировали всю землю.⁹⁹

Теорию возникновения общества из договора Ленге считает фантастической, совершенно неправдоподобной сказкой. Невозможно представить себе, чтобы первобытные люди могли проявить столько разума, предусмотрительности и способности побеждать свои страсти. Добровольное соглашение об образовании общества предполагает в качестве творцов не людей, а какие-то небесные существа. Такой же химерой является и договор между гражданами и носителями власти. Власть имеет тот же источник, то же основание, что и собственность. Этот источник — насилие, освященное затем законами. С этой точки зрения политические законы по существу идентичны законам гражданским.

Договорная теория власти неприемлема для Ленге и по вытекающим из нее практическим выводам. Если власть короля основывается на договоре, то выполнение договора должен кто-то проверять. Но допустить такую проверку — значит открывать дверь спорам о праве проверки и вытекающим из этого бесконечным смутам. Обычно признают суверенов ответственными перед небольшой группой привилегированных. Из такой ответственности происходит лишь то, что монархи вступают в соглашение со знатью, позволяя ей делать в малом масштабе то, что сами монархи делают в большом.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

⁹⁴ La theorie des lois civiles, t.I, p.236.

⁹⁵ Ibid., p.302.

⁹⁶ Ibid., t.II, p.517.

⁹⁷ Ibid., p.244.

⁹⁸ Ibid, t.I, p.353.

⁹⁹ La theorie des lois civiles, t.I, p.181-187.

Так и было в Европе в XI—XV вв. Затем допустили к участию в представительстве нации третье сословие. Но Ленге в отношении представительства третьего сословия проявляет весьма большой скептицизм. Представители третьего сословия, говорит он, избираются из числа самых богатых; их интерес склоняет их больше к тому, чтобы подавлять народ, чем к тому, чтобы его защищать.

Из всех этих рассуждений Ленге делает вывод, что наилучшим политическим строем является такой строй, при котором правитель имеет бесспорный авторитет, при котором никто не имеет права требовать от него отчета. В обсуждении недостатков правления больше риска, чем в терпении. Неограниченная власть — логическое следствие происхождения социального порядка, она этот порядок наилучшим образом обеспечивает. Учиться политике надо у народов Азии, так как они сохранили верность первоначальным принципам общественной организации.¹⁰⁰ Так теория общества приводит Ленге к восхвалению азиатского деспотизма и покорности.

Ленге с гневом и сарказмом обрушивается на тех, кто уверяет, что в современных обществах рабство уже более не существует. Ведь отменяя рабство, вовсе не имели в виду уничтожить богатство и его преимущества. Никто и не думал возвращаться к первоначальному равенству. Отказ богатых от своих преимуществ был только видимостью. В этом отношении все должно было остаться в прежнем виде. Большинство должно было остаться в подчинении у незначительного меньшинства, которое присваивает себе все блага. «Таким образом, рабство оказалось увековеченным, но только под более мягким названием».¹⁰¹ Современный рабочий — прямой наследник раба. Их цепи сделаны из одного и того же вещества и только различно окрашены. У одних они черные и кажутся массивными; у других они менее мрачного цвета и кажутся легче; но взвесьте их беспристрастно, и вы не заметите никакой разницы: и те и другие скованы нуждой.¹⁰² Больше того: в действительности, утверждает Ленге, положение рабочих хуже положения рабов. Все, что они выиграли, — это преследующий их непрерывно страх голодной смерти, страх, которого не знали их предшественники. При рабстве корыстный интерес хозяина вынуждал его хорошо содержать раба, так как собственнику было выгодно его сохранить. Положение лошадей лучше положения рабочих, так как их пока еще никто не выдумал освободить. Тень свободы дали рабу лишь затем, чтобы легче его угнетать. «Ядовитый дар свободы», по мнению Ленге, принесли народу короли, которые старались в борьбе с феодалами привлечь сервов на свою сторону. Освобождение рабов не было вызвано ни требованиями христианства, ни соображениями гуманности. Это было дело расчета, выгоды. Уже вскоре многие из сервов поняли, чем эта свобода им угрожает, и начали протестовать. Но их освобождали вопреки их желанию, освобождали, взимая с них деньги за их свободу, превратив свободу в товар. Так образовался современный порядок. Общество распалось на две части — богатых, являющихся собственниками денег и средств существования, и поденщиков, не имеющих никаких ресурсов. С этих пор рабочие никому более не принадлежат. У них нет более хозяев, а следовательно, нет и покровителей, заинтересованных в том, чтобы их защищать. Они потеряли преимущества рабства, а взамен их приобрели ничтожную и непостоянную плату за упорный труд. Так как они бессильны оказать сопротивление, то на них же возложили государственные повинности. «Самое ужасное в том, что ничтожность заработка поденщика сама вызывает еще большее его понижение. Чем более его гнетет нужда, тем дешевле он продается... То, что ему дают, служит скорее средством отсрочить смерть, чем продлить жизнь».¹⁰³ Условия существования рабочих из века в век ухудшаются. В результате свободный труд бесконечно дешевле труда рабского.

Утверждают, что договор собственника с рабочим — свободный договор. Но рабочий не может прожить несколько дней, не работая. Он не может поэтому настаивать на своих требованиях, и необходимость есть заставляет его идти на условия, диктуемые хозяевами. Свобода рабочего — насмешка. Он свободен, говорят вы. Увы, в том-то и состоит его несчастье; ему нет ни до кого дела, но никому нет дела и до него. Когда в нем нуждаются, его нанимают как можно дешевле. Ничтожная плата, которую ему предлагают, в лучшем случае равна стоимости средств существования, способных поддержать его жизнь в течение того дня, который он отдает в обмен за эту плату. Над ним ставят надзирателей, которые принуждают его спешить со своей работой. Его подгоняют, его понукают, опасаясь, как бы он не утаил, повинувшись изворотливой и прощительной лени, половины своей рабочей силы... Когда он кончает работу, его отпускают, как и приняли, с самым холодным безучастием и не заботясь о том, хватит ли ему, если он на другой день не найдет никакой работы, тех 20 или 30 су, которые он получил за свой рабочий день. Да, он свободен! Именно потому мне и жаль его. Именно потому его гораздо меньше щадят при работах, на которые его употребляют.

¹⁰⁰ Ibid., p.115.

¹⁰¹ La theorie des lois civiles, t.II, p.462.

¹⁰² Ibid., p.510.

¹⁰³ La theorie des lois civiles, t.II, p.482—483.

Именно потому менее дорожат его жизнью. Рабовладелец ценил своего раба, потому что ему приходилось платить за него деньги. Но рабочий ничего не стоит нанимающему его распутному богачу... Поденщики рождаются, растут и воспитываются для услуг излишеству, не причиняя ему ни малейших издержек,— как дичь, на которую он охотится в своих владениях. Кажется, что богатство, действительно, владеет тем секретом, каким попусту хвастался злополучный Помпеи. Ему стоит только топнуть ногой, и из земли вырастут легионы трудолюбивых людей, оспаривающих друг у друга честь служить ему. Если исчезнет один из множества этих батраков..., оставляемая им пустота незаметна. Она тотчас же заполняется сама собой...¹⁰⁴ Говорят, что у них нет господ, но это — простое злоупотребление словом. У них есть господин и самый ужасный, самый деспотический из всех господ — нужда. Она держит их в самой тяжелой зависимости. Если они не находят себе нанимателя, им грозит голодная смерть. Значит ли это быть свободным?¹⁰⁵

Крики о свободе в декларации против рабства (Ленге имеет в виду, очевидно, «философов» — энциклопедистов и физиократов) напоминают те крики, какие издает хищная птица, пожирая голубя, которого она держит в своих когтях. Таково положение рабочих, создающих изобилие для своих хозяев. Это изобилие возникает, по мнению Ленге, из неоплаченного труда рабочих.¹⁰⁶ Рабочие, говорит он, возвращаясь домой после истощающего их труда, приносят с собой лишь часть причитающегося им вознаграждения. Говорят, что изобилие богатых является источником существования наемных рабочих. Это все равно, что утверждать, будто река питает впадающие в нее ручьи, а не наоборот. Бедняку платят лишь после того, как он уже заплатил своим трудом, и притом платят меньше, чем уплатил он. Общий вывод Ленге из этой характеристики положения рабочих парадоксально реакционен: рабство выгоднее для населения, чем свобода.

В произведениях Ленге мы находим не имеющую себе равной в литературе XVIII века критику капиталистических отношений. Но, как мы уже говорили, он только констатирует общественное зло, не указывая средств к его устранению. Он предчувствует возможность великой социальной революции, восстания неимущих против имущих. Никогда, говорит он, лишения не были столь убийственны, никогда Европа не была ближе к всеобщей катастрофе, тем более ужасной, что она будет вызвана отчаянием. Аналогию этой будущей катастрофе Ленге видит в восстаниях рабов в древнем Риме. Он считает возможным появление нового Спартака, который призвет своих братьев к борьбе за истинную свободу. Но Ленге не ждет от революции ничего хорошего. Общественное зло неизлечимо. Если бедный потребует восстановления своих прав, это приведет к последствиям, еще более ужасным, чем существующее положение. Общий интерес требует, чтобы положение оставалось таким, каково оно есть.

Мудрец может, по мнению Ленге, посоветовать лишь некоторые улучшения. Желание сделать всех людей счастливыми в государстве — такая же ошибка в политике, как поиски философского камня в химии. Приходится с грустью повторить несчастному: «Страдай и умирай в цепях — такова твоя судьба... Будь доволен своей долей, так как тебе не приходится надеяться на другую».¹⁰⁷ Философия должна призывать к терпению, а не к мятежу. Распространение просвещения среди народа опасно. При настоящем состоянии общества у народа есть только руки. «Все потеряно, если он заметит, что у него есть ум».

Реакционные выпады Ленге, даже если их объяснить страстью к парадоксам и к острым полемическим приемам, свидетельствуют в Лучшем случае о большой морально-политической неразборчивости этого талантливого писателя. Своеобразный и яркий представитель литературной богемы XVIII века, он не сумел четко определить свое место в идеологической борьбе, предшествовавшей великой буржуазной революции. Тем не менее Ленге не без основания объявлял себя накануне созыва Генеральных штатов истолкователем страданий и чаяний наиболее многочисленного, наиболее угнетенного класса общества. Его критика общественных противоречий, — а это основное и единственно оригинальное в его идейном наследстве, — должна была неизбежно отталкивать от него в одинаковой мере и буржуазных идеологов, и реакционеров. Хотел того Ленге или не хотел, эта критика классового гнета и эксплуатации будила ненависть к классовому обществу и подготовляла почву для восприятия уравнилельных коммунистических идей.

* * *

Из писателей, содействовавших в предреволюционное время своими произведениями распространению умеренно-уравнилельных идей, заслуживает известного внимания Жан Пьер Бриссо (1754—1793), во время революции видный деятель жирондистской партии.

¹⁰⁴ Ibid, p.466—467.

¹⁰⁵ La theorie des loix civiles, t.II, p.470—472.

¹⁰⁶ Ibid., p.463.

¹⁰⁷ Ibid., p.519.

Бриссо происходил из мелкобуржуазной семьи, получил неплохое юридическое образование и уже в очень молодые годы приобрел некоторую популярность как публицист. Среди многочисленных предреволюционных работ Бриссо для нас наиболее интересно изданное им в 1780 г. философское исследование по поводу права собственности и кражи в природе и в обществе.¹⁰⁸

Большая часть книги Бриссо посвящена общим рассуждениям о естественных правах человека. Интерес ее заключается, между прочим, и в том, что по ней мы можем видеть, как в XVIII веке теория естественного права использовалась для решения частных вопросов права положительного.

Мир так устроен, говорит Бриссо, что для сохранения и развития одних его частей необходимо разрушение других. Люди тоже подчинены этому закону: для своего существования, подчиняясь потребности самосохранения, являющегося единственным правилом их поведения, они вынуждены разрушать другие тела. Их потребности, единственная естественная норма их поведения, дают им на то право. Такое право разрушать внешние тела для удовлетворения потребностей, т.е. для сохранения самого себя, следует считать естественным правом собственности. Оно простирается на все предметы и его ограничивает только удовлетворение потребностей. Таким образом, в потребностях — цель и оправдание собственности.¹⁰⁹ Но из этого логически вытекает, что с удовлетворением потребностей и право собственности прекращается; человек имеет право на то, что ему необходимо, и более ни на что. Право на продукты земли принадлежит тому, кто имеет в них потребность; потребностью же определяется и право на землю. Природа не предоставляет человеку исключительного права на землю, точно так же как она не предоставляет ему исключительного права на воздух, огонь и воду. «Не думайте, — говорит Бриссо, — что священное право собственности дано нам, чтобы есть пищу двадцати человек, тогда как нам достаточно порции одного».¹¹⁰ Создание искусственных потребностей не может вести к расширению пределов права собственности, ограниченных необходимым.

Так как право собственности ограничено, то оно не может быть исключительным: никто не может заявлять исключительных притязаний на какую-либо вещь, ибо эта вещь может понадобиться другому для удовлетворения его потребностей. Согласно закону естественной собственности, голодный бедняк имеет право овладеть куском хлеба для утоления своего голода. Поскольку он голоден, этот кусок принадлежит ему; в голоде — источник его права ио. «У твоей двери, — восклицает Бриссо, обращаясь к богатому, — сотни несчастных, умирающих от голода, — а ты, купаясь в удовольствиях, считаешь себя собственником того, чем ты владеешь. Ты ошибаешься, все это принадлежит им, таков закон природы».¹¹¹ Естественное право собственности — только право временного пользования. Ясно, что понятие собственности, как естественного права (*dans la nature*), совершенно не совпадает с понятием собственности в праве положительном: «Француз имеет столько же прав на дворец Могола, на сераль султана, сколько сами Могол и султан». В естественном порядке собственность преходяща, в общественном — она постоянна и исключительна.

Как же развилось современное право собственности, при котором один обладает благами, достаточными для удовлетворения потребностей сотни людей, тогда как эта сотня умирает с голоду? Бриссо отвечает на этот вопрос резко и определенно: единственный источник существующего права собственности — узурпация. Собственность общественного порядка — результат человеческой жадности; право первого захвата не может быть признано достаточным для ее обоснования и оправдания. Она — не естественное право, а социальное изобретение, по самой своей основе противоречащее естественному праву. Допускаемое в обществе расширение границ права собственности — преступление против законов природы, так как оно совершается за счет прав других индивидов. Собственность общественного порядка исключительна и сохраняет свою силу по удовлетворении потребности, что явно противоречит определению естественной собственности.¹¹² Непонятно, говорит Бриссо, как можно было лишить людей их естественной собственности. Установление гражданской собственности, простирающейся на излишки, лишило не обладающих ею людей возможности удовлетворять их естественные потребности, разрушило первоначальное равенство, создало богатство и бедность, разделило общество на два враждебных класса. Полное равенство, утверждает Бриссо, — недостижимо. Но неравенство в наших обществах достигло чудовищных размеров. Общественные законы, с сочувствием

¹⁰⁸ J.P.Brissot de Warville. Recherches philosophiques sur le droit de propriete et sur le vol dans la nature et dtjns la societe. Paris, 1880.

¹⁰⁹ Bibhotheque philosophique du legislateur, par J.P.Brissot de Warville, t.VI. p.274.

¹¹⁰ Ibid , p.322.

¹¹¹ Ibid, p.289.

¹¹² Bibliotheque philosophique..., t.VI, p.328.

повторяет Бриссо слова Т.Мора, представляют заговор сильных против слабых, богатых против бедных.¹¹³

В настоящее время естественный порядок настолько извращен, что люди называют преступлением, если несчастный, лишенный своего естественного права, заявляет претензии на чужую собственность, чтобы спастись от голодной смерти. «Посудите, как мы далеки от природы: в естественном состоянии вор — богатый, тот у кого есть излишек; в общественном — вор тот, кто отбирает излишки у богатого».¹¹⁴

Следует сказать, что учение о связи естественного права собственности с потребностями человека защищал в XVIII веке не один только Бриссо. Некоторые черты этой концепции мы находим и у других мыслителей его времени. Наиболее отчетливо она разработана у английского политического теоретика конца XVIII века Вильяма Годвина. Годвин же делает интересную попытку наметить план такого общественного преобразования, которое обеспечит соответствие собственности потребностям. У Бриссо мы встречаем иногда восхваление первоначальной общности имуществ, неопределенные пожелания об установлении порядка, при котором труд человека обеспечил бы его существование. Но все это — случайные замечания; по существу Бриссо делает из своей весьма «революционной» теории собственности лишь очень скромные практические выводы, соответствующие основной цели его работы — доказательству излишней суровости и несправедливости существующих уголовных законов.

Установив, что по естественному праву настоящий вор — богатый, что бедный, который отнимает у него имущество, лишь восстанавливает свое поруганное право, Бриссо в заключение все же призывает к защите гражданской собственности, т.е. того же самого вора — богатого, и признает заслуживающим наказания — пусть более легкого — покушающегося на эту собственность бедняка. Все, чего требует Бриссо, это смягчения законов против воровства: отмены смертной казни и полного освобождения от наказания в тех случаях, когда кража совершена под влиянием голода. Чтобы затушевать свой отказ от всяких общих выводов, Бриссо пользуется методом, нам уже знакомым. Подобно Руссо он заявляет, что возвращение к естественному состоянию невозможно: оно для нас страна химер — не более; то, что хорошо в естественном состоянии, не годится для человека в обществе. Но если так, то все рассуждения Бриссо о естественном праве собственности утрачивают всякое практическое значение даже в качестве основы для тех скромных выводов, которые из них делает Бриссо.

Теория Бриссо мало оригинальна. Общая характеристика естественного порядка, критика порядка общественного — все это явно восходит в конечном счете к Руссо. Тем не менее некоторые формулировки Бриссо привлекли к себе в свое время общественное внимание. Историки конца XIX—начала XX века не раз отмечали, что у Бриссо встречается уже в сущности положение, провозглашенное позднее Пруденом: собственность есть кража. Укажем также, что установленное Бриссо противоположение естественной собственности и собственности гражданской сыграло, по видимому, известную роль в революционное время в качестве обоснования более грубого противоположения имущества необходимого (*necessaire*) и имущества излишнего (*superflu*). Путем такого обоснования мелкая собственность, как имущество необходимое, получала санкцию естественного права, а собственность крупная, как имущество излишнее, этой санкции лишалась.

3. МАРАТ

В политической литературе XVIII века своеобразное место занимают «Цепи рабства» — одно из ранних произведений Марата, впоследствии выдающегося деятеля буржуазной революции. Марат (1743—1793) родился в Невшателе, в Швейцарии, в бедной многодетной семье чертежника и преподавателя иностранных языков. Получив первоначальное образование на родине, Марат уже с 16 лет был вынужден самостоятельно добывать себе средства к существованию. В течение двух лет он жил в Бордо, состоя воспитателем детей в доме крупного бордоского судовладельца и работорговца. В 1762 г. он переехал в Париж. И в Бордо и в Париже Марат ревностно занимался пополнением своих знаний. Он изучал, с одной стороны, произведения французских просветителей, своих старших современников — Монтескье, Вольтера, Руссо, Гельвеция, с другой стороны — естественные науки и, в частности, медицину. В 1765 г. мы видим Марата уже в Англии. Здесь он быстро приобрел себе значительную популярность в качестве врача. Здесь же, в Эдинбургском университете, Марат получил ученую степень доктора медицины. «Цепи рабства» были изданы Маратом анонимно в Лондоне на английском языке в 1774 г.¹¹⁵

¹¹³ *Theorie des lois criminelles*, t.I, p.3 (см. в кн.А.Lichtenberger. *Le socialisme au XVIII siecle*. Paris. 1895, p.18).

¹¹⁴ *Bibliothèque philosophique...*, p.332—333.

¹¹⁵ J.P.Mar. *The chains of slavery*. London, 1774.

Книга, по словам самого Марата, была выпущена им в свет как отклик на разгоревшуюся в эти годы в Англии политическую борьбу против правящей олигархии. Она предназначалась для английских читателей и потому Марат очень широко использовал в ней английский материал. Тем не менее «Цепи рабства» — документ большого значения для истории французской политической мысли. Дело не только в том, что Марат был француз по рождению и по воспитанию: его первая политическая работа дает нам представление об очень существенном оттенке в политических настроениях французского общества в середине XVIII века, притом об оттенке, лишь слабо отраженном в литературе.

Содержание «Цепей рабства» далеко выходит за рамки злободневного политического памфлета. Марат ставит в своей работе ряд основных, общих вопросов политической теории. Несколько лет спустя, в 1780 г., он вновь вернулся к этому кругу вопросов в своей второй предреволюционной работе — «Проект уголовного кодекса». Некоторые положения, бегло намеченные в «Цепях рабства», получили в «Проекте уголовного кодекса» более обстоятельную разработку. В разгар революции, в 1793 г., Марат переиздал «Цепи рабства» на французском языке. Это издание отличается от первого: в нем имеется ряд новых разделов и некоторые изменения в первоначальном тексте. В дальнейшем мы пользуемся материалом «Проекта уголовного кодекса» и второго издания «Цепей рабства» во всех тех случаях, где это оказывается необходимым для более глубокого понимания социально-политической концепции Марата.

Центральная проблема «Цепей рабства» — деспотизм. Автор ставит себе целью показать, как возникает деспотизм, при помощи каких средств укрепляет деспот свою власть над народом, каковы возможные пути борьбы народов за свою свободу. Первостепенное значение этого круга вопросов для жизни современных ему обществ Марат считает совершенно несомненным. Наблюдения над политической действительностью, утверждает Марат, приводят к той мысли, что государи повсюду шествуют к деспотизму, а народы — к рабству, что человечеству не суждено быть свободным.¹¹⁶ Марат, однако, не разделяет этого пессимистического вывода, он считает борьбу за свободу народа, при всех ее трудностях, возможной и целесообразной — и его книга является горячим памфлетом, направленным против деспотизма, в защиту дела народа. Эта практическая революционная целеустремленность «Цепей рабства» резко отличает работу Марата от других политических трактатов того же времени.

Деспотизм не есть, по мнению Марата, нечто случайное для жизни человеческого общества. Во французском издании «Цепей рабства» Марат утверждает, что предпосылки возможности деспотизма заложены в самой природе человека, в естественных склонностях человеческого сердца. Человеку присуще стремление всегда быть первым, стремление, которое Марат, как и Гельвеций, и, может быть, следуя Гельвецию, именуется любовью к власти. Это стремление в политической жизни всегда ведет к злоупотреблению властью и в конце концов к установлению деспотизма. В сущности, продолжает Марат там же, уже самое возникновение государства является ступенью к деспотизму. Возникновение государства связано с насилием. Законы почти везде создавались как меры охраны спокойного пользования плодами грабежа.¹¹⁷ Если народ доверяет власть над обществом государю и поручает охрану законов чиновникам, рано или поздно злоупотребление властью приведет к тому, что народ окажется поработанным теми, кого он избрал своими правителями. Он увидит, что его свобода, его имущество, его жизнь всецело зависят от воли тех, кому он поручил их охрану.¹¹⁸ В своем изображении процесса возникновения деспотизма Марат исходит, очевидно, из той мысли, что нации в своих первоначальных конституциях устанавливают некоторые положения, обеспечивающие их свободу, — иными словами, из теории общественного договора. Цель политического союза — общее благо, обеспечение безопасности, свободы и собственности его членов. Каковы бы ни были притязания тех, кто повелевает народами, эти высокие принципы должны быть неприкосновенными.¹¹⁹

Государи начинают обычно свое наступление на права народа вовсе не с грубого нарушения законов. Чтобы поработить подданных, они прежде всего стараются их ослепить. Пока народы вдохновлены идеями свободы, они ненавидят деспотизм и бдительно следят за действиями правителей. Государь старается в это время казаться «отцом народа», защитником справедливости и свободы. Он развлекает народ праздниками и забавами, создает грандиозные сооружения. Постепенно народ приходит к заключению, что его свободе ничто не угрожает, и теряет свою бдительность, полагая, что он может жить спокойно под сенью своих законов.

¹¹⁶ The chains... Introduction, p.1.

¹¹⁷ J.P.Marat. Les chaines de l'esclavage. Paris, 1793, p.24 и сл.

¹¹⁸ The chains... Introd., p.2-3.

¹¹⁹ The chains..., p.185.

Он не видит надвигающегося деспотизма, не замечает цепей, скрывающихся под цветами. Между тем государь путем незаметных нововведений начинает постепенно прокладывать себе дорогу к абсолютной власти. Со всеми новшествами, пагубными для свободы, народу необходимо бороться при появлении первых их признаков. С застарелым злом трудно бороться. Но народ, утверждает Марат, не обращает на эти нововведения должного внимания и не оказывает им должного противодействия. По мнению Марата, народы зачастую при создании первых конституций проявляли недостаточную заботу о том, чтобы конституции обеспечивали сохранение их свободы. По мере того как народ удаляется от этого бурного времени, представление о свободе постепенно тускнеет в его сознании. Если народ не думает о том, чтобы время от времени восстанавливать изначальные принципы политического сообщества, он с течением времени утрачивает представление о своих правах.¹²⁰ Для еще большего укрепления своей растущей власти монархи стремятся разложить народ: для свободного правления гражданская добродетель важнее, чем разумная конституция. В руках монарха есть все возможности для развращения народа: подкупы, подачки, должности, раздача земель, пенсии и т.п. С гибелью добродетели интересы родины теряют свое значение для граждан. Все стремятся к личным выгодам, а не к общественному благу.¹²¹ Забывая о своих правах, постоянно видя во главе общества государя, постоянно повинувшись его повелениям, они начинают в конце концов считать его единственным повелителем и готовы скорее покориться самому жестокому угнетению, чем наказать «помазанника божия».¹²²

Отметим, что нарисованную им здесь картину роста государственной власти и возникновения деспотизма Марат во французском издании «Цепей рабства» дополняет и в известном смысле осложняет рассуждениями об основных этапах развития обществ и о месте в этом развитии деспотизма. Подобно Руссо и Гельвецию Марат склонен изображать процесс развития человеческого общества как процесс, аналогичный развитию индивида. При рождении гражданского общества, говорит он, народ отличается суровыми и простыми нравами, силой, храбростью, презрением к страданиям, грубым здравым смыслом, гордостью, любовью к независимости. Пока нации сохраняют эти черты, они находятся в периоде детства.¹²³ Затем, накапливая мастерство, знания, развивая военное дело, изящные искусства, производство и торговлю, усваивая мягкие и утонченные нравы, они проходят постепенно возраст юности и зрелости, за которыми следуют вырождение и гибель. По мере того как народы продвигаются по этому пути, рост потребностей ставит их во все большее и большее подчинение тем, кто ими повелевает. Во время своего детства народы пользуются наибольшей независимостью; в старости у них не остается даже воспоминания о ней.¹²⁴ Таким образом, Марат (как и Гельвеций) склонен связывать деспотизм со старостью наций.

Стремясь, очевидно, найти для народа выход из того состояния безнадежности, на которое обрекает его по существу теория возрастов, Марат делает к ней, развивая мысль Руссо, весьма существенную поправку. Политический организм, говорит он, имеет известное отличие от организма животного. Иные народы обладают искусством не поддаваться власти времени и сохранять на протяжении веков силу юности. Для достижения такого результата требуются известные усилия со стороны народа; народу грозит порабощение, если он предоставит вещам идти так, как они идут сами по себе, и не окажет этому противодействия, создав мудрую конституцию.¹²⁵

* * *

В хорошо устроенном обществе, говорит Марат в своем обращении к англичанам, написанном одновременно с «Цепями рабства», законным сувереном является нация в целом, все граждане государства, взятые вместе (*le corps de la nation*). Марат решительно отвергает встречающееся, по его словам, даже у передовых писателей, — очевидно, имеется в виду Гольбах, — применение термина «суверен» по отношению к монарху. Воля суверена осуществляется как единение воли всех граждан. Только нация вправе издавать законы или непосредственно, или через своих представителей. Суверен так же свободен в своих действиях, как в естественном состоянии свободен индивид. Не государь определяет и ограничивает права нации, а нация определяет и ограничивает prerogatives государя.¹²⁶

¹²⁰ Chains. Introduction, p.2—3.

¹²¹ The chains..., p.22.

¹²² Ibid., p.185.

¹²³ Les chaines. ., p.25—26.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., p.27.

¹²⁶ Les chaines..., p.331—333; Discours aux Anglais le 15 avril, 1774.

Но история, как мы уже видели, показывает нам иную картину — картину царящих повсюду деспотизма и рабства. Закон в существующих обществах — не выражение воли народа, а только приказ надменного владыки. Лишь он создает законы и он же, если это ему выгодно, их нарушает или обходит. Закон склоняется перед сильными и непреклонен к слабым. Законы должны быть направлены к общему благу и общи для всех. В действительности они служат одной лишь части нации и ни во что не ставят другую, освящая порядок угнетения человека человеком, — порядок, при котором большинство простого народа поработщено меньшинством — кучкой сильных. Да погибнут эти законы, созданные во вред роду человеческому! — восклицает Марат.¹²⁷

Рассматривая вопрос об условиях, обеспечивающих прочность извращенного политического порядка, Марат указывает прежде всего на невежество. Невежество, говорит он, порождает ложные мнения, позволяющие государям стать неограниченными владыками. Невежество накладывает повязку на глаза народов, мешает им познать свои права, почувствовать их цену и защищать их. Невежество делает народы жертвой сеящих ложь поучений, связывает им руки, надевает на их шею ярмо. Невежество побуждает людей благоговеть перед тиранами, как перед богами.¹²⁸ Недостаточность развития человеческого разума, недостаточность знаний делает народ добычей разбойников, которые ими правят. Отсутствие у людей ясного представления о свободе и о тирании позволяет правителям держать их в рабстве.¹²⁹ Глупость народов всегда выгодна правителям.

Чувствуя несправедливость своих притязаний, тираны боятся просвещения народа, боятся, что народ поймет свои права. Они стремятся поэтому лишить народ всякой возможности просвещения: преследуют литературу, запрещают подданным выезжать за границы государства, обрушивают кары на людей, которые поднимают свой голос в защиту свободы или пытаются разоблачать темные дела правительства, затыкают рот всем недовольным, словом, всячески препятствуют пробуждению народа от его летаргического сна.¹³⁰

В своей борьбе против просвещения народа монархи находят себе помощников в лице юристов и духовенства. Юристы, риторы, состоящие на жалованье у правителей, упорно кричат о том, что только государи имеют право повелевать, что подданные имеют лишь право повиноваться. Наши писатели, говорит Марат, извращают все понятия. Террор и опустошение они называют искусством управления, узурпацию — расширением прерогатив, двоедушие и предательство — дипломатическим искусством, нарушения права и убийства — актами большой политики. Государя они называют «отцом народа», благодетелем рода человеческого.¹³¹ Эти ядовитые рептилии, отравляющие общественное сознание, возводят рабство в систему, стремясь превзойти друг друга в низости. Эти подлые люди утверждают, что у государей нет по отношению к народам никаких обязательств, что только государям принадлежит суверенитет, что их власть выше законов. Они уверяют народ в том, что государи имеют право делать все, что им заблагорассудится, ни с кем не советуясь, считаясь лишь с богом, от которого будто бы исходит их власть. И народ, слыша непрерывно, что государи — его абсолютные повелители, в конце концов начинает этому верить, повторяет эти уроки своим детям, и те проникаются слепым уважением к предрассудкам своих отцов. Так почтение к королевскому авторитету запечатлевается во всех душах, и все проникаются убеждениями в своей обязанности покорно нести его гнет.¹³²

Еще более существенную поддержку находит деспотизм в религии. Марат не склонен полностью отвергать религию как абсолютное общественное зло. Он, подобно Робеспьеру и многим другим деятелям эпохи якобинской диктатуры, считает, что религия может даже быть полезной для общества, может стать оплотом свободы. Но реальные исторические религии, религиозные суеверия, умеряя страдания людей ложными надеждами, служат, по его мнению, средством поработчения народа. Религии всегда протягивают руку помощи деспотизму. В частности, христианская пропаганда, направленная против любви к мирским благам, тем самым направлена также против любви к свободе, ибо эти страсти человека, по мнению Марата, тесно связаны одна с другой. Подводя итоги этим рассуждениям и явно следуя в этом вопросе за Мелье и Гольбахом, Марат говорит о союзе священников с монархами, как о важнейшей силе, поддерживающей деспотизм.¹³³

¹²⁷ Наиболее четко этот ряд мыслей дан Маратом в его работе «Проект...» См. Ж.-П.Марат. Избранные произведения.

¹²⁸ The chains..., p.98—99.

¹²⁹ The chains..., p.103.

¹³⁰ Ibid., p.99 и сл.

¹³¹ Ibid., p.106—107.

¹³² Ibid., p.231.

¹³³ The chains, p.119.

Но история, как мы уже видели, показывает нам иную картину — картину царящих повсюду деспотизма и рабства. Закон в существующих обществах — не выражение воли народа, а только приказ надменного владыки. Лишь он создает законы и он же, если это ему выгодно, их нарушает или обходит. Закон склоняется перед сильными и непреклонен к слабым. Законы должны быть направлены к общему благу и общи для всех. В действительности они служат одной лишь части нации и ни во что не ставят другую, освящая порядок угнетения человека человеком,— порядок, при котором большинство простого народа поработщено меньшинством — кучкой сильных. Да погибнут эти законы, созданные во вред роду человеческому! — восклицает Марат.¹²⁷

Рассматривая вопрос об условиях, обеспечивающих прочность извращенного политического порядка, Марат указывает прежде всего на невежество. Невежество, говорит он, порождает ложные мнения, позволяющие государям стать неограниченными владыками. Невежество накладывает повязку на глаза народов, мешает им познать свои права, почувствовать их цену и защищать их. Невежество делает народы жертвой сеящих ложь поучений, связывает им руки, надевает на их шею ярмо. Невежество побуждает людей благоговеть перед тиранами, как перед богами.¹²⁸ Недостаточность развития человеческого разума, недостаточность знаний делает народ добычей разбойников, которые ими правят. Отсутствие у людей ясного представления о свободе и о тирании позволяет правителям держать их в рабстве.¹²⁹ Глупость народов всегда выгодна правителям.

Чувствуя несправедливость своих притязаний, тираны боятся просвещения народа, боятся, что народ поймет свои права. Они стремятся поэтому лишить народ всякой возможности просвещения: преследуют литературу, запрещают подданным выезжать за границы государства, обрушивают кары на людей, которые поднимают свой голос в защиту свободы или пытаются разоблачать темные дела правительства, затыкают рот всем недовольным, словом, всячески препятствуют пробуждению народа от его летаргического сна.¹³⁰

В своей борьбе против просвещения народа монархи находят себе помощников в лице юристов и духовенства. Юристы, риторы, состоящие на жалованье у правителей, упорно кричат о том, что только государи имеют право повелевать, что подданные имеют лишь право повиноваться. Наши писатели, говорит Марат, извращают все понятия. Террор и опустошение они называют искусством управления, узурпацию — расширением прерогатив, двоедушие и предательство — дипломатическим искусством, нарушения права и убийства — актами большой политики. Государя они называют «отцом народа», благодетелем рода человеческого.¹³¹ Эти ядовитые рептилии, отравляющие общественное сознание, возводят рабство в систему, стремясь превзойти друг друга в низости. Эти подлые люди утверждают, что у государей нет по отношению к народам никаких обязательств, что только государям принадлежит суверенитет, что их власть выше законов. Они уверяют народ в том, что государи имеют право делать все, что им заблагорассудится, ни с кем не советуясь, считаясь лишь с богом, от которого будто бы исходит их власть. И народ, слыша непрерывно, что государи — его абсолютные повелители, в конце концов начинает этому верить, повторяет эти уроки своим детям, и те проникаются слепым уважением к предрассудкам своих отцов. Так почтение к королевскому авторитету запечатлевается во всех душах, и все проникаются убеждениями в своей обязанности покорно нести его гнет.¹³²

Еще более существенную поддержку находит деспотизм в религии. Марат не склонен полностью отвергать религию как абсолютное общественное зло. Он, подобно Робеспьеру и многим другим деятелям эпохи якобинской диктатуры, считает, что религия может даже быть полезной для общества, может стать оплотом свободы. Но реальные исторические религии, религиозные суеверия, умеряя страдания людей ложными надеждами, служат, по его мнению, средством поработчения народа. Религии всегда протягивают руку помощи деспотизму. В частности, христианская пропаганда, направленная против любви к мирским благам, тем самым направлена также против любви к свободе, ибо эти страсти человека, по мнению Марата, тесно связаны одна с другой. Подводя итоги этим рассуждениям и явно следуя в этом вопросе за Мелье и Гольбахом, Марат говорит о союзе священников с монархами, как о важнейшей силе, поддерживающей деспотизм.¹³³

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

¹²⁷ Наиболее четко этот ряд мыслей дан Маратом в его работе «Проекты». См. Ж.-П. Марат. Избранные произведения.

¹²⁸ The chains..., p.98—99.

¹²⁹ The chains..., p.103.

¹³⁰ Ibid., p.99 и сл.

¹³¹ Ibid., p.106—107.

¹³² Ibid., p.231.

¹³³ The chains, p.119.

Более всего возмущает Марата в английской конституции сохранение оскорбительных для народа привилегий знати. Народные представители, говорит он, делят в Англии свои законодательные права с индивидами, призванными по своему рождению участвовать в законодательстве. Те же индивиды играют решающую роль во всех судах Англии, распоряжаются тронем, когда он оказывается вакантным, пользуются тысячью других, пагубных для государства прерогатив. И все эти прерогативы — лишь плод разбоев, совершавшихся их предками.¹⁴⁰

Серьезными пороками страдает также английский порядок избрания представителей. Прежде всего Марат обращает внимание на то, что представители нации избираются в Англии крайне незначительным числом граждан, имеющих право посылать депутатов в парламент, в ущерб правам народных масс. К тому же в этом небольшом числе избирателей не все пользуются одинаковым избирательным правом: некоторые деревни, даже некоторые индивиды, согласно устаревшим традициям, посылают в парламент такое же число представителей, как и самые большие города королевства. Несправедливым считает Марат также требование имущественного ценза как условия для получения права быть избираемым в депутаты. Народ должен быть свободен в своем выборе депутатов. Марат считает разумным выбирать депутатов из числа людей, имеющих заслуги и состояние. Но нужно иметь в виду, говорит он, что люди, принадлежащие к богатому «классу», отличаются распущенностью и продажностью. Вообще когда члены законодательного корпуса выбираются из одного класса народа, добавляет к этому Марат, нельзя ожидать, что они будут заботиться о благосостоянии всего общества. Поэтому прежде всего надлежит считаться при выборе с мудростью, просвещением и добродетелью, а также с тем уважением, которым пользуется кандидат в разных слоях общества.¹⁴¹ Серьезным недостатком английской парламентской системы Марат считает отсутствие у избирателей права отзываться представителей, злоупотребляющих их доверием и действующих вразрез с интересами нации. С другой стороны, он протестует против парламентской практики, позволяющей депутатам отвергать того или иного представителя вопреки воле тех, кто его избрал.

Король в принципе — лишь первое должностное лицо нации, на самом деле даже в конституционном государстве он является ее верховным повелителем. Он имеет право созывать и распускать законодательный корпус. Достаточно ему не созвать народных представителей — и парламент как бы перестает существовать. Помимо этого крайнего средства, у короля есть множество способов воздействовать на представителей. Король является источником почестей и отличий. Он распоряжается всеми церковными, гражданскими и военными должностями, он платит пенсии. Естественно, что король имеет в парламенте много приверженцев, число которых он может по желанию увеличить. Подкупая членов законодательного корпуса, король может в нем распоряжаться по своему произволу и таким образом поработать народ «именем закона». Марат весьма низко расценивает моральную стойкость народных представителей. В большинстве случаев им открывают двери в парламент не заслуги, не таланты, не добродетель, а деньги. Члены парламента «скандально продажны». И нация не имеет даже права жаловаться на эту продажность, ибо сами избиратели постыдно продают свои голоса тем, кто хочет их купить. «Я вас купил,— сказал будто бы один депутат своим избирателям,— будьте уверены, что я вас в свою очередь продам».¹⁴² При существующем порядке представители народа могут совершенно безнаказанно приносить интересы народа в жертву своим собственным интересам. А если есть среди народных представителей люди, которые не поддаются развращению,— они не проявляют нужного постоянства и стойкости в сопротивлении правительству и потому неспособны помешать движению власти к деспотизму.

Защитники существующего положения часто говорят, что в Англии во всяком случае существуют законы, которые препятствуют деспотизму. Но какое значение могут иметь законы, если монарх, сосредоточив в своих руках власть, может топтать закон ногами? Английская конституция, приходит к заключению Марат, не обеспечивает необходимого равновесия, и честолюбивый государь может всегда все перевернуть в государстве. Разве Великая Хартия Вольностей, столь многократно и столь торжественно подтвержденная, помешала королям нарушать ее самым возмутительным образом? Разве петиция о праве помешала произволу Карла I?¹⁴³

Марат не ограничивается критическими замечаниями, выявляющими недостатки английской конституции, он предлагает также некоторые меры к ее улучшению. Предложения Марата для его времени прогрессивны и демократичны, хотя, как мы уже говорили, основ существующего политического порядка они не затрагивают.

¹⁴⁰ Discours..., p.331.

¹⁴¹ Discours..., p.335—336.

¹⁴² Ibid., p.339.

¹⁴³ Discours..., p.354—356.

В отношении избирательной системы Марат требует, как и многие более поздние английские радикалы, слияния небольших деревенских округов, обладающих в силу традиций избирательными привилегиями, с многолюдными городскими округами. Далее Марат считает необходимым закрыть доступ в сенат (т.е. лишить права быть избираемыми в парламент) всем лицам, занимающим какие-либо должности, ставящие их в зависимость от короля. В случае, если представитель нации злоупотребляет своим положением, избиратели должны иметь право его отозвать до истечения того срока, на который он избран.¹⁴⁴ Осуждая участие знати в законодательной системе, роль в ней палаты лордов, Марат не предлагает, однако, ее упразднить (что сделала в свое время республика XVII в.). Он ограничивается требованием лишить короля права назначать пэров и передать это право парламенту. Для усиления влияния палаты общин Марат предлагает предоставить ей право проверять состояние государственных финансов, как только того потребуют два члена палаты.¹⁴⁵

Самое радикальное из предложений Марата касается порядка утверждения законов. Верный ученик Руссо в данном вопросе, Марат считает необходимым установить, что закон, принятый представителями, получает силу, лишь будучи санкционирован суверенной нацией. Выдвигая это требование всенародной санкции закона, Марат задолго до революции предвосхищает одно из положений революционной конституции 1793 г. Как известно, конституция 1793 г. предусматривала утверждение закона большинством первичных собраний граждан.¹⁴⁶

* * *

Хотя вопрос о социальном неравенстве, о богатстве и бедности и не занимает центрального места в «Цепях рабства», все же Марат не мог не уделить ему известного внимания в своих рассуждениях о деспотизме. Естественно, что подходит он к этому вопросу прежде всего с точки зрения того влияния, которое оказывает общественное неравенство на возникновение и прочность деспотических порядков.

Деспоты заинтересованы в накоплении богатств, которые они стремятся собрать со всего света, так как эти богатства составляют для них способ развращения народа. Богатство влечет за собой роскошь, а роскошь — враг всех героических добродетелей. Когда богатство определяет цену всего, что заслуживает внимания, оно занимает место прав рождения, талантов и заслуг. За него борются, как за *summi bonum*. Алчность овладевает всеми сердцами. Когда народ больше всего любит деньги, он готов отдать за них свои природные права и, подчинившись игу своего правителя, ждать, что ему за это заплатят. Государь использует свои богатства, чтобы увеличить число своих креатур. Жадное стремление к богатству ведет к тому, что деньги ценятся выше свободы, что люди ценят на деньги свою честь и готовы совершать из-за них самые гнусные дела.¹⁴⁷ Истинная свобода подменяется ложной свободой накапливать богатства.

Монархи, стараясь создать для своих народов источники развращения, чтобы затем, развратив, поработить их, всячески содействуют развитию промышленности и торговли. Марат считает, по-видимому, что исходным пунктом в развитии неравенства является неравенство земельных владений. Но в то же время он убежден, что наблюдаемый им в передовых странах его времени чрезмерный рост богатства одних и бедности других является результатом расцвета индустрии и торговли. Индустрия и торговля ведут к тому, что часть народа — люди более сильные и более ловкие — поглощает все богатства страны. Другая часть — многочисленная и несчастная — унижена своей нищетой и своими «презренными» занятиями. Класс независимых граждан исчезает. Не имея никаких фондов, бедняки не в состоянии вести самостоятельно какое-либо доходное предприятие или хотя бы обеспечить себе честный доход. Бедность становится в наших условиях постоянным уделом тех, кто однажды опустился до такого положения. И эти люди вынуждены защищать, не щадя своей крови и своей жизни, владения, покой и власть своих тиранов и их потомства. Где же те люди, восклицает Марат, которые при виде нищеты, угнетающей бедных, оскорблений, которым они подвергаются, готовы поспешить к ним на помощь.¹⁴⁸

Марат признает, что торговля имеет некоторые положительные следствия. Она способствует установлению хороших отношений между народами, смягчает их нравы, уменьшает их самомнение, убивает их глупые предрассудки. Но зато она содействует повсеместному распространению пороков отдельных стран. Настоящий купец становится гражданином мира, его родина — страна, в которой он лучше всего устраивает свои дела. Вместе с любовью к родине гаснет у него и любовь к свободе.

¹⁴⁴ Ibid., p.342 и сл.

¹⁴⁵ Ibid., p.356.

¹⁴⁶ Ibid., p.341—342.

¹⁴⁷ The chains.... p.24, 27, 30, 31, 34, 35.

¹⁴⁸ Ibid., p.23, 60, 208 и др.

Голова купца всегда набита расчетами, мыслями о наживе, о различных способах ограбления его сограждан. Меркантильный дух унижает душу. В силу привычки к расчету купец начинает все расценивать на золото.

Во французском издании «Цепей рабства» Марат дает еще более яркую характеристику последствий роста торговли и спекуляции. Спекуляция ведет к сосредоточению в руках монополий тех богатств, которые должны были бы, расходясь по тысяче каналов, обогащать народ. В политическом отношении шайка спекулянтов и монополистов находится обычно во всех странах в тесном союзе с правительствами, самым ревностным образом их поддерживает. Новые богачи оттесняют от трона старую знать, занимая ее место. В Англии большинство лордов имеет своим родоначальником какого-нибудь выскочку-купца. Во Франции почти все новые дворяне происходят от сборщиков податей и спекулянтов.¹⁴⁹

До того, как мы захватили золото всех стран мира, говорит Марат, роскошь не достигала больших размеров. В наших домах царилась любовь к труду, к порядку, экономия, умеренность. Но после того, как торговля нас обогатила, изобилие изгнало этот дух, эти правила поведения наших отцов. Их место заняли беспорядочность и порок. Развращение нравов нанесло непоправимый урон общественной свободе.¹⁵⁰

Во французском издании «Цепей рабства» Марат уделяет много внимания возможным средствам предупреждения этих зол и борьбы с ними. Мудрая государственная власть, говорит он, здесь должна была бы предупреждать опасное накопление богатств. Закон должен препятствовать образованию слишком большого неравенства, устанавливая максимальный размер имущества. Там, где не установлен предел богатства, общество в долгу перед своими членами, не имеющими собственности; богатые должны взять на себя заботу о тех, кто лишен необходимого. Справедливость требует разумного раздела части имущества богатых между бедными. Гражданин, которого общество оставляет в нужде, возвращается в естественное состояние, так как общественный договор теряет смысл для того, у кого нет никакой собственности. Образец такой мудрой власти Марат видит в идеализируемых им античных государствах.¹⁵¹

В странах, где народ преклоняется перед золотом, бедность унижает душу и ведет человека к рабству. Другое дело, если общественный строй внушает любовь к бедности. Именно такой общественный строй представляется Марату идеалом. Пока богатства государства ограничены тем, что находится на его территории, пока земля разделена приблизительно поровну между гражданами, каждый имеет одинаковые потребности, одни и те же средства для их удовлетворения. Таким образом, граждане живут в приблизительно равных условиях и почти независимы друг от друга. Это — самое счастливое условие для сохранения всей той свободы, которую правительства способны дать.

Отметим, что Марат не является сторонником абсолютного равенства: абсолютное равенство, по его мнению, невозможно, так как люди не равны по своей природе и способностям. Марат резко осуждает неравенство, возникающее из «насилия и грабежа», но он считает вполне правомерным умеренное неравенство, являющееся результатом различия личных качеств индивидов, трудолюбия и бережливости одних, лености или расточительности других. В обществе, состоящем из людей приблизительно равных, бедность может быть лишь результатом дурного поведения. Пока народы, понимающие пользу своей бедности, сохраняют свой строй, в их государствах царит свобода и они обладают силой молодости.¹⁵² У таких народов царят кроткие нравы, чистые вкусы. Эти простые, бедные и гостеприимные нации отличаются мягкой и благотворной добродетелью

Эта идеализация строя, основанного на равенстве и умеренности, не мешает, однако, Марату, как мы уже неоднократно отмечали, признавать необходимость частной собственности для обеспечения труда и удовольствий членов человеческого общества. Они должны, говорит он, приобретать без помех и владеть с уверенностью. Общественный идеал Марата — общество приблизительно равных мелкие собственников.

* * *

Общественную свободу губит кощунственное честолюбие правительств, утверждает Марат. Но ее губит также нерешительность народов, которые позволяют правительствам ковать для них цепи. Малодушием ровно ничего нельзя добиться. Терпимость к злу ведет лишь к еще более наглому угнетению, способствует укреплению тирании. Народы, проявляющие такую терпимость, не понимают, что тогда, когда они захотят в конце концов остановить рост деспотизма, будет уже слишком поздно.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

¹⁴⁹ Les chaines. , p.71.

¹⁵⁰ Discours , p.357 и сл.

¹⁵¹ Les chaines., p.27 и сл.

¹⁵² Ibid.

Стремясь преодолеть малодушие и нерешительность народа, стремясь поднять своим произведением его революционные настроения, Марат в то же время не скрывает те трудности и опасности, которые угрожают народу на революционном пути. Соответствующему разделу своей книги он дает пессимистическое заглавие — «Тщетные усилия народа». По мере того как деспотизм укрепляется, говорит Марат, цепи рабства становятся все более тяжелыми. Народ долго терпит рост тирании, но в конце концов наступает момент, когда народ вынужден открыть глаза на преступные действия государя. Тогда начинается ропот. Всюду слышны мятежные крики, поднимается смута, правительство с каждой минутой теряет свою власть. Но мятеж часто утихает, как только монарх выдает народу самых дерзких из своих приверженцев, объявив их виновниками всех зол существующего порядка. Если много нужно, чтобы поднять народ, иногда нужно очень мало, чтобы его усмирить.¹⁵³

Марат говорит обычно в общей форме о восстаниях «народа», но он прекрасно понимает, что некоторая часть народа всегда оказывается на стороне тирана, что роль различных частей народа в борьбе с деспотизмом различна. «Люди, пользующиеся властью, — говорит он, — люди знатные и богатые, новые люди, которые обязаны своим состоянием государю, честолюбцы, которые смотрят на двор, как на единственный источник почестей, священники, академики, педанты, негодяи, ищущие счастья в общественных беспорядках, развращенная часть народа, существующая лишь излишествами и пороками сильных, — все они примыкают обычно к партии двора; люди же среднего сословия, люди благоразумные, мудрые, имеющие благородную душу и потому желающие повиноваться только законам, возвышенные умы, презирующие раболепие, примыкают к делу свободы».¹⁵⁴ «Почти во всех восстаниях, — говорит Марат, — враждебные действия начинает простой народ. Люди состоятельные сначала не примыкают ни к какой партии, лишь в конце их уносит общий поток». Организованность и сознательность простого народа.

Марат в дореволюционный период ценит не очень высоко. «Чего можно ждать от попыток черни?», — спрашивает он. Люди, принадлежащие к простонародью, не могут полагаться даже друг на друга, и они не умеют хранить в тайне свои планы. В пылу раздражения или в порыве отчаяния народ угрожает, разглашает свои намерения и дает своим врагам время, нужное им для того, чтобы подготовить поражение восставших.¹⁵⁵

Мятежную толпу нетрудно подавить. В моменты общего брожения народу необходим вождь, который сумел бы сплотить недовольных, подчинить себе их умы, мудрец, который руководил бы обезумевшими, неустойчивыми массами. Но найти такого смельчака, который отважится встать во главе восстания, не так легко: сделаться вождем мятежников дело рискованное. К тому же необходимость избрать вождя обычно вызывает среди восставших разногласия, способные погубить их дело. Зачастую возмущившийся народ теряет мужество при первом же решительном отпоре вооруженного врага. Зачастую мятеж ни к чему не приводит потому, что он ограничивается пределами одного города. Народ, поднявший оружие, чтобы защитить свои права, может победить лишь в том случае, если восстание поддержит вся нация, если народ проявит в борьбе единодушие.

Если даже восставшие окажутся солидарны при выборе вождя, дело их все же еще далеко от победы. Государь будет пытаться подкупить вождя, а если это не удастся, подкупить людей, его окружающих, чтобы они его выдали или убили, а массы восставших монарх старается в это время отвратить от дела свободы пустыми разглазительствованиями о том, как он огорчен тем, что ему приходится прибегать к силе, как он заботится о благе народа, как ему тяжело видеть бедствия междоусобицы. И народ часто поддается на это краснобайство.

В случае неудачи попыток, которые делает бессильный народ, чтобы обеспечить себе свободу, он только закрепляет свое рабство. А если, несмотря на все препятствия, победа будет народом достигнута, его ждут новые трудности и он оказывается обычно неспособен использовать свою победу. Как только свергнута тирания, единству народа приходит конец. Все были против тирана; но когда встает вопрос о новой форме правительства, оказывается, что у восставших нет общего плана. «Одни хотят установить равенство сословий, другие — сохранить свои преимущества». В конце концов верховной властью овладевает некоторая часть нации, что приводит к установлению новой деспотии или к восстановлению старой. Так именно шло дело в Англии, напоминает Марат, где после казни Карла верховную власть захватила палата общин, установившая свою диктатуру и использовавшая ее не в интересах народа, а в интересах своих членов и во вред народу. В то время как народ с нетерпением и возмущением переносил это новое ярмо, дерзкому лицемеру Кромвелю удалось стать во главе государства и установить свою железную власть.

¹⁵³ The chains. — P.21 и сл.

¹⁵⁴ Ibid., p.125.

¹⁵⁵ The chains..., p122.

Вожди народа во время восстаний, замечает Марат, обычно бывают или предателями, или честолюбцами и борьба этих честолюбцев всегда заканчивается тем, что один из них захватывает в свои руки власть, а народная масса, терпеливо выживавшая, кто из них победит, отдает новому господину свое преклонение, свой пот и свою кровь. В результате своей победы народ добивается лишь смены одного тирана другим.¹⁵⁶

Это пессимистическое изображение процесса революции и ее результатов явным образом имеет своей целью предостеречь народ об угрожающих ему опасностях и тем самым направить его энергию на борьбу с ними. Марат вовсе не хочет отпугнуть народ от революционных путей борьбы за лучшее устройство общества.

Право народа восставать против тирана Марат считает не требующим доказательств. Он возмущается тем, что народы признают авторитет государей священным и не считают себя вправе прибегать к силе против их несправедливостей. Страдания народа, стонущего под игом своих правителей, мало привлекают к себе внимания, говорит он с негодованием. Но когда нация наказывает своего тирана, поднимается общий крик о кощунстве этого акта. Марат резко осуждает тех, кто говорит о восставшем народе, как о мятежных рабах, которых надо как можно скорее вновь заковать в кандалы.¹⁵⁷

Мы знаем, что многие буржуазные мыслители XVIII века признавали теоретически право народа на сопротивление. Но мы знаем также, как путем разного рода оговорок они сводили в конце концов свои практические предложения к планам мирных преобразований. Марат явным образом не верит в возможность для народа мирных путей освобождения. Во всяком случае в своем политическом построении он таких путей не намечает. Общий тон рассуждений Марата — тон, несомненно, революционный. Народ, утверждает Марат, должен всегда быть готов к отпору тиранам. Если все другие средства сопротивления тирании признаются незаконными, остается сопротивляться ей с оружием в руках.

V. КОММУНИСТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ и КООПЕРАТИВНЫЕ ПРОЕКТЫ

В бурном процессе идейного брожения, предшествовавшего французской буржуазной революции конца XVIII века, наряду с течениями, отражавшими настроения различных групп буржуазии, получило также значительное развитие течение коммунистическое. Французский коммунизм XVIII века возникает в тот исторический период, когда пролетариат еще не сформировался как класс, когда пролетариат не проявляет еще никакой исторической самостоятельности, «никакого свойственного ему политического движения», когда все историческое движение концентрируется в руках буржуазии.¹ Коммунистические теории, складывающиеся в таких социальных условиях, носят неизбежно утопический характер. Идеологически они примыкают к традициям утопий XVI—XVII веков. Но, развивая положения, выдвинутые Мором, Кампанеллой, Верасом, они в то же время опираются на господствующие формулы и принципы, выработанные буржуазной мыслью их времени.

XVIII век можно считать в некотором смысле новой фазой в истории коммунизма. Старые традиционные формы выражения коммунистических идей — так называемый утопический роман, рассказ о коммунистических порядках, где-то когда-то осуществленных, — имеют и в XVIII веке весьма широкое распространение и большую популярность. Но параллельно с ними возникает новая форма — коммунистическая теория общества. Французский утопический роман XVIII века по существу прибавил мало нового к идейному наследию XVI—XVII веков: французская коммунистическая теория оказала на дальнейшее развитие общественной мысли весьма значительное влияние.

Мы уже говорили о том, что теория естественного права, сыгравшая большую роль в формировании буржуазной общественной мысли, оказала также несомненное воздействие на развитие коммунистических идей. Коммунистические тенденции не были чужды теории естественного права на всем протяжении ее многовековой истории. Мы знаем, как восхваляли общность, свойственную естественному человеку, многие античные авторы (Сенека). Мы знаем, что черты коммунистических представлений имеются даже в характеристике естественного состояния, которую дает один из самых замечательных теоретиков естественного права XVII века — Гуго Гроций. «Бог, — говорит Гроций, — тотчас же по созданию мира дал человеческому роду в целом права на все земные вещи. Все было тогда общее».

¹⁵⁶ The chains..., p.125—134.

¹⁵⁷ Ibid., p.105 и сл.

¹ См. К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.V, стр.510, 491.

У старых теоретиков естественного права имелись, таким образом, положения, которые могли быть использованы писателями-коммунистами почти без изменений. Коммунисты XVIII века могли не без некоторого основания считать себя наследниками и продолжателями старой и пользующейся всеобщим уважением традиции.

Уже в древней Греции теория естественного права нашла известное отражение в описании быта и нравов «варварских» народов. Проникнутые идеей естественного права и естественного состояния, греческие писатели искали и находили соответствующие черты в общественной жизни скифов. Такая же идеализация свойственна общественной мысли XVIII века. Лишь объект идеализации изменился. Место скифов заняли главным образом американские дикари. Уже в самом начале XVIII века, в 1704 г., появилось произведение, в котором даны все повторяющиеся затем бесчисленное число раз черты типичной фигуры «добротного дикаря». Книга носит название: «Диалог между дикарем и бароном де ла Гонтаном» и принадлежит перу некоего Гедвиля. В диалоге быт американских дикарей сравнивается с современным автору европейским культурным бытом. Дикарь побывал в Европе и знаком с ее культурой; барон — путешественник, знающий быт дикарей. Совершенно ясно, что все симпатии автора не на стороне европейской культуры, а на стороне дикаря. Жизнь дикарей имеет, по мнению Гедвиля, множество преимуществ. «Эти люди не имеют, ни твоего ни моего, ни господства, ни подчинения и живут некотором равенстве, соответствующем естественному чувству». Дикарь, как естественный человек, отличается высокими моральными качествами. Он добр по природе, тогда как современная европейская культура, основанная на частной собственности и на рабстве, с ее противоположностью богатства и бедности, ведет за собой моральное вырождение человека. Дикарь Гедвиля — литературный персонаж. Но такого же дикаря с теми же основными чертами встретим мы в литературе XVIII века и в отчетах миссионеров, и в описаниях путешественников, и в романах. Мы уже встречались с ним в «таитянской» утопии Дидро. Вся эта литература, дополняющая и иллюстрирующая рационалистические схемы естественного права, оказала, несомненно, большое влияние на коммунистическую мысль XVIII века.

1. МЕЛЬЕ

Одним из самых ранних и своеобразных коммунистических произведений XVIII века является «Завещание» Жана Мелье. Среди французских мыслителей XVIII века немало сторонников идей социального равенства и общности имуществ. Но только у Мелье эти идеи сочетаются с призывом к объединению угнетенных для борьбы с угнетателями. Среди французских мыслителей XVIII века немало решительных противников христианской церкви и религиозного мирозерцания. Но только у Мелье воинствующий атеизм служит прямым орудием борьбы против основных принципов классового общества.

Вся жизнь Мелье была связана с деревней. Он родился в 1664 г. в деревне Мазерни в Шампани, здесь же он провел свое детство и получил первоначальное образование. По окончании семинарии Мелье занял место священника в Этрепиньи, где и жил почти безвыездно до конца своих дней. В деревне произошло самое яркое и значительное событие в его скромной жизни: возмущенный поведением местного сеньора, он выступил против него с церковной кафедры, чем навлек на себя гнев и порицание со стороны духовного начальства. Нищета и страдания угнетенной деревни — основной фон его «Завещания».

Начало XVIII века — время, когда жил и писал свое «Завещание» Мелье, — один из самых тяжелых периодов в тяжелой жизни французского крестьянства феодальных времен. Мрачную общую картину положения крестьянства в конце царствования Людовика XIV оставил нам известный французский писатель Лабрюйер. «Всматриваясь в наши поля, — говорит Лабрюйер, — мы видим, что они усеяны множеством каких-то животных — самцов и самок — с смуглым синевато-багровым цветом кожи, перепачканных землею и совершенно сожженных солнцем; все они точно прикреплены к земле, которую роют и переворачивают с непобедимым упорством. Они обладают чем-то вроде членораздельной речи, и когда кто-либо из них подымается на ноги, то у него оказывается человеческое лицо; и действительно, это — люди. На ночь они прячутся в свои логовища, где живут, питаясь черным хлебом, водой и кореньями. Они избавляют Других людей от труда возделывать и засеивать землю и собирать урожай, необходимый для поддержания человеческой жизни.

И потому они заслуживают хоть того, чтобы не нуждаться самим в том хлебе, который они сеют».

Факт общего обеднения, общего хозяйственного и культурного упадка деревни в конце XVII и начале XVIII века подчеркивается всеми современными наблюдателями. Как одно из многочисленных свидетельств подобного рода очень интересна записка о положении деревни, составленная комиссарами короля, посланными в 1687 г. в провинции для изучения откупов. Комиссары «сочли себя обязанными» выйти за пределы своих полномочий и дать в записке общую характеристику положения народных масс.

Жалобы на бедность, пишут они, вечны, и мы не придавали им значения; но факты убедили нас. Во всех обследованных местностях наблюдается обнищание населения: разрушаются и не восстанавливаются дома, крестьяне-собственники распродают свои участки; зажиточных фермеров, имеющих свой скот и обладающих некоторым капиталом, не видно более, поля обрабатываются бедными половниками, полунищими, не имеющими нужного инвентаря, неспособными как следует обрабатывать землю, обремененными неоплатными долгами. Малейшее стихийное бедствие разрушает их хозяйство и заставляет идти по миру. Во многих местах крестьяне питаются исключительно черным хлебом, а в иных и того не имеют в достаточном количестве, варят корни папоротника и едят их с ячменной или овсяной мукой. Единственная одежда крестьянина — на нем, да и та никуда не годится, запасов нет у него никаких.²

Очень близкую к этому описанию картину жизни деревни находим мы у Вобана, известного военного деятеля и экономиста времени Людовика XIV. Отмечая далеко зашедший процесс пролетаризации сельского населения, Вобан приходит к выводу об общем вырождении деревни и в физическом, и в нравственном отношении.³ О процессе быстрого обезземеления крестьян, за бесценок распродающих свои наделы, о росте площади заброшенных земель говорит и Буагильбер в своей книге «Detail de la France».⁴ Описания современников, отличаясь одно от другого в деталях, почти тождественны в общей оценке положения; оспаривать ее нет никаких оснований.

Нет сомнения в том, что мы имеем перед собой общий экономический упадок деревни: обеднение или уход из деревни зажиточной части крестьянства, нивелировку в общей нищете основной массы сельского населения. Крестьянин держится за землю, как за единственное средство спасения от необходимости идти по миру: теряя последнюю связь с землей, он превращается в нищего и бродягу.

Пытаясь установить причину обнищания крестьянства, большинство современников приходит к тому выводу, что основной и непосредственной причиной изображаемого ими процесса деградации деревни является налоговая политика правительства. Однако это объяснение, правильно указывающее одну из главных бед французской деревни этого времени, оставляет вне поля зрения основное противоречие феодальной деревни: противоречие между крестьянином и эксплуатирующим его помещиком. Возможно, что наблюдателям со стороны растущий налоговый гнет больше бросался в глаза, чем освященный вековой традицией гнет феодальной эксплуатации. Возможно также, что в этом игнорировании бремени феодальных повинностей сказалось социальное положение авторов, писавших о деревне, их принадлежность или близость к дворянской среде. Как бы то ни было, совершенно бесспорно, что феодальные отношения играли определяющую роль в экономической жизни французской деревни начала XVIII века, хотя некоторые черты феодализма и были к этому времени стерты ходом исторического развития. В Шампани, где родился и жил Мелье, даже эти отжившие в других провинциях Франции черты феодализма держались весьма упорно и чувствовались весьма болезненно. Известно, что в Шампани вплоть до революции 1789 г. сохранялось крепостничество, сохранялся ряд редких для Франции того времени повинностей. Для Мелье сеньёр — худший враг крестьянина, хотя он с ненавистью и отвращением говорит и о сборщике налогов и о системе ограбления крестьян государством.

Налоговая и торговая политика правительства Людовика XIV высасывала из деревни все, что могло в ней оставаться после удовлетворения требований светских и духовных феодалов. Если мы припомним, как расточались абсолютизмом народные силы и средства в царствование Людовика XIV во имя интересов дворянства и поднимающей голову буржуазии, если мы примем во внимание, что почти всей своей тяжестью бремя расходов государства ложилось на плечи крестьянской массы, нам станет понятным, почему налоги занимают такое место в публицистике рассматриваемого нами времени. В конце XVII века давление государственного пресса стало невыносимым для всех слоев крестьянства. В деревне неизбежно должны были нарастать стихийно революционные настроения. Эти настроения сказывались не только в пассивном сопротивлении крестьян сбору налогов, для выжимания которых сплошь и рядом приходилось прибегать к помощи воинских отрядов. Конец XVII и начало XVIII века отмечены рядом открытых крестьянских восстаний большего или меньшего размаха. Подавляемые в одних провинциях, восстания вспыхивали в других, и их ликвидация зачастую требовала от правительства немалых усилий.

² Correspondence des controleurs generaux des finances avec les intendants des provinces... public par A..M. De Boislistle, t.I. Paris, 1874, p.782 и сл.

³ Correspondance des controleurs..., t.I, p.738 (XVI).

⁴ Boisguillbert ed. Daire «Collection des principaux economistes», t.I, p.189.

Такова была социально-политическая среда, в которой возникло «Завещание» Мелье. Присмотримся теперь к тому литературному материалу, который Мелье использовал в своей работе. Судя по литературным ссылкам в «Завещании», эрудиция Мелье была довольно обширна. Не подлежит сомнению, что этой эрудицией он больше всего был обязан семинарии. Наиболее изученная и чаще всего цитируемая им книга — это, конечно, библия. Отношение к ней у Мелье двойственное. Взятая в целом, библия — книга, наполненная глупыми и смешными, а иногда и вредными сказками. Но находя в библии мысли, сходные со своими, Мелье охотно ее цитирует для подкрепления своих доводов. Экклезиаст дал ему в этом отношении особенно много ценного, притом в очень яркой и выразительной форме.⁵ Знакомы ему также произведения раннехристианской литературы, сочинения так называемых «отцов» и «учителей» церкви, хотя ими он пользуется гораздо меньше. Первое место после библии занимают в цитатах Мелье латинские и греческие авторы, причем первые больше, чем вторые. Лукреций — один из наиболее чтимых им писателей.⁶ С интересом и сочувствием цитирует он описание «золотого века» у Овидия.⁷ Известны ему Вергилий, Лукиан, Ливий, Тацит и др. Семинария познакомила Мелье также с французским богословием и с французской философией XVI и XVII веков. Он, несомненно, знал проповедников Католической лиги XVI века⁸, он посвящает целые главы «Завещания» опровержению философии Декарта и Мальбранша. Из французских светских писателей чаще всего цитируется в «Завещании» Монтень. Монтень для Мелье — почти непререкаемый авторитет. Знаком он, несомненно, с монархонами XVI века. Но под руками у него были при работе над «Завещанием» и более близкие по времени авторы, например, Лабрюйер.⁹ Весьма вероятно, что ему был известен словарь Бейля. Из крупных политических писателей прошлого он, несомненно, знает Филиппа де Комина.¹⁰ Следует, однако, иметь в виду, что иногда ссылки на других писателей, например Бодена, даются им — умышленно или неумышленно — с ошибочным указанием авторов. Мелье цитирует также немало современных ему книг: «Esprit de Mazarin», «Espion turc», «Salut de l'Europe en 1694», «Приключения Телемака» Фе-нелона и т.д. Очевидно, он внимательно следил за современной литературой, несмотря на неблагоприятные для этого условия деревенской жизни.

Мелье умер в преклонном возрасте, после многих лет добросовестного исполнения противоречивших его убеждениям обязанностей священника. Согласно весьма правдоподобной версии, находящей косвенное подтверждение в самом «Завещании», он покончил с собою. «Завещание» было им написано тогда, когда он уже знал, что его конец близок. Готовясь к уходу из жизни, он почувствовал себя в силах сделать то, на что он не мог решиться раньше: открыто сказать давно и глубоко им продуманную правду о человеческих отношениях, о религии, о государстве, об общественном строе. «Мои дорогие друзья, — пишет он во вступлении к «Завещанию», — я не мог сказать вам при жизни того, что я думаю и решил поделиться с вами своими мыслями после смерти».¹¹ Так, мыслью о близкой смерти, начинается «Завещание», этой же мыслью оно и заканчивается: «Я не сделал в своей жизни ничего преступного. Но на меня, несомненно, будут клеветать после моей смерти, будут оскорблять меня, и только за то, что я осмелился сказать правду. Пусть думают, что хотят, судят, как хотят, говорят и делают все, что хотят, это меня не беспокоит ничуть... Я почти уже не принимаю участия в том, что делается в мире; мертвецы — а я теперь с ними — не беспокоятся и не заботятся ни о чем».¹²

* * *

Ключ к пониманию «Завещания» — в его социально-политических идеях. Мелье подвергает в «Завещании» беспощадной и всесторонней критике общественные отношения современной ему Франции, но его критика выходит за эти пределы. По существу он анализирует и осуждает классовое общество вообще, свойственные этому обществу социальные противоречия, его политический строй и освящающую его религию. В своей оценке существующего строя и его учреждений Мелье исходит из постулатов морали, изредка формулируя их как нормы «естественного права». Величайшее благо для людей, говорит он, — мир, доброжелательное отношение друг к другу, справедливость. Это — источники человеческого счастья. Самое ужасное в жизни — раздоры, злоба, ложь, несправедливость, лицемерие и тирания.

⁵ Le testament de Jean Meslier, ed. par R.Charles, t.I. Amsterdam, 1864, p.5.

⁶ Ibid., t.III, p.305.

⁷ Ibid., t.II, p.252.

⁸ Лига — воинствующая католическая организация, созданная во Франции в XVI в. для борьбы с гугенотами.

⁹ Le testament..., t.I, p.71.

¹⁰ Le testament..., t.II, p.275.

¹¹ Ibid., t.I, P.5.

¹² Ibid., t.III, p.563.

Они разрушают в людях все лучшее и являются источником всех пороков и бедствий, среди которых люди проводят свою жизнь. Весь жизненный опыт свидетельствует, что в мире царят ложь и несправедливость. Слезы обиженного, страдающего народа, угнетаемого богатыми и сильными, внушают отвращение и презрение к жизни.¹³

Установив эти положения, Мелье дает в ряде глав «Завещания» детальную критику важнейших «зол» современного ему общественного порядка.

На первое место среди этих «зол» Мелье ставит «непропорциональное распределение благ между сословиями» м. Одни, говорит Мелье, как будто рождены, чтобы тиранически господствовать над другими и получать в жизни всякие удовольствия, а другие — чтобы быть ничтожными, жалкими рабами и стонать всю жизнь под бременем труда и нищеты. Эта несправедливость не основывается ни на личных заслугах, ни на заслугах предков. Предки людей, которые столько кричат о своей знатности, на самом деле кровожадные и жестокие тираны, предатели, воры, отцеубийцы. Их наглые захваты, их преступления всегда покрывали и покрывают, заменяя одно слово другим, называя разбой завоеванием и тем самым придавая ему видимость чего-то справедливого. Нечестивые и жестокие грабители, знатные делают вид, что они охраняют свободу и права народов, их религию и законы; на самом деле они — лицемеры и безбожники. Все люди равны по природе, утверждает Мелье. Все имеют равное право жить и ходить по земле, пользоваться своей естественной свободой и некоторой частью благ земных, занимаясь полезным трудом для приобретения всего, что необходимо в жизни. Зависимость между людьми, которая одних чересчур возвышает, а других унижает, одним дает слишком много, а другим ничего, — такая зависимость несправедлива и ненавистна, она явно противоречит естественному праву. Как языческая, так и христианская философия одинаково признают естественное равенство людей. Король, князь, монарх, повелитель, знатный, подданный, вассал, вольноотпущенный, раб — все это звания, созданные тщеславием, несправедливостью и тиранией. Сам Христос повелел смотреть на людей, как на братьев. Не гордиться следовало бы своей знатностью, а стыдиться ее.

От этих общих рассуждений Мелье переходит к конкретной характеристике общественных отношений в современной ему французской деревне. Крестьяне — подлинны рабы знатных. Нет ничего более жалкого и несчастного, чем французский крестьянин. Он работает на знатных; напрягая все свои силы, он едва зарабатывает на пропитание себе самому. Дворяне не довольствуются тем, что пользуются почетом, что им принадлежат лучшие земли, — они стремятся силой или хитростью отнять у крестьян их достояние. Они заставляют платить себе подати, отбивать барщину и оказывать такие услуги, какие крестьяне вовсе не обязаны им оказывать. Они недовольны, если им не дают всего, что они требуют, если перед ними не ползают на коленях. Самый маленький дворянчик заставляет крестьян трепетать перед собою и старается урвать у них, что только сможет. Бедные люди были бы счастливы, если бы их не терзали эти злые гады; бедные люди будут вечно несчастны, если не отделаются от господ.¹⁴

«Вам говорят о дьяволах, дорогие друзья; вас пугают одним только именем дьявола, вас заставили поверить, что дьяволы — самые злые и отвратительные существа, что они — худшие враги человеческого рода, что они стараются только о том, чтобы погубить людей и сделать их навеки несчастными в аду. Но знайте, — восклицает Мелье, — что для вас нет более злых дьяволов, чем те люди, о которых я сейчас говорю, у вас нет худших и злейших врагов, чем знатные, великие и богатые: они вас грабят, они вас мучают, они делают вас несчастными. Живописцы ошибаются, рисуя дьяволов в виде безобразных, противных чудовищ. Их следует изображать в виде красивых господ или в виде прелестных дам и девиц, наряженных, напудренных, завитых и блистающих золотом, серебром и драгоценными камнями. Дьяволы, которых рисуют проповедники и художники, существуют только в воображении, они могут внушить страх только детям и невеждам, они не могут причинить реального зла. А эти дамы и господа вполне реальны, как реально и причиняемое ими зло».¹⁵ Второе зло, продолжает Мелье, состоит в том, что на счет народа живет множество людей, совершенно для него бесполезных. Мало того, многие из них имеют своим специальным назначением грабить и угнетать народ. Справедливо ли, чтобы народ их содержал? К разряду таких вредных людей, которых, по его мнению, особенно много во Франции, Мелье относит не только тех «каналлий», которые из попрошайничества сделали себе ремесло, но и богатых бездельников, которые живут в непрерывной праздности, заботясь лишь о том, как приятней провести жизнь. Среди многочисленных категорий тунеядцев Мелье обращает особое внимание на духовенство. Все эти аббаты, приоры, каноники, монахи и монахини, — какую пользу приносят они миру, какие услуги оказывают обществу?

¹³ Le testament..., t.I, p.5.

¹⁴ Ibid., t.II, p.169.

¹⁵ Le testament..., t.II, p.169—181.

А между тем именно эта ничего не делающая часть духовенства материально наиболее обеспечена. Особенно странно смотреть на монахов. Они дают обет бедности и отречения от мира с его тщетой и суетой, а в то же время обладают большими богатствами и живут в свое удовольствие. К числу бездельников, приносящих народу явный вред, но живущих на его счет, Мелье относит также юристов, откупщиков, сборщиков податей, «плутов, каналов и мошенников соляного и табачного надзора», которые рыщут по всей стране в поисках добычи. Богатые бездельники говорят, что им не нужно трудиться, так как у них достаточно доходов. Но их богатства приносят доход лишь благодаря труду других людей. Какое безумие, восклицает Мелье, содержать их за счет чужого труда!

Таковы в изображении Мелье основные черты социальной структуры современной ему Франции. Мы видим, что центральный объект его критики составляют общественные отношения, характерные для феодальной деревни. Угнетаемый знатными и богатыми народ — это крестьянство; слово *peuple* для Мелье — синоним слова *peusan*. Эксплуатирующие народ знатные и богатые — это светские и духовные феодалы, к которым Мелье иногда присоединяет королевских чиновников. Буржуазия и зарождающиеся буржуазные отношения остаются здесь как бы вне поля зрения Мелье, хотя, как мы будем иметь случай отметить, некоторые явления, характерные для буржуазного порядка, были Мелье осознаны и даже привели его к важным для его теории выводам. Вообще исторический анализ общественных явлений мало интересует Мелье.

С критикой социальных отношений феодального порядка у Мелье непосредственно связана критика его политической формы — абсолютизма. Критике абсолютизма он посвящает большой раздел своей книги.

Все властители, все короли и князья — тираны, таково основное положение Мелье. Они всегда и везде угнетают подвластные им народы, они делают в своих государствах все, что им угодно. В своей гордости и наглости они считают, что их воля может служить достаточным основанием для издаваемых ими повелений, что она делает излишними разумные доводы. Все зло единовластия легко можно видеть на примере Франции. Французские короли — как бы маленькие боги; льстецы королей убеждают их, что им принадлежит абсолютная власть над жизнью и имуществом подданных. И они не жалеют ни этой жизни, ни этого имущества: они все приносят в жертву своей славе, своему честолюбию, своей жадности и своей мстительности.

Характеризуя противоречащую интересам народа политику французских королей, Мелье и здесь имеет в виду в основном интересы деревни, крестьянства. Чтобы заполучить золото и серебро своих подданных, короли налагают на народ под самыми пустыми и ложными предлогами новые подати, добавочные подати, вспомогательные подати и т. д. Если народ не в состоянии их платить, в деревни посылаются солдаты, которые выколачивают из крестьян подати, причем народ должен еще этих насильников содержать. Напрасно ссылаться на бедность — жалоб не выслушивают. Под страхом конфискации имущества и тюремного заключения бедные отдают королю свою последнюю копейку. Принцип королей и их первых министров известен: необходимо высосать из народа все соки, сделать его нищим, чтобы держать в покорности. Тяжелые налоги, обогащая короля, выгодны правящим еще и в том отношении, что вызывают среди народа бесконечные ссоры и тяжбы. Несчастные, не имеющие достаточно смелости, чтобы объединиться и общими усилиями свергнуть иго одного человека, дают выход своему гневу и своей злобе во взаимной грызне. Мелье отмечает, что французские короли постепенно освобождают себя от обязанности испрашивать разрешение на сбор налогов у Генеральных штатов. Он вполне согласен с де Комином, что вводить налоги без согласия тех, кто должен их платить; могут лишь тираны и насильники.

Абсолютизм разрушает благосостояние народа не только налогами. Войны в этом отношении, по мнению Мелье, не менее губительны. Когда у королей возникает желание расширить свои владения, эта прихоть удовлетворяется ими за счет жизни и имущества бедного люда. Солдат, деньги, провиант — все это берут у народа. Ни один король, говорит Мелье, не был таким абсолютным повелителем, ни один король не принес народу столько несчастья, как Людовик XIV. Ни один король не пролил столько крови, не разорил столько провинций и городов. Его прозвали великим! Конечно, не за великие и достойные похвалы деяния, — таких за ним нет, — а за великие несправедливости, великие опустошения, великие убийства, виновником которых он был.

Не народы созданы для правителей, утверждает Мелье, повторяя формулу тираноборцев XVI века, а правители для народов. Обязанность правителей состоит в обеспечении народам спокойствия и безопасности. Даже защитники абсолютизма (например Ришелье) признают, что цель всей деятельности короля — благо народа. Ясно, как мало соответствует действительность этому идеалу. Льстецы убеждают королей, что благосостояние располагает народ к мятежам, что только нищета делает его покорным. Но это — наглая ложь. Гордость и обиды сильных, множество тунеядцев, живущих на шее у народа, неспособность королей и их невнимание к нуждам

народа — таковы причины революции. Революции всегда вызываются страданиями, а в страданиях народа всегда виноваты сами короли.¹⁶

В своей критике феодальных отношений и абсолютизма Мелье идет гораздо дальше, чем другие представители оппозиционных политических течений во Франции начала XVIII века. Оппозиционные писатели его времени говорят обычно лишь о чрезмерной обременительности феодальных повинностей или об их необоснованности, о недостатках налоговой системы и злоупотреблениях администрации. Мелье осуждает феодализм и абсолютизм в их основных принципах. Его идеал — не улучшение феодально-абсолютистских порядков, а их полное искоренение. Среди публицистов XVIII века, вплоть до кануна революции, Мелье резко выделяется радикализмом своих критических суждений. Ему совершенно чужд характерный для большинства политических мыслителей XVIII века страх перед народными массами. Известна фраза Руссо: рабов надо сначала сделать достойными свободы и способными ее переносить, а затем уже их освобождать. Для Мелье не подлежит сомнению, что народ способен не только переносить свободу, но и добыть ее для себя своими собственными усилиями. Он близок к народу и считает его достойным свободы. Во всей французской публицистике XVIII века нет более последовательного демократа, более последовательного защитника интересов крестьянской массы. Наконец, есть еще одна характерная особенность «Завещания», которая, пожалуй, с наибольшей силой сказывается в политических суждениях автора,— это его эмоциональная окраска. В своей критике общественных отношений Мелье менее всего отвлеченный мыслитель, все его построение пропитано гневом и ненавистью к угнетателям, подлинно революционным пафосом. Не знающий компромисса демократизм и революционность — таковы отличительные черты критики феодально-абсолютистского порядка в «Завещании». Эти черты дают «Завещанию» совершенно особое место в политической литературе его времени.

Конечно, не в книгах, а в живой жизни источник революционного настроения Мелье. Жизнь нищей и угнетенной деревни сделала его демократом и революционером. Однако, как мы видели, Мелье отнюдь не был невеждой, и книжные знания послужили ему великолепным орудием в той борьбе, основное направление и цель которой были даны жизнью. Для подтверждения своих положений он часто прибегает к цитатам, умело используя для дискредитации абсолютизма даже Библию. Легко можно заметить влияние прочитанных им книг и в тех строках «Завещания», где Мелье излагает мысль от своего имени. Особенно бросается в глаза это влияние там, где идет речь о монархии вообще. Не может быть сомнения в том, что основные теоретические положения критики монархии в «Завещании» восходят к монархо-махам, хотя Мелье на них и не ссылается. Надо думать, что Мелье был знаком с замечательным трактатом Ла Бозси «О добровольном рабстве»; многие фразы «Завещания» почти буквально повторяют соответствующие положения Ла Бозси.

С критикой феодализма и абсолютизма тесно сплетается у Мелье критика частной собственности и семьи. Грань, отделяющая принципы, которым должна была нанести сокрушительный удар буржуазная революция 1789 г., от принципов, которые та же революция признала священными и неприкосновенными, для Мелье совершенно нечувствительна.

Одно из самых распространенных зол общественной жизни, говорит Мелье, состоит в том, что все блага и богатства земли находятся в частном владении.¹⁷ При частном владении и пользовании богатствами каждый стремится иметь их как можно больше и приобретать их какими угодно средствами, ибо жадность ненасытна и пробуждает в человеке все его порочные склонности. Частная собственность — это как бы открытая дверь для их деятельности. Люди ведут ожесточенную борьбу за богатство. Самые сильные, хитрые, ловкие, а часто самые злые, недостойные побеждают в этой борьбе и захватывают в свои руки все жизненные блага. Возникает вопиющее неравенство: одни обжираются и опиваются, тогда как другие умирают от голода; одни ничего не делают, а другие изнемогают от труда, не имеют отдыха ни днем, ни ночью; на долю одних достается почет, другим — унижение. Словом, одни живут в блаженстве и изобилии, как будто в раю, другие — в страданиях и в нужде в настоящем аду. И они совсем рядом — ад и рай. Но особенно отвратительно, что заслуживающие райского блаженства очень часто страдают в аду, а заслуживающие адских мук преспокойнейшим образом пользуются блаженством рая. В этом мире злые награждаются, а добрые несут наказание.

Но это еще не все: неравенство в распределении богатств порождает среди людей зависть и взаимную ненависть, ропот, смуты, восстания. Те, у кого нет даже самого необходимого, вынуждены для поддержания своего существования прибегать к воровству, грабежу, убийствам. Бедность отцов отражается и на детях. Отцы, необразованные, голодные, не имеют ни желания, ни возможности лучше воспитывать, обучать и кормить своих детей. Поэтому они и живут всю жизнь в невежестве, грубости, грязи, нищете.

¹⁶ Le testament..., t.II, p.238—281.

¹⁷ Le testament..., t.11, p.210.

Итак, частная собственность неизбежно порождает неравенство и служит источником неисчислимых зол и страданий. Доказывая это положение, Мелье не делает никаких попыток подкрепить его конкретными данными, взятыми из окружающей его жизни. Его рассуждение носит весьма общий характер. Мелье устанавливает некоторый общий закон, который он выводит из потребностей человеческой природы и из общих принципов морали. Речь идет у него о человеческом обществе вообще.

Теоретические построения, осуждающие частную собственность как источник неравенства, Мелье мог найти во многих произведениях античных и раннехристианских авторов (Платон, Сенека, Лактанций и др.), известных ему еще из семинарии. Но, конечно, толчком к усвоению этой теории послужили впечатления от окружающей его действительности. К середине XVII века капиталистические отношения начали уже проникать во французскую деревню. Современники, как мы знаем, отмечают появление в деревне слоя зажиточных фермеров-предпринимателей, с одной стороны, безземельных батраков — с другой. Капиталистическое развитие сельского хозяйства, несомненно, тормозилось общими условиями феодального порядка — господствовавшими в деревне феодальными производственными отношениями и политикой абсолютной монархии. Мы уже отмечали, что к концу царствования Людовика XIV деревня переживала тяжелый общий кризис, больно ударивший по всему крестьянству и особенно по его низшим слоям. Процесс пролетаризации, обезземеления крестьянской бедноты значительно ускорился. При этом вследствие замедленного развития капитализма рост спроса на рабочие руки значительно отставал от их предложения, пролетаризация была равносильна обнищанию. Эти факты были, конечно, хорошо известны Мелье. Непосредственные наблюдения над жизнью французской деревни придавали характер злободневности традиционным формулам античных авторов и в то же время подтверждали в сознании Мелье их правильность как общего закона.

«Природа достаточно плодородна, — сочувственно цитирует Мелье Фенелона, — чтобы дать все, что нужно, бесконечному числу умеренных и трудолюбивых людей».¹⁸ Тунеядство одних повергает в нищету других. Только труд является источником богатства. Поэтому все имеют право пользоваться частью благ земных, но при условии выполнения какого-либо полезного труда. В нормальном обществе должен царить, по мнению Мелье, принцип равенства в труде и наслаждении. А для осуществления этого принципа необходимо, чтобы производство и потребление были построены на началах общности. «Люди должны владеть всеми благами и богатствами земли сообща и на равных правах и пользоваться ими также сообща и равномерно».¹⁹

Все жители одного города или одного прихода, говорит Мелье, должны составлять как бы одну семью. Они должны любить друг друга, как братья и сестры, должны жить вместе, пользоваться одинаковой или подобной пищей, иметь одинаково хорошую одежду. Но, с другой стороны, все обязаны принимать участие в труде, каждый сообразно своей специальности. Работы должны распределяться между членами общины по временам года, в зависимости от потребности в тех или иных продуктах и от удобства их производства. Таким образом, идеальное общество представляется Мелье совокупностью общин-приходов. Эти общины, в целях сохранения мира и взаимной помощи, заключают между собой союзы: без взаимной помощи, говорит Мелье, их благосостояние непрочно.

В характеристике основных ячеек «нормального» общества чувствуется некоторая тенденция к грубой уравнительности, к потребительскому коммунизму. Взаимоотношения между членами общины определяются моральным постулатом «братской любви». Все эти черты сближают представление Мелье об идеальном обществе с представлениями, свойственными так называемому «еретическому коммунизму» средних веков. Однако Мелье чуждо отрицательное отношение средневековых коммунистических сект к политической власти. «Никакое человеческое общество, — говорит он, — даже будучи хорошо организовано, не может само собою сохранить порядок без некоторой зависимости между его членами, без подчиненности одних другим».²⁰ Эта необходимая иерархия не должна лишь нарушать закон справедливости, не должна одних чересчур возвышать, а других унижать, одним давать все, а другим ничего. Руководство общины должно принадлежать, по мнению Мелье, наиболее мудрым и опытным ее членам, иногда Мелье говорит — старцам. С другой стороны, он защищает идею выборности должностных лиц: по видимому, он предполагает, что выбор народа будет естественно останавливаться на наиболее опытных.

Как материальные, так и нравственные последствия замены частной собственности собственностью коллективной будут, по мнению Мелье, поразительны и неожиданны для бедняков.

¹⁸ Le testament..., t.II, p.210.

¹⁹ Ibid., p.310.

²⁰ Ibid., p.170.

Никто ни в чем не будет нуждаться, всякий будет получать в общине необходимые для него и для его детей пищу, одежду и жилище. Не будет обманов и уловок, направленных к тому, чтобы выиграть что-то за счет ближнего, не будет судебных процессов, исчезнет зависть. Не будет краж, грабежей и убийств, никто не будет стремиться к чужому кошельку, никому не придется надрываться на чрезмерной работе; все будут работать, никто не будет праздным, и поэтому каждый будет работать только за себя. «Вы удивляетесь, бедные люди. Вы спрашиваете, почему же вам приходится столько трудиться и столько страдать. Причина очень проста. Вы содержите своим трудом бесконечное количество тунеядцев... Вы доставляете им все необходимое для их существования и их удовольствий. Если же труд будет распределен между всеми людьми, то ваша доля труда неизбежно сократится. Вы будете жить счастливее, а трудиться меньше». Мелье предвидит, таким образом, при осуществлении строя общности резкое повышение уровня общего благосостояния. Мало того, что люди будут жить лучше; если захотят, они смогут жить роскошно.²¹ Аскетическое противопоставление изобилия и добродетели, которое мы встречаем у многих демократических писателей XVIII века (Мабли, Руссо), Мелье совершенно чуждо, как чужда ему и христианская мораль с ее проповедью самоотречения и смирения.

Брака в смысле юридической связи в «нормальном» обществе не должно быть. Женщины и мужчины должны быть, по мнению Мелье, в своих половых отношениях совершенно свободны. Когда они почувствуют, что им тяжело жить друг с другом, они будут свободно расходиться и заключать новые союзы. Тогда не будет несчастных браков; единственным мотивом брачного сожительства будет взаимное влечение и доброжелательство. Улучшится и положение детей. Они не будут, как это бывает теперь, с самого раннего детства страдать от нужды, голода и холода. Община будет содержать их за свой счет, будет заботиться об их воспитании и образовании. Целью общественного воспитания будут служить добродетель и честность, целью образования — приобретение полезных для общества знаний. Дети будут вырастать людьми сведущими и честными, людьми, способными служить с пользой своей родине.

В строении изображаемого им «нормального» общества Мелье явным образом исходит из круга деревенских отношений. Община-приход является у него самодовлеющей единицей, связанной с другими лишь узами добровольных союзов. Мы не находим в «Завещании» идеи народнохозяйственной организации, подчиненной в своей деятельности общему плану, так как самое представление о народном хозяйстве остается вне пределов его кругозора. Нет оснований утверждать, что Мелье был знаком с существовавшими в его время во Франции так называемыми крестьянскими «коммунами» и взял их за образец своей общины. В Шампани таких «коммун», по-видимому, не было. Но Мелье упоминает с сочувствием об «остатках общего владения у прихода и у светских общин». Вероятно, наличие общинных традиций во французской деревне сыграло свою роль в формировании общинного идеала Мелье. Возможно, что он знал также об уравнилельных лозунгах некоторых крестьянских восстаний его времени (например, восстания камизаров). Не надо забывать, однако, и о традиции литературной. При резко отрицательном отношении Мелье к неравенству и к частной собственности, он, конечно, должен был с особым интересом относиться к тем авторам, которые противопоставляли порядку, основанному на неравенстве, порядок, основанный на общности. В части «Завещания», посвященной социальным идеям, мы находим ссылки на Сенеку, на Овидия, на «Деяния апостолов». Стремясь подкрепить свои доводы в пользу общности, Мелье приводит широко распространенную в античной литературе легенду о «золотом веке», с которого начинается история человечества и при котором люди жили, не зная ни собственности, ни власти. Но с особым вниманием он останавливается на рассказе «Деяний» о первых временах христианства, что опять-таки связывает его с «коммунистическими» ересями средних веков. По-видимому, говорит Мелье, христианская религия в начале своего существования стремилась к осуществлению идеала общности, как лучшей формы общежития. Видно это не только из того, что она проповедовала принципы равенства и братства, но и из того, как жили первые христиане: они отдавали все, что имели, в общее пользование, и среди них не было бедных... Но эта общность недолго среди них просуществовала: жадность вскоре проникла и в их сердца и разделила их, вернув в прежнее состояние.

Более близких к нему по времени писателей, проповедовавших общность имуществ, Мелье, по-видимому, не знает. Совершенно незаметно в «Завещании» влияние первых утопистов нового времени — Мора и Кампанеллы. Самой распространенной формой пропаганды социалистических идей были в начале XVIII века утопические романы. Мелье не упоминает ни одного из них, хотя лучший из этих романов — «История севарамбов» Вераса — дает описание коммунистических порядков, которое не могло бы не заинтересовать Мелье.

²¹ Le testament..., t.II, p.236 и др.

Нет у Мелье и характерной для социально-политической литературы XVIII века идеализации «добрых дикарей», не знающих частной собственности и не понимающих слов «мое» и «твое». Мелье, конечно, известна теория естественного права, как права, вытекающего из природы человека. Термин «естественное право» не раз встречается в «Завещании». Так, кормой естественного права Мелье гзеченаи равенство людей. Но существенной, методологической роли в его рассуждениях теория естественного права не играет.

Итак, весь общественный строй пропитан несправедливостью. Как будто две разные расы людей живут в одном обществе, говорит Мелье. Одна ничего не делает, наслаждается и повелевает; другая трудится, страдает и повинуется. Первых несравненно меньше, чем вторых. Каким же образом держится столь явная несправедливость? Каким образом меньшинство ухитряется властвовать над большинством и эксплуатировать его? Почему угнетенные терпят и повинуются?

Сильные мира, конечно, пользуются для поддержания выгодного им порядка прямым, насилием.²² Организацией такого насилия является, по мнению Мелье, государство. Всякий, кто осмелится сопротивляться государственной власти, кто осмелится противоречить ее повелениям, подвергается риску быть схваченным ее агентами и погибнуть. Но средства такого рода не имели бы решающего значения, если бы народы, одураченные хитрой ложью, не подставляли свои шеи добровольно под ярмо, налагаемое сильными и богатыми. Эта ложь — заблуждения и предрассудки, объединяемые в одно целое под названием религии. Истинный источник всех бедствий, всех недостатков человеческого общества Мелье видит в тесном союзе двух видов лжецов: духовенства и светских правителей. Служители религии под предлогом, что они ведут людей к небу и заботятся об их вечном спасении, мешают людям пользоваться счастьем здесь, на земле. Спасая людей от воображаемого, несуществующего ада, они обрекают их в этой жизни, единственно реальной, на муки действительного ада. Будущая жизнь, утверждает Мелье, это средство держать людей в страхе и вместе с тем не давать им приходиться в отчаяние.

Заключив свой союз, светские и духовные властители великолепно уживаются друг с другом. Религия поддерживает правительство, хуже которого не может быть; правительство поддерживает религию, глупее которой не может быть. Духовные властители заставляют повиноваться светским, как поставленным от бога, под страхом вечного осуждения. Светские властители обеспечивают духовным хорошие доходы и поддерживают религиозные предрассудки. Вы, может быть, думаете, дороте друзья, обращается Мелье к своим читателям, что я исключаю из числа ложных религий ту, которую мы исповедуем... Нет, надо разочароваться во всем, во что заставляют вас верить слепые невежды или своекорыстные обманщики. Вы не менее обмануты, чем другие. Ваша религия не менее пуста и суеверна, чем любая другая, не менее ложна в своих основах, не менее смешна в своих учениях и претиах. Ведь именно христианская религия оправдывает и санкционирует все злоупотребления существующего строя. Если бы она была истинной религией, она должна была бы порицать к прск*ш?ть его несправедливость. Бесконечно мудрый, добрый и справедливый бог не может поддерживать ни такое вопиющее зло, как общественное неравенство, ни как тирания королей.²³

Представители бога на земле не только не защищуют народ, но, наоборот, являются самыми наглыми льстецами тиранов. Они учат, что короли поставлены богом, что тот, кто им противится, противится божьему повелению. Они терже "те "чо заявляют, что убийство тирана — грех. О, дорогие друзья! восклицает Мелье, если бы вы знали, какой лжи вас учат под видом религии, как недостойно и несправедливо оьзуются властью под видом управления, вы почувствовали бы презрение ко всему, что вы почитаете, вы почувствовали бы ненависть и негодование к тем, кто вами управляет.

Первые религиозные представления людей имеют, по мнению Мелье, своим источником невежество. Вначале это были только суеверия, не имеющие серьезного значения. Но затем из общей массы выделились люди умные, честолюбивые, жадные к богатству. Заметив, что прочие люди легковерны, они задумали воспользоваться этим легковерием для своих корыстных целей. Выдавая себя за богов или за посланников богов, они заставляли людей повиноваться своим приказам, как велениям божества, и приобрели таким способом власть, а вместе с нею и почет и богатство... Таким образом, в конечном счете происхождение общественного строя, как и его характер в настоящее время, объясняется невежеством масс; выделение группы правящих — их умственным превосходством. Наивный рационализм этих рассуждений Мелье очевиден. Мелье, как и буржуазные просветители XVIII века (не исключая их левого, материалистического крыла), не был в состоянии подняться до материалистического понимания законов развития человеческого общества. Самое понятие развития общества ему чуждо, критика общественных зол носит у него статический характер.

²² Le testament., t.I, p.7—15.

²³ Le testament , t.II, p.181, 287.

Но все же в его представлениях о возможном будущем больше трезвого реализма, больше чувства действительности, чем у большинства его современников. Он верит во всепобеждающую силу истины. Однако он прекрасно понимает сложность того процесса, который должен привести к победе истины. Он прекрасно понимает, что поведение различных групп общества зависит от их интересов, что одни слои общества по самому своему положению являются защитниками существующего порядка, а другие — естественными его противниками.

Нет никого, говорит Мелье, кто бы решился выступить на борьбу со злом: одни не хотят, другие не могут. Не говоря уже о королях и знати, — они сами носители общественного зла, — разве захотят бороться с несправедливостью люди, занимающие какие-либо духовные или светские должности? На лжи и суеверии, на общественной несправедливости основывается почет, каким они пользуются, их власть, их крупные доходы. Не станут бороться с несправедливостью и богатые купцы, ибо покровительство власти обеспечивает их благосостояние. Наконец, не станут бороться и те, кто любит сладкую жизнь, ее удобства и удовольствия, ибо борьба связана с мучениями и преследованиями. Тем же страхом преследований объясняется молчание умных и просвещенных людей, знающих всю ложность религии, всю несправедливость законов, но не решающихся идти на гибель во имя истины. Эти люди сами вовсе не разделяют суеверий религии, к обрядам и таинствам относятся пренебрежительно. Они заботятся лишь о благах земной жизни, нисколько не опасаясь адских мучений. Суеверия предназначаются для других.

Естественными противниками существующего порядка являются люди, несущие его бремя на своих плечах. Они терпят это бремя прежде, всего потому, что они невежественны. Они не могут распутать сеть заблуждений, в которой их умышленно держат. Живя в вечной нищете, в вечном тяжелом труде, не получая никакого образования, они не понимают, что их положение противоречит правам человека. К тому же они разрознены, между ними нет солидарности. А в деле такой важности, как борьба с угнетателями, необходимы взаимное доверие и сплоченность.

Если главную опору существующего строя составляет невежество масс, то все усилия должны быть направлены на их просвещение. В этом состоит долг всех просвещенных людей. Мелье не рассчитывает на то, что таких людей найдется много. Образованные люди, говорит он, в большинстве своем являются прислужниками власти имущих. Мелье знает также, что книги, враждебные религии и государству, не доходят до народа. И все же он убежден в неизбежном торжестве справедливости.²⁴

Пора узнать правду. Необходимо освободить народ от власти религиозных суеверий, внушить ему ненависть и презрение к сильным мира, решимость сбросить ярмо тирании. Освобождение от заблуждений христианства будет, по мнению Мелье, не только умственным, но и нравственным освобождением человека. Христианская мораль, как и христианская догма, служит цели порабощения народа. Прославляя страдания и осуждая естественные влечения физической природы человека, она как бы советует людям терпеливо сносить голод и холод, угнетение и унижение. Стремиться к благам жизни, по учению христианства, — грех, покоряться своей несчастной участи — добродетель. Но хуже всего повеление любить своих врагов и делать им добро. Это правило, противоречащее здравому смыслу и справедливости, явно покровительствует злым и содействует угнетению добрых. Вполне естественно ненавидеть зло и защищаться от несправедливости. Лишь освободившись от христианской морали, угнетенные поймут, что они имеют право бороться за свое земное счастье. А без борьбы с угнетателями народ не может восстановить справедливость.

Первое условие успешности этой борьбы — единодушие, солидарность. Объединяйтесь же, народы! — восклицает Мелье. Помогайте друг другу: дело идет о том, что одинаково важно для всех народов. Вас губит то, что вы сражаетесь друг против друга, вместо того, чтобы сражаться в одних рядах за общее Дело... Все зависит от народа, все держится на нем; стоит вам аахотеть, и тирания падет... У знатных не было бы больше богатства, чем у вас, если бы вы не давали им своего богатства; у них не было бы больше власти, чем у вас, если бы вы не хотели подчиняться их законам. Ваши дети, ваши родные, ваши друзья служат тиранам; без них и без вас тираны не могли бы обойтись. Они используют ваши силы против вас же самих. Чтобы иссушить корни тирании, говорит Мелье, достаточно лишить тиранов тех питательных соков, которые они извлекают из народного труда. Не давайте ничего гордым и бесполезным бездельникам, не давайте ничего монахам и духовенству, не давайте ничего дворянам, которые вас презирают, не давайте ничего тиранам, которые вас угнетают. Пусть ваши дети, ваши родные и друзья перестанут им служить. И вы увидите, как эти люди завянут, подобно траве, корни которой не получают соков из земли.²⁵

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

²⁴ Le testament..., t.I, p.27. Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

²⁵ Le testament..., t.III, p.391.

Мелье оправдывает все способы борьбы против тиранов, вплоть до тираноубийства. «Где благородные тираноубийцы минувших времен? — пишет он, — где Брут и Кассий? где убийцы Калигулы? Нет у нас более таких великих людей, как Жак Клеман и Равальяк, нет благородных душ, которые шли на смерть за счастье своей родины, которые доблестную гибель предпочитали позорной жизни». В этом восхвалении тираноубийства чувствуется несомненное влияние монархомахов-католиков, в частности известного проповедника Католической лиги Буше.²⁶ Представление о Клемане и Равальяке, подосланных католическими организациями убийцах Генриха III и Генриха IV, как о мучениках, погибших за счастье родины, Мелье мог усвоить только из тираноборческой публицистики католического направления. С историей французского католического проповедничества, а следовательно, и с деятельностью Лиги Мелье мог ознакомиться еще в семинарии. Но возможно также, что основные положения монархомахов этого направления дошли до него через посредство часто им цитируемой публицистики XVII века (*Espion turc* и др.).

Конечно, представления Мелье о путях и способах борьбы против царящей в обществе неправды весьма примитивны, утопически наивны. Примитивны, утопически наивны также и его представления о «справедливом и разумном» порядке общности. Но в ряду утопистов XVI—XVIII веков фигура Мелье выделяется весьма резко. Этот деревенский священник начала XVIII века, — несомненный предшественник коммунистов времени буржуазной революции, Бабефа и его соратников, поднявших в 1796 г. знамя восстания во имя равенства.

В XVIII веке социально-политические суждения Мелье могли быть известны лишь немногим — тем, кто был знаком со списками «Завещания». Рукопись, оставленная Мелье, была напечатана полностью лишь в 1864 г. Для Вольтера, впервые издавшего часть «Завещания» в 1762 г., эти суждения должны были представляться опасными для общественного порядка; в его издание соответствующие разделы «Завещания» не были включены. Не нашли они отражения и в посвященной Мелье книге Гольбаха «Здравый смысл» (1772). В эпоху буржуазной революции один из левых якобинцев — Анахарсиг Клоотс — внес в Конвент предложение воздвигнуть статую Мелье. Но и сам Клоотс, и принявший его предложение Конвент ценили Мелье лишь как антирелигиозного писателя. Декрет Конвента был мотивирован тем, что Мелье был первый священник, отказавшийся от религиозных заблуждений. Мелье как революционер и коммунист был надолго забыт.

Зная, какую роль отводит Мелье религии в своей социальной философии, мы легко поймем, почему опровержение религии занимает центральное место в его «Завещании», почему этой задачей определяется самый план его труда.

Доводы Мелье против религии можно разделить на три группы. Первую группу мы уже рассмотрели — это доводы, исходящие из несправедливости социального порядка. Вторую группу составляют доводы, направленные против специфических положений христианской доктрины: против учения о троичности, о таинствах. Наконец, третья группа относится к общим основам религии, к учению о боге и о бессмертии души. Последний раздел представляет наибольший интерес для понимания мирозерцания Мелье, так как здесь он излагает основы своей собственной философии, предвосхищающей материализм более поздних французских философов XVIII века — Гельвеция, Гольбаха и их последователей. Основные идеи этой части «Завещания» получили широкую известность во второй половине XVIII века: их изложение было дано Гольбахом в упомянутой уже нами книге «Здравый смысл». Влияние Мелье на дальнейшее развитие материалистической мысли во Франции совершенно бесспорно.

Первый, не подлежащий никакому сомнению принцип, утверждает Мелье, состоит в том, что мир существует реально. Быть последовательным скептиком — значит отказаться от света человеческого разума и становиться в противоречие с естественным чувством.²⁷ Но таких скептиков нет: пирронизм²⁸ — скорее праздная игра ума, чем серьезное убеждение. Если бытие существует, то оно существовало вечно. Оно не могло начать существовать само по себе, так как то, что не существует, не может себе дать существование. Оно не могло получить начало от другого бытия, так как когда бытие не существовало, то не существовало никакое бытие. Это вечное бытие, бытие вообще, есть сущность всех вещей.

²⁶ Буше Жан — французский теолог и проповедник, один из активных участников и членов Совета Католической лиги. Написал в защиту убийцы Генриха III, Жака Клемана, тираноборческий памфлет «О справедливом отречении Генриха III».

²⁷ *Le testament...*, t.II, p.324.

²⁸ Пирронизм — одно из направлений античного скептицизма, названное так по имени древнегреческого философа Пиррона (365—275 гг. до н.э.); пирронизм исходил из непознаваемости окружающих нас вещей.

²⁹ *Le testament* ., t.III, p.364.

Богопоклонники, продолжает Мелье, скажут, что это вечное бытие и есть их бог, что материальное и чувственное бытие не вечно, что оно создано их богом. Но это положение не имеет никаких разумных оснований. Во-первых, существование нематериальной субстанции, бога — не доказуемо. Во-вторых, вечное бытие скорее можно приписать чему-то реально существующему, а не воображаемому. В-третьих, гипотеза творения материального мира нематериальным существом страдает неустранимыми противоречиями. Если трудно представить, что мир существует сам по себе, то еще труднее понять, как творец мог создать мир из ничего. Нематериальное существо, не имеющее ни тела, ни частей, не может двигаться, следовательно не может ничего делать, ничего создавать. Наконец, бытие должно находиться во всех вещах как их сущность: из него они возникли и к нему возвращаются. Такой реальной сущностью вещей Мелье считает материю. Следовательно, умозаключает он, бытие есть материя. Материя вечна, ее существование не зависит ни от какого другого бытия, она — первопричина всего сущего. Материя делима, материя способна к движению. Все в природе происходит по естественным законам движения материи, все объясняется различным сочетанием, конфигурацией и модификацией ее частей. Материя движется сама по себе, никакой внешней причины, вызывающей ее движение, не существует.

Учение Мелье о материи и движении в своих основах восходит, несомненно, к античным материалистам; но в то же время оно носит на себе несомненные следы влияния картезианства. С другой стороны, Мелье, очевидно, совершенно не знаком с теорией Ньютона и с английской философской литературой, оказавшей такое большое влияние на более поздних французских просветителей XVIII века.

Если единственное реальное бытие — материя, то и человеческая душа, которая дает движение и силу человеческому телу, — тоже материя. Мы не можем себе представить, говорит Мелье, реальное существо, которое не имело бы тела и не занимало бы некоторого пространства; нельзя представить себе бытие, лишенное всех свойств бытия. Тем не менее философы провели между телом и духом какую-то грань. Ни мысль, ни желания, ни чувства, говорят они, не имеют протяженности; из этого они заключают, что и самая душа не протяженна. Так у них получаются две субстанции: одна протяженная — материя, другая только мыслящая — дух. Но аргументы философов в пользу особой субстанции души совершенно неубедительны. Совсем не все модификации материи протяженны. А если так, то и непротяженная мысль может быть модификацией материи. Представление о нематериальности души ни на чем не основано и противоречиво. Предполагая нематериальность души, мы встречаем ряд затруднений, вытекающих из необходимости объяснить взаимодействие души и тела. Душа и тело образуют единое живое существо; тесная связь между ними несомненна для всех философов. Мы мыслим при помощи нашего мозга, видим при помощи глаз. Отнимите у нас все органы, говорит Мелье, и что останется от нашей жизни? где будут наши мысли, наши страдания и наслаждения? Конечно, их не будет вовсе. Как возможна такая зависимость души от тела, если это две различные субстанции? То, что мы называем душой, есть, по мнению Мелье, лишь некоторое количество очень тонкой, легкой и подвижной материи 29. Мышление — внутреннее движение, модификация материи. Однако нельзя сказать, что мыслит и чувствует материя вообще. Мыслить и чувствовать может лишь существо одушевленное, т.е. одаренное душой, дающей жизнь материи. Бессмертие души Мелье категорически отвергает. Невозможно себе представить, в чем будет состоять жизнь души без тела, куда она денется после смерти тела. Предположить, что душа переселяется из одного тела в другое, совершенно нелепо. Материальная душа разрушается вместе с разрушением тела, исчезая, подобно пару.

Учение Мелье о душе сложилось, несомненно, под влиянием Лукреция. Мелье посвящает даже отдельную главу выдержкам из философской поэмы великого материалиста древности. Основные положения теории души взяты Мелье у Лукреция в неизменном виде. Однако в рассуждениях Мелье чувствуется также знакомство с мыслителями XVI—XVII веков: с Монтемом (чувственное происхождение познания) и с Декартом (постановка вопроса о взаимодействии души и тела).

Мелье приписывает мышление и чувствование тому же началу, которое дает и жизнь. Исходя из этого положения, он приходит к выводу об одушевленности животных и растений. Этому вопросу он уделяет большое внимание, резко полемизируя с картезианством. Картезианцы, говорит Мелье, не желая признавать за животными права обладать нематериальной душой и в то же время не допуская, чтобы сача материя могла чувствовать и мыслить, приходят к абсурду: я и вотькие, по их мнению, ничего не чувствуют, ничею не желают, ничего не боятся и т.д. На самом деле животные понимают дру друга, если принадлежат к одному виду, у них есть общественная жизнь. Предполагать, что животные бездушные машины, — чистейшее безумие, и сторонники таких взглядов заслуживают не опровержения, а насмешки.

Вполне понятно, почему Мелье считает необходимым подвергнуть критике этот тезис картезианской философии. Мир животных — это позиция, добровольно уступленная Декартом материализму.

Животные, по учению Декарта, не обладают нематериальной душой, они — целиком материя. Признавая это положение Декарта и доказывая, с другой стороны, что животные чувствуют и мыслят, Мелье тем самым обосновывает свое учение о материальной душе.

Для понимания того процесса, который превратил католического священника в воинствующего материалиста, необходимо обратить особое внимание на один из аргументов, приводимых Мелье против бытия божия. Мелье последовательно опровергает все так называемые доказательства бытия божия, выдвигаемые церковью. Необходимость полемизировать со схоластиками заводит иногда и самого Мелье в дебри схоластики. Мы за ним туда не следуем. Но тут аргумент, о котором мы упомянули, имеет самостоятельное значение. Он составляет как бы связующее звено между философскими и социальными идеями Мелье.

В мире вообще и в человеческой жизни, в частности, говорит Мелье, царит зло, как физическое, так и нравственное: пороки, страдания и болезни, мучительная смерть. Невозможно допустить, чтобы всеблагой и всемогущий бог создавая мир, пожелал страданий для своего собственного творения. Как же примирить эти несомненно существующие страдания с предполагаемой благостью бога? Богопоклонники оправдывают зло мира какими-то особыми целями бога. Бог будто бы творит зло, чтобы извлечь из него добро. Страдания посылаются грешникам в наказание за их грехи, а праведникам — для испытания их добродетели. За страдания земной жизни люди будут якобы вознаграждены в жизни небесной. Все эти рассуждения, по мнению Мелье, не имеют никакой цены. Всемогущий бог мог бы дать людям все блага, не прибегая к помощи зла. Вместо того чтобы наказывать грешников и приводить их таким образом к благу, бог мог бы уничтожить самый грех. Кроме того, страдания делают обычно людей не лучше, а хуже. Наконец, если даже допустить, что существуют какие-то блага будущей жизни, эти блага могли бы быть даны богом и без предшествующих страданий. «Люди в глубине души никогда не могут примириться с этой теорией; они всегда молят бога об избавлении от страданий. Страдания невинных и добродетельных людей ничем не могут быть оправданы, тем более что блага будущей жизни — чистейшая фантазия. Но зло, парящее в мире, возражают богопоклонники, дает возможность проявиться во всей полноте справедливости и милосердию божию. Бог, таким образом, оказывается похож на врача, который, чтобы показать свое искусство, сам распространяет заразные болезни. Всемогущий и всеблагой бог не мог бы допустить в созданном им мире ни малейшего зла. Следовательно, если есть зло, то нет бога.

«Завещание» Мелье — произведение, замечательное по своей цельности и последовательности. Социально-политические построения, критика христианского «откровения», материалистическая философия — все эти составные части «Завещания» тесно спаяны между собой и логически и эмоционально. Они пронизаны единым чувством — чувством ненависти к господствующему в мире злу, единой идеей — идеей борьбы против всех видов угнетения, за торжество разума и справедливости. Частная собственность порождает неравенство и эксплуатацию бедных богатыми; монархия охраняет порядок, основанный на неравенстве, и сама принимает участие в эксплуатации; религия своими нелепыми сказками усыпляет угнетенных, освящает существующее зло; учение о боге и бессмертии души, о будущей жизни служит средством держать бедных в покорности. Придя к этим выводам, Мелье с неуклонной последовательностью отвергает и частную собственность, и монархию, и христианскую религию, и идеалистическую философию. Разрушив, таким образом, до основания все официальное мировоззрение, он естественно приходит к коммунизму и материализму — в тех их формах, какие соответствовали условиям его времени и его умственному кругозору.

Революционно-демократическая страстность, так резко выделяющая «Завещание» Мелье из всей социалистической и материалистической литературы XVIII века, порождена, несомненно, социальными отношениями французской деревни. Те же деревенские отношения определили характер основной ячейки идеального общества Мелье — приходской общины. Мелье интересен не только как отдаленный предшественник современного коммунизма. Его «Завещание» важно для историка, как симптом, как своеобразное отражение тех революционных настроений и социальных чаяний, которые в период кризиса феодально-крепостнического строя зарождались в сознании находившейся на грани нищеты деревенской бедноты. Этот замечательный документ — свидетельство глубинных течений в обездоленной крестьянской массе, течений, которые столетия спустя, в 1789 г., бурно вырвавшись на поверхность, опрокинули и феодальный порядок, и абсолютную монархию.

2. МОРЕЛЛИ

Имя Морелли — одно из самых загадочных имен в истории французской литературы XVIII века. В течение относительно короткого срока — с 1743 по 1755 г.— вышло частью под этим именем, частью анонимных, но явно принадлежащих тому же автору, шесть книг по философским, политическим и социальным вопросам. И тем не менее об авторе этих книг, о его жизни, о его знакомствах современники почти ничего не могут нам сообщить; не расширили наших знаний о нем и последующие изыскания историков. Все сведения о Морелли носят в сущности гипотетический характер. Показательно, что до самого недавнего времени возможны были споры о том, принадлежат ли приписываемые Морелли книги одному или двум лицам; показательно, что и сейчас возможны сомнения, является ли «Морелли» действительным лицом или чьим-то псевдонимом.³⁰

Книги Морелли не пользовались особой популярностью в XVIII веке. Из них лишь две последние — «Базилиада» и «Кодекс природы» — привлекли к себе при их появлении в свет некоторое общественное внимание. Нельзя сказать, чтобы такая судьба книг Морелли была заслуженной. Морелли как философ и как политический мыслитель не отличался большой оригинальностью. Основные положения его философии восходят к Локку. Но развивая эти положения, он создает очень последовательную систему, предвосхищающую в теории познания и этике более поздние построения Гельвеция и Гольбаха. Уже в первом произведении Морелли, вышедшем в 1743 г., с полной ясностью формулировано учение о возникновении идей из ощущений, о любви к самому себе, как источнике всех добродетелей, об общественной пользе, как критерии добрых и злых поступков, о счастье, как цели человеческой жизни. Здесь же мы находим, наряду с признанием Верховного Существа, карающего и награждающего, нападки на связанные с религией предрассудки; здесь же Морелли объявляет истинной религией религию, согласную с разумом и проникнутую чистой моралью. Трудно сказать с уверенностью, почему эти идеи, нашедшие во французском обществе такой широкий отклик десять лет спустя, не заинтересовали читателей в книгах Морелли. По-видимому, для их успеха, как составной части формирующейся буржуазной идеологии, не созрели еще необходимые социальные условия, в то время когда Морелли выступил с ними в своих работах. Каковы бы ни были, однако, причины равнодушия читателей к книгам Морелли, в истории французской философии XVIII столетия он во всяком случае должен найти место, как один из предшественников великих мыслителей середины XVIII века.

Самое значительное из произведений Морелли — «Кодекс природы» — было опубликовано в 1755 г. и переиздано в 1758 и 1760 гг. Все три издания «Кодекса» вышли анонимно. Очень долго, вплоть до XIX века, «Кодекс» приписывали Дидро: в 1772— 1773 гг. он был включен в состав двух изданий сочинений великого энциклопедиста — амстердамского и лондонского. Сам Дидро не принимал участия в подготовке этих изданий; но он не считал нужным (как это ни странно) даже после выхода в свет этих изданий опровергнуть широко распространенное убеждение в том, что он является автором «Кодекса». Конечно, его молчание могло лишь содействовать укреплению этой версии. В 1796 г. на судебном процессе участников коммунистической организации, подготовлявшей так называемый «заговор равных», Бабеф в своей защитительной речи ссылался на Дидро, как на автора «Кодекса природы» и учителя коммунизма. В начале XIX века эту легенду широко использовали враги просветительной философии XVIII века (в особенности Лагарп), как средство «скомпрометировать» одного из самых крупных ее представителей.

Тогда же защитники Дидро стремились снять с него обвинение в коммунизме и, собрав для этой цели весь доступный материал, «реабилитировали» Дидро, как предполагаемого автора «Кодекса» и вместе с тем установили имя его настоящего автора, включив его навсегда в число предшественников современного коммунизма. В 1841 г. «Кодекс» был издан Вильгарделем впервые под именем Морелли.

Бабеф был, несомненно, прав, указывая на Дидро-Морелли, как на своего учителя. Идеиные корни бабуизма — в учении Морелли. Конечно, бабуисты как коммунисты-революционеры, отделенные от учителя великой буржуазной революцией, должны были известным образом приспособлять к опыту и потребностям своего времени несколько устарелого просветителя середины XVIII века. Но они во всяком случае теснейшим образом к нему примыкают, и влияние на них «Кодекса» не может быть оспариваемо.

³⁰ A.Lichtenbegerer. Le socialisme au XVIII siecle. Paris, 1895, p.106—107; M.Leroy. Histoire des idees sociales en France. 3-e ed. Paris, 1954, p. 243; G.Chinard. Introduction к изданию «Code de la Nature», Paris, 1950, p.9—10. Соображения Шинара против теории двух Морелли мне представляются убедительными; вопрос о «псевдониме», по-видимому, нельзя считать окончательно решенным.

Однако Морелли заслуживает внимания и изучения не только как учитель Бабефа и «равных». Непосредственное пропагандистское воздействие книги Морелли не ограничивается пределами XVIII века. Морелли остается также учителем и для следующего поколения коммунистов — для утопических коммунистов первой половины XIX века. Новый подъем коммунистических настроений во Франции 1830—1840-х годов возрождает интерес к старым коммунистическим писателям, — и среди них, наряду с бабузистами (Буонаротти), одно из первых мест занимает Морелли. Его влияние на коммунистическое учение Кабе бросается в глаза. Автор наиболее оригинальной коммунистической книги того же времени, крупнейший представитель утопического коммунизма — Дезами сам неоднократно указывает на Морелли, как на Бышлиавторитет в теории коммунизма, как на своего непосредственного предшественника. В той или иной мере знакомство с «Кодексом природы» сказывается и в других коммунистических построениях этого периода.

Морелли — типичный представитель того этапа в развитии утопического социализма, который можно назвать рационалистическим. Мы уже знаем, что для регионализма, как одного из направлений идеалистической философии общества, характерно противопоставление разумного порядка неразумному. Существующий общественный строй неразумен, он — плод человеческого невежества и ошибок разума. Чтобы перейти к разумному строю, необходимо, чтобы свет разума рассеял тьму неведения. История человечества складывается из ошибок человеческого разума и его открытий.

Элементы этой рационалистической концепции мы можем найти у всех представителей утопического социализма, начиная с Т.Мора и кончая утопическими социалистами XIX века. Т.Мор считает изображаемый им строй Утопии наиболее разумным и наиболее целесообразным, с точки зрения земных интересов людей. Этот строй хорош потому, что он отвечает законам природы человека. Ибо влечения природы и разум — самые надежные его руководители. С другой стороны, у Фурье «социальный кодекс», т.е. совокупность норм, обеспечивающих гармонию в общественных отношениях, также выводится им чисто логическим путем из основных свойств природы человека, из его страстей. Положения «социального кодекса» соответствуют требованиям природы и разума. Для социалистически систем раннего периода, XVII и XVIII веков, рационализм составляет как бы основной фон всех построений. Чем ближе к середине XIX века, тем ярственнее звучат в социалистических теориях ноты исторического реализма, тем больше находим мы в них задатков материалистического понимания общественных отношений. Но все же полностью освободиться от рационалистических традиций социализм смог лишь тогда, когда он, порвав с утопизмом, ищет подлинно научную основу в диалектическом материализме.

Как мы уже знаем, рационалистическая философия общества служила в руках передовых буржуазных мыслителей XVIII века прекрасным орудием для борьбы с принципиальными основами феодального порядка, как порядка, не соответствующего «природе» человека, и для построения фундамента нового буржуазного порядка, как порядка разумного и естественного. Первые теоретики коммунизма, восприняв эту философию, использовали ее для борьбы против принципа частной собственности, для обоснования порядка коммунистического. Стойкость влияния на утопический социализм рационалистических концепций придает большой интерес изучению того периода в развитии утопического социализма, когда это влияние, отражавшее ведущую роль буржуазной идеологии в предреволюционной Франции, достигало наибольшей силы, Морелли, несомненно, самый оригинальный социалистический мыслитель этого времени. Его «Кодекс природы» — очень яркий и последовательный образец «рационалистического» социализма.

Мы знаем, какое место занимает в рационалистических общественных теориях понятие «природы человека» и «естественного права». Ко времени Морелли учение о естественном праве, это детище рационалистического мирозерцания, отлилось уже в совершенно законченные, классические формы. Можно сказать, что рационалистическая общественная мысль почти не знала иного подхода к анализу социальных и политических явлений. Проповедуемый ею «разумный» порядок — разумный, поскольку он логически выводится из некоторых аксиоматических предпосылок, — является в то же время порядком «естественным», поскольку исходным пунктом логического процесса является «природа человека». «*Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit*» цитирует Морелли Ювенала в своем «Опыте о человеческом уме» (1743). Приступая к анализу общественных отношений Морелли имел перед собой пути, уже достаточно проторенные. Естественный человек — естественное право — естественное состояние — все эти этапы были уже неоднократно пройдены рационалистической общественной мыслью.

«В области морали природа одна, постоянна, неизменна», — таков основной принцип общественной теории Морелли. Законы человеческой природы никогда не меняются. Правда, факты говорят об изменчивости нравов диких и цивилизованных народов. Но это отнюдь не значит, что происходит изменение в их природе; это означает лишь, что некоторые народы удаляются от ее правил, тогда как другие остаются им верны. Портятся нации, но не природа. «Человек покидает истину, но истина не погибает».

И всякий народ может быть приведен в согласие с природными законами, если он будет точно соблюдать то, что природа требует.³¹ Задача разума законодателя — постичь законы природы и найти положение, при котором человек наименее уклонялся бы от природы, т.е. сделать надлежащие выводы из ее законов. Человеческое общество, чтобы быть счастливым и нравственным, должно жить по кодексу природы.

Идея «природы» является центральной идеей построения Морелли. Но она сочетается у него, как у многих других просветителей XVIII века и у всех ранних социалистов, с идеей «бога». При всей близости Морелли в ряде философских вопросов к Гельвецию и Гольбаху, он решительно высказывается против материализма. Морелли считает материализм учением абсурдным и не выдерживающим критики. В вопросах религии он ближе к Вольтеру. Материалистическому мировоззрению Морелли противопоставляет, как сообразное с разумом, мировоззрение деистическое, утверждающее, что мир сотворен «архитектором», который не может оставаться равнодушным к судьбе своего творения. Бог Морелли — принцип всего существующего и в то же время, как мы уже говорили, награждающий и карающий бог.

По мнению Морелли, как и по мнению Вольтера, существование и устройство мира, существование и возможности человеческой природы служат сами по себе достаточным доказательством существования божества. Только слепцы, наблюдая мир, могут отрицать бога. Если материалистические и атеистические заблуждения широко распространились, говорит Морелли, то это только потому, что лицемеры и ханжи использовали религию для своих собственных целей, сделали ее орудием власти. Для людей достаточно знать, что бог существует; все попытки так называемых мудрецов углубить это знание ведут только к искажению первоначальной идеи божества³². Почитание бога, культ должны быть очищены полностью от всех суеверий, от всех монашеских басен, которые дискредитируют истину. Культ должен соответствовать разуму и быть проникнутым истинной моралью³³, которая была бы признана всеми людьми.

Теория естественного права тесно связана на первых этапах своего развития с теорией права божественного, т.е. вытекающего из воли и повелений божьих. Поскольку мыслители-рационалисты сохраняют в своих построениях идею божества, как бы ни была она «подчищена» разумом, — естественное право сохраняет и в рационалистическом XVIII веке некоторый отпечаток этой связи. Если бог является первопричиной, создателем мирового порядка, то, очевидно, им же установлены законы природы. Он дал неизменный принцип движения в мире физическом; он, несомненно, должен был дать такой же неизменный принцип и для человеческих действий. Человек, постигая разумом закон природы, тем самым постигает план бога. Интересно отметить, как близки к этим мыслям соответственные рассуждения Фурье. Влияние Морелли на Фурье, хотя последний и не разделяет коммунистических взглядов Морелли, вполне возможно.

Состояние общества, соответствующее природе и разуму, представляет собой в теории Морелли не только нечто искомое, не только общественный идеал. Это — совершенно реальная фаза в истории человечества, ее начальный пункт. Естественный человек — это первобытный человек. Он Еышел из рук природы беспорочным, его инстинкты, его естественные потребности должны были вести его, и действительно вели в естественной обстановке, не к злу, а к благу. «У человека, — говорит Морелли, — нет ни врожденных идей, ни врожденных склонностей. В первые минуты своей жизни он окутан полным безразличием». Его душа — чистая доска, на которой еще ничего не начертано, или зеркало которое извлекли из-за занавеси, чтобы поместить его среди бесконечного числа различных предметов. Его впечатления и идеи зависят от органических движений, вызываемых в нем окружающими предметами, от способов их воздействия.³⁴

Но человек тотчас же выходит из своего безразличия под давлением слепого, животного инстинкта самосохранения. «Природа мудро соразмерила наши потребности с ростом наших сил». Если бы потребности находили свое удовлетворение без всякого напряжения сил человека, то человек оставался бы в первоначальном состоянии, у него не было бы никаких стимулов к развитию. «Легкость их удовлетворения не требовала бы знаний, превосходящих инстинкт животного. Человек был бы в таком случае не более общителен, чем это последнее». В действительности природа устроила человека так, что его потребности всегда немного превосходят пределы его способностей. Этот столь же простой, сколь удивительный механизм был как бы специально устроен для того, чтобы создать из человеческого рода прекрасное сочетание. Слабость, недостаточность сил отдельного человека толкали его к объединению с другими людьми.

³¹ Morelly. Code de la Nature, ed. Doleans. Paris, 1910, p.23.

³² Naufrage des lies flottantes ou la Basi'iade de celebre Pilpai, t.II. Messine, 1753, p.218—223.

³³ Essai sur le coeur humain, p.186; Le Prince, p.122; см. Chinard, p.21.

³⁴ Essai sur l'esprit, p.2—3; см. Chinard, p.12.

Человек, видя, что он не может своими средствами вполне удовлетворить свои потребности, начал искать сближения с себе подобными, чтобы в совместных действиях, в общественности найти недостающую силу. Человек неизбежно должен был стать существом общественным.³⁵

Мы видим, что Морелли в согласии с французской материалистической философией XVIII века (Гельвеций, Гольбах и др.) выводит общественные свойства, а следовательно и мораль человека, из самосохранения. Стоит припомнить, что «Кодекс природы» появился на три года раньше (1755), а первое произведение Морелли — *Essai sur l'esprit* — на пятнадцать лет раньше (1743) знаменитой книги Гельвеция (*De l'esprit*, 1758 г.). Однако у Морелли можно найти также элементы другой моральной и социальной концепции, связанной с идеей божества и божественного плана. Так, он утверждает, что божество вложило в человеческое сердце неизгладимую «честность», что чувство, повелевающее творить добро, «мы получаем с самого своего рождения». Эти чувства — внутренний голос природы, результат бесконечно мудрого предначертания в общем порядке вселенной. В «Базилиаде» Морелли признает даже братскую любовь, которую природа вложила вначале в сердца всех людей, первым двигателем общественной жизни. Таким образом, любовь оказывается у него здесь уже не только самостоятельной силой, не зависящей от человеческого разума, но и силой основной, изначальной. Не подлежит сомнению, что мы имеем у Морелли в его объяснении возникновения общества сочетание двух легко различаемых тенденций. Не следует, однако, думать, что такое сочетание присуще исключительно учению Морелли. Напомним, что обе указанные нами тенденции мы можем усмотреть даже у такого замечательного мыслителя, как Дидро, даже в таком замечательном произведении, как «Энциклопедия». По-видимому, эти колебания отражают процесс роста материалистического мирозерцания, трудности его освобождения от старых моральных традиций на основе рационализма, неспособного разрешить проблему возникновения общества диалектически, неспособного вскрыть историческую динамику развития общественных свойств человека.

Равенство потребностей и разнообразие способностей должны были закреплять общественный дух, солидарность в человечестве. Первое подсказывало идею равенства прав, второе усиливало сознание пользы объединения усилий. Чтобы ничто не смущало этой солидарности, природа дала человечеству в неделимое общее владение землей, плодами которой все имеют равное право пользоваться. Естественный человек не знает частной собственности. «Мир есть стол, достаточно уставленный для всех сотрапезников, — говорит Морелли, — и все его блюда принадлежат иногда всем, потому что все голодны, иногда лишь некоторым, потому что остальные уже насытились. Никто не является его неограниченным хозяином и не имеет права притязать на это».

Естественное состояние, соответствующее этим принципам общности, не только факт отдаленного прошлого. Людей, свято соблюдающих эти священные законы общей матери-природы, можно найти и сейчас, утверждает Морелли. Их он видит в североамериканских племенах: мы знаем, как широко была распространена идеализация их «естественного» быта во французской литературе XVIII века, начиная от отцов-иезуитов, посещавших Новый свет в качестве миссионеров, и кончая Руссо.³⁶

«Почти все народы, — говорит Морелли, — имели или имеют еще и теперь представление о золотом веке». Таким золотым веком и был в действительности тот век, когда человек жил в условиях охарактеризованной выше изначальной общественности. Как же произошел переход от этого первоначального общественного строя, основанного на равенстве и общности, к существующему строю, основанному на неравенстве и частной собственности? Как произошло отпадение человечества от природы?

Золотой век — век первобытной невинности. Человек живет в коммунизме, не сознавая, что это — наилучший возможный для него строй, и в этой несознательности, по мнению Морелли, — его единственный недостаток, делающий возможной его порчу.³⁷ Непосредственную физическую причину разложения первоначальных человеческих обществ — причину, которая не имела бы значения без основной причины, несознательности, неведения, — Морелли видит в размножении человечества и его последствиях. «Всякий народ, — говорит Морелли, — сколь бы многочисленным он ни стал..., обязан своим началом одной или несколькими соединившимся семьям». Пока эти семейства невелики, они подчиняются естественной и мягкой власти отцов. Единственные законы в этот патриархальный период — законы родственной привязанности и нежности. Отец наделяет всех общими благами и ничего не присваивает в собственность. Так управляются народы Америки, так управлялись древние скифы.

³⁵ Code de la Nature, p.12—13.

³⁶ Code de la Nature, p.23.

³⁷ Code de la Nature, p.64.

Эта ссылка на скифов интересна тем, что она устанавливает непосредственную связь между теорией естественного состояния Морелли и соответствующими древнегреческими теориями: в классической литературе, особенно в римской, Морелли обнаруживает значительную начитанность.

Нужды в писанных законах эти патриархальные народы не знают. Но по мере роста народонаселения, по мере роста числа членов семейств связывавшие их родственные чувства и покоившаяся на этих чувствах власть отцов неизбежно должны были ослабевать. Еще скорее разлагались общественные связи патриархального периода в тех случаях, когда народу под давлением роста населения приходилось переселяться на новые места. Старый порядок разрушался, и пока на его место не становилось нового, человечество неизбежно должно было вступить в период смут и раздоров. Частные интересы, весьма разнообразные и дурно понимаемые, при несовершенстве и ослеплении людей, при непонимании ими велений «божественной мудрости» могли приводить людей к столкновению с обществом, к полному хаосу. Выход из воцарившегося беспорядка общество должно было искать в создании новой власти, новых учреждений, основанных уже не на чувствах, а на точных законах. Человек утратил свое естественное состояние. Чтобы вернуться или по крайней мере приблизиться к природе, человек, рожденный свободным, оказывается вынужденным своими собственными ошибками подчиниться законам, которые он сам на себя налагает, признать себя подданным власти, которую он сам создает.³⁸

Возникающая в обществе суверенная власть, кому бы она ни была вверена, всегда остается властью, созданной соединенной волей граждан во имя их общего блага. Но суверен заключает с обществом договор, в силу которого граждане отказываются от части своих естественных прав и обязуются подчиняться приказаниям суверена, которые он отдает в силу предоставленной ему по договору власти. Они становятся как бы орудиями в руках суверена, содействующими поддержанию его авторитета и исполнению его воли, направленной на общее благо.³⁹

Рассматривая относительную ценность различных форм правления, Морелли приходит к выводу, что теоретически наиболее приемлемой для человека является та форма, при которой суверенная власть остается в руках самого народа. Но демократия не обладает гармонией, необходимой для прочности власти, и потому при ее практическом применении вскоре вырождается. Соперничество между гражданами из-за богатств, из-за должностей, из-за почестей ведет к торжеству частных интересов над интересом общим, к интригам, к крамолам, наконец, к распаду общественного целого. Зачастую равновесие общества восстанавливается лишь за счет так называемой свободы, которую более сильные и более богатые покупают или похищают у более слабых. Сильные узурпируют власть, а в руках народа остается лишь пустая тень, лишь иллюзия свободы. Установление господства немногих не прекращает борьбы за власть; она заканчивается лишь тогда, когда богатые и сильные передают ее кому-нибудь из своей среды или когда кто-либо сам ее насильственно захватывает. Так, пройдя несколько стадий, народная власть превращается, наконец, в выборную или наследственную монархию.

Совершенно очевидно, что в то время, когда Морелли писал «Государя» и «Базилиаду», он именно монархию считал наилучшей формой правления, наиболее прочной, наилучшим образом обеспечивающей благосостояние граждан. При этом он предпочитал монархию наследственную — избирательной, неограниченную — ограниченной. Сделать людей счастливыми может только абсолютная власть, которую Морелли называет даже однажды «le vrai despotisme».⁴⁰ Идеал власти — власть абсолютного государя, заботящегося о благе своих подданных и обожаемого ими. Именно такой просвещенный абсолютизм господствует в идеальном обществе, изображенном в «Базилиаде», где «добрый монарх» является и организатором и руководителем коммунистического государства.⁴¹

В процессе создания законов и государственных учреждений, продолжает Морелли, была совершена величайшая ошибка в истории человечества. Народы, или вернее те законодатели, которым они доверили создание новых учреждений, совершенно не поняли стоявшей перед ними задачи. Законы должны были стремиться к одной цели — к восстановлению разрушенного естественного порядка, разрушенной первоначальной общности. Устанавливаемые ими правила должны были явиться как бы частными выводами из общего закона природы, во всяком случае должны были с ним согласоваться.

³⁸ Code de la Nature, p.34—35.

³⁹ Le Prince, 8; см. Chinard, p.20.

⁴⁰ Формула, близкая к «despotisme legal» физиократов.

⁴¹ Очень странно, что такой компетентный исследователь социальных идей XVIII века, как Шинар, как будто забывает о существовании и распространенности в XVIII веке понятия «добрый монарх», подменяя его — в порядке политического выпада и ненаучной модернизации — совершенно несвойственным XVIII веку понятием «тоталитаризм». Реакционная политическая тенденция никогда не приносит пользы научному исследованию.

Морелли пытается представить наглядно, что делал бы мудрый законодатель в таких условиях. Для этого он отправляет своего гипотетического мудреца в Америку и заставляет его законодательствовать для американских охотничьих племен.

Конечно, этот мудрец постарается научить дикарей новым для них искусствам и ремеслам. Он разъяснит им всю пользу земледелия и скотоводства, все их преимущества над охотой и рыбной ловлей, которыми они добывают себе средства существования. Но охотничьи племена считают всю землю племени общим достоянием. Будет ли законодатель советовать им разделить ее на отдельные участки для обработки? Конечно, нет. Он позаботится о том, чтобы сохранить естественную общность земли, на которой основывается их общественность. «Все обстоятельства окажутся благоприятными для его планов, — говорит Морелли, — лишь бы он не устанавливал никакого раздела — ни произведений природы, ни произведений человека». Переход к новым способам производства потребует, конечно, ряда новых, более детальных норм, его регулирующих. Нужно будет определить количество предметов всякого рода, необходимых для удовлетворения потребностей всех членов общества. Нужно будет определить время работы и количество продуктов для каждого трудящегося. Нужно будет распределить работу между отдельными группами, в зависимости от их способностей. Все это будет, конечно, необходимо. Но не будет никакой необходимости в установлении частной собственности, которая вовсе не является условием перехода от варварства к культуре.⁴²

В таком обществе, которое, совершенствуясь, сохраняет в то же время неизменным принцип общности имущества, не будет места всем обычным в прочих обществах смутам, политическим превращениям и тирании. Иногда Морелли, исходя из этого положения, склонен сделать вывод, что политическое устройство не имеет в коммунистическом обществе существенного значения. Народ может сохранить демократию, т.е. власть отцов семейств, говорит он во второй части «Кодекса природы»; может ввести аристократию, т.е. передать власть мудрым; может создать монархию, т.е. для большей точности и правильности действий политического организма вручить управление им одному. Монархия никогда не вырождается в тиранию, если в обществе не будет частной собственности.⁴³ «Кому захочется властвовать там, где не будет собственности, которая могла бы внушить желание поработать других? Тиранов не может быть в таком обществе, где всякая власть состоит именно в возложении на себя самых трудных обязанностей и забот...»⁴⁴ Эти рассуждения Морелли об организации власти и о безопасности монархии при строе общности не противоречат тем похвалам просвещенному монарху, которые он воздавал в «Базилиаде», хотя и отличаются от них по своему тону. Более существенно новое отношение к демократии, которое явно отличается от пессимистической ее оценки в ранних работах Морелли. Здесь Морелли, допуская демократию, как одну из равноценных форм правления, тем самым как бы подготавливает читателя к тому демократическому порядку, который он рекомендует в плане законодательства в четвертой части «Кодекса».

Таким образом, перед обществом, законодатели которого поняли бы правильно свою задачу — регулировать жизнь общества в согласии с основными законами природы, — раскрывались самые прекрасные перспективы. Образец такого разумного законодательства Морелли видит в законах инков в Перу, о которых он, вероятно, узнал из книги Гарсиласо де ла Вега, переведенной на французский язык еще в XVII столетии. Но правильного понимания своих задач, полагает Морелли, у большинства первоначальных законодателей не было. Законы должны были устранить злоупотребления, уничтожить укоренившиеся в переходный период пороки, восстановить первоначальные чистые общественные отношения. Вместо того законодатели взяли отношения людей такими, какими они уже были в эпоху смут, и попытались лишь внести в эти отношения, далеко ушедшие от природы, некоторое равновесие, без которого не может существовать общество. Так, вследствие невежества первых законодателей получились искусственные и случайные законы, противоречащие «вечному закону», из которого они должны были черпать свою силу. Бог допустил, чтобы рядом с его непреложными повелениями человеческий разум построил своими слабыми силами свой собственный нравственный мир. Мы увидим ниже, как укладывается это допущение в общие планы божественного провидения. Рост населения разорвал узы родственных чувств, переселения расстроили общность владения, между отдельными семьями возникли различия. Законодатели, вместо того чтобы бороться с этими бедами, с этими нарушениями законов природы, закрепили навсегда разрыв общества с природой, установив частную собственность. Между тем частная собственность — это источник и причина всяческих общественных зол, *summi materia mali*, как выражается Морелли.

⁴² Code de la Nature, p.24—25.

⁴³ Ibid., p.51.

⁴⁴ Ibid., p.25.

Мы переходим здесь от прошлого к настоящему, от теории возникновения и развития человеческого общества к критическому анализу существующего общественного строя, основанного на частной собственности. Эта часть системы Морелли гораздо менее интересна. Морелли меньше всего экономист, круг его экономических знаний весьма и весьма ограничен даже в сравнении с другими писателями той же рационалистической школы социализма, вообще не сильной в экономике. XVIII век знает ряд попыток выяснения отрицательных экономических и социальных последствий института частной собственности. Некоторые из них — например, теория Ленге — уже предвосхищают построения послереволюционные. Морелли в своей критике существующего прежде всего моралист, для него важны моральные последствия ухода человечества от природы, моральное разожение, вызываемое частной собственностью.

Нельзя говорить о пороках естественного человека, утверждает Морелли. Даже эгоизм, эта «стоглавая гидра», представляет в порядке природы только невинное желание сохранить свое бытие. Человек становится порочным лишь тогда, когда порывает с природой. Ложная политика и ложная мораль превращают его естественные качества в пороки (здесь вновь вспоминается Фурье с его учением о страстях и их извращении в цивилизации). В сущности говоря, есть только один порок — жадность. Это — основание и проводник всех пороков. «Анализируйте тщеславие, фатовство, гордость, честолюбие, хитрость, лицемерие, злодейство... всюду вы получите, в конечном результате, этот тонкий, губительный элемент — любостяжание».⁴⁵ Ясно, что желание владеть, жадность могли возникнуть только там, где возможен частный интерес, там, где существует частная собственность. Следовательно, в частной собственности приходится видеть причину всех моральных недостатков, свойственных человечеству. С этими моральными недостатками связаны для Морелли и недостатки политических систем. Для него, как и для Мабли — мыслителя, во многом чрезвычайно ему близкого, мораль и политика — в сущности одно и то же. Везде, где существует частная собственность, правит одна сила: личный интерес. И там, где она правит, тщетно искать какой-то совершенной формы, обеспечивающей человечеству свободу. Каковы бы ни были правительства, каковы бы ни были законы, положение остается одинаковым, если не подрезаны самые корни личного интереса, если не уничтожена частная собственность.⁴⁶ Но достаточно отменить «мерзкую собственность», чтобы люди вернулись к своей изначальной добродетели.

Пока существует частная собственность, все мероприятия, направленные на улучшение общественного порядка, останутся только паллиативами. Путем репрессий, путем законов, путем всякого рода полицейских и административных мер можно достигнуть в обществе видимости порядка, но этот «порядок» лишь освятит нищету тех, у кого нет ничего, кому труд едва обеспечивает жалкое существование. В обществе останутся по-прежнему богатые, праздные и просвещенные, а также бедные, работающие свыше сил и питающиеся впроголодь. Более конкретной характеристики и критики социальных отношений современного ему общества мы у Морелли не находим.

* * *

Общественная теория Морелли оптимистична. Но его оптимизм отнюдь не вытекает из анализа реальных общественных отношений. Те замечания, которые можно истолковать как проблески реалистического понимания общества и его развития, звучат у него весьма слабо и неопределенно. Морелли знает, — мы об этом уже говорили, — что частная собственность порождает личный интерес. Но сколько-нибудь четких выводов из этого положения он не делает. Возможность устранения всех зол, вытекающих из неравенства и частной собственности, обосновывается в его теории не закономерностями борьбы интересов, а неизбежностью торжества разума. В своем рационализме Морелли исключительно последователен.

Для Морелли сила разума — превыше всего. Как недостаток разумного понимания, недостаток просвещения, обусловил ошибку первоначальных законодателей, установивших частную собственность, так успехи разума, успехи просвещения, дадут возможность эту ошибку исправить и вернуться к естественному строю. Морелли является горячим защитником теории прогресса. Прогресс, говорит он, всеобщий закон природы. «Явления, в которых я его наблюдаю, показывают мне везде, вплоть до комариного крылышка, наличность последовательного развития: я испытываю, я чувствую прогресс разума. Я вправе, следовательно, сказать, что по чудесной аналогии существуют благоприятные приращения и в области моральной и что, несмотря на свою силу и свою приятность, законы природы лишь постепенно приобретают полную власть над человечеством».⁴⁷

⁴⁵ Code de la Nature, p.16.

⁴⁶ Ibid., p.48.

⁴⁷ Code de la Nature, p.63.

Понятие прогресса носит у Морелли явно телеологический характер. Необходимым представляется ему лишь то, что вытекает из свойств, данных человеку природой, — иными словами, естественное состояние и естественные законы. Отпадение человека от природы и все развитие человечества в рамках искусственных законов, с его естественно-правовой точки зрения, случайны.⁴⁸ «Случайности заглушили у народов чувства кровного родства». «Тысяча случайностей оторвала людей от невинности и честности». Наконец, «преходящие случайности» — все беды, через которые проходит человечество на своем историческом пути. Этапы исторического развития не составляют у Морелли необходимых звеньев единой цепи, связанной причинной зависимостью. Но зато все «случайности» истории складываются очень стройно в цепь телеологическую. Через них «всемогущая сила замышляет провести человеческий род к постоянному состоянию доброты», «по этим ступеням провидение ведет человеческий род к совершенству». Телеологический момент присущ в той или иной форме всем старым теориям прогресса. У Морелли он выступает в чистом виде; связь прогресса с «целями провидения» в его философии общества ничем не затемнена.

В начале своей жизни народы чувствовали только необходимость общества, но они не знали, — я уже на это указывал, — какое общество является наилучшим. Они пользовались всеми благами естественного состояния, не размышляя о нем. Только пройдя через тысячу испытаний, человеческий разум мог открыть, что нет более счастливого состояния, чем состояние чистой природы. Чтобы убедиться в этом, чтобы перейти от бессознательного золотого века к сознательному, — а только сознательность и может придать прочность общественному строю, — человечество должно было пройти через ряд бедствий. Бедствия эпохи варварства показали людям цену их естественного состояния. Они пытаются приблизиться к этому состоянию посредством законов, сначала несовершенных, затем все более и более целесообразных. Одни законы сменяют другие. Пройти через разные формы правления, разные системы было необходимо, чтобы люди поняли, в чем их истинное благо. Но рано или поздно — этот опыт объединит все голоса в пользу природы. «Очистившийся разум привыкнет прислушиваться к ее урокам и повиноваться всегда ее внушениям». Так по ступеням испытаний поднимается человечество от коммунизма бессознательного в прошлом к коммунизму сознательному в будущем.

Коммунистическое общество будущего должно представлять собою, по Морелли, единое хозяйственное целое, руководимое единым хозяйственным планом, учитывающее потребности всех членов общества и распределяющее между ними труд. Коммунизм Морелли носит централистический характер. Он предполагает сложную хозяйственную организацию с далеко идущим разделением труда и с иерархией хозяйственного управления. Эта централистическая концепция господствует в «Кодексе природы», хотя в более раннем произведении Морелли — «Базилиаде» — мы находим известные отклонения в сторону коммунизма общинного, дробящего общество на мелкие, самодовлеющие хозяйственные единицы (по тысяче человек в каждой).⁴⁹ Общей характеристикой будущего строя Морелли, однако, не ограничивается. Он дважды дает более детальное изображение коммунистического общества: первый раз — в «Базилиаде», второй раз — в четвертой книге «Кодекса природы».

Изображение утопического социального порядка в «Базилиаде» и по форме и по существу гораздо менее интересно, чем схема коммунистических отношений в «Кодексе». Конечно, и в «Кодексе» чувствуется влияние на Морелли то Т. Мора и Кам-ланеллы, то более ранних французских утопистов — Вераса, Гед-виля и др. Однако даже старые мысли во многом развиты у Морелли очень оригинально и изложены у него впервые не в форме рассказа о строе, где-то, в какой-то фантастической стране осуществленном, а в новой форме готовых, разбитых по статьям проектов законов. Эти проекты не остались без влияния: они, несомненно, были известны Бабефу; быть может они послу, жили в некотором смысле образцом для тех законов, которые составляли заранее бабувисты на случай успеха своего заговора.⁵⁰ Более того: самыми разнообразными путями проекты Морелли перешли и в позднейшую утопическую литературу начала XIX века, которая сплошь и рядом пользуется ими, не только не указывая, но часто, вероятно, и не зная своего источника.

Принципы строя, соответствующего повелениям природы, формулированы Морелли в трех «священных законах».⁵¹ Первый из них отменяет частную собственность.

⁴⁸ Аналогичное этому представлению мы находим уже у Платона.

⁴⁹ *Basilade*, t.I, p.107.

⁵⁰ Конечно, законы бабувистов более детально разработаны и более практичны. «Равные» предполагали ввести их в действие на другой день после переворота. Морелли не мечтает о скором осуществлении своего «Кодекса» и потому дает в сущности не столько проекты законов, сколько схемы.

⁵¹ *Code de la Nature*, p.85—86.

Но здесь же делается оговорка, чрезвычайно характерная для Морелли и его времени. В виде исключения сохраняется собственность на предметы непосредственного потребления, а также и на предметы, необходимые «для повседневного труда». Таким образом, очевидно, орудия ремесла сохраняются в частной собственности ремесленника. Напомним, что и Т.Мор в своей «Утопии», объявляя войну частной собственности и заставляя утопийцев, во избежание развития собственнических инстинктов, каждые десять лет менять свои жилища, умалчивает о том, составляли ли орудия труда городских жителей общественную или частную собственность. Морелли склонен приравнивать орудия ремесла к предметам потребления. И в этом нет, разумеется, ничего удивительного: он отражает в своих идеальных построениях реальные отношения своего времени, тот уровень техники, при котором в большинстве отраслей производства орудие труда непосредственно связано с личностью трудящегося.⁵²

Второй закон обеспечивает гражданину «право на существование» и «право на труд». Здесь говорится, что каждый гражданин будет получать от общества содержание и занятие. В связи с этим законом следует обратить внимание на то, как толкует Морелли понятие политической свободы. Он едва ли не первый связывает это понятие не с абстрактными политическими правами, а с обеспечением удовлетворения широко понимаемых человеческих потребностей. «Истинная политическая свобода человека, — говорит он, — состоит в беспрепятственном и безбоязненном пользовании всем, что может удовлетворить его естественные, а следовательно, законные желания». Третий закон дополняет второй, устанавливая в соответствии с правами граждан их обязанность принимать участие в общественном труде. Помимо этого отчетливо противопоставления прав и обязанностей, связывающих индивида с обществом, заслуживает быть отмеченной та постанова, которую дает Морелли вопросу об обязанностях гражданина. Содействие, оказываемое личностью общественной пользе, измеряется у него силами, талантом и возрастом. В этой формуле нельзя не видеть прямую предшественницу более позднего социалистического лозунга: от каждого по его способностям. Впрочем, никаких конкретных выводов из этой общей нормы Морелли в дальнейшем не делает.

Все частные законы логически вытекают из законов основных, представляют развитие их положений в применении к отдельным сторонам общественного строя. Для определения места Морелли в истории социализма особенно существенны законы, регулирующие производство и распределение продуктов. Как организовано производство в этом обществе, где труд — обязанность каждого гражданина, как организовано распределение в этом обществе, признающем свою обязанностью обеспечивать каждому гражданину содержание?

В области производства Морелли проводит резкую грань между сельским хозяйством и промышленностью. Сельскохозяйственный труд есть повинность всех граждан в возрасте от 20 до 25 лет. Граждане этого возраста составляют как бы особый корпус, в который Морелли включает не только земледельцев в узком смысле слова, но также пастухов, садоводов, каменщиков и т.п.⁵³ Корпус имеет в городе свои особые помещения и мастерские со складами при них.⁵⁴ Противоположности между городом и деревней государство Морелли не знает. Гражданин, достигший 25 лет, может покинуть корпус. Те же, кто добровольно остается в нем, становятся с 26 лет мастерами и руководителями сельскохозяйственных работ. Аналогия между «Кодексом природы» и «Утопией» напрашивается здесь сама собой. У Мора, как и у Морелли, земледелие является трудовой повинностью, падающей на молодое поколение, но лишь с более коротким, двухгодичным, сроком. У Мора, как и у Морелли, лица, посвящающие себя сельскому хозяйству как специальной и постоянной профессии, являются исключением. И утописту XVI века и утописту XVIII века земледельческий труд представляется, по-видимому, слишком тяжелым: ни тот, ни другой не видят возможности обеспечить сельское хозяйство рабочей силой в порядке добровольности.

Это и приводит их — при исключительной важности земледельческого труда в общественной экономике — к своеобразной его постановке как трудовой повинности, падающей на все население.

Иначе организована городская промышленность. Каждая профессия здесь составляет корпорацию, цех. Каждый ребенок, начиная с 10 лет, поступает уже в ведение того или иного цеха. Там, в помещениях цеха, он живет, там он получает свою техническую выучку до 15 или 16 лет. От 16 до 20 лет граждане — простые рабочие той же профессии.⁵⁵

⁵² Только эпоха промышленного капитализма разорвала окончательно эту связь как в практике, так и в социалистической теории.

⁵³ Code de la Nature, p.89.

⁵⁴ Ibid., p.90.

⁵⁵ Code de la Nature, p.103-104.

В 25 лет, отбыв земледельческую повинность, они могут вернуться вновь к своей старой работе, но могут избрать себе и другую. В первом случае они становятся мастерами через год, в 26 лет, во втором — через пять лет, в 30 лет. Однако эта свобода выбора профессии ограничена тем, что общество фиксирует число рабочих каждого цеха в зависимости от общественных потребностей. Мастер обучает известную группу более молодых рабочих, следит за их работой, отвечает за нее перед главой цеха. Звание мастера пожизненно, звание главы цеха несет мастера поочередно, каждый в течение одного года. По достижении 40 лет гражданин освобождается от труда, подчиненного этой цеховой регламентации. Он может выбирать себе работу свободно, по вкусу, но во всяком случае ту или иную работу на пользу обществу он по-прежнему должен нести.⁵⁶

Как обучение ремеслу детей, так и работа взрослых протекает вне семьи. Семья не является у Морелли, как у Мора, производственной единицей. У Мора ремесленная мастерская, как в средневековом ремесле, связана с домохозяйством. У Морелли эта пуповина разрезана, производство каждой профессии сосредоточено в особых мастерских, иерархия труда освобождена от патриархального характера — руководят производством мастера, а не отцы семейств Организация производства, таким образом, по своему типу больше приближается к мануфактуре. Различие весьма существенное и сводящееся, конечно, к различию в том материале конкретных наблюдений, каким располагали Мор в начале XVI века и Морелли в середине XVIII века для построения своих идеальных зданий. XVI век в общем почти не знал централизованных промышленных предприятий, для XVIII века они были уже не редкостью.

Общественное производство соразмеряется с общественными потребностями. Все продукты производства берутся на учет и затем распределяются между гражданами. Ни торговли, ни обмена между гражданами не допускается. Все необходимое они получают от государства. Продукты скоропортящиеся распределяются теми же лицами, которые ведают их производством, на общественных рынках. Продукты более стойкие сосредоточиваются в общественных магазинах и распределяются уже оттуда ежедневно или в назначенные сроки. Распределение производится лицами, достигшими 40-летнего возраста, т.е. свободными в выборе своего труда, под надзором должностных лиц (начальников триб).⁵⁷

Ко времени Морелли основной принцип коммунистического распределения был уже достаточно отчетливо формулирован в социалистической литературе. Этот принцип был установлен по существу еще первыми утопистами — Мором и Кампанеллой. Ни тот, ни другой не признают арифметического равенства в распределении. Оба говорят о выдаче обществом каждому гражданину всего, что нужно⁵⁸, или о том, что «никто не терпит недостатка не только в необходимом, но даже и в утехах». ⁵⁹ Вместе с тем оба допускают известные отклонения от этого правила в сторону принципа «каждому по его делам», оба предусматривают возможность улучшенных выдач для лиц, оказавших известные услуги. Морелли в качестве общего правила предполагает распределение по потребностям, не стесняемое арифметическими расчетами; дополнительных выдач, в противоположность своим предшественникам, он не устанавливает. Но он считает возможными случаи, когда того или иного предмета потребления не хватает на всех желающих его получить; тогда выдачи либо принудительно сокращаются, либо вовсе прекращаются до тех пор, пока производство не покроет этого дефицита. С другой стороны, законы о роскоши предписывают умеренность в потреблении, начальствующие лица сурово карают за их нарушение. Таким образом, и Морелли не чужды черты грубой уравнительности и аскетизма, отмечаемые Марксом и Энгельсом как характерные для литературы, сопутствующей первым движением пролетариата.⁶⁰

Общественная организация потребления по «Кодексу природы» существует лишь для определенных категорий граждан. Общественное питание получают в своих домах, где они и живут, все дети от 5 до 10 лет; общественное питание получают в мастерских, где они и живут, подростки от 10 до 15 лет; по-видимому, общественные столовые имеются и у корпуса земледельцев, которые тоже живут в особых помещениях; наконец, полное содержание получают больные и инвалиды. Потребление всех прочих граждан приурочено к семьям, связано с домохозяйством семьи. В этом отличие «Кодекса» от «Утопии», которая стремится покончить с домохозяйством, противопоставляя домашнему столу общественный стол, и от «Города солнца», где домохозяйству совсем нет места, как нет места и индивидуальной семье.

⁵⁶ Ibid., p.92.

⁵⁷ Нечто близкое к построению Морелли мы имеем у Кампанеллы, но у него вопрос об организации производства затронут лишь слегка (Code de la Nature, p.98).

⁵⁸ Т.Мор. Утопия. Изд-во АН СССР. М., 1953, стр.129.

⁵⁹ Кампанелла. Город солнца. Изд-во АН СССР. М., 1954, стр.66.

⁶⁰ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.V, стр.509.

Морелли совершенно чуждо стремление Кампанеллы, следующего в этом вопросе за Платоном, растворить семью в более широкой общественной организации, всецело подчинить половые сношения общественным интересам. Он принимает и освящает в своем государстве индивидуальный брак. Он подчиняет брак довольно суровой регламентации; но эта регламентация имеет целью закрепить индивидуальную семью, ввести в законное русло и тем смирить силы ее разлагающие. Морелли делает брак в известном возрасте обязательным для всех граждан; он идет на уступки, разрешая развод, но ограничивает право развода, допуская его лишь после десятилетнего брака, ограничивает права разведенных, сурово карает прелюбодеяние. Крепкая, устойчивая индивидуальная семья играет существенную роль в его государстве. Правда, она, как мы видим, потеряла у него значение основной хозяйственной ячейки. Но она сохранила значение основной ячейки политической: нация делится у Морелли на города, город — на трибы, триба — на семейства. И политические права приурочиваются в «Кодексе природы» не к гражданину, а к отцу семейства. Только отец семейства может быть главою трибы, города и нации.

Т.Мор, в учении которого семья имеет не меньшее значение, чем в системе Морелли, на семью возлагает в известной степени и задачу воспитания молодого поколения. Морелли оставляет ребенка в семье только до 5-летнего возраста. С 5 лет все дети поступают в детские дома, где они получают общественное воспитание. Здесь их наставляют в правилах морали, разъясняют им законы государства. Параллельно идет и физическое воспитание; в играх и занятиях, соответствующих возрасту, дети готовятся к предстоящему им труду. С 10 лет дети передаются в мастерскую, где уже центр тяжести лежит в профессиональном образовании. Однако в связи с профессиональным продолжается и образование морально-политическое. Основная цель последнего — уяснение разумности и целесообразности существующего строя, искоренение тех свойств, развитие которых может повести к возрождению духа собственности. Интересно, что Морелли называет свои мастерские в то же время общественными академиями. Это тесное сплетение умственного труда с физическим составляет характерную черту всей позднейшей социалистической теории школы. Но Морелли не первый формулирует эту идею. Он заимствует ее, как и всю систему общественного воспитания, у Кампанеллы, которого, несомненно, приходится считать одним из родоначальников теории трудовой школы.

С 15 лет подростки вступают в жизнь и возвращаются к семейному очагу, чтобы заниматься той профессией, которой они обучились. Лишь наиболее способные из них, в числе, определенном государством, продолжают заниматься наукой, что не освобождает их, однако, в установленном возрасте от отбывания земледельческой повинности. Кроме них, могут заниматься наукой и другие граждане, но только по достижении 30 лет. Пределы научных изысканий в области морали и метафизики строго ограничены истолкованием основных принципов, сформулированных в законах: всякое мудрствование, выходящее за эти пределы, по мнению Морелли, должно быть воспрещено. Ведь законы идеального общества Морелли — это законы природы. Отклонение от них — как бы грехопадение человеческой мысли, опасное и потому недопустимое. Зато в отношении наук о природе и наук технических предоставляется полная свобода исследования. Государство создает как бы энциклопедию, в которой остается неизменной часть морально-философская и растет часть физическая, математическая и механическая. Интерес к развитию естественных наук роднит Морелли с буржуазной просветительской литературой его времени и соответствует стремлению Морелли к возможно полному удовлетворению всех человеческих потребностей. Идея стабилизации наук общественно-философских еще раз напоминает о том, что недостаток материальных условий для освобождения пролетариата необходимо отражается в ранней коммунистической литературе реакционными чертами.⁶¹

Социальная философия Морелли и его план экономической организации будущего общества типичны для известного момента в истории социализма и именно поэтому оказали на его дальнейшее развитие большое влияние. Особняком стоит план организации управления в «Кодексе». Он очень своеобразен; он порывает и с традицией выборности должностных лиц, восходящей к Мору и сохраняющейся во французской утопической литературе XVIII века, и с традицией просвещенного абсолютизма, которой отдал дань, как мы говорили, сам Морелли в «Базилиаде». Но зато этот план и оказался наименее влиятельной частью книги. Как я уже указывал, политические права имеют у Морелли только отцы семейств. Но они не избирают должностных лиц, а сами поочередно и в восходящем порядке занимают общественные должности. Каждая семья поочередно дает начальника трибы, каждый начальник трибы поочередно в течение года исполняет обязанности начальника города, причем в должности начальника трибы его замещает следующий отец, и т.д., вплоть до главы всего государства.

⁶¹ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.V, стр.509.

В одном только случае Морелли говорит о депутатах: сенат государства составляется из депутатов от сенатов всех городов. Но и здесь депутатами являются все члены данного городского сената поочередно, на один год каждый. Члены же городского сената — это все отцы семейств, достигшие 50 лет.

Таким образом, порядок, предлагаемый Морелли, является своеобразной патриархальной демократией, причудливым преобразованием и расширением патриархального порядка, достигаемым при помощи применения очереди и с поным исключением каких бы то ни было выборов. Очевидно, выборы достойнейшего представляются Морелли нарушением принципа равенства граждан: в обществе равных все должны быть равно достойны. Исключая в своем идеальном государстве принцип выборности, Морелли тем самым подрывает корни и у представления об «умственной аристократии» как руководящей силе социалистического общества — представления, господствующего в построении Кампанеллы и еще очень ясно сказывающегося у ближайшего предшественника Морелли — Вераса. Из утопистов XVI—XVIII веков Морелли, пожалуй, ближе всех подходит к идее уничтожения противоположности между физическим и умственным трудом, хотя и со свойственными его времени уравнительными чертами. В его системе нет граждан, которые были бы совсем свободны от физического труда; и все имеют возможность заниматься трудом умственным.

Несмотря на крайний рационализм «Кодекса природы», несмотря на присущие ему черты деизма, это произведение Морелли занимает в истории социализма весьма значительное место. XVIII век во Франции — век наивысшего подъема буржуазной общественной мысли, век идеологической подготовки революционного наступления буржуазии на твердыни старого феодально-абсолютистского порядка. Пролетариат ко времени Морелли еще не сложился как класс, число рабочих было еще относительно невелико и они были весьма далеки от понимания своих классовых интересов. В своей исторической борьбе против феодализма буржуазия могла опираться на широкие массы трудящихся — городской и деревенской бедноты; идеологи буржуазии могли считать себя защитниками интересов всех угнетенных и обездоленных.

Но несмотря на временное единение во Франции враждебных феодализму и абсолютизму сил «третьего сословия» под лозунгами и под руководством буржуазии, в массах городской и деревенской бедноты в течение всего XVIII века, несомненно, тлели подспудно, а иногда и вырывались на поверхность социальные чаяния, выходившие за пределы требований и целей буржуазии.⁶² Заслуга Морелли состоит в том, что он, исходя из принципов буржуазной общественной мысли XVII—XVIII веков — рационализма, естественного права и общественного договора, — попытался теоретически осмыслить эти неясные социальные чаяния французского предпролетариата.

Конечно, коммунизм Морелли весьма далек и по своей методологии и по своим выводам от пролетарского, научного коммунизма. Еще много времени должно было пройти, пока социалистическая теория, связав свою судьбу с классовой борьбой пролетариата, смогла освободиться от свойственных учению Морелли рационализма и утопизма. Учение Морелли не могло стать и не стало теорией широкого массового движения. Оно осталось смелой мечтой, способной найти отклик лишь в небольшой группе демократической интеллигенции, близкой к трудящимся массам по своему положению и сочувствующей их страданиям. К числу таких интеллигентов-демократов принадлежал, очевидно, и сам Морелли: не случайно о нем так мало знали в высших слоях буржуазной интеллигенции его времени.

Система Морелли представляла, несомненно, крупный шаг вперед в истории социалистической мысли как по своей форме, так и по своему содержанию. Развивая в «Кодексе природы» в плане теоретического рассуждения положения, выдвинутые ранними утопистами, Морелли связывает Мора и Кампанеллу с Бабефом и утопическими коммунистами XIX века. Голос Морелли звучит в середине XVIII века как предвестник грядущего раскола в рядах третьего сословия, как предвестник грядущей борьбы пролетариата против буржуазного порядка. Изучение Морелли необходимо для всякого, кто интересуется развитием социалистической теории. Напомним, что Энгельс, составляя в 1845 г. проект библиотеки социалистов, одно из первых мест отводил в ней Морелли.

3. МАБЛИ

Габриель де Бонно де Мабли происходил из дворянской семьи. Предназначенный для духовной карьеры, имевший все возможности достигнуть в духовной и государственной иерархии высоких степеней, Мабли отказался от этих возможностей и посвятил свою жизнь научно-литературным занятиям.

⁶² Каждое крупное буржуазное движение, как правильно указал Энгельс, сопровождается вспышками «самостоятельного движения того класса, который был более или менее развитым предшественником современного пролетариата». К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XV, стр.509.

Человек прямого и независимого характера, Мабли систематически уклонялся от почетных предложений и званий. Так, он отказался от преподавания политики дофину; так, он отказался от кресла академика, не желая произнести похвальное слово Ришелье. Мабли много и усиленно занимался изучением античной истории. Увлечение античными авторами очень сильно отразилось на его аргументации. Очень ценный материал дало также для его теоретических построений многолетнее изучение истории Франции. Несомненно влияние Руссо на формирование взглядов Мабли; возможно также известное влияние на него Морелли. Мабли пользовался в XVIII веке большим авторитетом и как человек и как мыслитель. Современники ставили его имя рядом с именами Монтескье и Руссо. И действительно, Мабли внес в политическую идеологию своего времени ряд новых и оригинальных положений.

Мабли оставил большое литературное наследство. Наиболее ярким из его произведений, посвященных вопросам социальной теории, является полемическая работа, направленная против физиократов, — «Doutes sur l'ordre naturel» (1768). Более систематически те же по существу идеи он изложил в диалоге «De la législation ou principes des lois» (1776). Большой интерес для понимания взглядов Мабли на общество и государство представляет также его работа «Des droits et des devoirs du citoyen», написанная в 1758 г., но опубликованная лишь после его смерти. Большое число работ посвятил Мабли историческим вопросам. Он живо интересовался политическими событиями своего времени и общими проблемами политической теории.

К анализу человеческого общества и к исследованию его истории Мабли подходит с моральным критерием. Морализующие и аскетические тенденции свойственны и школе Руссо и Морелли. В произведениях Мабли они сказываются с максимальной отчетливостью. Для него истинная цель политики — социальные добродетели; хорошая политика по существу мало отличается от морали. Чтобы быть хорошим законодателем, мало быть хорошим финансистом или хорошим торговцем. Мерой счастья общества, заявляет Мабли, полемизируя с физиократами, нельзя считать хорошие урожаи. Они, конечно, нужны, но главное не в них: прежде всего надо иметь хороших граждан. Счастье — в нас самих, а не в окружающих нас предметах. Чем меньше потребностей, настойчиво повторяет Мабли, тем больше счастья.⁶³ Мабли разделяет с большинством политических мыслителей XVIII века теорию естественного права, т.е. права, положения которого вытекают из природы человека, и естественного состояния, как обусловленного природой изначального состояния человечества. Но в понимании естественного состояния и естественного права он расходится и с физиократами, и с энциклопедистами, и с Руссо. Понятие природы человека носит у него ряд оригинальных черт. Мабли решительно подчеркивает наличие в природе человека социальных качеств, составляющих необходимую предпосылку его общественной жизни. Основным свойством человеческой природы Мабли признает себялюбие. Но это — не единственное ее свойство. Рядом с себялюбием творец вложил в человеческую природу сострадание, благодарность, соревнование, любовь к славе. Из совокупного действия этих сил неизбежно вырастает общество, и наоборот — без социальных качеств общество было бы невозможно. При образовании общества они играли большую роль, чем потребность в увеличении средств существования: у первобытного народа эта потребность не велика, так как население растет медленно. Общество, утверждает Мабли, — естественная форма жизни человечества. Общество и власть возникают раньше земледелия и собственности и вовсе не для их обеспечения.⁶⁴

Общественный порядок не отделяется у Мабли от естественного состояния резкой гранью, какой служит в теории Руссо общественный договор. Люди предназначены природой к общественной жизни. Состояние полной изолированности индивидов — а таково естественное состояние по учению Руссо — противоречит основным свойствам человеческой природы. Понятия добра и зла, по мнению Мабли, предшествуют образованию общественных организаций. Следовательно, произвол людей был уже ограничен до возникновения законов и власти. Их функции выполнял в этот период разум. Целью, ради которой люди образуют общественный союз, является их благо. Разумное начало в человеке нередко уступает влечению страстей. Законы приходят на помощь разуму, правительства создаются для укрепления разумного начала, для подчинения ему страстей. Законы должны служить как бы уздой страстей, подобно тому как разум служит им уздой в отдельном человеке.⁶⁵ Мабли критикует теорию климата Монтескье, оправдывающую разнообразие законов и обычаев. Счастье людей, говорит он, зависит не от гор и морей, а от страстей. Не климат, а страсти и вырастающие из них нравы служат препятствием к установлению хороших законов.

⁶³ Mably. Doutes proposes aux philosophes economistes sur l'ordre naturel et essentiel des societes poliliques. Oeuvres completes, t.XI. Lyon, 1792, p.28; De la legislation, ou principes des loix. Oeuvres completes, t.IX, p. 9—10, 68 и др.

⁶⁴ Mably. Oeuvres completes, t.IX, p. 56—57.

⁶⁵ Mably. Oeuvres completes, t.XI, p.257—258, 266, 271.

Общественный порядок отнюдь не отменяет естественных прав человека. Никакая власть не вправе отнять их у человека. Человек не может быть лишен данного ему природой разума, присущей ему свободы, своего непобедимого стремления к счастью — без унижения своего достоинства, без уничтожения самой цели, для которой люди образуют общественный союз. Цель правительств — не нарушение, а обеспечение естественных прав и счастья граждан. Они должны действовать в соответствии с требованиями человеческого разума, а не вопреки им. Если правительство принимает меры неразумные, вредные, то каждый гражданин вправе требовать его изменения. Это не только неотъемлемое право, но долг гражданина. Неповиновение ведет к смутам. Но слепое повиновение ведет к рабству.⁶⁶

Единственным источником верховной власти для Мабли, как и для Руссо, является народ. Договор, который отдал бы народ полностью во власть правителя, был бы совершенно бессмысленным. Такой договор не может связывать разумные существа. Такого договора никогда не было. Первоначально народы давали своим вождям лишь временную власть, мало определенную по ее полномочиям. Они повиновались вождям, отнюдь не считая себя ниже их. Лишь постепенно эти вожди узурпировали абсолютную власть.⁶⁷ Ни «право завоевания», ни давность не могут придать этой власти законную силу.

Народ всегда сохраняет за собой право изменять существующее правление. Как бы ни был разумен акт, устанавливающий форму правления, народ может его уничтожить и заменить другим. Пока человечество не знает более разумных законов, оно обязано повиноваться существующим. Но с просвещением разума меняются и представления о разумном порядке, и человечество не должно приносить себя в жертву заблуждениям прошлого, подчиняясь законам, которые оно считает несправедливыми.⁶⁸

Если государству грозит гибель от плохих законов, их изменение становится необходимым. Мабли призывает к осторожности в пропаганде желательных преобразований, указывает на необходимость учитывать при этом обстоятельства. Для того, чтобы преобразование было успешно, надо, по его мнению, не только знать, к чему стремишься, но и ясно понимать окружающее.

Мабли признает право народа на восстание против тирании, он отнюдь не противник революционных методов. Революции, говорит Мабли, не только возможны, но иногда и желательны. Конечно, деспотизм ведет к спокойствию, а революции — к смутам и к гражданским войнам. Но спокойствие деспотического порядка подобно смерти: народы коснеют при нем в невежестве и предрассудках. Наоборот, гражданская война может быть, полезна для общества. Гражданская война, говорит Мабли, обычно происходит тогда, когда свобода народа недостаточно обеспечена. Подобно операции, отсекающей больной член, она содействует оздоровлению общественного организма. Призывать народ к терпению — значит укреплять тиранию. Но для успеха восстания необходимо, чтобы оно было хорошо подготовлено и начато в подходящий для того момент, когда правительство по тем или иным причинам находится в затруднительном положении (неудачная внешняя война, обнаружившаяся бездарность министров и генералов, и т.п.). Нечего опасаться частых революций. Народы слишком склонны держаться за существующие учреждения, к которым их привязывает привычка. Революции всегда противостоит инерция духа — традиция. Против традиции революционный энтузиазм часто оказывается бессильным. Можно пожалеть, что революции бывают редко и что поднимать их трудно. Если бы в истории было больше революций, это послужило бы на пользу человечеству.⁶⁹

Это оправдание гражданской войны и революции отражало, несомненно, нараставшие во французском обществе второй половины XVIII века революционные настроения. Но следует отметить, что у Мабли сочувствие к гражданской войне остается чисто теоретическим, а представление о борющихся в гражданской войне силах весьма неясно. Вряд ли Мабли мог подняться до понимания гражданской войны, как наиболее острой формы борьбы общественных классов. В его рассуждениях «гражданская война» не столько предвещает классовые бои грядущей революции, сколько напоминает о междоусобных войнах XVI века.

Обсуждая возможности гражданской войны во Франции, Мабли расценивает их в общем скептически. Да во Франции, по мнению Мабли, в таких крайних средствах нет и необходимости. Во Франции реформы могут быть осуществлены без гражданской войны, ибо в ее конституции имеются учреждения, способные добиться реформ мирным путем. Надо пользоваться существующими правами, говорит Мабли, чтобы приобретать новые.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

⁶⁶ Ibid., p.340—341.

⁶⁷ Ibid., t.XII, p.42—43.

⁶⁸ Ibid., t.XI, p.258.

⁶⁹ Mably. Oeuvres complètes, t.XI, p.304 и сл., 320, 340-343 и др.

Рисуемая Мабли перспектива хода преобразований во Франции представляет весьма большой интерес. Инициатива преобразований, говорит Мабли, будет принадлежать парламенту, который возглавит, таким образом, движение против деспотизма. Пользуясь своим правом протеста, парламент сможет оказать противодействие установлению новых налогов без согласия Генеральных штатов.⁷⁰ Если народ твердо поддержит парламент, то Генеральные штаты будут созваны. Тотчас же появится тысяча брошюр, разъясняющих народу его интересы. Первой задачей Генеральных штатов будет упрочение собственного существования путем выработки основного закона, предусматривающего обязательный созыв, в определенные сроки, народных представителей. Этот созыв не должен зависеть от произвола монарха; никто не должен иметь возможности распустить Штаты или прервать их работу. Задача составления основного закона — первоочередная задача. Если ее не удастся разрешить, все потеряно. Но если права народного представительства будут утверждены, в дальнейшем будет уже нетрудно их расширять и укреплять мирным путем, без всякого насилия. Пока эта основная задача не разрешена, необходимо, по мнению Мабли, остерегаться мероприятий, которые, затрагивая отдельные интересы, могли бы объединить против дела реформы задетых ими граждан.⁷¹

Как мы видим, в прогнозе Мабли немало черт, свидетельствующих о незаурядной тонкости наблюдения и предвидения. Мы находим у него и предсказание созыва Генеральных штатов, и ожидание появления бурного потока политической литературы, и понимание того значения, которое будет иметь в предстоящей борьбе вопрос об основных законах. И все же приведенное рассуждение Мабли носит характер утопии: он явно преувеличивает политический вес парламента и не понимает его реакционной роли; он строит свой план преобразований на зыбкой основе «исконной французской конституции»; и, наконец, исходя из ложных предпосылок, он приходит к столь же ложному выводу о возможности мирной победы народа над абсолютизмом без нарушения интересов тех классов, которые составляют опору монархии.

В начале своей литературной деятельности, в 40-х годах XVIII столетия, Мабли стоял на монархических позициях. Подобно Дюбо и д'Аржансону он противопоставлял монархию феодализму. В истории Франции он видел прежде всего прогресс монархии. Века варварских вольностей и феодализма он оценивает как века беспорядка и жестокостей. Монархия, наоборот, представляла, по его мнению, идею справедливости.

Но право на свое особое место в истории политической мысли Мабли приобрел не этими довольно обычными для XVIII века рассуждениями. В своих более поздних, зрелых произведениях Мабли выражает явное сочувствие республиканской форме правления. Он горячо приветствует торжество республиканских принципов в Соединенных Штатах Америки. Наследственная или пожизненная власть, утверждает он, всегда имеет тенденцию превратиться в тиранию. Но Мабли считается с укоренившимися взглядами, с многовековым господством монархического порядка. К тому же он боится слишком крутых поворотов. Он склонен поэтому сохранить монархию там, где она существует, лишив, однако, монарха всякой реальной власти. Английская конституция, как она изображена в «Духе законов», его совершенно не удовлетворяет. Утверждают, говорит Мабли, что это существующее будто бы в Англии равновесие властей обеспечивает свободу. Но это совершенно неверно. О равновесии в данном случае не может быть и речи, хотя бы уже потому, что король может по своему произволу созывать и распускать парламент. Король многое может сделать без согласия парламента; парламент ничего не может сделать без короля. Парламент не в состоянии даже заставить короля утвердить принятые палатами билли. Где же здесь равенство? — спрашивает Мабли. Не ясно ли, что та власть, которая имеет перевес, имеет в силу этого возможность все более расширять сферу своих полномочий. Законодательная власть подчинена в Англии власти исполнительной — отношение, пагубное для государства. Действительно обеспечить свою свободу англичане смогут, только отняв у королевской власти значительную часть ее полномочий. Необходимо лишить короля права распоряжаться деньгами и почестями, права объявлять войну и заключать мир, отнять у него высшую командную власть над войском, право созыва и роспуска парламента, право налагать свое veto на решения законодательных органов.⁷² Король сохраняет в системе Мабли лишь декоративно-символические функции. Неудивительно, что за теорией Мабли утвердилось наименование теории республиканской монархии.

Мабли считает совершенно несовместимым с принципами права существование политических сословных привилегий. Именно отсутствие привилегий позволяет ему смотреть с надеждой на будущее американского народа.

⁷⁰ Mably. Oeuvres completes, t.XI, p.397 и сл.

⁷¹ Ibid., p.415, 418—420.

⁷² Mably. Oeuvres completes, t.XII, p.197—210.

Он находит весьма мудрой корсиканскую конституцию, так как она устанавливает единую законодательную палату, избираемую всеми свободными гражданами республики. Аристократию как форму власти он решительно отвергает, ибо она неизбежно вырождается в олигархию и тиранию. Феодальное правление противоречит основным целям общества. Однако и в этом вопросе Мабли рекомендует соблюдать осторожность и предусмотрительность. Отмена сословных привилегий в монархическом государстве очень опасна, так как она, освобождая монарха от сдерживающего влияния сословий, может повести к усилению деспотизма.

Законодательная власть должна, согласно учению Маби, полностью принадлежать суверенному народу. Передача ее в руки монарха или аристократии всегда ведет к превращению законодательства в орудие личных страстей. Но, защищая законодательную власть народа, Мабли, в отличие от Руссо, не считает целесообразной систему прямого народного законодательства. Интересно, что он отвергает эту систему не столько из-за технических неудобств, сколько по соображениям существа дела. История Греции, говорит Мабли, учит тому, что демократия неустойчива, капризна и тиранична. Масса, сама создавая законы, склонна относиться к ним с известным презрением, так как она знает, как влияют на их принятие интриги, сговоры, борьба партий, опрометчивость и необдуманность. Поэтому Мабли защищает идею народного представительства. Органом, законодательствующим от имени народа, должно быть собрание избранных народом депутатов, способных выносить продуманные решения. Деятельность этого представительного собрания должна быть обставлена рядом строго соблюдаемых формальностей. Каждый депутат должен быть связан обязательным для него мандатом избирателей, которые во всякое время могут дезавуировать своего представителя.⁷³

Несмотря на то, что Мабли ставит иногда принцип равенства впереди принципа свободы, — в вопросе об избирательном праве он занимает нечеткую, колеблющуюся позицию. По природе, повторяет он неоднократно, все люди имеют равные права.⁷⁴ Это бесспорно; и в то же время в большинстве своих произведений

Мабли высказывается по существу против всеобщего избирательного права. У этого демократа и уравнивателя есть все же некоторый страх перед массами. По его мнению, те, кто живет за счет заработной платы, получаемой от богатых, неизбежно духовно принижены своим трудом. Закон должен признавать и в них некий «род граждан», но они не должны участвовать в народных собраниях политического значения.⁷⁵ Крайняя демократия может легко вырождаться в тиранию. Поэтому допускать к управлению государством надлежит лишь тех, кто чем-нибудь владеет.⁷⁶ Таким образом, Мабли развивает аргументацию в пользу деления граждан на категории «активных» и «пассивных», — деления, которое в несколько иной форме было принято впоследствии Учредительным собранием и вошло в Конституцию 1791 г.

Мабли высказывается против соединения исполнительной и законодательной власти. Такое соединение ведет к крайнему угнетению. Но Мабли отнюдь не сторонник равновесия властей. Исполнительная власть является у него подчиненным органом власти законодательной. Исходя из народного суверенитета, он защищает принцип выборности должностных лиц. Но он против непосредственного избрания органов исполнительной власти народом, ибо это может, по его мнению, создать для должностных лиц независимое положение по отношению к законодательному собранию. Носители исполнительной власти должны быть избираемы законодательным собранием и подотчетны ему.⁷⁷ Как гражданин обязан повиноваться исполнительной власти, так исполнительная власть должна повиноваться законодательной. Во избежание опасности чрезмерного усиления исполнительной власти ее функции должны быть по возможности раздроблены, а сроки полномочий избранных лиц по возможности кратки и не-возобновляемы.⁷⁸ Исполнительная власть не должна быть представлена единой корпорацией. Это — совокупность отдельных лиц, получивших от законодательного собрания отдельные поручения и не связанных друг с другом взаимной ответственностью. Совершенно ясно, что принцип разделения властей имеет в системе Мабли одностороннее значение. Это — средство, препятствующее вторжению исполнительной власти в сферу законодательства, но отнюдь не наоборот.

По своим политическим взглядам аббат Мабли принадлежал к левому крылу буржуазных политических теоретиков XVIII века.

⁷³ Mably. Oeuvres completes, t.IX, p.244 и сл.

⁷⁴ Ibid. t.XI, p.173.

⁷⁵ Mably. Oeuvres completes, t.X, p.84—85.

⁷⁶ Ibid., t.VIII, p.307.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., p.317.

Народный суверенитет, сосредоточение всей полноты законодательной власти в народном представительстве, выборность всех должностных лиц, избрание высших органов исполнительной власти народным представительством и подчинение их власти законодательной, сочувствие республиканскому образу правления и признание монархии допустимой лишь при условии лишения монарха всех прерогатив, позволяющих ему реально вмешиваться в политическую жизнь страны, — эти идеи Мабли создали ему большую популярность среди деятелей буржуазной революции. Но характерная для буржуазных мыслителей идеализация порядка, основанного на частной собственности, была Мабли совершенно чужда. Приближающееся «царство буржуазии» он решительно отказывался признать царством разума и естественных прав человека.

Строй, основанный на частной собственности, утверждает Мабли, — не естественный порядок, а, наоборот, нарушение естественного порядка. В своей полемике с физиократами Мабли заявляет, что из трех провозглашенных ими естественных прав человека он признает два — личную собственность, под которой Мабли, как и физиократы, понимает личную свободу, и движимую собственность как право на средства существования. Но из этих двух прав отнюдь не вытекает право земельной собственности, и с точки зрения природы трудно даже понять, как оно могло возникнуть.

Природа предназначила людей быть равными. Она наделила нас одинаковыми органами и потребностями и объединила нас при помощи социальных качеств. Она не разделила полей границами, все блага земли она предоставила людям сообща. Природа говорит нам на тысячу ладов: вы все мои дети и я вас всех одинаково люблю; я дала вам равные права и обязанности; вся земля — достояние каждого из вас.⁷⁹ Чем ближе люди к равенству, тем ближе они к счастью. Физиократы пытаются оправдывать социальное неравенство, выводя его из неравенства физического. Такая аргументация, по мнению Мабли, есть по существу оправдание права силы. Физические качества одного человека не дают ему никаких прав на другого, менее одаренного природой. Первый вправе требовать от второго ровно столько же, сколько второй от первого.

В естественном состоянии, говорит Мабли, нет высших и низших, нет тщеславия и жадности. Пока население было редко, люди жили охотой и рыболовством. Они были кочевниками и не знали земельной собственности. Но общие потребности побуждали их к взаимопомощи, а необходимость упорядочить борьбу с несправедливостями вела к установлению для этой цели общественной власти. Затем рост населения заставил людей перейти к земледелию и к оседлой жизни. Однако культура земли вовсе не требует частной собственности на землю. Наоборот, люди, руководствуясь своими привычными идеями, должны были соединить свои силы для общего труда, как раньше они соединили их для общего мира. На землю они привыкли смотреть, как на общее достояние, с развитием социальных качеств в их сознании крепла идея общего блага, — все направляло их мысли в сторону общности.⁸⁰

Возникший естественно коммунистический порядок мог с легкостью удовлетворить потребности общества. Более сильные обрабатывали землю, более слабые занимались ремеслами. Продукты труда составляли общее богатство. Это был золотой век истории человечества, утверждает Мабли вслед за античными поэтами. Раздел имущества был величайшей глупостью. Трудно даже понять, как он мог произойти. Возможно, что толчком к разделу послужила леность некоторых членов общества и нежелание других содержать лентяев своим трудом. Возможно, что требование раздела было вызвано злоупотреблениями должностных лиц, присваивавших при распределении больше, чем следовало. Надо было искать средств борьбы с этими бедами, не разрушая основ коммунистического строя. Но люди не знали еще тогда, что частная собственность грозит им еще большими несчастьями, и поэтому пошли на раздел земли, на установление частной земельной собственности, зачатки которой существовали уже и раньше в виде права на хижину, на плоды труда.⁸¹ Оправдание наших предков, совершивших эту пагубную ошибку, — в их невежестве. Но невежество не может служить оправданием для современных философов, которые, вместо того чтобы бороться с человеческими заблуждениями, объявляют их законами природы.⁸²

Разделив землю, люди пошли против велений природы и были жестоко за это наказаны. Даже равный раздел земли не обеспечивает равенства граждан. Частная собственность при самом справедливом ее распределении неизбежно ведет через некоторое время к неравенству имущества, общество распадается на классы, социальные качества вырождаются в пороки. Равенство, ограничивая потребности, поддерживает мир в душе и мешает развитию страстей.

⁷⁹ Mably. Oeuvres complètes, t. XI, p. 11—12.

⁸⁰ Mably. Oeuvres complètes, t. IX, p. 57—58; t. XI, p. 31.

⁸¹ Ibid., t. IX, p. 63—64 и далее; t. XI, p. 18, 351 и сл.

⁸² Ibid., t. XI, p. 18—20.

Неравенство разлагает человека, изменяет чувства его сердца, порождает болезненные желания, наполняет душу предрассудками и несправедливыми заблуждениями, открывает двери тщеславию и корыстолюбию. Равенство соединяет людей, неравенство разъединяет их и сеет между ними ненависть. У богатых возникают воображаемые потребности, беднякам не хватает на удовлетворение самых насущных нужд. Богатство ведет к самомнению, бедность вынуждает продавать труд и унижает человека. Рабочий глубоко несчастен среди производимого им изобилия: за свой тяжелый труд он получает лишь плохую пищу, и у него нет уверенности, что он получит ее завтра.⁸³

И все это — лишь начало целой цепи бед. В частной собственности Мабли видит источник всех страданий человечества. Богатые стремятся узурпировать власть, а бедные бессильны оказать им сопротивление. Аристократия с неизбежностью ведет к олигархии, а затем к тирании. Закон сменяется произволом. Земли, которой хватило бы на всех при равенстве и умеренных потребностях, при неравенстве не хватает. Отсюда возникают войны. Осуждая бедного, уличенного в воровстве, на смерть, богатые сами грабят соседей. Собственность, разорвав связи граждан между собой в отдельном обществе, разорвала также связи между частями человеческого рода в целом, то есть между государствами. Люди, привыкшие к отношениям собственности, полагают, что их благосостояние увеличится, если их государство возрастет за счет соседних государств. Это побуждает их поддерживать внешние войны. Граждане, богатые лишь общественным богатством, равные между собою, имели бы больше мотивов не смущать спокойствия соседей. Нищета, тирания и войны — все это кары, постигающие людей за удаление от предуказанного природой равенства.⁸⁴

Так как равенство не может быть обеспечено при частной собственности, то следует прийти к выводу, что только общность владения может дать счастье человечеству.⁸⁵ Размышляя о бедствиях, переживаемых человечеством при порядке, основанном на частной собственности, говорит Мабли, невольно мечтаешь об учреждении республики где-либо на пустынном острове. В этой республике все должны быть равны, все богаты, все бедны, все братья, считающие основным законом не иметь ничего своего. Продукты труда каждого гражданина должны поступать в общественные магазины как общее достояние всего государства. Из этой общественной сокровищницы должностные лица должны выдавать отдельным гражданам все, что им необходимо; те же должностные лица должны распределять между гражданами работу. Противники общности утверждают, что отсутствие частной собственности лишит людей необходимых побуждений к труду и приведет общество ко всеобщей бедности, Мабли решительно отрицает это положение. Он признает, что собственность создает известный стимул к труду, но вкус к труду может существовать и без собственности. Для хорошей обработки земли вовсе не нужна жадность собственника. Наоборот, собственность может содействовать развитию склонности к бездельничанию, роскошь часто опустошает деревни. С другой стороны, не надо забывать, говорит Мабли, что у людей есть и другие побуждения к труду, кроме тех, которые связаны с собственностью. В настоящее время люди, испорченные веками противоестественного порядка, этого не понимают. Однако любовь к славе и уважению может быть для человека более действенным мотивом, чем чувства собственника. Даже теперь есть люди, готовые принести себя в жертву ради общего блага. Тем большее значение будут иметь эти стимулы в обществе, где труд окружен общим почетом, в идеальной республике законы будут поощрять к труду и укреплять в гражданах уважение и любовь к общему достоянию. Общность, таким образом, отнюдь не мешает изобилию. Но если даже допустить, что земельная собственность более благоприятствует производству богатства, ей все же следует предпочесть общность имуществ: развитие социальных качеств следует предпочесть культуре плодов. «Добродетель выше плодов».⁸⁶

* * *

Не подлежит сомнению, что для Мабли идеальным общественным строем является коммунизм. Однако, в отличие от Морелли, он не верит в возможность возвращения человечества к этому «естественному» порядку. В этом вопросе позиция Мабли близка к взглядам Руссо: нельзя, по его мнению, повернуть назад колесо истории. Обосновывая эту позицию, Мабли разворачивает аргументацию, представляющую большой самостоятельный интерес. Эта аргументация направлена непосредственно против физиократов; но по существу полемика с физиократами перерастает здесь у Мабли в полемику против рационалистического понимания общественных отношений.

Многие думают, говорит Мабли,— что естественный порядок сразу установится, как только люди узнают, в чем он состоит.

⁸³ Mably. Oeuvres complètes, t.IX, p.26—33.

⁸⁴ Ibid., p.40—43; t.XI, p.13—14.

⁸⁵ Ibid., t.IX, p.55, 62 и сл.; t.XI, p.12.

⁸⁶ Mably. Oeuvres complètes, t.IX, p.66—68; t.XI, p.8—10 и др.

Ведь он соответствует природе человека, он является наилучшим из всех возможных порядков, и люди, естественно, к нему тяготеют. Все это верно для естественного человека, но совершенно неверно для человека, воспитанного в строе, основанном на неравенстве. Возникновение частной собственности и личного интереса извратило природу человека, превратив его естественные свойства в пагубные страсти. После того, как совершен раздел имущества, люди осуждены навеки быть жертвой этой глупости (*cette sottise du partage des biens.*) Проповедовать отказ от собственности, возвращение к естественному порядку — бесполезно. Собственность вызвала к жизни тысячи страстей, которые ее защищают и не дают слышать голос разума. В обществе, где царит неравенство, не разум, а страсти руководят поведением людей. Общество разделено на классы, и классы имеют враждебные интересы. Политика, целью которой должно бы быть счастье людей, подчиняется интересам богатых и тщеславных, служит их страстям. Внешний порядок поддерживается в обществе страхом. В таких условиях никакая человеческая сила не в состоянии восстановить равенство; попытка к нему вернуться вызовет в обществе еще большие беспорядки, чем те, которые хотят уничтожить. Препятствия, отделяющие нас от счастья, непреодолимы.⁸⁷

В существующем обществе никакой порядок не может казаться всем наилучшим порядком. Допустим, говорит Мабли, что идеал общественного порядка — строй, основанный на частной собственности. Как убедить рабочего, у которого нет ничего и который живет в вечном труде, что это — наилучший порядок, что существование крупных собственников, которые все захватили себе и живут в изобилии и удовольствиях, — прекрасное установление? Как убедить хлебопашца, что ему так же хорошо быть арендатором, как собственником? Словом, как убедить бедняков, т.е. большинство граждан, что они живут в обществе, которое обеспечивает им наибольшую сумму счастья и удовольствий? Сравнение их состояния с состоянием их соседей всегда будет порождать недовольство, чреватое общественными смутами. Где есть богатые, скажете вы бедняку, — есть и бедные: они взаимно необходимы. Прекрасно, ответит он. Но почему я должен быть доволен, играя низкую роль бедного, в то время как другие, по неизвестной мне причине, играют роль богатых? Плебеев ведь не убедила известная басня Менения Агриппы.⁸⁸ То же самое получится, если мы станем доказывать, что идеальный порядок — общность. Все наши доказательства будут бессильны против страстей. Сильные не захотят возвращения к общности из тщеславия, богатые — из жадности. В каждом государстве есть люди, извлекающие пользу из общественных бедствий. Страсти не позволят им постигнуть истину. А у массы слишком много работы, чтобы слушать увещания философов. Да и нет теперь у бедняков тех качеств, которые необходимы для коммунистического строя: народ, утверждает Мабли, потерял чувство общности.

Льстить себя надеждой, что страсти можно победить силой разумных доводов, — значит не знать их. Говорить им об общем благе бесцельно. Философы всегда видят человека только с одной стороны: то как животное, которому нужно лишь питаться, то как ангела, который не может противостоять силе очевидности. Для философов страсти — рабы, смиренно покоряющиеся разуму. На самом деле они — душа мира, тираны, господствующие над человеком. Это они установили земельную собственность и изгнали равенство, они поочередно создавали правления и разрушали их. В морали и политике нет общеобязательных истин, подобных геометрическим, говорит Мабли. Предмет морали и политики очень сложен и многосторонен; в нашем суждении о нем нас незаметно обманывают предрассудки и частные интересы; страсти побуждают человека без колебаний принимать за истину мнение им благоприятное. Страсти — наши господа, а не логическая очевидность.⁸⁹

Если бы можно было уничтожить предрассудки и страсти, можно было бы вернуться к полному равенству. Но в окружающей действительности, по мнению Мабли, нет материала для постройки идеального здания. Возможность направить государство по пути, указанному природой, тем больше, чем скромнее нравы, чем ниже потребности, чем выше ценится в обществе добродетель, чем меньше в нем титулов и богатства. Поэтому легче всего повести по этому пути дикарей Америки и Африки. У них еще отсутствует частная собственность, они свободны от пороков и предрассудков богатства. Их легче научить необходимым искусством, чем нас отучить от излишеств.⁹⁰

Мабли дает, как мы видели, очень яркую, быть может самую яркую в дореволюционной Франции, формулировку идеи противоречия классовых интересов и их влияния на идеологию.

⁸⁷ Mably. Oeuvres complètes, t.XI, p.12, 19—20.

⁸⁸ Мабли имеет в виду басню, в которой посредством аналогии между отдельными общественными группами и частями человеческого организма доказывается неизбежность классового деления общества.

⁸⁹ Mably. Oeuvres complètes, t.IX, p.76-84; t.XI, p.37-48.

⁹⁰ Ibid., t.IX, p.81—86.

Рационалистическую веру во всепобеждающую силу человеческою разума Мабли решительно отвергает. Он совершенно несогласен с большинством мыслителей XVIII века, считавших просвещение необходимым и достаточным условием преобразования человеческого общества. Физиократы, с которыми Мабли полемизировал, проповедовали под флагом рационализма буржуазную теорию социальной гармонии. Они идеализировали буржуазный порядок, закрывая глаза на его противоречия. Критикуя рационализм физиократов, Мабли безжалостно вскрывает эти противоречия. Но силы, способной их разрешить и тем самым создать порядок действительной гармонии — бесклассовое общество Мабли в окружающей его действительности не находит. Это приводит его к социальному пессимизму, к отказу от осуществления социального идеала.

Если нельзя вернуться к общности, то это не значит, говорит Мабли, что следует совершенно отказаться от всякой борьбы с неравенством. Но эту борьбу приходится вести, по мнению Мабли, стараясь не слишком раздражать господствующие страсти. Законодатель должен двигаться к высокой цели — к равенству, по возможности пользуясь страстями, возбуждая одни, подавляя другие, направляя их одну против другой. Первая из страстей, создаваемых собственностью, — жадность. Из нее вытекают все пороки. С нею и следует прежде всего бороться. Так как самые сильные страсти связаны с собственностью, то больше всего следует остерегаться раздражать их нарушел гем собственности. Все законы, не считающиеся с этим, будут совершенно бесполезны. Так Мабли приходит к заключению: раз собственность уже установлена, — как бы ошибочно ни было это решение в свое время, — на нее следует смотреть, как на основу мира, порядка и безопасности. Закон, установивший собственность, был преступен; закон, ограждающий собственность от нарушений, разумен. Не уничтожение собственности, а возможное равенство собственников — такова цель, к которой, по мнению Мабли, можно и должно стремиться при существующих условиях. Эту уравнительную политику надо проводить также с крайней постепенностью и большой осторожностью. Но все же, в противоположность коммунизму, уравнительная программа имеет известные шансы на осуществление. В жизни государств бывают случаи, когда они, стоя на краю гибели, могут решиться на необходимые реформы. Такие моменты нередки, не хватает лишь людей, способных ими разумно воспользоваться.⁹¹

Выдвигаемая Мабли программа реформ очень близка к программе Руссо. Возможно, что она и сложилась под влиянием Руссо; во всяком случае, она содержит в основном те же социальные требования, какие мы находим в составленном Руссо проекте корсиканской конституции.

Подобно Руссо, Мабли требует ограничения торговли как одного из главных источников больших богатств. Самый дух торговли, говорит он, враждебен хорошему правлению, так как она основана на жадности. У торговцев нет родины. Чем ближе общество к натуральному хозяйству, тем для него лучше. Даже государственные налоги следовало бы, по мнению Мабли, заменить трудовыми повинностями, «службами».⁹² Подобно Руссо, Мабли требует законов против роскоши. Эти законы должны все регламентировать: мебель, жилища, пищу, слуг, одежду. Чем суровее будут законы, тем менее опасно неравенство. «Бесполезные искусства», изготовляющие предметы роскоши, должны быть воспрещены. Правители должны подавать гражданам пример скромности. Граждане не могут быть умеренны, когда правители живут в роскоши. Законы о роскоши должны устранять у них соблазн злоупотреблений.

Мабли советует не платить жалованья за исполнение общественных обязанностей: общественные заслуги нельзя расценивать на деньги. Необходимо стремиться не к увеличению доходов государства, а к сокращению его расходов. Богатство казны вредно. Чем меньше потребностей у государства, тем меньше поводов у правителей грабить народ. Мабли осуждает роскошь даже в общественных зданиях, так как она может вызывать зависть и стремление к роскоши жилищ у частных лиц.⁹³

Подобно Руссо, Мабли требует аграрных законов, устанавливающих максимум земли, которым может владеть одно лицо, и законов о наследовании, препятствующих сосредоточению земельных богатств в одних руках и способствующих их дроблению. Государство, говорит Мабли, имеет право ограничивать право собственности граждан в интересах общества, имеет право устанавливать контроль над переходом имущества. Завещания Мабли считает необходимым воспретить. Можно лишь разрешить завещать движимое имущество в награду слугам — это содействует переходу богатств к беднякам. Нецелесообразно также, по его мнению, допускать переход имущества к отдаленным родственникам. При наличии детей мужского пола имущество должно делиться между ними поровну.

⁹¹ Mably. Oeuvres completes, t.IX, p.89-93 и др.

⁹² Mably. Oeuvres completes, t.IX, p.100-101, 113-116.

⁹³ Ibid., p.96-107 и сл.

В известных случаях, если сыновей в семье нет, отец семьи должен брать в семью приемных сыновей. Выморочные имущества должны распределяться между бедными семьями той местности, где жил последний владелец: хорошо, чтобы богатые смотрели на бедных, как на своих детей и наследников. Мабли резко осуждает скупку дворянством и особенно знатью крестьянской земли. Необходимо воспрепятствовать этому процессу, приводящему к небывалому опустошению деревни. Законы не мешают этим узурпациям богатых и не защищают интересов бедных. Считаюсь с трудностью установления единого максимума земельных владений в странах, где укоренилось сословное деление общества, Мабли рекомендует определить максимум для каждого сословия отдельно, а в целях охраны крестьянских владений запретить переход земель из владения одного сословия во владение другого. Ограничение размеров земельных владений и рост числа владений мелких, вопреки утверждениям апологетов крупной собственности, не может, по мнению Мабли, вредно отразиться на культуре земли: как раз в крупных владениях забрасывают землю, а мелкие всегда хорошо обработаны.⁹⁴

У Мабли большой вкус к истории. Он сам написал несколько исторических работ. И свою социальную теорию он старается обосновать не только доводами от «природы человека», но и историческим опытом. История, утверждает Мабли, знает примеры обществ без частной собственности на землю. Главная сокровищница, из которой он черпает эти примеры, это идеализированная в коммунистическом или уравнительном смысле античность. Излюбленный античный образец Мабли — Спарта. Ликурговское законодательство было, по его мнению, основано на тех же принципах, которые он сам защищает. Оно не признавало земельной собственности. Участки земли, составлявшей общественное достояние, раздавались гражданам во временное пользование (узуфрукт). Это, утверждает Мабли, если и не общность, то очень близко к общности. И отсутствие земельной собственности не только не разрушило государства, но, наоборот, обеспечило его существование и процветание в течение шестисот лет. У спартанцев было меньше потребностей, но они были ближе к счастью, чем другие народы: счастье можно находить и в суровых лишениях. Римляне уже не смогли пойти так далеко, как Ликург. Они ограничились лишь размерами землевладения, установив максимум в 200 арпанов. Это было хорошее средство борьбы против тирании крупных собственников. Но рост богатств в результате войн и обогащения военной добычей привел к тому, что этот закон перестали соблюдать. Богатства погубили римскую республику. Все богатства мира не смогли спасти Рим от варваров. Однако если античная история дает Мабли аргументы в пользу равенства, то она дает также аргументы против попыток революционного нарушения уже сложившихся отношений собственности: требование передела земли и кассации долгов в античных государствах вызывало всегда лишь смуты, всеобщую неуверенность и взаимную ненависть.

Приспособление античных форм к нуждам современности, их использование в качестве идеального образца в идейной борьбе — явление, широко распространенное во французской литературе XVIII века. Ликург, Гракхи, Брут как борцы за республиканскую свободу и за равенство пользовались исключительной популярностью накануне революции, еще большей — во время революции. Мабли содействовал этой популярности, пожалуй, в большей степени, чем кто-либо другой из его современников.

Было бы большой ошибкой считать Мабли последовательным коммунистом в том смысле, в каком мы употребляем этот термин, говоря о таких утопистах XVIII века, как Мелье или Морелли. Его уравнительная программа реформ представляет характерный образец мелкобуржуазной утопии. В ней немало черт явно реакционных. Тем не менее защита им коммунистического порядка, как порядка, наиболее соответствующего природе человека, хотя, по мнению Мабли, и неосуществимого, немало содействовала распространению коммунистических идей в предреволюционной Франции. С полным правом мы можем его признать одним из теоретических предвестников коммунистического движения времени революции — так называемого «Заговора равных».

4. Д Е Ш А Н

Следы влияния коммунистических представлений, сочувствия — более или менее глубокого — коммунистическим порядкам можно найти у весьма далеких друг от друга представителей общественной мысли XVIII века. Мы отмечали несомненный интерес к коммунизму, а иногда и подлинные хвалебные гимны порядку общности у одного из величайших французских просветителей XVIII века — у Дидро. Исчерпывающий обзор литературных произведений, отражающих в той или иной мере коммунистические идеи, попытался дать в свое время А.Лихтанберже в своей книге «Le socialisme au XVIII siecle».

⁹⁴ Mably. Oeuvres completes, t.IX, p.117-124.

В громадном материале, собранном Лихтанберже, многое имеет лишь весьма отдаленное отношение к коммунизму в точном смысле этого слова, многое имеет для истории общественной мысли лишь третьестепенное значение. Тем не менее не подлежит сомнению, что коммунистические идеи распространялись в изучаемое нами время самыми разнообразными путями. Проследить все эти пути нет необходимости: мы встретим в них по существу те же уже известные нам положения, в основном аналогичную аргументацию.

Нельзя, однако, не остановиться на одном авторе, произведения которого отличаются значительным своеобразием и исключительной резкостью и смелостью в анализе социальных отношений и в изображении будущего общественного порядка. Автор этот — бенедиктинский монах Дешан (Dom Deschamps, 1716—1774). В XVIII веке были изданы лишь наименее значительные его произведения, которые, будучи направлены против основных положений просветительской философии, не вызвали к себе большого интереса. Внимания историка заслуживает та часть его литературного наследия, которая была известна в рукописях лишь небольшому кругу читателей и которая была опубликована лишь много лет спустя после его смерти.⁹⁵

Дешан строит свою социальную систему на основе весьма оригинальной системы «метафизической». «Метафизика» Дешана резко отличается от господствовавшей в XVIII веке просветительской философии. В ней чувствуется явственный отпечаток религиозных традиций и схоластической методологии. Хотя Дешан и приходит в конце концов к выводам атеистическим и материалистическим, его построение стоит в непримиримом противоречии с эмпиризмом и сенсуализмом просветителей.

Дешану присуще стремление истолковывать традиционные формулы христианской религии как символические выражения реальных отношений. В качестве такого символического выражения он толкует учение о троичности божества. Сущее в его мировоззрении триедино. Физическая природа — то, что может быть больше или меньше, вещи, взятые в их раздельном виде и постигаемые в их бесконечном разнообразии через наши чувства, — составляет один аспект бытия, но вопреки философам-просветителям — не единственный аспект. Природа существует так же как целое, как сумма существующего, как логический синтез вещей, объемлющий и проникающий их. Этот второй, метафизический аспект сущего, неотъемлемый от аспекта физического, Дешан именует Целое (le Tout). Отдельные вещи — части универсального единства, которое люди называют природой, миром, материей.⁹⁷ Чувственная реальность и le Tout недостаточны однако, с точки зрения Дешана, для полного постижения бытия. Трудно понять необходимость третьего аспекта сущего, появляющегося в философии Дешана в результате весьма сложного и весьма схоластического рассуждения. Le Tout, охватывая совокупность чувственных вещей, существует только в отношении с ними во времени и пространстве. Это — понятие иной природы, чем природа его частей. Оно недоступно чувственному восприятию, оно умопостигаемо. Но умственно постижима также форма бытия, не связанная ни с чем относительным, совершенно абсолютная. Для такой формы Дешан вводит термин Всё (Tout). Tout существует само по себе и в себе. В отличие от le Tout оно бесконечно (infini). Оно является понятием чисто негативным. Tout отрицает le Tout и чувственное физическое бытие, будучи в то же время с ними неразрывно связано и отрицанием их утверждая. В то же время как отрицание оно совпадает с понятием небытия (Rien).⁹⁶ В отличие от позитивного le Tout отрицательное Tout бесконечно и вечно Отец, Сын и Святой Дух, говорит Дешан, — три мифологические, созданные суеверием, формы, соответствующие трем аспектам реального бытия.

В мире нет ничего чудесного, сверхъестественного, утверждает Дешан. Та или иная вещь может казаться нам необычной. Но она всегда является необходимым результатом некоторых необходимых причин, существующих в природе, хотя и скрытых (более или менее) от нас. «Абсурдному» представлению о предопределении Дешан противопоставляет «истинную» идею необходимости. В человеческой природе нет ничего метафизического, что не было бы общим у нее со всяким другим бытием. Различие между человеком и другими живыми существами отнюдь не свидетельствует о его иной природе. Идея нетелесной души и идея ее бессмертия отвергаются Дешаном. Рождение, жизнь и смерть человека — естественная последовательность явлений, существующая в природе, где все начинается, продолжается и заканчивается, чтобы затем воспроизвести себя в других формах, в различных окружающих телах. Отдельные части человека существовали в прошлом в другой форме, точно так же в другой форме будут они существовать и в будущем.

⁹⁵ E. Beaussire. Antecedents de l'hegelianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école. Paris, 1865. Dom Deschamps. Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale publié par J. Thomas et F. Venturi. Paris, 1939.

⁹⁷ Ibid., p. 80—88.

⁹⁶ Le vrai système, p. 75—76.

В форме человека они прекращают свое существование. Это будущее должно иметь для нас так же мало значения, как предшествовавшее нашему бытию прошлое.⁹⁸

* * *

Метафизическая истина, по мнению Дешана, есть единственная основа моральной истины, которая в свою очередь поддерживает истину метафизическую.⁹⁹ Природа человека вызывает потребность объединения, но человек мог прийти к социальному порядку только через состояние дикости. Абсурдно было бы думать, что человек вышел из рук божества совершенно готовым, обладающим языком и моралью. Он постепенно шел к современному положению путем сближения, вызываемого его потребностями и условиями борьбы с окружающей его природой.¹⁰⁰ Это сближение привело к переходу человека от состояния дикости к господствующему в настоящее время состоянию законов. Это социальное состояние отличается чертами глубокого морального неравенства, которое обязано своим происхождением физическому неравенству, преимуществу, которое имеет сильный над слабым, более ловкий над менее ловким. Стремление господствовать над другими зарождается в состоянии дикости и возрастает в состоянии законов. Стремление к господству простирается вначале только на тела людей; но для того, чтобы лучше достигнуть своей цели, люди, стремящиеся к господству, распространили его и на умы при помощи религии и законов. Так к несчастьям людей присоединилось новое несчастье, являющееся естественным плодом нашего невежества,— несчастье неустранимое, пока мы находимся в состоянии дикости или в состоянии законов. Доведенное до крайней степени неравенство, развиваясь в тысячелетиях, привело к ужасным недостаткам социального порядка, существующим несмотря на то, что этот порядок обладает по необходимости также известными преимуществами. Без этих преимуществ социальный порядок не мог бы существовать, так как в противном случае люди нашли бы во всех отношениях предпочтительным остаться на предшествующей ступени общественного развития.¹⁰¹

Существующее состояние законов, порочное в своей основе, не является в социальной теории Дешана завершающим звеном в развитии человеческого общества. За ним должно неизбежно последовать разумное социальное состояние, которое Дешан называет состоянием нравов, равенства или истинного естественного закона. После установления морального равенства физическое неравенство не сможет приносить обществу того вреда, которое оно приносит при состоянии законов.

Необходимой предпосылкой существующего общественного порядка, как и предшествующего состояния дикости, является невежество людей. Для того чтобы укрепить порочные основы этого порядка — моральное неравенство и собственность, — необходимо было, используя невежество людей, придумать в поддержку человеческого законам так называемые божественные законы. Человеческие законы сами по себе были недостаточны, чтобы поработить людей. «Физическая сила сама по себе может поработить несколько человек, но к ней нужно прибавить другую силу, чтобы поработить всех людей. Для физической силы нужна некоторая санкция, чтобы овладеть сердцем и умом, чтобы подчинить людей силе, подчиняя их им самим. Мысль о том, что люди могут быть управляемы одними лишь человеческими законами, мысль, которую можно признать верной лишь в отношении преступников, которых можно держать в повиновении палкой и цепями, а не в отношении людей свободных, находящихся под властью законов».¹⁰² Моральному злу надо было дать божественное происхождение. Как только люди поняли бы, что зло вызывается человеческими законами, они признали бы состояние законов истинным первородным грехом. Поэтому думать об отмене законов божественных при сохранении законов человеческих — величайшая химера. Если бы не было так называемых божественных законов, было бы значительно легче перейти к порядку нравов.

«Так называемые божественные законы имели своей интеллектуальной основой интуитивную догадку о существовании позитивном и негативном, о едином и единственном, о совершенном, конечном и о бесконечном..., о доступном чувственному познанию и о небытии, которое отрицает все доступное чувству».¹⁰³ Отправляясь от этих догадок, человек, живущий в эпоху «порядка законов», с его добродетелями и пороками выработал для себя понятие о разумном и моральном существе, подобном ему, — создал бога-творца и законодателя, вознаграждающего и карающего.

⁹⁸ Le vrai systeme, p.193—194.

⁹⁹ Ibid., p.84 и др.

¹⁰⁰ Ibid , P.119.

¹⁰¹ Ibid, p.100—101.

¹⁰² Le vrai systeme, p.202.

¹⁰³ Ibid, p.103.

Если освободить это понятие от того, что привнес в него человек от своего физического и морального существа, в нем не останется ничего, кроме всей совокупности бытия, кроме le Tout и Tout.¹⁰⁴

Действие законов — зло, прикрывающееся видимостью добра. Под их властью все плохо; все люди более или менее несчастны настолько, насколько это возможно. Состояние законов вовсе не основывается на соглашении. Его создает сила, по существу только сила его и поддерживает. Как ни сурово осуждает Дешан состояние законов, несущее человечеству столько бедствий, в общем ходе развития человечества это состояние играет, по его мнению, существенную роль. Существование законов кгь человеческих, так и божественных было в свое время необходимо. Без них человек не мог бы прийти к истине, открывающей дверь в состояние нравов. Для открытия истины было необходимо размышление о существе вещей и о лучшем социальном порядке. К таким размышлениям толкают человека религия с ее ложными догмами и абсурдной моралью¹⁰⁵ и неисчислимы затруднения, создаваемые для него состоянием законов. Дикий человек был подобен младенцу, только что вышедшему из чрева матери. Вплоть до перехода в состояние законов размышления были ему чужды. В начале периода законов люди не знали еще, что он порочен в принципе, не представляли себе всех вытекающих из него зол; поэтому первые их размышления приводили лишь к выводам, закрепляющим состояние законов, освещали господство и собственность.¹⁰⁶ В это именно время возникали божественные законы и религии, существующие до сих пор.

Каким большим препятствием на пути к состоянию нравов, на пути к моральной истине являются законы! Каким препятствием является идея бога, бога, который хочет, чтобы человек состоял под властью законов, чтобы им повелевали власть имущие.¹⁰⁷ Истинные принципы морали не связаны необходимо с религией, не надо быть религиозным, чтобы жигь согласно этим принципам. Их практическому применению мешает не отсутствие веры, а неравенство и собственность. Верно, что религия проповедует иногда истинные принципы морали. Но она очень осторожно выступает против неравенства, она не может делать этого резко и прямо, так как это противоречило бы ее основной цели — защиты состояния законов. И люди верующие в глубине сердца отвергают религиозную мораль, обещающую за соблюдение своих правил вознаграждение в иной жизни; они всегда предпочитают достоверное в этой жизни недостоверному в будущей. А многие просто пользуются притворно прикрытием морали, чтобы вернее и безнаказанно достигнуть своих целей. Состояние дикости, говорит Дешан, есть состояние разъединения; в состоянии законов люди в единении остались разъединенными; лишь при состоянии нравов, при социальном порядке без законов, между людьми установится подлинное единение. В настоящее время вопреки всякому общественному смыслу мы разделены на сословия, до крайности разрозненные. Некоторые из этих сословий сами по себе полезны; другие существуют лишь в силу безумия наших нравов, создаваемых состоянием законов. Таковы церковь, дворянство шпаги, дворянство мантии, финансисты и т.д. В основе всех этих различий лежит господство сильного над слабым. Если бы люди могли постигнуть преимущества состояния нравов, не испытав неудобств состояния законов, у них не было бы ни этого разъединения, ни королей. Ибо зачем были бы нужны короли там, где не было бы ни морального неравенства, ни собственности - этих основных пороков, на которые опирается состояние законов.¹⁰⁸ Разделение людей укрепляет их порабощение и тиранию над ними законов. Проповеди против разъединения бессильны, так как его освещает религия. Естественно, что государи, со своей стороны, всячески содействуют разъединению подданных. Нет смысла порицать мораль государей: она соответствует их положению. Пока существует состояние законов, приходится им повиноваться; исцелить общество может только переход его из состояния законов в состояние нравов.¹⁰⁹

Церковь по природе своего оружия, покоряющего сердце и разум невежественного человека, составляет первый отряд, обороняющий трон; второй отряд обороняет его при помощи шпаги, которая может поразить только тело. Солдат уступает первое место священнику. Верховное существо, которому придают абсурдное имя «царя царей», нечто иное как глава государства при состоянии законов — король, который составляет в государстве все и находится повсеместно. Небо — это маска, пользуясь которой церковь служит государю; защита народа от внешнего врага — маска, под которой ему служит шпага. Эти две маски позволяют церкви и войску стать самой надежной опорой государя.

¹⁰⁴ Le vrai systeme, p.103—104.

¹⁰⁵ Ibid., p.102.

¹⁰⁶ Ibid, p.142—143.

¹⁰⁷ Ibid, p.104—107.

¹⁰⁸ Le vrai systeme, p.109—110.

¹⁰⁹ Ibid., p.111—112.

Той же цели служат и другие бесполезные сословия — судейские и финансисты.¹¹⁰ Именно поэтому бесполезные сословия стоят впереди других, полезных сословий, которые только и должны были бы существовать в разумном государстве, — сословий пастухов, земледельцев, ремесленников.

* * *

Для человека невозможно вернуться к состоянию дикости. Выйдя из состояния законов, он может прийти, утверждает Дешан, только к состоянию нравов, к состоянию морального равенства. Дешан весьма высоко ценит «Рассуждение о неравенстве Ж.-Ж.Руссо. Руссо, говорит он, прекрасно показал несчастьч нашего социального состояния. Но в то же время Дешан подчеркивает в философии Руссо ряд недостатков, заслуживающих осуждения. Руссо не видел основного порока состояния дикости. А между тем этот порок — отсутствие единства — обуславливают слабость состояния дикости. Руссо не понял, что все религии имеют своей целью освящение пороков существующего общества; отсюда его двойственное отношение к религиям, которые он поражает одной рукой и восстанавливает другой, тогда как ему следовало их все отвергнуть. Наконец, самый существенный недостаток: увидев состояние дикости и наше ложное социальное состояние, он не разглядел истинного состояния общества (т.е. будущего состояния нравов).¹¹¹

Так как Руссо не видит будущего общества, то из его рассуждения можно сделать только один разумный вывод: надо вернуться к состоянию дикости. А поскольку такое возвращение так же невозможно, как возможен переход от нашего ложного состояния к истинному, то оказывается, что Руссо написал работу бесполезную, что он лишь усилил наши страдания, описав так ярко наше состояние и не указав никакого средства от наши бед. Из того же непонимания будущего человечества вытекает еще одно важное противоречие в теории Руссо, с одной стороны, признающего, что порочным делают человека неравенство и собственность, а с другой стороны, защищающего идею зависимости положения членов общества от оказываемых ими обществу услуг. При состоянии морального равенства не может быть вопроса о больших или меньших услугах, оказанных обществу: все соревнуются в служении общему благу, никто не претендует на то, чтобы его услуга была более полезной.

В состоянии нравов люди будут исполнены духа бескорыстия, который в известной мере был присущ первым христианам и основателям орденов. У людей не будет никакой собственности, все будет общим.¹¹² Собственность — порок, присущий природе человека в состоянии дикости и в состоянии законов; при состоянии нравов природа человека будет от него свободна. Естественно, говорят защитники собственности, чтобы тот, кто обрабатывает участок земли, исключительно пользовался ее плодами. Это естественно при наших нравах, возражает Дешан, в обществе, где существует собственность; но это будет противоречить природе, будет противоречить разуму в состоянии нравов, в обществе, где земля будет принадлежать на равном основании всем и где люди будут ее обрабатывать согласно, чтобы сообща пользоваться ее плодами. В таком обществе будет невозможно, чтобы человек обрабатывал участок земли для себя одного. Состояние законов придало собственности особую силу, какой она не могла иметь в состоянии дикости; именно в состоянии законов она породила ряд моральных пороков и искусственных страстей.¹¹³

Человек силен тем, что он живет в обществе, объединяющем его с ему подобными. Он обязан обществу своим благосостоянием и своей безопасностью. Но для того, чтобы человек мог пользоваться всеми преимуществами жизни в обществе, необходимо, чтобы социальный порядок действительно их предоставлял.

Счастье индивида существует лишь там, где обеспечено общее счастье. Эта моральная истина логически связана в философии Дешана с основными принципами его метафизики. «Идея Целого, — говорит он, — равносильна идее порядка, гармонии, единства, равенства, совершенства. Состояние единения или общественное состояние вытекает из идеи Целого, которое само есть единство, единение; люди в целях своего собственного благополучия должны жить в общественном состоянии». Присущая людям тенденция к общности есть выражение в области человеческих отношений тенденции частей к их Целому, к центру, к порядку, к счастью, к совершенному благосостоянию, к равенству, к движению по прямой линии, к однообразию действий, к наиболее простым путям, к устойчивому состоянию, к возможному покою.¹¹⁴

¹¹⁰ Ibid., p.116.

¹¹¹ Le vrai systeme, p.129—130.

¹¹² Ibid, p.117—118.

¹¹³ Le viai systeme, p.121.

¹¹⁴ Ibid., p.205—206.

Моральная истина, утверждающая единство индивидуального блага и блага общественного, общепризнана; но она бесплодна при нашем общественном порядке, поскольку он основывается на невежестве, моральном неравенстве и собственности. Пока эти злосчастные принципы лежат в основе общественного порядка, люди могут создавать лишь отдельные, несовершенные общества, между нациями и между индивидами будет продолжаться борьба. Над сознанием людей будут господствовать самые ложные системы, самые абсурдные догмы, самые смешные басни, самые тиранические законы.¹¹⁵ Рассеять эти мрачные тучи, осветить землю, упразднить законы и поставить на их место нравы, кал мы уже знаем, может только постепенное раскрытие и распространение истины.

Разумные потребности людей, утверждает Дешан, состоят в создании прочного общества, в обладании здоровым, приятным жилищем, в том, чтобы быть умеренно занятым полезным и не отягощающим трудом, иметь питание и одежду, иметь с кем наслаждаться. Все то, что выходит за эти пределы, составляет излишества, которые нас убивают. Простота образа жизни обеспечивает ее длительность; простота есть признак истинно разумных нравов. Под властью таких нравов, не зная приказов и повиновения, люди будут жить, имея в изобилии все необходимое, без «твоего и моего», спокойно, однообразно, без душевных страданий, не боясь быть ниже, не стремясь стать выше. Среди них не будет существовать ни зависти, ни ревности, ни одной из тех искусственных страстей, которые создают из нашего рода самых неразумных животных, наиболее далеких от того счастья, к которому наш род стремится в силу естественного метафизического закона.¹¹⁶

Переход к состоянию нравов связан в представлении Дешана с отказом от всех «искусственных» потребностей, а потому и от всех видов труда, не связанных с потребностями «естественными». В будущем, утверждает он, люди будут изучать природу лишь в той мере, в какой это необходимо, в какой это для них полезно и не требует слишком больших усилий. У людей будет чего не будет многих развлечений, которыми люди увлекаются при нашем безумном порядке. У них не будет наших театральных зрелищ с их острыми, но быстро проходящими впечатлениями. У них не будет очаровательных женщин, величественных дворцов, дивных садов и парков, изысканных блюд, драгоценных камней — вещей, которые дают меньше счастья тем, кто ими обладает, чем несчастья тем, у кого их нет. Все эти удовольствия выходят за пределы истинных потребностей человека, их отсутствия люди не будут и чувствовать, так как они не будут иметь о них никакого представления.¹¹⁷ Изящные искусства будут чужды пониманию людей, у них будут лишь полезные искусства, как то было во времена патриархов. Изящные искусства являются необходимым элементом наших нравов; мы нуждаемся в них для отдыха от нашего духовного и физического утомления, от скуки. Они нам необходимы, чтобы внести некоторую гармонию в нашу дисгармонию, чтобы насытить наше воображение красотами природы, которых мы лишены в наших городах, или другими предметами, способными доставить нам наслаждение. Но в состоянии нравов, где мы будем заняты легкими работами в соответствии с нашим вкусом и интересом, в обществе, которое обеспечит наше счастье, — какую пользу смогут нам принести такого рода искусства.¹¹⁸

При вступлении в состояние нравов, говорит Дешан, надо будет уничтожить все, что мы называем произведениями искусства. Эта жертва будет, конечно, велика. Но ее необходимо принести: зачем сохранять для потомков вещи, которые никому не будут нужны и которые будут лишь свидетельствовать о нашем безумии. В своем аскетическом рвении Дешан не останавливается даже перед тем, что, казалось бы, должно было быть ему ближе всего, — перед книгами. Книги, как и всякого рода документы, должны быть сожжены. Чем больше об этом размышляешь, говорит Дешан, тем больше убеждаешься, что даже наиболее почитаемые книги по физике и метафизике существуют, как и все другие наши книги, лишь в силу нашего невежества в отношении основной истины. В них не будет никакой надобности в состоянии нравов — то, что нужно будет знать для работы, люди будут узнавать из той открытой книги, которой является для них практика отцов.

Существующие ныне книги требуют и готовят книги, которая сделала бы их все ненужными, так как их право на существование основывается на том, что без них эта книга не могла бы появиться, как не могла бы появиться истина без предшествовавших ей абсурдных знаний. Такой завершающей книгой Дешан считает свою книгу, которая откроет людям истину и тем обеспечит их переход из состояния законов в состояние нравов. После того как возвещаемая последней книгой истина получит распространение, она сама станет совершенно не нужна человечеству. С уничтожением последней книги люди освободятся от тяжелого и ненужного им

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

¹¹⁵ Le vrai systeme, p.155—156.

¹¹⁶ Ibid, p.104—107.

¹¹⁷ Ibid, p.160—162.

¹¹⁸ Le vrai systeme, p.175—176.

более труда — от изучения искусства чтения и письма. После этого книги если и смогут быть для чего-либо полезны, то только для топки.¹¹⁹

При состоянии нравов люди будут говорить на одном общем языке, который будет очень легко изучить, так как он гораздо проще наших языков, которые передают из поколения в поколение абсурдные выдумки наших отцов. Для изучения языка детьми будет вполне достаточно практики.¹²⁰

В состоянии нравов люди не будут разделяться на семейства. Каждое поселение будет составлять как бы одну семью: «Все женщины будут для мужчин тем же, чем все мужчины будут для женщин — общим достоянием». Дети не будут принадлежать в отдельности такому-то мужчине и такой-то женщине; они будут принадлежать обществу в целом. Их воспитание с самого раннего детства будет совсем иное, чем у нас; они будут вырваны из-под опеки женщин и будут расти значительно более самостоятельно. Они будут учиться труду, наблюдая, как трудятся старшие. Выросши, они будут уже знакомы со всеми полезными работами и смогут работать там, где это будет нужно для общества. Но как же это, скажут мне, восклицает Дешан,— значит матери не будут принадлежать ее дети? Нет; зачем нужна эта «собственность», за которую дети часто жестоко расплачиваются со своими отцами и матерями.¹²¹

Не надо думать, чтобы этот порядок вызывал какие-либо неудобства. Наоборот, неудобства вызывал всегда и везде существующий порядок «моего и твоего». Общность и в этих отношениях поведет к миру и единению, к устранению поводов к зависти, ревности и вражде. Люди будут при господстве состояния нравов жить в поселках деревенского типа. В каждом поселке будут общие жилища, общие амбары, магазины, скотные дворы. Отдельные поселки будут взаимно помогать друг другу, будут совместно создавать общие предприятия, например, мельницы. Никаких споров между ними при состоянии равенства и при изобилии всего им необходимого возникать не будет.¹²²

После победы морального равенства и общности над неравенством и собственностью все изменится в человеческих отношениях и в человеческой природе. Люди не будут знать ни культа, ни взаимной зависимости, ни войны, ни суда, ни финансов, ни вымогательства, ни торгов и, ни мошенничества, ни банкротства, ни каких-либо спекуляций, ни воровства, ни убийства, ни морального зла, ни уголовных законов. Все искусственные страсти без всякого исключения, все извращенные вкусы и всякого рода безумства исчезнут; естественные желания, всегда разумно умеряемые, не будут выходить за пределы, начертанные разумом, нашим здоровьем и стремлением к продолжению нашей жизни.¹²³ В состоянии нравов каждый будет следовать своим наклонностям; но они будут подчинены разуму и будут соответствовать целям общественной гармонии.

Люди состояния нравов будут распределять между собой в соответствии с возрастом, силой и полом необходимые для общества работы. Так как число работающих — а работать будут все без исключения — будет велико, а количество потребностей при отсутствии роскоши и излишка — мало, то труд не будет для них утомительным и тягостным. Склонность к порядку, к правильной организации труда, к удобству и чистоте во всем, преимущества и удовольствие совместного труда для одной и той же цели — общего блага — будут доставлять им живую радость, предупреждая всякую возможность отвращения к труду, которое мы так часто испытываем.¹²⁴ Все виды занятий будут подходить для каждого, так как они будут просты, и каждый будет переходить от одного вида труда к другому. Пагубное разделение людей не только по сословиям, но и по полезным профессиям будет полностью уничтожено. Предвосхищая Фурье в своей характеристике труда в будущем обществе, Дешан выражает уверенность, что труд в будущем обществе будет приближаться к развлечению и удовольствию.¹²⁵

Одежды людей будут очень просты. Они будут удобны, и люди смогут обеспечить себя ими в изобилии. Мебель будет состоять лишь из скамей, табуреток, столов и топчанов, чем-либо прикрытых. Всякого убранства, требующего искусства или напряжения, люди будут избегать. Они сократят количество земли, отведенное под пастбища и виноградники, отведя больше земель под зерновые культуры, овощи и лес, так как считают растительную пищу более полезной для человека. Люди будущего не будут, по мнению Дешана, употреблять ни мяса, ни рыбы, ни соли, ни крепких напитков. Их пища будет состоять из хлеба и воды, из овощей, из фруктов, из молочных продуктов, из масла, из меда и яиц.

¹¹⁹ Ibid., P.157—159, 160—162.

¹²⁰ Le vrai systeme, p.173—174.

¹²¹ Ibid., p.170—171.

¹²² Ibid., p.163—165.

¹²³ Ibid., p.163—165.

¹²⁴ Le vrai systeme, p.172.

¹²⁵ Ibid., p.181.

Эта пища, полагает он, наиболее разумна и наиболее здорова, а к тому же ее приготовление требует меньшего труда. При общности имуществ, когда все принимают участие в обработке земли, она будет приносить несравненно больший урожай, чем она приносит в настоящее время.¹²⁶

Так как все необходимое люди будут иметь в изобилии, то они не будут заботиться о постройке кораблей для поисков нужных им предметов за морями. Они будут понимать, что природа помещает полезное у них перед глазами, под их ногами и что нужно лишь немного труда и мудрости, чтобы иметь в изобилии все, что им нужно. Идея наших городов и всего, что в них заключается — наших храмов, наших Лувров, наших крепостей, наших арсеналов, наших трибуналов, наших монастырей, наших рынков, наших банков, наших лавок, наших школ, наших академий, наших манежей, наших госпиталей, наших тюрем, — эта идея будет им чужда: она безумна сама по себе и она совершенно несовместима с их нравами.¹²⁷

Поселки, не обладающие на своей территории нужными им вещами (деревом, железом, камнем), смогут получать их из других поселков, предоставляя им в случае необходимости в обмен те предметы, которые у них имеются. Но подобный обмен отнюдь не может иметь при состоянии нравов коммерческого характера.¹²⁸ Какой-либо организации власти, объединяющей поселки и руководящей их деятельностью, Дешан не предусматривает, приближаясь, таким образом, в вопросе об общественной власти в будущем обществе к антигосударственной концепции Годвина. Чтобы выйти из состояния рабства, в котором человека держат законы, чтобы открыть истину и перейти к состоянию морального равенства и свободы, было нужно, чтобы рабство вызвало в человеке дух протеста. Дешан утверждает, что современное состояние общества с неизбежностью вызывает возмущение «сердец и умов». Люди стремятся освободиться от всякой зависимости всеми имеющимися у них средствами. Законы налагают узду на самые естественные наши склонности, и наши склонности, встречая сопротивление законов, возмущаются против них. Люди приходят в состояние раздраженности, толкающее их к насилиям. Но отнюдь не в этих насилиях видит Дешан путь к утверждению нового порядка. Очевидность, убеждение в преимуществах этого порядка достаточны, по его мнению, чтобы обеспечить его установление без всякого пролития крови.¹²⁹

В представлениях Дешана о переходе к будущему идеальному состоянию есть ряд черт, сближающих его с современными ему просветителями, с которыми он по другим вопросам столь резко полемизирует. Этот переход должен произойти в результате открытия и торжества истины. В распространении этой истины Дешан, как и буржуазные мыслители XVIII века, первенствующую роль отводит культурным, образованным людям. Заставить людей перейти от состояния законов к состоянию нравов, говорит он, могут только усилия образованных людей. У образованных людей наиболее ясно сознание пороков существующего порядка. Народным массам Дешан отводит в изображаемой им картине социального преобразования совершенно пассивную роль.¹³⁰

Социальная философия Дешана интересна для историка общественной мысли многими своими сторонами. Она свидетельствует о том, что влияние коммунистических тенденций, связанных с первыми попытками самостоятельного движения того слоя, который был более или менее развитым предшественником современного пролетариата¹³¹, проникало подчас в весьма неожиданные для нас общественные круги. В соответствии с той общественной средой, в которой эта теория возникла, она дает нам исключительный в своем роде образец сочетания утопического социального построения с совершенно чуждой веку просвещения схоластически-метафизической системой. Наконец, она замечательна как образец теории, доводящей до крайних пределов те черты аскетизма, которые присущи ранним проявлениям коммунистической мысли и которые придают им известный реакционный оттенок.

5. КООПЕРАТИВНЫЕ ПРОЕКТЫ

Сочетание коммунистической теории с уравнительной программой характерно не только для Мабли. Наряду с коммунистическими теориями во Франции XVIII века были весьма широко распространены неопределенные, полуккоммунистические, полууравнительные взгляды. Такая нечеткость социального мышления является как бы отражением в области идеологии нечеткости той грани, которая отделяет в реальной жизни формирующийся пролетариат от пролетаризирующихся слоев мелкой буржуазии, из которых рекрутируются его первые кадры.

¹²⁶ Ibid., p.176—180.

¹²⁷ Le vrai systeme, p.185—186.

¹²⁸ Ibid., p.186.

¹²⁹ Ibid., p.139-141.

¹³⁰ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., Т.XIV, стр.18.

¹³¹ См. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.V, стр.509.

Те же пролетаризирующиеся общественные слои составляют социальную базу для разнообразных планов кооперирования населения. Таких планов во Франции XVIII века было не мало. Среди них есть и проекты элементарных потребительских кооперативов, и проекты производственных коммун, и планы преобразования всего общества на кооперативных началах. С этим течением мысли по преимуществу связано возрождение интереса с середины XVIII века к остаткам старых крестьянских общин в Оверни, к средневековым сектантским коммунам и т.п. Одним из характерных примеров пропаганды кооперативных идей, опирающейся на исторические примеры, является статья Феге «Моравы», напечатанная в «Энциклопедии».¹³³

Феге (1703—1780) горячо восхваляет общинные порядки, утвердившиеся у так называемых моравских братьев.¹³⁴ У моравских братьев, говорит Феге, все граждане, объединив свое имущество и силы, работают на общую пользу, причем каждый в то же время лично заинтересован в результатах своего труда. У них царит совершенное равенство, все профессии пользуются одинаковым почетом. Дети воспитываются совместно за счет общины. Нравы «моравов» напоминают о первых временах христианства.

Аналогичными принципами руководились, по мнению Феге, лакедемоняне, ессеи, гимнософисты, народы Парагвая, руководятся и сейчас овернские сельские общины — Китар-Пинон, Арно, Анлад и др. Над нашими умами господствует частный интерес, говорит Феге, и потому мы недостаточно внимательны к преимуществам общности; люди склонны даже считать порядок общности химерическим порядком. Приведенные примеры ясно доказывают, по мнению Феге, неправильность этого взгляда, доказывают возможность и желательность распространения таких общин.

Желая, очевидно, содействовать образованию новых общин, Феге предлагает читателям разработанный им на основе старых образцов собственный проект построения ассоциации. Эта ассоциация построена на паевых началах. Она строго добровольна: каждый ее член может в любой момент выйти из нее и изъять из нее свой пай с причитающимися процентами. Члены ассоциации не связаны никакими обетами. Они занимаются разного рода работами в соответствии со своими способностями — по преимуществу полезными работами первой необходимости. Тот, кто приносит пользу общине своим трудом, свободен от денежных взносов в ее пользу. В целях поощрения личного интереса каждый получает в личное пользование известный процент с того дохода, который дает ассоциации его труд. Община может изгнать из своей среды недостойного члена по требованию трех четвертей состава общины. Дети членов общины могут по желанию вступать в нее или не вступать. Для основания подобного рода общины не нужно ни привилегий, ни дотаций. Для обеспечения ее существования нужно очень мало регламентирующих ее жизнь правил. Управление делами общины не требует многочисленного персонала. Обычно в общинах всю работу административного порядка несет одно лицо, избираемое членами ассоциации; эти «наставники» (maitres) наблюдают за работой, продают то, что произведено общиной, и покупают то, что ей нужно. В общинах царят добрые нравы, составляющие пример для всего общества. Община, заявляет Феге, — единственное средство обеспечить счастье народа, обновить жизнь общества, построить на прочной основе его благополучие.

* * *

Из довольно обширной литературы, посвященной описанию существующих ассоциаций и защите идеи кооперирования населения, мы остановимся лишь на проектах Ретиф де ла Бретонна, настойчиво пропагандировавшего кооперацию в течение ряда лет в своих многочисленных произведениях.

Ретиф де ла Бретонн (1734—1806) происходил из зажиточной крестьянской семьи, предназначался родителями к духовной карьере и потому получил начатки классического и богословского образования. В семнадцать лет в жизни Ретифа произошел перелом: отец пришел к заключению о его непригодности к духовной карьере и отдал его в ученики в типографию. В типографии Ретиф провел тринадцать лет: сначала учеником, затем рабочим, наконец, фактором. Вступая на литературное поприще, Ретиф хорошо знал, таким образом, и жизнь крестьянства к жизни рабочего класса своего времени не по книгам, а по непосредственным личным впечатлениям. Ретиф был исключительно плодовитым писателем и много раз касался в своих произведениях социальных вопросов. В одном из романов Ретифа имеется и последовательно коммунистическая утопия («Южное открытие»); эта утопия мало оригинальна и не представляет значительного интереса.¹³⁶

¹³³ Encyclopedie, X. «Moraves», p.704 и сл.

¹³⁴ Моравские братья — сектантская группировка, создавшаяся в Моравии в XVI веке в связи с преследованием анабаптистов и их массовым бегством из мест их прежнего жительства, в особенности из южной Германии. Условия поселения на чужбине толкали сектантов к тесному объединению их хозяйственных усилий, к попытке осуществить в какой-то мере на практике принципы «общности», в теории присущие анабаптизму с самого его возникновения.

¹³⁶ A.Lichtenberger. Le socialisme au XVIII siecle, p.338.

Коммунистические тенденции мы находим и в других произведениях Ретифа. Но гораздо оригинальнее и показательнее его кооперативные проекты.

Изображение сельской ассоциации мы находим в романе Ретифа «Развращенный крестьянин».¹³⁷ Крестьяне организовали эту ассоциацию, чтобы предохранить себя и своих детей от нужды, «которую слишком часто испытывают в деревне». Непосредственным толчком к такому решению крестьян послужила печальная участь покинувшего деревню и погибшего в городе героя романа Эдмонда. Ассоциация состоит из двадцати пяти домохозяйств, каждое из которых имеет двор и сад. Вся земля ассоциации разделена на участки по 10 арпанов и каждая семья получает для обработки некоторое число таких участков пахотной земли, небольшой участок виноградника и право на выпас скота на лугу после косовицы. В ассоциации общинные начала сочетаются с вниманием к индивидуальным интересам. В ней признается индивидуальная собственность на предметы домашнего обихода, одежду и т.п. Домашние животные составляют общинную собственность и находятся лишь в пользовании отдельных крестьян. Избираемые на год синдики наблюдают за трудом общинников. Все работы производятся всеми одновременно, причем община наказывает ленивых и поощряет трудолюбивых. В деревне имеются общинная пекарня, общинная столовая, общинная рига, амбары для зерна. В общественные склады все приносят продукты своего труда, которые там распределяются. Основной труд членов общины — труд земледельческий. Члены ассоциации работают обычно пять с половиной дней в неделю. В дождливые дни они занимаются необходимыми подготовительными работами; в определенные часы их обучают агрикультуре. Чистый доход после вычета налогов и общинных расходов делится поровну между членами общины. Они вправе употреблять этот личный доход, как им угодно, могут даже покупать землю вне общины или заниматься торговлей. С ростом населения крестьяне стараются организовать по соседству новые ассоциации. Самое суровое наказание в общине — исключение из нее. Браки заключаются по преимуществу между общинниками. Наш устав, говорит Ретиф устами своих крестьян, делает из нас единую семью; но принятая у нас общность благ отнюдь не уничтожает побуждения к трудолюбию, так как она не исключает возможности личного приобретения.

Не следует думать, что Ретиф ассоциацию считал пригодной только для крестьянства. У него имеется также проект чисто рабочего производственного товарищества, — проект, в котором Ретиф, несомненно, далеко опережает свое время и выступает перед нами как предшественник Бюше и других пропагандистов рабочих ассоциаций первой половины XIX века. Предлагаемый Ретифом план имеет целью организацию на кооперативных началах типографии. Капитал, необходимый для этого, составляется путем выпуска акций, стоимость которых может выплачиваться как сразу, так и в рассрочку, как деньгами, так и работой. Акции распространяются исключительно среди рабочих-типографщиков. На собранный капитал арендуется помещение и покупается оборудование. Рабочие типографии набираются только из числа акционеров. Они получают заработную плату, из которой вычитаются определенные взносы в погашение стоимости их акций, если они еще не выкуплены полностью. Прибыль типографии идет в течение первых шести лет на пополнение капитала предприятия, а затем частью распределяется между акционерами, частью употребляется на поддержку стариков и инвалидов. Управляет предприятием избранный акционерами комитет, отчетывающийся перед общим собранием акционеров.¹³⁸

Проект ассоциации типографщиков обращает на себя особое внимание своим четко выраженным классовым характером. В этом смысле он представляет некоторое исключение среди множества созданных Ретифом проектов. К идее ассоциации он возвращается во многих своих произведениях.¹³⁹ Чаще всего это ассоциации типа потребительских кооперативов, хотя и всеобъемлющего характера. Ретиф рекомендует в этих своих проектах объединение лиц различных профессий. Члены кооператива зарабатывают себе средства к существованию совершенно независимо друг от друга, но свои доходы они соединяют вместе для ведения совместного домашнего хозяйства.

Очень интересен также выдвигаемый Ретифом наряду с его проектами отдельных ассоциаций общий план преобразования общественных отношений на основах кооперации. Все граждане, согласно этому плану Ретифа, объединяются в корпорации. Корпорации образуют и крестьяне, и ремесленники, и торговцы, и даже дворяне и духовенство. Все хозяйственные сношения ведутся не отдельными лицами, а корпорациями. Каждая корпорация снабжает другие производимыми ею предметами. Этот обмен осуществляется на основах безналичного расчета. Каждая корпорация обеспечивает своих членов жилищем, одеждой и организует для них общественное питание.

¹³⁷ Retif de la Bretonne. Le paysan perverti ou les danger de la ville, La Haye, 1776, IV, p.191 и с. conterporaines, Leipsick, 1781; Les Nuits de Paris, Londres, 1776.

¹³⁸ Le Thesmographe, La Haye, 1789, p.510.

¹³⁹ Le Nouvel Abeliard, Neufchatel, 1778; Le contemporaines, Leipsick, 1781; Les Nuits de Paris, Londres, 1788.

Производство остается индивидуальным, но вся продукция поступает в распоряжение корпорации. Корпоративная реформа сопровождается аграрной: все члены сельской общины получают равные наделы. Доходы корпорации, за покрытием общих расходов, распределяются между ее членами сообразно заслугам каждого. Этот личный доход граждан составляет их полную собственность и может ими расходоваться, как им заблагорассудится.

Изложенные нами проекты Ретифа отнюдь не преследуют цели полной ликвидации неравенства и института частной собственности. Сам Ретиф в проекте рабочей ассоциации говорит о превращении рабочих в собственников-акционеров. Но он понимает, что разрешение этой задачи возможно только при посредстве их кооперирования. Цель сельской общины по существу та же, хотя формально несколько иная. Крестьяне уже обладают некоторой собственностью, но их собственности угрожает опасность. Ретиф считает, что сохранить ее от разрушительных сил капиталистического развития можно лишь путем объединения крестьян, противопоставив капитализму ассоциацию. Наконец, кооперативная утопия Ретифа стремится примирить классовые противоречия и обеспечить всем необходимые средства существования, не упраздняя классов. Мелкобуржуазные тенденции этих планов Ретифа совершенно ясны. Ретиф, как и другие пропагандисты ассоциаций в XVIII веке, отражает настроения, защищает интересы той части мелкобуржуазных масс, которая стояла на грани превращения в пролетариат и чувствовала уже безнадежность попыток спасти свою собственность единоличными усилиями. Ретиф отражает вместе с тем настроения той части пролетариата, которая еще не могла отрешиться от мечты о возвращении в ряды собственников, хотя и в новых, диктуемых изменившимися социальными условиями, кооперативных формах.

VI. КАНУН РЕВОЛЮЦИИ

Рост недовольства существующим феодально-абсолютистским порядком находил свое отражение во второй половине XVIII века в самых разнообразных литературных формах. Из десятилетия в десятилетие росло по мере приближения к революции число политических трактатов и брошюр. Враждебные феодализму и абсолютизму настроения окрашивали исторические и философские труды. Политические сюжеты проникали в художественную литературу. В наступлении на позиции старого социально-политического порядка принимали участие все виды литературного оружия.

Конечно, по своему историческому значению, по своему влиянию на формирование буржуазной идеологии «Дух законов» и «Общественный договор» резко выделяются среди политической литературы XVIII века. Однако в деле разрушения авторитета теории «божественного» происхождения монархии и «исторических» феодальных прав сыграли также очень большую роль мыслители «второго ранга» — публицисты и популяризаторы. Значительная часть литературных произведений, прямо или косвенно затрагивавших политические вопросы, ограничивалась критикой отдельных частных особенностей политики абсолютизма. Эта критика зачастую очень резка; но основных принципов абсолютизма и феодализма она не касалась. И все же она представляет большой интерес как симптом нарастающего возмущения против отжившего своего время социального и политического строя. Каковы бы ни были намерения этой группы писателей, своей борьбой с частными злоупотреблениями они будили политическую мысль и содействовали расшатыванию основ старого порядка. Политическому сознанию буржуазии было нетрудно установить связь между частными неудобствами режима и отсталостью его принципиальных основ.

При изучении процесса роста и оформления буржуазной идеологии нельзя игнорировать политико-воспитательное воздействие обширной философской, исторической и художественной литературы «века просвещения». Вольтер не был политическим теоретиком. Он был, как мы знаем, очень умеренным в своих политических пожеланиях. Он боялся участия в политической жизни широких народных масс. Однако его резкая критика христианства и божественного происхождения власти, защита естественных прав личности, свободы совести и свободы мысли, равенства граждан перед законом, популяризация английских учреждений содействовали уяснению политических задач предстоящей революции не меньше, чем глубокомысленные и малодоступные рассуждения «Духа законов» или «Общественного договора». Точно так же политическое значение «Энциклопедии» определяется не только изложенными выше политическими статьями. Произведенное «Энциклопедией» сокрушение всех старых авторитетов, пропаганда неограниченных прав человеческого разума разрывали старые пути политических предрассудков не в меньшей мере, чем предрассудков религиозных, намечали новые вехи политической мысли не в меньшей мере, чем мысли философской.

Литературная деятельность Вольтера и «Энциклопедии» — это, конечно, явление, исключительное по универсальности своего влияния. Но делу политической пропаганды служили и такие многотомные исторические работы, как «Философская история обеих Индий» Рейналя, и романы Мерсье, и гениальные комедии Бомарше.

Политические писатели середины XVIII века — Монтескье, энциклопедисты, Руссо — в поисках образца «свободного» государства останавливали свое внимание либо на Англии, либо на Женеве. Мабли в последних своих произведениях имел уже возможность учесть опыт не только английской конституционной монархии и старых европейских республик, но и образовавшихся на его глазах Североамериканских Соединенных Штатов. Он очень сочувствует молодой республике, однако относится критически к ряду ее установлений, поскольку они не соответствуют сложившимся уже ранее принципам его доктрины (например, к системе прямого избрания должностных лиц народом). Гораздо большее влияние оказала американская революция на более молодое поколение французских политических писателей. Конституции отдельных штатов с их декларациями прав, Декларация независимости, наконец, конституция Соединенных Штатов произвели во Франции большое впечатление. В американских конституционных документах были в известном смысле подведены итоги процессу развития буржуазной политической мысли XVII—XVIII веков; основные ее выводы были оформлены в этих документах как нормы действующего государственного права. Их теоретические основы не представляли собой ничего нового: они были даны английской буржуазной революцией XVII века, английскими политическими теоретиками XVII—XVIII веков, частично теоретиками французскими (идея неотчуждаемых прав человека, народного суверенитета, разделения властей и т.д.). Но факт юридического оформления положений, которые до того находили место лишь на страницах политических трактатов, сам по себе имел громадное историческое значение, особенно для буржуазии Франции — страны, стоявшей на пороге буржуазной революции. Американские документы давали как раз то, чего не могли дать великие французские теоретики, — не теоретические аргументы, а практические образцы.

Значительная часть конституций Североамериканских Штатов, как и федеральная конституция, были переведены на французский язык и могли, таким образом, непосредственно влиять на французское буржуазное общественное мнение. Но наряду с этим неустанную пропаганду американских порядков вели и французские публицисты 80-х годов, будущие деятели революции.

1. ПАМФЛЕТНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ко второй половине 80-х годов XVIII века внутренние противоречия феодально-абсолютистского порядка достигли крайнего напряжения. Абсолютизм проявил свою явную неспособность справиться с переживаемым страной экономическим и политическим кризисом. Королевское правительство утратило последние остатки своего авторитета; недовольство и возмущение народных масс достигло крайнего напряжения. Идеологические основы предстоящего переворота были полностью разработаны. Страна явным образом вступила в период революционной ситуации.

В небывало широком потоке политических брошюр и памфлетов, появившихся во Франции в годы революционной ситуации, нашли свое отражение различные политические настроения, различные оттенки политической мысли. Среди этих брошюр есть и такие, авторы которых ставят себе целью защиту «исконной» французской конституции — иными словами, неограниченной монархии. Таких брошюр немного. Характерно, что в своей аргументации и они ищут точек опоры не столько в традиции, сколько в общественной философии XVIII века (чаще всего у Монтескье). Но, приравнивая права монарха к правам собственника, они не допускают никаких ограничений его «суверенитета» и возражают против признания за Генеральными штатами законодательной власти. Нас не удивит, что в числе этих защитников монархии мы найдем одного из видных представителей физиократической школы — Мерсье де ла Ривьера, донесшего до революции монархическую традицию школы. Мерсье де ла Ривьер провозглашает принцип свободы «франкского» народа, нерушимость естественных прав, требует периодического созыва Генеральных штатов и утверждения налогов нацией. Но все это может быть обеспечено, по его мнению, при сохранении абсолютного авторитета короля, сосредоточивающего в своих руках и законодательную и исполнительную власть, без изменений конституционных законов государства.¹

Наряду с памфлетами, защищающими абсолютизм, мы видим также памфлеты, доказывающие законность привилегий высших сословий. Публицисты этой группы в вопросах практической политики высказываются против требований третьего сословия — против его двойного представительства в Генеральных штатах и против совместных заседаний сословий.

¹ Les vœux d'un français, 1788; Essais sur les maximes et lois fondamentales de la monarchie française, 1789.

Но они тоже заимствуют кое-что у «философов»: они признают вечные и неизменные права человека, осуждают «деспотизм», ибо неограниченная власть одного противоречит природе человека. Власть не должна быть абсолютной. Но способы ее ограничения защитники интересов привилегированных сословий склонны видеть не в народном представительстве. Следуя за Монтескье, они видят средство обеспечения «свободы» в стоящих между сувереном и народом «промежуточных корпорациях» (*corps inter-mediaires*). Такие промежуточные корпорации существуют, как они утверждают, во Франции, согласно старинной конституции; это ее парламенты.²

Если даже в брошюрах консервативного направления чувствуется, как мы видели, известное влияние новой, буржуазной идеологии, то подавляющее большинство памфлетной литературы рассматриваемого периода, литературы, отражающей интересы различных слоев третьего сословия, представляет собой со стороны своего идейного содержания прямую популяризацию основных положений просветительской философии, попытку их применения к конкретным историческим условиям. На первое место почти все публицисты 1788—1789 гг. выдвигают мысль о необходимости твердо установить неотъемлемые естественные права человека и создать гарантию их неприкосновенности. Прежде всего необходимо обеспечить свободу, «не отделимую от понятия мыслящего существа». Рядом со свободой очень многие авторы ставят равенство перед законом и собственность. Бриссо в своей брошюре «План поведения депутатов народа»³ объявляет первоочередной задачей созываемых Генеральных штатов составление Декларации прав французского народа. Первая статья этой декларации должна провозгласить, что все французы свободны и равны в правах. Из этих принципов должны исходить все дальнейшие статьи декларации. В них должно быть установлено, что никто не может быть принужден подчиняться законам, не утвержденным народом или его представителями в Генеральных штатах, что никакой налог не может быть взимаем без согласия народа; в них должны быть закреплены навсегда свобода личности, свобода слова и свобода печати.⁴

Брошюры ясно показывают, как широко распространились новые представления о государстве, как упало влияние старых традиций монархии «божьей милостью». Почти все авторы брошюр исходят из идеи суверенитета народа, требуют установления прав нации; некоторые указывают при этом, что речь идет в сущности лишь о восстановлении некогда существовавших во Франции свободных учреждений. Очень многие считают бесспорным право нации изменять форму своего правления. Многие утверждают, что нации принадлежит абсолютный суверенитет, а следовательно, и законодательная власть и что Франции надлежит создать конституцию, которая обеспечивала бы народу пользование этой властью, возможность устанавливать законы, соответствующие общей воле.

Принципы новой конституции не следует искать в прошлом. Мы должны отказаться от привычки выводить то, что должно быть, из того, что было, пишет Рабо Сент-Этьен в своем «Рассуждении об интересах третьего сословия». Учреждения, законы менялись на протяжении веков; почему не измениться им теперь? Конституция должна опираться не на основные законы, которые нельзя считать достоверными, а на основные принципы — разум, равенство, общественное благо.⁵ Для того, чтобы такая конституция могла родиться, необходимо, чтобы исчезли политические привилегии высших сословий. Только народ может обеспечить торжество принципов свободы и равенства; привилегированные сословия крепко держатся за свои прерогативы и потому могут лишь мешать делу создания новой конституции.

Исходя из принципа народного суверенитета Бриссо ставит вопрос о том, какому органу должна быть поручена подготовка конституции. Его рассуждения на эту тему резко выделяются на общем фоне: основная масса брошюр признает, хотя во многих случаях молчаливо, «учредительные» полномочия Генеральных штатов. Бриссо утверждает, что дело составления конституции не может быть доверено ни законодательному корпусу, ни исполнительной власти. Учредительная власть в принципе принадлежит народу; чтобы конституция отвечала своему назначению, ее составление должно быть вверено нацией особому Конвенту, специально избранному для этой цели и составленному из наиболее просвещенных людей. Выработанный Конвентом проект конституции должен быть поставлен на голосование всей нации и должен получить силу закона лишь в том случае, если он получит при этом всенародном голосовании значительное большинство.⁶

² De Lubersal. *Le citoyen conciliates*, 1788.

³ A.Brissot de Warville. *Plan de conduite pour les deputes du peuple*, 1789.

⁴ Ibid.

⁵ J.P.Rabaut Saint Etienn. *Considerations sur les linterets du Thiers Etat*, 1789.

⁶ A.Brissot de Warville. *Plan de conduite...*, 1789.

Рассматривая брошюры 1788—1789 гг. со стороны их отношения к основным вопросам конституции, нельзя не прийти к выводу о значительном падении в буржуазной публицистике предреволюционных лет влияния Монтескье. Мы уже видели, что на Монтескье пытаются опереться в это время защитники монархических принципов и сословных привилегий. Характерен отзыв о Монтескье такого далеко не радикального публициста, каким был Мунье. Мунье считает совершенно неверным утверждение Монтескье, будто бы «промежуточные корпорации» способны сдерживать деспотизм; при известных условиях они могут, наоборот, объединиться с государем и помочь ему поработить нацию. Мунье осуждает также Монтескье за то, что он считал необходимым сохранить привилегии дворянства и его политическое влияние. Монтескье никогда не забывал, говорит Мунье в заключение, что он — дворянин и член парламента: «Дух законов» — книга, вредная для дела свободы. Либеральная монархия Монтескье — подлинный деспотизм. Большинство памфлетов, предшествующих и сопутствующих созыву Генеральных штатов, отмежевывается от свойственной Монтескье идеализации английской конституции и от теории равновесия властей.

С падением влияния Монтескье растет влияние более прогрессивных течений политической мысли — энциклопедистов, Мабли, Руссо, хотя высшим авторитетом последний становится лишь три года спустя, в эпоху Конвента. Не разделяя теории равновесия властей, многие публицисты рассматриваемого времени горячо защищают их независимость друг от друга. Однако наряду с этим они обычно сохраняют за королем, как главой исполнительной власти, право утверждать или не утверждать решения законодательной власти, так называемое право *veto*. Уже упомянутый нами Мунье доказывает, что право *veto* совершенно необходимо, чтобы помешать законодательной власти вторгаться в сферу прав трона. Более радикальная группа публицистов, также признавая принцип разделения властей, беспокоится не столько о возможности вторжения законодательной власти в права монарха, сколько наоборот — об опасности со стороны монарха для отражающей народный суверенитет законодательной власти. Самые свободные монархии имеют тенденцию вырождаться в деспотию; против этого должны быть приняты самые тщательные меры. Одна из брошюр⁷ предлагает построить соотношение властей так, чтобы исполнительная власть была лишь отражением власти законодательной, как воплощения народного суверенитета.

Лишь небольшое меньшинство предреволюционных памфлетов касается вопросов общественного неравенства и намечает пути борьбы с ним. Некоторые авторы отмечают, что равенство перед законом не обеспечивает «фактического» равенства граждан, указывают на неизбежность вечной борьбы между собственниками и несобственниками. Но они думают не о том, как улучшить положение несобственников, а о том, как защитить собственников от покушений на их владения. Для этой цели Черутти (Серюти) предлагает учредить две палаты: одна должна быть избираема всеми свободными гражданами, другая — только собственниками. Палата собственников должна, по мнению Черутти, служить плотиной, ограждающей их интересы от напора со стороны неимущих, — подобно тому, как в теории Монтескье верхняя палата ограждает интересы дворянства от возможных покушений на их привилегии со стороны непривилегированных.⁸ Те немногие памфлеты, которые претендуют на защиту интересов бедноты, в сущности очень скромны в своих требованиях. Они протестуют против исключения несобственников из числа избирателей, они жалуются на то, что среди представителей третьего сословия совсем нет представителей бедноты, составляющей половину населения Франции, — рабочих, поденщиков, ремесленников, что при выборах все было сделано так, чтобы выдвигались вперед богатые и собственники. Одна из брошюр требует создания в Генеральных штатах четвертого сословия, «священного сословия несчастных». Общество, утверждает автор брошюры Дюфурнье де Вилье, создано не для охраны собственности, а для охраны индивидов — в первую очередь слабых и бедных. Автор другой брошюры, Ламбер, отмечает, что теория прав человека ничего не обещает несчастным. В обществе, говорит Ламбер, в сущности есть только два класса — собственники и несобственники. Вся Франция требует конституции, гарантирующей свободу и собственность. Но если сохранить возможность злоупотреблять свободой и собственностью, конституция лишь санкционирует произвол богатых, их власть над бедными. Какую пользу могут принести бедному рабочему законы, гарантирующие свободу, восклицает автор брошюры «Жизнь и жалобы бедняка». Он вынужден каждодневно себя продавать. Законы собственности? Он владеет только своими руками, да и то условно. Бедняку, бедному крестьянину нужны отмена сеньориального режима, понижение налогов, обеспеченность существования, организация общественных мастерских, повышение заработной платы.⁹

⁷ De l'organisation d'un Etat monarchique, 1789.

⁸ J.Cerutti. Vue generale sur la Constitution franchise. 1789.

⁹ Doleances du pauvre peuple, 1789; Chaiers du quatrieme ordre; La vie et les doleances d'un pauvre diable; H.See. Les idees politiques en France au XVIII siecle; A.Lichtenberger. Le socialisme au XVIII siecle, p.425— 450; A.Lichtenberger. Le Socialisme et la Revolution franchise, p.37 и сл.

В теоретическом отношении памфлетная литература давала, как мы видим, мало нового. Тем не менее ее непосредственное политическое влияние было очень велико. Она переводила рассуждения теоретиков на язык, более доступный массам, она ставила политические вопросы более конкретно, как практические вопросы дня, наконец — в ней уже очень отчетливо звучал голос политической страсти, предвестие бурь революционного периода. Она как бы завершила идеологическую подготовку революции.

2. ПОЛИТИЧЕСКИЙ РАДИКАЛИЗМ

Среди публицистов времени, непосредственно предшествующего революции, Кондорсе, Сийес и Марат заслуживают особого рассмотрения. Крупный ученый-математик, универсально образованный человек, секретарь Академии наук, тесно связанный лично и идейно с энциклопедистами и физиократами, Кондорсе (1743—1794) выдвинулся в качестве политического писателя лишь в последние годы феодально-абсолютистского режима. По своим социальным воззрениям Кондорсе — решительный сторонник теории физиократов. Он защищает полную свободу торговли, ставя ее в этом отношении рядом с религией. «Торговля, как и религия, должна быть абсолютно свободна», — пишет Кондорсе.¹⁰ Он — против международных торговых договоров, стесняющих свободу сношений между нациями и. Он защищает единый налог на чистый продукт, как налог, единственно справедливый. Он разделяет физиократическое понимание «естественных прав».¹¹ Ставя, как и физиократы, на первое место среди естественных прав обеспеченность и свободу личности и собственности, он дополняет их лишь равенством. Однако и равенство он понимает в духе, нисколько не противоречащем физиократической теории. Как и Кенэ, он считает вполне законным неравенство, являющееся следствием права собственности. Неравенство богатства, по его мнению, не более опасно, не более несправедливо, чем неравенство таланта и силы. Оно вытекает из природы человека и вещей.¹² Право собственности, включая в себя свободное использование собственности, тем самым включает свободу накапливать ее безгранично.¹³

Вообще влияние физиократов чувствуется в предреволюционных политических работах Кондорсе очень сильно. Но, исходя из теоретических предпосылок физиократической школы, Кондорсе дает политическую программу, весьма далекую от «легального деспотизма». Сопоставление Кондорсе с Мерсье де ла Ривьером весьма интересно. Оно может дать нам представление об эволюции политических взглядов школы, отражающей эволюцию политических настроений буржуазии с 60-х и начала 70-х годов, времени появления основных работ физиократов, до конца 80-х годов, до кануна революции.

Как и памфлетная литература последних предреволюционных лет, политические работы Кондорсе уделяют относительно мало внимания общим вопросам теории. Время абстрактного теоретизирования прошло, наступало время политического действия. Если уже Мабли считал необходимым наряду с теоретическими рассуждениями дать нечто вроде практической программы для предстоящего преобразования политического строя Франции, то Кондорсе видит в разрешении последней задачи свою главную цель.

Мы знаем, что Монтескье был склонен идеализировать старую французскую монархию, противопоставляя ее перерождающейся в деспотию монархии современной. Мы знаем, что энциклопедисты стремились обосновать свой политический идеал доводами исторического порядка, доказывая, что конституционная монархия примыкает к давней исторической традиции французского народа. Даже Мабли связывал свои политические надежды с такими традиционными учреждениями, как парламенты и Генеральные штаты. Кондорсе совершенно чужда эта тенденция искать точки опоры для политического преобразования в тех или иных формах старого, отживающего порядка. Его политическая программа, резко разрывая все связи с политическими традициями, отражает более высокий уровень в развитии классового самосознания буржуазии, рост уверенности буржуазии в своей социальной мощи, в своей способности построить политическое здание заново, совершенно игнорируя материал, накопленный предшествующей историей.

Кондорсе — один из наиболее «антиисторических» политических писателей XVIII века. Очень интересно отметить понижение вкуса к исторической аргументации по мере приближения к революции, по мере роста убеждения в необходимости полного разрыва с существующими политическими формами.

¹⁰ Condorcet. Oeuvres, t.IX, 1847, p.5.

¹¹ Ibid., p.42.

¹² Ibid., p.152-153.

¹³ Ibid., p.166.

«Все старые общественные и государственные формы, — говорит об этом времени Энгельс, — все традиционные понятия были признаны неразумными и отброшены, как старый хлам. Было решено, что до настоящего времени мир руководился одними предрассудками и все его прошлое достойно лишь сожаления и презрения».¹⁴ Это изменившееся отношение к прошлому нашло свое яркое выражение в афоризме Рабо Сент-Этьена: «Наша история не есть наш законодатель». Этим же настроением проникнуты и предреволюционные произведения Кондорсе.

Антиисторизм, естественно, связан у Кондорсе с последовательным рационализмом. Единственным основанием конституции государства должны служить, по его мнению, естественные права. Естественные права вытекают из природы человека; всякое существо, чувствующее, способное рассуждать, иметь моральные идеи, очевидно должно пользоваться этими правами.¹⁵ Государство должно стремиться создать систему законов, возможно более соответствующих естественным правам, основанную на разуме, а не на «предполагаемых условиях нравов».¹⁶ Явно полемизируя с Монтескье, Кондорсе заявляет, что под духом законов он понимает истины естественного права, всеобщей справедливости, разума: именно эти истины должны служить базой закона, а не мотивы политики и «воображаемой общественной пользы».¹⁷ Отрицая необходимость принимать во внимание при создании конституции какие-либо иные соображения, кроме естественного права и разума. Кондорсе возражает также против того положения теории Руссо, что при установлении возможности тех или иных законов необходимо считаться с «возрастом» государства. Достоинство законов определяется только уровнем просвещения данной эпохи. Ко всем старым учреждениям Кондорсе относится с недоверием уже потому, что они возникли в «непросвещенную» эпоху, не в результате разумного плана.

По поводу конфликта между королевской властью и парламентом Кондорсе высказывается решительно против парламента. Парламентская аристократия, пополняющаяся посредством покупки должностей, хотела бы, по его мнению, путем приобретения права veto в вопросах законодательства установить свою тиранию. Кондорсе считает эту аристократическую тиранию более опасной и ненавистной, чем тирания одного лица. Для ее поддержания и осуществления используется наиболее почтенное оружие — закон.¹⁸ Опять-таки, имея в виду концепцию Монтескье, Кондорсе заявляет, что «совместное владычество духовенства, дворянства и 30 верховных судов» является худшим видом деспотии.

С недоверием и опаской смотрит Кондорсе и на решение созвать Генеральные штаты, его отталкивает сословный принцип, по которому они строятся. Их защищают, по его мнению, потому, что это — аристократическая форма. Требование созыва Генеральных штатов опирается не на естественное право, а на древние хартии, цель которых — сохранение злоупотреблений, а не защита прав человека. Генеральные штаты — порождение случайности, обычаев, обстоятельств. Кондорсе боится, что Генеральные штаты могут закрепить сословные привилегии вместо того, чтобы их уничтожить.¹⁹ Он предпочел бы национальное собрание, избранное на основе всеобщего голосования без деления на курии. Образец всеобщей системы народного представительства он видит в проекте муниципалитетов Тюрго.²⁰ При такой системе нация, которую «обозначают именем третьего сословия», могла бы легко добиться своей цели — уничтожения сословий.²¹

Первой задачей Национального собрания, заявляет Кондорсе, должно быть составление Декларации естественных прав человека по примеру американских деклараций. В декларации должны быть фиксированы «неотъемлемые» права человека, предшествующие положительным законам и стоящие выше их, — права, для поддержания которых общество и установлено. Это в первую очередь уже известные нам естественные права: свобода и неприкосновенность, равенство граждан перед законом. Но декларация не должна ограничиваться провозглашением перечисленных прав.

¹⁴ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.17.

¹⁵ Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.14.

¹⁶ Ibid., p.56.

¹⁷ Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.63.

¹⁸ Ibid, p.155.

¹⁹ Ibid., p.155.

²⁰ Связь политических построений Кондорсе с проектами физиократов устанавливается, таким образом, им самим.

²¹ Особо следует подчеркнуть выдвигаемую Кондорсе идею тождества нации и третьего сословия. Эту идею связывают обычно с именем Сийеса. Но она составляла общее достояние буржуазных мыслителей последних лет перед революцией.

Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.127 и сл.

Она должна быть точна и обстоятельна. Так, в ней должно быть категорически воспрещено издание законов, ограничивающих свободу религии и свободу торговли, стесняющих индустрию, устанавливающих наследственные различия между людьми, вводящих иные налоги, кроме налога на чистый продукт, и т.п. В декларации должно быть указано, что никакая законодательная власть, какова бы ни была ее форма, не может повелеть ничего противоречащего какой-либо из ее статей. Такая декларация, торжественно провозглашенная, является, по мнению Кондорсе, надежным способом предотвратить тиранию.²² Изменения декларации должны производиться в особом порядке. Для того, чтобы внести в нее дополнение, достаточно, чтобы за него высказалась одна треть или даже одна четверть лиц, пользующихся правом голоса в одной трети или в одной четверти округов. Для исключения статей необходимо единогласие всех округов, ибо такое исключение есть отказ от одного из прав, почитаемых естественными.²³

Понятие неотъемлемых прав человека не было, конечно, новостью во французской политической литературе. Не ново и то содержание, которое Кондорсе вкладывает в это понятие; его отдельные составные элементы можно найти и у физиократов и у Мабли,— если ограничиваться лишь наиболее близкими Кондорсе писателями. Но мысль о необходимости формулировать естественные права в особой декларации, о необходимости закрепить их путем изъятия из нормальной законодательной процедуры — эту мысль дал Кондорсе, несомненно, опыт Америки.

Кондорсе относится совершенно отрицательно к той оценке, которую дал Монтескье английской конституции. Эта конституция не есть осуществление разумной системы. Она — результат определенных условий политических и социальных, результат исторических случайностей и компромиссов. Систему разделения властей, как она применяется в Англии, Кондорсе осуждает: она ведет лишь к анархии или инерции. Восхваляют эту систему те, кто сами надеются стать членами господствующей партии. Англичане обязаны своей свободой вовсе не конституции, а отсутствию цензуры, акту Habeas corpus, суду присяжных.²⁴ Кондорсе указывает не только на те недостатки английской конституции, которые были отмечены уже Мабли: право короля и палаты лордов не допустить отмены любого вредного закона и вообще парализовать законодательную деятельность народных представителей. Он ясно видит также недостатки самой системы народного представительства в Англии. Палата общин, говорит Кондорсе, должна бы представлять нацию; в действительности этого нет: палата общин — аристократический корпус, решений которого диктуются сорока-пятьюдесятью лицами. Таким образом, в Англии наряду с прямым деспотизмом короля и палаты лордов существует деспотизм в косвенной форме, действующий через палату общин.²⁵ Интересно, что, по мнению Кондорсе, деспотизм одного лица — вообще абстракция. То, что кажется деспотизмом одного, является в действительности всегда господством класса или нескольких групп, которые делят с обладателем деспотической власти его могущество.

Несмотря на резкость своих выпадов против деспотизма, Кондорсе в дореволюционный период не выступал против французской наследственной монархии. Монархическую форму он признавал соответствующей богатству Франции и количеству ее населения. Но королевская власть по существу не занимала никакого места в его политических рассуждениях. В этом вопросе Кондорсе, очевидно, очень близок к Мабли. С другой стороны, он согласен с Мабли и в отношении к двухпалатной организации законодательного корпуса. Верхняя палата в лучшем случае — лишнее осложнение системы, в худшем — источник аристократических притязаний.²⁶ Законодательная власть должна быть сосредоточена в единой, избираемой народом законодательной палате.

Кондорсе не был в изучаемое нами время сторонником всеобщего избирательного права. С одной стороны, он, далеко опережая своих современников, требует политических прав для женщин.²⁷ Но, с другой стороны, подлинными гражданами государства могут быть признаны, по его мнению, только собственники. Если несобственники имеют какие-либо права, кроме права на жизнь и свободу, рассуждает Кондорсе, то они получают эти права от собственников. Если всем предоставить право голоса, то это только облегчит установление власти богатых. Их влиянию легче могут противодействовать собственники. Наконец, собственники имеют равный интерес с несобственниками во всех вопросах законодательства и больший — в вопросах налогового обложения. Таким образом, не будет никакой опасности в том, чтобы возложить на них представительство интересов всего населения.

²² Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.28, 74, 165.

²³ Ibid, p.30.

²⁴ Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.76 и сл.

²⁵ Ibid, p.149.

²⁶ Ibid, p.72.

²⁷ Ibid, p.15.

В одной из более ранних статей (1787) Кондорсе устанавливает и среди собственников две различные категории в зависимости от их имущественного ценза (идея, также заимствованная из муниципального проекта Тюрго). Полное право голоса должны иметь лишь те, чья собственность достигает определенной нормы. Более мелкие собственники, объединяясь, выбирают одного голосующего на указанную норму. Кондорсе очень откровенен в мотивировке этого предложения. Гражданин, говорит он, который обладает землей, приносящей ему доход, позволяющий жить без труда, наиболее заинтересован в том, чтобы общество управлялось хорошими законами.²⁸ К 1789 г. Кондорсе отказывается от неравенства в политических правах для разных «классов» собственников. Но он по-прежнему не видит нарушения равенства в предоставлении этих прав только собственникам, ибо только они владеют территорией.²⁹

Это настойчивое стремление лишить несобственников политических прав стоит в несомненной связи с другой характерной чертой политических настроений Кондорсе: с его страхом перед деспотизмом «черни» (populace). Этого деспотизма следует, по его мнению, очень опасаться в странах, где имеются большие столицы и большие города.³⁰ Кондорсе уже на подступах к буржуазной революции как бы предчувствует, какую угрозу представляют собой городские плебейские массы для буржуазного «правопорядка». Нужна, по его мнению, такая система, которая в наименьшей степени ограничивала бы права «последних классов», но в то же время обеспечивала бы государство от влияния «черни». Кондорсе с большой проницательностью указывает в этой же связи и лозунг, во имя которого может подняться городская «чернь». Это — таксация цен на предметы первой необходимости, т.е. именно то экономическое требование, вокруг которого действительно объединялись городские низы в 1792—1793 гг.

Будучи сторонником представительной системы, а не прямого народного законодательства, Кондорсе тем не менее питает известное недоверие по отношению к представительству. Влияние на него соответствующих рассуждений Руссо совершенно бесспорно. Кондорсе считается с возможностью перерождения законодательного собрания, захвата им верховной власти. Никакой орган не должен иметь неограниченное право издавать законы, которые могут оказаться вредными для свободы. Чтобы устранить эту возможность, Кондорсе настаивает на кратком сроке полномочий представителей (два года), требует особых условий (большинство, равное трем четвертям избирателей) для продления этих полномочий, наконец, подобно Марату, предусматривает прямое участие избирателей в законодательстве. Избиратели, вручив известные полномочия своим представителям, должны сохранять за собой — по крайней мере в известных случаях (например, изменение основных законов) — право законодательной инициативы и право окончательного утверждения принятых Национальным собранием законов. Законы, требующие немедленного введения в действие, получают силу только в том случае, если они приняты определенным большинством законодательного корпуса. Каждый параграф таких законов может быть, однако, отменен решением большинства окружных собраний избирателей и считается окончательно утвержденным лишь после решения этих собраний. Законы не столь срочные — в том числе законы о налогах — после одобрения представительством публикуются для всеобщего сведения и вводятся в действие лишь законодательным корпусом следующего созыва после одобрения округами или после новых выборов. Законы конституционные законодательный корпус не вправе изменять по собственному почину. Только в том случае, если округа потребуют такого изменения, законодательный корпус оформляет их решение в виде проекта, который затем вновь поступает на одобрение окружных собраний. Окружные собрания утверждают также договоры с другими государствами.³¹

Комбинируя таким образом представительство с прямым народным законодательством, Кондорсе пытается придать впитанным им идеям Руссо форму, практически осуществимую в большом государстве. Очень вредной считает Кондорсе, — в данном случае повторяя и Руссо, и физиократов, — систему политических партий. На основании примера Англии он утверждает, что эта система создает благоприятные условия для подкупа и опасна для свободы. Не одобряя английскую систему отношений между законодательной и исполнительной властью, Кондорсе все же находится под несомненным влиянием теории разделения властей — в той форме, какую она приняла в американских конституционных документах. Законодательное собрание, во избежание превращения в деспотическую власть, лишено всяких исполнительных функций. Оно избирает руководителей исполнительной власти, но не из своей среды.

²⁸ Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.11-14.

²⁹ Ibid., p.167.

³⁰ Ibid., p.161.

³¹ Condorcet. Oeuvres, t.IX, p.30-32, 34.

Представители не должны занимать никаких административных и судебных должностей. Высший орган судебной власти — Верховный суд избирается не законодательным корпусом, а непосредственно окружными собраниями.

Рост классового самосознания буржуазии находит свое отражение накануне революции не только в большой четкости и конкретности появляющихся в это время политических проектов. Он сказывается и в новых представлениях об удельном весе «третьего сословия» в политической системе, о его политической роли и значении. Ярким выразителем этих представлений в предреволюционной литературе был аббат Сийес (1748—1836), брошюра которого «Что такое третье сословие» была написана в связи с объявленными уже выборами в Генеральные штаты, вышла в свет в январе 1789 г. и произвела на современников громадное впечатление.

Сийес исходит из того положения, что нация есть совокупность лиц, вступивших в ассоциацию для того, чтобы жить, повинаясь общему закону. Граждане, отделенные от прочих гражданскими и политическими преимуществами, составляют в народе чужеродное тело, как бы государство в государстве. Граждане, которые видят свою честь в том, чтобы оставаться неподвижными среди общего движения, которые потребляют лучшую часть годового урожая, ничего не делая для его получения, — чужды нации. Это не часть нации, а бремя, лежащее на нации.³²

Подлинную нацию составляет третье сословие. Оно содержит в себе все необходимое, чтобы считаться нацией. Чтобы нация существовала и благоденствовала, необходимо, чтобы в ней производилась известная работа и выполнялись известные общественные функции. Вся действительная работа в сельском хозяйстве, в индустрии, в торговле осуществляется третьим сословием.

В его руках — научная деятельность и свободные профессии. Среди тех лиц, которые выполняют общественные функции, — в военном деле, в суде, в церкви и в администрации, — девятнадцать двадцатых составляют члены третьего сословия. Они выполняют именно ту часть этих функций, которая представляет подлинный труд. Привилегированное сословие сохранило за собой здесь только доходные и почетные места, доступ к которым закрыт третьему сословию. Но это ограничение прав третьего сословия есть общественное преступление. Замещение высших должностей должно быть наградой за таланты и заслуги. Монополия привилегированных, как всякая монополия, ведет лишь к тому, что эти функции выполняются хуже и стоят дороже. Польза, которую приносят привилегированные общественному делу, химерична. Если бы к высшим должностям было допущено третье сословие, они были бы заполнены гораздо лучше.

Привилегии высших сословий лишь связывают деятельность нации. Третье сословие — мощный муж, одна рука которого скована. При упразднении привилегированного сословия третье сословие по-прежнему осталось бы всем, но это все получило бы свободу и его благосостояние возросло бы. Нация не стала бы чем-то меньшим против прежнего; наоборот, она стала бы чем-то большим.

Всякая привилегия противоположна общему праву; все привилегированные без различия образуют класс, противостоящий третьему сословию. Аристократы держат народ в угнетении. Обычно они ссылаются на право завоевания. Это — древняя история, но третьему сословию нечего бояться вспоминать о прошлом. Оно в свою очередь может сослаться на то, что предшествовало завоеванию. Теперь во всяком случае третье сословие достаточно сильно, чтобы не дать себя завоевать. Повторяя по существу мысли Вольтера, высказанные им в его полемике с Монтескье, Сийес восклицает: а почему бы в самом деле третьему сословию не отправить назад в леса Франконии все эти семьи, сохранившие безумные притязания на происхождение от расы завоевателей? Народ, очистившись таким образом, сможет утешиться тем, что он состоит только из потомства галлов и римлян. Разве происхождение от галлов и римлян не стоит по меньшей мере столько же, сколько происхождение от сикамбров и других диких племен, вышедших из лесов и болот Германии?³³

При существующем положении все отрасли исполнительной власти находятся в руках касты, пополняющей своими членами церковь, суд и армию. В этой касте царит род братства, пагубно отражающегося на интересах остального народа. Воистину узурпация достигла безраздельного господства. Очень интересно, что Сийес, критикуя аристократию, старается, чтобы эта критика не ударила слишком сильно по королевской власти. Неверно, говорит он, что Франция жила будто бы под монархической властью. За исключением нескольких лет во времена Людовика XVI, Ришелье и Людовика XIV, когда царил чистый деспотизм, Францией управлял не монарх, а двор, она была аристократией. Недаром народ всегда считал короля беззащитной и обманутой жертвой всемогущего двора.

³² Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? Paris, 1875, p.9. — Памфлет Сийеса «Что такое третье сословие?» можно прочитать на русском языке в нашей библиотеке: <http://vive-liberta.narod.ru/biblio/QTE.htm> (полный текст).

³³ Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? p.13, 10—11.

Даже в Генеральные штаты народ до настоящего времени не мог посылать своих истинных представителей. Политические права третьего сословия, заключает Сийес, равны нулю.³⁴

Чего же требует третье сословие? Оно требует, во-первых, чтобы его представители в Генеральных штатах сами принадлежали к третьему сословию; во-вторых, чтобы число его депутатов было равно числу представителей двух привилегированных сословий; в-третьих, чтобы голосования в Генеральных штатах происходили поголовно, а не по куриям. Эти пожелания, по мнению Сийеса, весьма скромны. В самом деле, что может быть естественнее стремления иметь представителями членов своего сословия? Представьте себе, говорит Сийес, что Франция находится в войне с Англией. Можно ли допустить, чтобы в Директорию, руководящую военными действиями, было разрешено во имя свободы избирать членов английского министерства? Ведь не подлежит сомнению, что привилегированные проявили себя не меньшими врагами общественного дела, чем англичане по отношению к французам во время войны между ними.³⁵

Защищая первое требование третьего сословия, Сийес считает необходимым предупредить его, что исключение из числа представителей третьего сословия привилегированных отнюдь еще не гарантирует от их вредного влияния. Это влияние может проникнуть различными путями в «святилище третьего сословия». В руках привилегированных высшие посты, доходные должности и другие средства подкупа. При их посредстве в рядах самого третьего сословия они приобретут себе сторонников из людей, жадных к деньгам и власти. Надо стараться не допускать в представители людей, слишком связанных с привилегированными, — зависящих от них. Все будет потеряно, если мандаты простого сословия попадут в руки агентов феодализма. Слуги проявляют себя более ретивыми защитниками интересов господ, чем сами господа.³⁶

Столь же бесспорно требование равенства числа представителей третьего сословия числу представителей всех привилегированных. Сийес считает, что два первых сословия составляют 200000 человек из 25 или 26 миллионов всего населения. Когда общины получили особую палату в Генеральных штатах, эта палата представляла очень небольшое число городов. С этого времени исчез феодализм и в деревнях образовалась многочисленная категория новых граждан. Города выросли, развились торговля и ремесло. Старое соотношение между сословиями радикально изменилось. Третье сословие, которое было сведено к полному ничтожеству, завоевало обратно при помощи своей индустрии часть того, что было у него отнято насильем. Оно было только тенью, теперь оно — «национальная реальность». Дворянство было чудовищной феодальной реальностью, теперь оно является только тенью. Требование третьего сословия слишком робко. Оно носит еще на себе отпечаток старых времен.³⁷

Наконец, третье требование также вполне естественно. При голосовании по куриям привилегированные сохраняют за собой право veto по отношению ко всему, что противоречит их интересам. Но всякое злоупотребление приносит кому-то пользу. Возможно ли его устранить, оставляя право veto тем, кто от него выигрывает? Привилегированные потому и настаивают на голосовании по куриям, что этим они могут помешать любой реформе. Там, где есть противоположные интересы, veto все парализует. С этой точки зрения желания третьего сословия обоснованы. Но и в этом вопросе оно идет недостаточно далеко. С точки зрения политических принципов ложна вся куриальная система. Как бы ни голосовали подобные собрания, как бы ни определяли соотношение числа голосов, голосование не сможет связать всю совокупность представителей единой общей волей.³⁸

Кратко Сийес резюмирует содержание своего памфлета в известном афоризме: «Что такое третье сословие? Все. Чем было оно до сих пор в политическом строе? Ничем. Чего оно требует для себя? Стать чем-нибудь». Последняя фраза афоризма, однако, совершенно не соответствует тону памфлета. Как мы уже видели, Сийес, защищая требования третьего сословия, не скрывает, что он считает их недостаточными. Его программа значительно радикальнее.

Сийес твердо убежден в том, что положение требует коренных преобразований социального и политического порядка. Попытки частичных реформ ни к чему не привели и вызвали всеобщее разочарование. Привилегированные хотят теперь откупиться от необходимости расстаться со всеми старыми злоупотреблениями путем отказа от своих налоговых привилегий. Конечно, эти привилегии должны быть отменены и будут отменены.

³⁴ Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? P.15.

³⁵ Ibid., p.22.

³⁶ Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? p.17, 18, 22.

³⁷ Ibid., p.25, 28-30.

³⁸ Ibid., p.31—32.

Но сейчас речь идет уже не только об этом. «Царство разума с каждым днем все дальше распространяет свою власть; это делает необходимым восстановление узурпированных прав. Раньше или позже все классы должны соединиться в рамках общественного договора, который охватывает всех граждан и налагает на них взаимные обязательства... В долгую ночь феодального варварства истинные отношения между людьми могли быть нарушены, но с восходом светила знания готические абсурды должны бежать, остатки жестокой древности должны пасть». Что же, мы только сменим одни злоупотребления другими? Или социальный порядок, во всем своем совершенстве, займет место старого беспорядка? Из самой постановки вопроса видно, какого ответа ждет на него Сийес.

На очереди, таким образом, не исправление старого порядка, но установление нового. Стремлением найти средство для разрешения именно этой задачи определяется отношение Сийеса к политическим формам. Для этой цели не годится куриальная система Генеральных штатов. Для этой цели не годится и английская конституция, которую кое-кто предполагает ввести во Франции. Английская конституция не выдерживает критики с точки зрения принципов «истинного политического порядка». Главный ее недостаток в разделении законодательной власти на три части, из коих лишь одна признается говорящей от имени нации. «Если сеньоры и король не являются представителями нации, они — ничто в законодательной власти». Ибо одна только нация может создавать законы. Английская верхняя палата — памятник «готических» предрассудков. Незачем подражать англичанам. Франции не нужны ни королевская палата, ни феодальная палата. Если ввести во Франции английскую конституцию, народ почувствует ее отрицательные стороны, не почувствовав положительных: он будет иметь против себя власть, заинтересованную в том, чтобы помешать ему осуществить его желания. Следует отказаться от подражаний. Надо постараться самим дать пример другим нациям. Нечего смущаться тем, что мы не находим в истории ничего подходящего для нашего положения. Англичане, создавая свою конституцию, стояли на уровне просвещения XVII века, французы должны стоять на уровне просвещения конца XVIII века. Сийес правильно понимает основную тенденцию сторонников английской конституции, как тенденцию к компромиссу между аристократией и третьим сословием, — к компромиссу, который он считает совершенно неприемлемым. Характерно, что Сийес называет Монтескье — «аристократ Монтескье».³⁹

В чем же состоят истинные принципы социального порядка? Сийес решительно примыкает к теории народного суверенитета и общей воли как единственного источника закона. «Нация существует раньше всего, она есть источник всего. Ее воля всегда законна, она — есть сама закон». Она образуется в силу естественного права; правительство определяется правом положительным. Исходный момент образования общества — совокупность изолированных индивидов, которые решают соединиться. После их соединения образуется некое целое, руководимое общей волей. Ассоциация выражает общую волю непосредственно. Но когда число ее членов становится велико, когда они распространяются по обширной территории, это непосредственное выражение общей воли становится затруднительным. Тогда граждане доверяют часть национальной воли, а следовательно, и власти некоторым лицам. Так образуется представительная общая воля.⁴⁰

Сийес подчеркивает, что воля представительства всегда ограничена, всегда выражает лишь часть национальной общей воли. Общество не отчуждает в пользу представителей свое право желать. Оно лишь поручает им осуществлять это право в установленных пределах. Законы, определяющие организацию и границы деятельности законодательного корпуса и правительства, называются конституционными, или основными. Они могут быть созданием власти, учреждающей конституцию, но не той, которая этой конституцией регламентируется. Никакая делегация не вправе менять условия своих полномочий. Это право всегда остается за народом. Но так как большой народ не может собираться в полном составе всякий раз, как того потребуют обстоятельства, то он должен давать соответственное поручение особым чрезвычайным представителям, избранным специально для этой цели. Чрезвычайные представители, как и представители обычные, не обладают всей полнотой национальной воли; но они замещают нацию в том смысле, что, как и она, они не связаны конституционными формами. Они избираются на определенный срок и для определенной задачи создания новой конституции. Не следует допускать, чтобы после выполнения этой функции чрезвычайное представительство превращалось в обычный законодательный корпус. Эта перспектива могла бы повлиять на решение представителей. Так устанавливает Сийес различие между обычным законодательным собранием и собранием учредительным.⁴¹

³⁹ Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? p.50—54, 74.

⁴⁰ Ibid., p.56, 57, 58.

⁴¹ Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? p.58—63.

Сийес убежден, что положение Франции требует созыва именно такого чрезвычайного учредительного представительства. Только сам народ в состоянии разрешить в данный момент все спорные вопросы. Существует ли во Франции конституция или ее нет,— только народ как хозяин вправе ее изменить или создать заново. Генеральные штаты не правомочны решать вопрос о конституции, так как они не являются чрезвычайным представительством. Представителей народ должен был бы избирать по округам общим голосованием без деления на сословия. Общая воля всегда выражается большинством, даже народ не может решить, что права общей воли передаются меньшинству. Доказывать, что 200 тысяч индивидов по отношению к 20 миллионам граждан составляют две трети — все равно, что доказывать, будто два и два составляют пять. Общая воля составляется из индивидуальных волей, и никто не может постановить, что десять волей равны одной, а десять других — тридцати.⁴²

Таким образом, по мнению Сийеса, наиболее правильным принципиально был бы созыв учредительного собрания, избранного общим голосованием. Но созывается не учредительное собрание, а Генеральные штаты. Какова же должна быть в таком случае тактика третьего сословия? Третье сословие должно ясно понять, что оно не может ничего ожидать от привилегированных. Злоупотребления существующего порядка, выгодные для привилегированных, дороже им, чем свобода. Третье сословие может надеяться только на свое просвещение и на свою смелость: на нем одном лежит задача национального возрождения. Нечего бояться привилегированных.⁴³

Между тремя сословиями не может быть никакого союза. Третье сословие должно собраться отдельно. Оно одно не может образовать Генеральные штаты. Тем лучше: пусть оно образует Национальное собрание. Как трудно принудить привилегированных стать гражданами, и как легко будет обойтись без них! Их депутаты, заявляет Сийес, не имеют ничего общего с национальным представительством. Представители третьего сословия имеют поручение от 25—26 миллионов граждан. Этого вполне достаточно, чтобы считать представительство третьего сословия Национальным собранием. Во Франции это представительство является истинным выражением общей воли, гораздо более истинным, чем Генеральные штаты, где даже при поименном голосовании воля 200 тысяч оказывается равной воле 25 миллионов.⁴⁴

Однако Сийес чувствует, что предлагаемая им тактика может показаться слишком смелой. Если делегация третьего сословия, несмотря на свою бесспорную компетентность, не решится взять на себя учредительные функции, если она сочтет нужным еще раз спросить народ,— она должна будет открыто провозгласить, что Генеральные штаты неспособны разрешить стоящую перед нацией задачу, и созвать чрезвычайное представительство нации с учредительными полномочиями.

«Долой аристократию!» — восклицает Сийес. Таков должен быть, по его мнению, основной лозунг друзей народа и порядка. Призыв к решительному разрыву с привилегированными, к борьбе с ними является лейтмотивом памфлета Сийеса. Привилегии — болезнь общества, болезнь, которую нужно устранить, чтобы общество почувствовало себя здоровым. Интересен политический вывод, который делает Сийес из этого положения. Привилегированные должны быть, по его мнению, впредь вовсе лишены права представительства. Люди руководствуются, рассуждает Сийес, тремя видами интереса: общим интересом, интересом корпоративным и интересом личным. В основе общественной ассоциации лежит общий интерес. Наоборот, корпоративный интерес представляет для общества наибольшую опасность. Люди, объединенные корпоративным интересом, могут стать самыми страшными врагами общества. Сословие — наихудший вид узаконенной корпорации. Право выбирать представителей принадлежит гражданам в силу того, что у них есть общего, а не в силу того, что их отличает друг от друга. Привилегированные претендуют на то, что они имеют исключительные права и не подчинены общему закону. Они выходят из сферы действия общего права. Привилегированный класс не имеет поэтому прав на представительство. Отдельный привилегированный, мог бы иметь это право не как привилегированный, а как гражданин. Но в нем это качество разрушено, он — вне гражданства. Привилегия делает его врагом общего интереса. Он должен поэтому быть лишен как права быть избранным, так и права избирать. Но стоит ему отказаться от привилегий, — и он возвращается в состав подлинной нации. Таким образом, он лишает себя политических прав как бы по собственной воле.

Отождествление нации с третьим сословием мы встретили уже у Кондорсе, хотя и не в столь развитой форме, как у Сийеса. Возникновение этой идеи свидетельствует, конечно, о сознании буржуазией своей политической силы.

⁴² Ibid., p.64-67.

⁴³ Ibid., p.71—74.

⁴⁴ Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? p.74—79.

Но оно свидетельствует также о том, что буржуазия считала себя в данный момент призванной выступать от имени всего народа в качестве выразительницы общенациональных интересов, требующих разрушения старой политической системы и устранения от власти старого господствующего класса. Это не означает, конечно, что внутри непривилегированной «нации» не существовало противоречия интересов между собственниками и несобственниками, между крупными капиталистами и мелкобуржуазной массой. Это означает лишь, что внутренние противоречия не ощущались так резко, как ощущалось основное противоречие французского общества между растущими производительными силами, с одной стороны, и устаревшими сословными отношениями и устаревшей политической формой — с другой.

Памфлет Сийеса — наиболее яркий и талантливый образец политической литературы 1788—1789 г. Он резко отличается по своему тону от абстрактных политических рассуждений предыдущих лет. Его страстность свидетельствует о начавшейся уже революции. В нем буржуазная политическая мысль достигает большой четкости и решительности. Этим объясняется исключительный, но вполне заслуженный успех этой небольшой книги в 1789 г. Как известно, 17 июня 1789 г. представители третьего сословия, по предложению Сийеса, объявили себя Национальным собранием. Но выполнить всю программу, намеченную в памфлете, они не решились даже в эти революционные дни.

* * *

В августе 1789 г. вышла в свет работа Марата «Конституция или проект декларации прав человека и гражданина».⁴⁵ Хотя составление работы было, по словам Марата, связано с обсуждением проекта Декларации в Генеральных штатах, вряд ли можно предполагать, что изложенные в книге Марата идеи возникли у него лишь под влиянием революционных событий мая — июля. В работе Марата мы находим развитие и новую, более зрелую формулировку положений, которые нам уже известны из «Цепей рабства». Эти положения, очевидно, давно уже созрели в сознании автора. Это дает нам право рассматривать «Проект декларации» как исторический документ, отражающий одно из течений политического радикализма предреволюционного времени, — течения, без рассмотрения которого общая картина развития и борьбы политических мнений этой поры была бы неполной.

Марат, как и Гольбах, считает науку политики подобной всем другим наукам: у нее есть определенные положения и законы.

Человек приносит с собой в мир, говорит Марат, потребности, средства обеспечить их удовлетворение и желание счастья. Естественные права человека вытекают из его потребностей. Человек вправе предпринимать все для своей защиты и присваивать все, что необходимо для его существования, безопасности и счастья, вправе располагать своими способностями. В «природе» права человека ничем не ограничены и все располагают одинаковыми правами. Но из свободного пользования правами вытекает состояние войны со всеми ее ужасами. Для того чтобы этого избежать, люди и объединяются в сообщества. При этом человек передоверяет обществу свои права на защиту и возмездие, отказывается от общего пользования продуктами земли, чтобы владеть некоторой их долей на правах частной собственности.⁴⁶

Основой создаваемого общественного порядка является договор, определяющий взаимоотношения между членами общества и отношения между обществом и создаваемой им властью. Принципы этого, договора — равные права членов, взаимная выгода, взаимная помощь. При вступлении в общество люди поступают своими естественными правами, чтобы пользоваться правами гражданскими. Однако гражданские права тесно связаны с естественными правами; это те же естественные права, но взаимно ограниченные. Общественный договор устанавливает законы, которые заменяют борьбу и насилие. Лишь благодаря общественному договору естественные права, которые в своем первоначальном виде лишены у Марата всякой моральной окраски, становятся священными.

Подлинным сувереном в государстве является совокупность его граждан. Суверен — безусловный повелитель страны, только от него исходят все проявления власти, все привилегии, все прерогативы. Единственную преграду, сдерживающую верховную власть, составляют права гражданина, которые власть никогда не должна нарушать. Права граждан более священны, чем основные законы государства. Суверен может осуществлять свою суверенную власть лишь путем объединения воли своих членов, лишь путем их голосования. Исходящие от него акты именуется законами, а проявляемая им при этом власть — законодательной властью. Но участие всех граждан во всех делах государства Марат, подобно Мабли, считает крайне неудобным.

⁴⁵ Ж.-П.Марат. Избранные произведения, т. II, М., 1956.

⁴⁶ Проект декларации прав, стр. 13—18.

Общественные дела едва ли по силам каждому рядовому человеку. К тому же народ легко поддается влиянию честолюбцев; его непосредственное участие в управлении делало бы правительство похожим на корабль, находящийся без якоря в бурном море и постоянно подвергающийся ударам дующих с разных сторон ветров. Поэтому необходимо, чтобы народ действовал через своих представителей.⁴⁷

Законодательная власть, по словам Марата, складывается из двух функций: создания закона и его утверждения. Составление законов должно быть возложено на Национальный сенат; право утверждения их должно принадлежать самому народу. Национальный сенат — собрание народных представителей — носитель законодательной власти, «средоточие власти, откуда все берет свое начало и где все находит конец». Но Национальный сенат все же ограничен в своих действиях. Его связывают, с одной стороны, наказания, которые дают депутатам избиратели; с другой стороны, он должен считаться с необходимостью последующего утверждения законов народным голосованием.⁴⁸ В силу принципа независимости суверена, все правила, относящиеся к созыву собраний нации и к их деятельности, полностью определяются самой нацией. Уполномоченных нации, т. е. представителей, составляющих законодательный корпус, по мнению Марата, целесообразнее всего избирать по округам и на короткий срок. Марат выступает в «Проекте декларации прав» как сторонник всеобщего избирательного права. Каждый гражданин, говорит он, как член суверена, должен иметь право голоса. Однако ни женщины, ни дети не должны принимать участия в делах, так как они представлены главами своих семейств.⁴⁹

Всякое общество образуется в результате соглашения между его членами и существует только благодаря определенной организации. Только будучи организовано, оно может получить наименование государства.⁵⁰ Задача творцов конституции государства состоит в том, чтобы «направить правительство по тому твердому пути, который одинаково далек как от подводных камней деспотизма, так и от анархии». Члены политической ассоциации должны прежде всего договориться относительно справедливого и мудрого образа правления. Таким образом правления Марат в этот период еще считает монархию. Форма правления, утверждает он, повторяя положение Монтескье, должна соответствовать размерам государства. Для Франции, как для большого государства, приемлема только монархия; к тому же наследственная монархия соответствует французским традициям. Составители конституции должны лишь, по мнению Марата, «установить наилучший строй монархической власти», определить ту меру власти, которую можно безопасно доверить государю, упорядочить разделение различных властей.⁵¹ Монарх, как глава правительства и армии, должен иметь право назначать своих помощников и советников. Но нельзя забывать, что деятельность указанных лиц затрагивает безопасность и благополучие общества. Нельзя забывать, что всякая власть исходит в конечном счете от суверена. Предоставить право назначения должностных лиц исключительно монарху — значит сделать их власть независимой и произвольной. Государь не вправе вопреки воле народа назначать министров; государь не может вопреки этой воле даже владеть собственной короной.⁵² В какой форме должно выражаться согласие народа на назначение должностных лиц, Марат не указывает. В связи с этим следует отметить, что Марат повторяет в «Проекте декларации» с некоторыми изменениями положение, высказанное им уже в «Цепях рабства»: члены парламента не должны занимать никаких должностей по назначению короля не только во время исполнения ими депутатских обязанностей, но сверх того еще в течение десяти лет по окончании срока их полномочий.⁵³

Ответственность за действия исполнительной власти должны нести министры и другие высшие должностные лица, для суда над которыми должен быть учрежден верховный трибунал. Особа государя должна быть священна. Марат считает недопустимым вмешательство короля в деятельность законодательного корпуса. Он сохраняет за королем право утверждения создаваемых народным представительством законов. Но эту королевскую санкцию закона он пытается истолковать не как проявление права veto короля, а как обязательство короля соблюдать законы.

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

Москва: ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР. 1958

⁴⁷ Проект декларации прав, стр.21—24.

⁴⁸ Там же, стр.26 и сл.

⁴⁹ Там же, стр.21—24.

⁵⁰ Там же, стр.20—21.

⁵¹ Проект декларации прав, стр.11.

⁵² Там же, стр.32.

⁵³ Там же, стр.27—28.

Как бы резюмируя свои рассуждения о монархии, Марат заявляет: государи — люди со всеми их страстями; не требуйте от них благодеяний, а поставьте их в условия счастливого бессилия делать зло.⁵⁴

Большое внимание уделяет Марат в «Проекте декларации» вопросам религиозной жизни граждан. Он выступает защитником свободы совести и веротерпимости, требует избрания пап-стырей верующими, осуждает богатство духовенства. Интересно указание Марата на необходимость во избежание злоупотреблений разделить и передать различным лицам обеспечение безопасности государства и руководство исполнением законов. Очень важно выдвигаемое им и связанное с революционной ситуацией требование вооружения граждан как средства, обеспечивающего возможность сопротивления народа армии и государю. Он пропагандирует идею организации национальной милиции с избираемым офицерским составом и передачи дела охраны безопасности на местах муниципалитетам, избираемым народом. Тем же муниципалитетам предлагает он поручить организацию на местах судебной власти, которая должна быть совершенно свободна от влияния монарха и министров и должна осуществлять свои полномочия публично.⁵⁵

Вопросам социальным и экономическим Марат уделяет в «Проекте декларации» мало внимания. В основном он повторяет здесь те уравнивательные требования, которые уже известны нам по «Цепям рабства»: установление имущественного максимума, изъятие излишков у богатых и использование их для помощи бедным и т.п. В большей степени отвечает требованиям революционного момента предложение Марата о продаже королевских доменов для погашения государственных долгов. Очень интересны также рассуждения Марата о торговой политике. Он выступает решительно против всяких привилегий высших сословий в отношении налогов, настаивает на полном равенстве в налоговом обложении. Он защищает идею налога, падающего лишь на излишки и пропорционального имуществу, требует освобождения от налогов людей малоимущих, лишенных излишков.⁵⁶ В общем пожелания Марата в социально-экономической области не выходят за рамки довольно широко распространенных в XVIII веке мелкобуржуазных планов социальных реформ.

3. УРАВНИТЕЛЬНЫЕ И КОММУНИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

В предреволюционные годы вопросы политических преобразований находились в центре общественного внимания. В литературе этого периода мы находим сравнительно мало произведений, пропагандирующих сколько-нибудь радикальные изменения социального строя. Среди писателей, развивающих уравнивательные положения Руссо и его школы, следует отметить Госселена, автора работы «Размышления гражданина».⁵⁷ Госселен не дает в области теории ничего существенно нового. Но его книга вышла на тридцать с лишним лет позже «Рассуждения о неравенстве», почти накануне революции. Обострение революционных настроений масс поставило в порядок дня вопрос о четких и ясных практических выводах из уравнивательной теории. Самого Руссо уже не было в живых. Существовала намеченная им для Франции умеренная программа реформ, не затрагивавшая существующих отношений собственности. Но к 1787 г. для людей наблюдательных должно уже было стать ясным, что такая программа весьма мало соответствует мечтам и чаяниям наиболее обездоленной части поднимающихся к революционному действию масс — в особенности деревенской бедноты. Стремления деревенской бедноты, как и программа Руссо не выходили за пределы мелкобуржуазного кругозора. Но они были уравнивательными в гораздо более прямом и радикальном смысле слова. «Размышления» Госселена и представляют интерес как попытка на основе теории Руссо построить более радикальную уравнивательную программу, предвещающую проекты «аграрного закона» (loi agraire) времени революции.

Предложения Госселена идут значительно дальше корсиканского проекта Руссо. Но, в отличие от Руссо, Госселен считает их вполне осуществимыми даже во Франции. Индивидуальная собственность, заявляет Госселен, не есть изначальное право. Собственность имеет основой потребность. Все люди имеют равное право на вещи, обеспечивающие при помощи труда их благосостояние. Крупная собственность — результат захвата. Действующее право собственности несправедливо и разрушительно для общества. Земля может принадлежать частным лицам лишь как временным владельцам, без права отчуждения, истинным собственником земли является бог. Люди, как братья, должны делить ее между собой равными долями.

⁵⁴ Там же, стр.29—37.

⁵⁵ Проект декларации прав, стр.32—49.

⁵⁶ Там же, стр.42—43.

⁵⁷ Gossein. Reflexions d'un citoyen, adressees aux notables. Paris, 1787.

Наиболее быстрым и простым способом уничтожить неравенство Госселен считает «обращение всех имуществ в общественную собственность и затем равный раздел их по примеру спартанского законодателя». Но на тот случай, если этот способ покажется слишком опасным, как сопряженный с насилием, Госселен предлагает более сложный проект, который должен привести к той же цели более длительным путем. Прежде всего королевские домены, церковные земли, все земли, не обрабатывавшиеся в течение десяти лет, должны быть разбиты на равные участки и распределены между неимущими. Затем государство должно приступить к выкупу для такого же равномерного раздела частновладельческих земель, ежегодно ассигнуя на это соответственные суммы. Наконец, государство должно ввести прогрессивный налог на имущества. С одной стороны, такой налог будет непосредственно содействовать сокращению чрезмерных богатств, с другой — будет давать государству средства для выкупа земли. В результате этих мероприятий уже через несколько лет территория Франции будет, по мнению Госселена, распределена равномерно между ее счастливыми обитателями.

Во избежание сосредоточения земли вновь в руках одних и обезземеления других наделы будут неделимы и неотчуждаемы. Участок каждого будет соответствовать потребностям одной семьи. Двух участков никто не сможет иметь. Надел бездетного будет переходить к ближайшему безнадельному родственнику. Если, наоборот, в семье много детей, надел отца получает один из них, остальных снабжает наделами государство. При излишке населения государство организует его переселение в Новый свет. Организации торговли и промышленности Госселен уделяет мало внимания, так как, по его мнению, при земельном равенстве неравенство, возникающее в результате торговой и промышленной деятельности, не может принести существенного вреда.

Проект Госселена носит односторонне аграрный характер, является образцом крестьянской утопии. Это самый радикальный вариант уравнительной программы в дореволюционной Франции.

* * *

Крупнейший теоретик коммунизма в XVIII веке — Морелли не дает программы конкретных мероприятий, которые прокладывали бы пути для перехода от существующего социалистического строя к строю общности. Проблема переходных к общности мероприятий как проблема практическая была поставлена на пороге буржуазной революции малоизвестным писателем — Буасселем (1728—1807) в его «Катехизисе человеческого рода»⁵⁸, вышедшем в свет уже после открытия Генеральных штатов.

Буассель решительно выступает против существующего «человекоубийственного, продажного и противообщественного строя». Цель человеческого рода — счастье, т.е. удовлетворение потребностей в их законных границах. К удовлетворению потребностей стремится каждый. Люди различны по своим физическим и умственным свойствам, но в своем праве на существование они все равны. Природа создала людей социальными, и они всегда тяготели к образованию общества для облегчения своей борьбы за существование. Но своекорыстие и страсти увлекли людей по ложному пути, побудив их создать собственность. Сильные поработили слабых и установили управляющие нами законы. Собственность — это привилегия исключительного пользования землей, право, позволяющее собственнику делать несобственника своим рабом и заставляющее несобственника соглашаться на это, если он не хочет умереть от голода, жажды и холода.⁵⁹ Собственность лежит в основе всех страданий человечества. Выросшая из своекорыстия, она в свою очередь содействует развитию этого порока. Она подрывает самые основы общественного договора. Меньшинство умных и ловких преуспевает, большинство беднеет, создавая в то же время для других возможность жить без труда. Для охраны этого порядка умные люди придумали использовать религию: господствующая религия — сумма приемов и учреждений, применяемых для того, чтобы господствовать над глупыми во имя божества.⁶⁰

Буассель убежден, что «золотой век находится не позади нас, а перед нами». Его идеал — общество, в котором отсутствует частная собственность, в котором все принимают участие в общественном труде и получают от общества все необходимое в соответствии с потребностями. Буассель не верит в частичные улучшения. Аграрный закон, т.е. равный раздел земли, не имеет смысла, ибо он не затрагивает корня зла. Необходимо полное упразднение всех носящих индивидуалистический характер учреждений, а также освящающих их религиозных институтов. Общество должно быть построено на новых, разумных, чуждых своекорыстия началах.

⁵⁸ Boissel. Catechisme du genre humain Paris, 1785.

⁵⁹ Boissel. Catechisme du genre humain Paris, p.82, 93.

⁶⁰ Ibid., p.103.

Теория Буасселя мало оригинальна. Она сложилась под несомненным влиянием Морелли, Мабли и Руссо. Последнего, впрочем, Буассель ценит лишь как критика частной собственности. Ошибка Руссо состоит, по мнению Буасселя, в том, что он считает частную собственность основой всякого общества, не представляя себе общество без собственности. Осуждая собственность, Руссо вынужден поэтому отвергнуть и общественный порядок. В действительности первый собственник был основателем общества лишь в ложном смысле этого слова. Истинное общество еще должно быть основано. Настоящий общественный договор, соответствующий природе и покоящийся на разумных основаниях, обеспечивает людям неисчислимые выгоды. Руссо объяснял возникновение зла, но не указал ни средств против него, «и принципов добра».

Право Буасселя на наше внимание основывается не столько на том, что он внес некоторые новые детали в теорию коммунизма, сколько на том, что он выдвинул идею некоего промежуточного порядка между существующим строем и строем, основанным на общности. Само собою разумеется, что Буассель весьма далек от понимания экономического и политического характера промежуточного периода. Для него как для рационалиста основная задача этого периода состоит в перевоспитании людей. Воспитание — одна из главных опор существующего строя. Оно ослепляет людей, заставляет их уважать учреждения, которые являются причиной переживаемых ими бед, внушает представление о вечности этих учреждений. Для установления коммунизма необходимо раньше людей соответственно перевоспитать, развив в них альтруистические чувства. Система учреждений социального воспитания занимает поэтому центральное место среди мероприятий, подготовляющих коммунизм.

Но пока таким образом воспитываются новые поколения, старые социальные отношения постепенно меняются. Общество, ставящее своей целью коммунизм, не может оставить в неприкосновенности — в ожидании лучшего будущего — все зло настоящего. Общество должно карать злоупотребления собственностью. Так как продукты сельского хозяйства и промышленности составляют фонд, обеспечивающий существование общества, то распоряжение ими нельзя предоставить произволу собственника. На собственников общество должно смотреть как на хранителей общественного достояния. В известных случаях, — например, когда собственник оставляет без обработки землю, — это пренебрежение общественными интересами общество будет карать, передавая собственность коммуне. Собственники должны быть обложены тяжелым налогом, который должен дать средства для организации системы воспитания и новых социальных учреждений. Как налог, так и возможность конфискации имущества в случае нарушения предъявляемых обществом требований будут содействовать ослаблению собственнических чувств. Наконец, общество должно признать право граждан на существование и в осуществление этого права организовать общественные мастерские во всех отраслях производства. Так постепенно совокупное действие нового воспитания и новых социальных установлений приведет в конце концов к полному торжеству порядка общности.

* * *

Среди писателей периода революционной ситуации, интересующихся проблемами социального неравенства, Госселен и Буассель выделяются четкостью и последовательностью своих построений — у первого уравнилельных, у второго коммунистических. Наряду с ними среди противников неравенства было, несомненно, немало таких, которые колебались между эгалитаризмом и коммунизмом, как двумя различными путями решения социального вопроса. Образец такой неуверенности и таких колебаний можно видеть в относящихся к этому времени заявлениях будущего вождя коммунистического «заговора равных» — Бабефа.

Уже в 1787 г. в одном из своих писем президенту Аррасской Академии наук Дюбуа де Фоссе Бабеф ставил вопрос о возможности и целесообразности установления коммунистического порядка. «При общем состоянии имеющихся в настоящее время знаний, — спрашивает Бабеф, — каково было бы положение народа, социальные установления которого обеспечивали бы господство между всеми его гражданами возможно более совершенного равенства; земля которого не принадлежала бы никому в отдельности, а была бы достоянием всех; наконец, где все было бы общим вплоть до продуктов всех видов производства? — Соответствовали бы подобные установления естественному закону? Возможно ли, чтобы такое общество существовало; существуют ли практические средства достигнуть абсолютно равного распределения?..»⁶¹ Бабеф отмечает далее в том же письме, что он мог бы развить этот ряд идей, если бы Аррасская Академия предложила такую тему.

В одном из последующих писем Дюбуа де Фоссе Бабеф вновь возвращается к той же проблематике.

⁶¹ V.Advielle. Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme. t.Paris, 1884, p.117-118.

Излагая известное нам учение Руссо о возникновении собственности и неравенства, Бабеф, подобно Дешану, указывает, что сам Руссо не сделал из этого учения необходимых выводов. Дальше Руссо пошел, по его мнению, некий «реформатор» (имени его Бабеф не называет), который утверждает, что люди, являясь абсолютно равными, ничем не должны владеть «частным образом», но должны пользоваться всем сообща.⁶² «Реформатор» считает необходимым, чтобы все были в абсолютно равной мере обеспечены всем, чем можно пользоваться в нашем мире.⁶³ Такой порядок представляется Бабефу значительно более совершенным, чем существующий. Разве природа хотела, восклицает Бабеф, чтобы один индивид был хуже накормлен, хуже одет, имел худшее жилище, чем другой. Невероятно, чтобы такой порядок существовал в первые века жизни человечества. Те познания, которые мы имеем в настоящее время о естественных нравах наших братьев-американцев до того, как мы, открыв их мирную страну, так дурно с ними обошлись, отнюдь не подтверждают это положение.⁶⁴ Возмутительное неравенство во всем порядке общественных отношений есть результат невежества и варварства людей, результат порабощения более слабых более сильными и хитрыми. В заключение Бабеф выражает горячее желание эмигрировать одним из первых в республику, основанную на началах равенства.⁶⁵ Сочувствие принципам общественного равенства сказывается в переписке Бабефа с Дюбуа де Фоссе весьма ясно. Бесспорен также его интерес к коммунизму, как к средству осуществления равенства. Однако столь же бесспорно, что четкого ответа на вопрос о возможности построения коммунизма мы у него здесь еще не находим. Характерно, что для подкрепления своих мыслей он ссылается на некоего анонимного «реформатора», а не на Морелли, коммунистический трактат которого был уже к 80-м годам не раз переиздан. Не упоминает он также о многочисленных в XVIII веке утопических романах, посвященных теме идеального общества. Очевидно, его знакомство с коммунистической литературой было еще в это время весьма ограниченным.

Два года спустя, в 1789 г., вышла в свет книга «Постоянный кадастр»⁶⁶, составленная Бабефом совместно с математиком Одиффре. В большом предисловии к этой книге Бабеф наряду со специальными вопросами кадастра и налогового обложения ставит также общий вопрос о неравенстве и о борьбе с ним.

В естественном состоянии все люди равны, утверждает Бабеф. Но если даже допустить, что между ними есть некоторое неравенство в силе, в уме, в активности, — задача разумного общественного договора состояла в том, чтобы устранить то, что было несправедливого в естественных законах. Общественный закон должен ограждать слабого от попыток сильного отнять то, что «добыл его брат для утоления голода», закон должен обязывать более сильного. Делиться с более слабым теми преимуществами, которые дала ему природа. В действительности вследствие недостатка просвещения установились законы, освящающие борьбу людей друг с другом из-за достояния. В действительности законы предоставляют более сильному множество путей для овладения общей собственностью. Естественный человек заботится лишь об удовлетворении своих повседневных потребностей. Цивилизованный человек может безнаказанно накапливать для себя одного столько, сколько нужно, чтобы содержать множество ему подобных. Ничто не ограничивает пределы богатств. Предрассудки, возникновение которых Бабеф связывает с феодальным режимом и с ухищрениями духовенства, превознесли значение отдельных профессий, польза которых во многих случаях иллюзорна. Люди, занимающиеся этими профессиями, сумели, опираясь на предрассудки, обеспечить себе обладание всем. А люди, занимающиеся действительно необходимым для общества трудом, оказались вынужденными ограничиваться совершенно ничтожной платой; зачастую их работа не дает им даже того, что абсолютно необходимо для их индивидуального существования.⁶⁷ Предрассудки, основанные на невежестве, всегда являются причиной несчастий человеческого рода.

В существующем обществе все ведет к поглощению мелких хозяйств крупными. Число рабочих непрерывно растет, и для многих из них становится совершенно невозможным найти работу даже за ничтожное вознаграждение. Размер платы рабочего определяется тираническим и безжалостным богатством; но горе заставляет искусного ремесленника принимать эту жалкую плату. Богачи отсылают просящих помощи к труду, но где его можно взять, этот труд? Естественный порядок может быть извращен, но его полное разрушение ведет к его восстановлению.

⁶² Ibid., p.193.

⁶³ Ibid., p.190.

⁶⁴ M.V.Advielle. Histoire de Gracchus Babeuf., p.193.

⁶⁵ Ibid., p.194.

⁶⁶ Babeuf. Cadastre perpetuel. Paris, 1789.

⁶⁷ Babeuf. Cadastre perpetuel, p.XXVI-XXVIII.

Тот, кто не довольствуется честной состоятельностью, обеспечивающей ему необходимое, и стремится к большему, должен рассматриваться как похититель законного достояния других. Природа производит экономно — приблизительно столько, сколько надо для удовлетворения всех. Излишек одного означает, что у других не хватает необходимого. Когда люди владеют несколькими долями общего достояния — это узурпация. Тот, кто не достигает законного среднего уровня благосостояния, имеет право предъявлять к обществу претензии. Чем же помочь этим несчастным классам, чем облегчить их положение?! Надо уважать собственность! — говорит Бабеф. Но если из 25 миллионов 15 миллионов не имеют никакой собственности, должны ли эти 15 миллионов спокойно умирать с голода, испытывая при этом чувство признательности к тем, кто их ограбил? Богатому классу следует, исходя из принципов равенства, отнестись внимательно к нуждам бедных, не дожидаясь, пока бедные впадут в отчаяние.⁶⁸

Народ уже вступил в возраст разума, но богатые заботливо удерживают его в состоянии несовершеннолетия и инерции, мешающих ему постичь его права. Вы связали его, говорит Бабеф, обращаясь к богатым, по рукам и по ногам бездной варварских и чудовищных хитросплетений. Вместо того, чтобы предоставить народу возможность узнать все, что ему необходимо, вы заняли ему ум предрассудками и смешными идеями, способными лишь затемнить его понимание. Ваша система воспитания ведет к увековечению нищеты. Она внушает массам, что они должны мириться с существующим порядком, обеспечивающим вам возможность выжимать из них пот. Когда образование является достоянием части народа, оно представляет для народа опасность. Образование доставляет средство выйти из трудящегося класса, чтобы жить за счет его пота. Необходимо равное образование или никакого. При равенстве воспитания не может быть сословий. Образование — вид собственности, на который каждый имеет право. От распространения просвещения ждет Бабеф, подобно многим своим предшественникам — рационалистам XVIII века, устранения разъедающих общество пороков.⁶⁹

Бабеф писал свое произведение, очевидно, уже тогда, когда во всех частях Франции в связи с выборами в Генеральные штаты проходила кампания составления наказов. Он пытается суммировать те пожелания избирателей, доторые более или менее связаны с интересами бедных. Но наряду с тем, что может быть, по его мнению, осуществлено в обществе, каково оно есть, немедленно, он пытается также наметить некоторый план общего преобразования, соответствующий тому, что должно быть.

Великая цель общества — счастье народа. Люди имеют разные способности и соответственно разные занятия; это — мудрое установление природы. Все — в соответствии со своими различными естественными данными — соучаствуют в обеспечении обществу разнообразных выгод. Общество составляет как бы единую семью, члены которой должны пользоваться равным благосостоянием и равными правами. Для того, чтобы это равенство в благосостоянии и в правах было обеспечено, необходимо, прежде всего, установить новый порядок пользования землей. Земля, общая мать, говорит Бабеф, могла бы быть разделена на неотчуждаемые участки, предоставляемые лицам, их обрабатывающим, пожизненно. Во Франции 66 миллионов арпанов земли. Если их разделить между 6 миллионами семейств, то получатся участки размером 11 арпанов каждый. Такая система землепользования соответствует требованиям разума и законам природы. У народа, который установил бы ее у себя, царили бы простота нравов, честная умеренность, неизменный порядок⁷⁰, но большей обнаженностью, чем в теоретических разногласиях дореволюционного времени. В огне напряженной классовой борьбы, под давлением поднявшихся масс происходит четкое размежевание между сторонниками монархии и сторонниками республики, выковывается и приобретает завершенную форму теория буржуазной демократии. В огне ожесточенной классовой борьбы осознает французский пролетариат необходимость искать свои собственные пути, самостоятельно добиваться достижений своих собственных классовых целей. Ярким идеологическим отражением этого процесса роста классового самосознания пролетариата является превращение абстрактного коммунизма Морелли в революционный коммунизм Бабефа.

ОТ АВТОРА

Работа автора по истории Французской общественной мысли века имеет полувековую давность. В 1908 г. мною была написана статья «Жан Мелье и его завещание». В 1911 г. в «Книге для чтения по истории нового времени» была напечатана моя статья «Общественные теории 18 века».

Вячеслав Петрович ВОЛГИН

РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ во ФРАНЦИИ в XVIII веке

⁶⁸ Ibid., p. XXVIII—XXXIV.

⁶⁹ Babeuf. Cadastre perpetuel, p. XXXV—XLV.

⁷⁰ Ibid., p. XXUI, XXV, XXVI—XXVII, XLVI.

В 1923 г. в качестве вступительной статьи к изданию русского перевода «Кодекса природы» Морелли был опубликован очерк, посвященный этому произведению и его автору. В серии «Предшественники научного социализма», кроме упомянутой работы Морелли были изданы под моей редакцией и с моими предисловиями «Завещание» Мелье и «Избранные произведения» Мабли. В 1940 г. вышла в свет моя книга «Социальные и политические идеи во Франции накануне революции». Главы о французском социализме 18 в. имеются также в моей «Истории социалистических идей» и в изданном мною собрании источников по истории социализма до века.

«Развитие общественной мысли во Франции в 18 веке» как бы завершает этот ряд моих работ. Совершенно естественно, что в отдельных случаях я считал возможными использовать при составлении этой книги материал моих предшествующих книг и статей.

БИБЛИОГРАФИЯ

Общие работы

Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство.

К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.III, стр.153—163.

Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.IV, стр.396—399.

Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т.V. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.XIV, стр.17—20, 138—139, 153, 259, 367 и др.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т.XIV, стр.635. 647—649, 654, 676.

Ленин В.И. От какого наследства мы отказываемся Соч., т.2. стр.473.

Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма. Соч., т.19, стр.4.

Ленин В.И. Карл Маркс. Соч., т.21, стр.34.

Ленин В.И. О значении воинствующего материализма. Соч., т.33.

Блан Л. История французской революции, т.1. СПб, 1907,

Брюа Ж. История рабочего движения во Франции. М., 1953.

Виппер Р.Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. М., 1908.

Рютерс Ф. Очерки по истории аграрных отношений и аграрного вопроса во Франции. 1700—1789. М.—Пг., 1923.

Геттнер Г. История всеобщей литературы XVIII века, т.II. СПб, 1897.

Жорес Ж. История великой французской революции, т.1. М., 1922.

История французской литературы, т.I. М.—Л., 1946.

Кареев Н. История Западной Европы в новое время, т.III. СПб, 1904.

Ковалевский М. Происхождение современной демократии, т.II. М., 1899.

Ковалевский М. От прямого народовластия к представительному, т.III. М., 1906.

Мишель А. Идея государства. М., 1909.

Рокен Ф. Движение общественной мысли во Франции в XVIII в. СПб., 1902.

Чичерин Б. История политических учений, т.III, М., 1874.

Bertaut J. La vie litteraire en France au XVIII siecle. Paris, 1954.

Blanc L. Histoire de la Revolution francaise, t.I, Paris, 1847.

Bruhat J. Histoire du mouvement ouvrier frangais. Paris, 1952.

Bury G.B. The idea of progress. London, 1924.

Chinard G. L'Amérique et le reve exotique dans la litterature francaise au XVII et XVIII siecles. Paris, 1913.

Faguet E. Dix-huitieme siecle. Paris, 1890.

Hearnshaw F.J.C, editor. The Social and Political Ideas of some great French Thinkers of the Age of Reason. London, 1930.

Lanson G. Histoire de la litterature francaise. Paris, 1952.

Lavissee E Histoire de France depuis les origines jusqu'a la Revolution, t.8—9. Paris, 1911—1926.

Leroy M. Histoire des idees sociales en France, v.I. Paris, 1954.

Martin K. French liberal thought in the eighteenth century. London, 1929.

Meineke F. Die Entstehung des Historismus. München — Leipzig. 1946.
Mornet D. Les origines intellectuelles de la Revolution francaise (1715—1787). 4 ed., 1947.
Mornet D. La pensee francaise au 18 siecle. 8 ed. Paris, 1951.
Roquain F. L'esprit revolutionnaire avant la Revolution. 1715—1789. Paris, 1878.
Roustan M. Les philosophes et la societe francaise au XVIII siecle. Paris, 1911.
Sagnac Ph. La formation de la societe franchise moderne, t.2: La revolution des idees et des moeurs et le declin de l'Ancien Regime (1715—1788). Paris, 1947.
See H. La France economique et sociale au XVIII siecle. Paris, 1925.
See H. Les idees politiques en France au XVIII siecle. Paris, 1923.
See H. L'evolution de la pensee politique en France au XVIII siecle. Paris, 1925.

I

Вольтер. Сборник. Издательство АН СССР. М.—Л., 1948. Вольтер. Статьи и материалы. Издательство ЛГУ, 1947.
Державин К.Н. Вольтер. М., 1946.
Монтескье Ш. О духе законов. СПб., 1900.
Монтескье Ш. Персидские письма. М. Academia, 1936.
Шахов А. Вольтер и его время. СПб., 1907.
Desnoiresterres G. Voltaire et la societe au XVIII-e siecle. Paris, 1867—1876.
Faguet F. Voltaire. Paris, s.d.
Flammermont. Remontrance de parlement de Paris. Paris, 1887.
Gierke O. Natural law and the theory of society. 1500—1800. Cambridge, 1950. Klemperer V. Montesquieu. 2. Bd. Heidelberg, 1914—1915.
Lanson G. Voltaire. Paris, 1919.
Lanson G. Montesquieu. Paris, 1932.
Mathiez A. La place de Montesquieu dans l'histoire des doctrines politiques du XVIII siecle. Annales historiques de la Revolution francaise. 1930, N 38.
Montesquieu. Oeuvres completes. Paris, 1875—1879.
Sorel A. Montesquieu. Paris, 1924.

II

Гиггс Г. Физиократы. Французские экономисты XVIII века. СПб., 1899.
Жид Ш. и Рист Ш. История экономических учений. М., 1918. Кенэ Ф. Выбранные места. М., 1896.
Маркс К. Теории прибавочной стоимости, т.1. М., 1954, стр.10—35, 361—363.
Тюрго. Рассуждения о создании и распределении богатств. Юрьев, 1905.
Тюрго. Избранные философские произведения. М., 1937.
Beer M. An inquiry into physiocracy. London, 1939.
Chapuis at. E. Necker. 1732—1804. Paris, 1938.
Collection des principaux economistes. Oeuvres de Turgot, t.I—II. Paris, 1844.
Collection des principaux economistes. Physiocrates (Quesnay, Dupon de Nemours, Mercier de la Riviere), t.I—II. Paris, 1846. Collection des principaux economistes, t. XV.
Necker. Gide Ch. et Rist Ch. Histoire des doctrines economiques. Paris, 1926.
Guntzberg. Die Gesellschaft und Staatslehre der Physiokraten. 1907.
Hasbach W. Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Fr.Quesnay und Ad. Smith begründeten politischen Ökonomie. Leipzig, 1890.
Higgs H. Physiocrates. London, 1897.
Le Mercier de la Riviere. L'ordre naturel et essentiel des societes politiques (1767). Paris, 1909.
Mathiez A. Les doctrines politiques des physiocrates. Annales de la Revolution francaise, N 75, mai — juin 1936.
Necker J. Eloge de Colbert. Paris. 1773.
Necker J. Sur la legislation et le commerce des grains. Paris, 1775.
Quesney F. Oeuvres economiques et philosophiques, publiees par A.Oncken. Francfort sur le Maine. 1883.

Schalle G. Turcot. Paris, 1909.

Silberstein L. Le Merciei de la Riviere und seine politischen Ideen. Berlin, 1928. Turgot. Oeuvres de Turgot avec biographie et notes par G.Schalle, v.I—II. Paris, 1913—1914. Weulersse G. Le mouvement physiocratique en France de 1756 a 1770, v.I—II. Paris, 1940.

III

Гельвеций К.А. Об уме. М., 1938.

Гельвеций К.А. О человеке. М., 1938.

Гольбах П.А. Система природы. М., 1940.

Гольбах П.А. Здравый смысл. М., 1924.

Деборин А.М. Очерки по истории материализма XVI—XVIII вв. 3-е изд. М., 1930.

Дидро Д. Собрание сочинений, т.I—X.V.— Л., 1935 (и сл.).

Дюкро П. Энциклопедисты. СПб., 1906.

Момджян Х.Н. Философия Гельвеция. М., 1955.

Морлей Д. Дидро и энциклопедисты. М., 1882.

Плеханов Г.В. Очерки по истории материализма. Соч., т.XVIII. М.—Пг., 1923.

Dautry G. La Revolution bourgeoise et l'Encyclopedie. Prisc'e, 1 № 51, N 38.

Diderot D. Oeuvres completes, t.13—17. Paris, 1875—1877.

Ducros L. Les Encyclopedistes. Paris, 1900. Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne, 35 v., Paris, 1751 —1780.

The Encyclopedie of Diderot and d'Alembert. Ed. by John Longh. Cambridge, 1954.

Helvetius C.A. De l'Esprit. Paris, 1758.

Helvetius C.A. De l'Homme. Paris, 1773.

Holbach P.A. Systeme de la nature. Paris, 1770.

Holbach P.A. Le bon sens du cure Meslier. Paris, 1772.

Holbach P.A. Systeme social. Londres, 1773.

Holbach P.A. La politique naturelle. Chartre, 1773.

Hubert R. D'Holbach et ses amis. Paris, 1927.

Hubert R. Les sciences sociales dans l'Encyclopedie. Paris, 1923.

Keim A. Helvetius, sa vie et son oeuvre. Paris, 1907.

Mathiez A. Les philosophes et le pouvoir au milieu du XVIII siecle. Annales historiques de la Revolution francaise, 1935, N 68.

Morley J. Diderot and the Encyclopedists. London, 1923.

Momet D. Diderot, J'homme et l'oeuvre. Paris, 1941.

Rosencranz K. Diderot's Leben und Werke, Bd.I—II. Lpz. 1866.

Wickwar W.H. Baron d'Holbach. London, 1935.

IV

Геффдинг Г. Ж.-Ж.Руссо и его философия. СПб., 1906.

Марат Ж.-П. Избранные произведения, т.I. М., 1956.

Засулич В. Жан Жак Руссо. М., 1923.

Олар А. Ораторы революции, т.II. М., 1908.

Плеханов Г.В. Руссо и его учение о происхождении неравенства между людьми. Соч., т.XVIII. М.—Л. 1925.

Розанов М. Ж. Ж. Руссо и литературное движение XVIII и начала XIX вв. М., 1910.

Руссо Ж.Ж. О влиянии наук на нравы. СПб., 1908. Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1938.

Aulard A. Les orateurs de la Legislative et de la Convention. Paris, 1885—1886.

Baldensperger, Bougie et autres. J.J.Rousseau. Lecons faites a l'ecole des hautes etudes sociales. Paris, 1912.

Bougear A. Marat, L'Ami du peuple v.1—2. Bruxelles, 1865.

Bougle C. J.J.Rousseau et le socialisrae. Paris, 1912.

Brissot de Warville J.P. Recherches philosophiques sur le droit de Ko"" et Surle vo1 consideres clans la nature et dans la societe. Paris. 1780.

Champion E. Rousseau et la Revolution francaise. Paris, 1909.

Chevraeront F. Jean Paul Marat, v.I—II, Paris, 1880.

Cobban A. Rousiseau and the modern state. London, 1934.

Cruppi J. Un avocat journaliste au XVIII siecle. Linguet. Paris, 1895.

Dedeck-Hery H. J.J.Rousseau et le projet de la constitution pour la Corse. Philadelphie, 1933.

Derathë R. Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.

Ducros L. Jean Jacques'Rousseau, t.I—III. Paris, 1908—1920.

Greuves H. The Political ideas of Linguet. «Econoraica», t.X 1930.

Haymann F. J.J.Rousseau's Socialphilosophie. Leipzig, 1898.

Hoffding H. Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart, 1923.

Hubert R. Rousseau et l'Encyclopedie. Essai sur la formation des idees politiques de Rousseau (1742—1756). Paris, 1928.

Linguet N. La theorie des loix civiles. Paris, 1767.

Marat J.P. The chains of slavery. London, 1774.

Marat J.P. Plan de la legislation criminelle. Neuchatel, 1780.

Meynier A. Jean Jacques Rousseau revolutionnaire. Paris, 1912.

Morley J. J.J.Rousseau and his era, t.I—II. London, 1923.

Mornet D. Rousseau, l'homme et l'oeuvre. Paris, 1950.

Phippson S.L. J.P.Marats, his career in England and France before the Revolution. London, 1929.

Reiche E. Rousseau und das Naturrecht. Berlin, 1935.

Rousseau J.J. Oeuvres completes, 39 v. Paris, 1789—1793 (и многочисленные более поздние издания).

Rousseau J.J. Oeuvres et correspondance inedites, publiees par Streckeisen — Moultou. Paris, 1861.

Vuy J. Origines des idees politiques de J. J. Rousseau. Paris, 1889.

Williams D. The influence of Rousseau on political opinion (1760—1795). «English Historical Review», N 191, July, 1933.

V

Волгин В.П. Предшественники современного социализма, ч.1. М., 1928.

Волгин В.П. Очерки по истории социализма. Изд. 4-е. М.—Л., 1935.

Герье В. Учение о нравственности и социальные утопии Мабли. «Русская мысль», 1885, № 1.

Герье В. Политические теории аббата Мабли. «Вестник Европы», 1887, № 1.

Дешан Л.М. Истина или достоверная система. Баку, 1930.

Иоаннисян А. Ретиф де ла Бретонн. Вступительная статья к «Южному открытию» Ретифа. М.—Л., 1936.

Мабли Г.Б. Избранные произведения М.—Л., 1950.

Мелье Ж. Завещание, I—III. М., 1955.

Морелли. Кодекс природы или истинный дух ее законов. М., 1956.

Ретиф де ла Бретонн. Южное открытие. М.—Л., 1936.

Сафронов С.С. Политические и социальные идеи Мабли. Из истории социально-политических идей. Сборник статей. М., 1955.

Beaussire. Antecedenis de l'hegelianisme dans la philosophie francaise. Dora Deschamps, son systeme et son ecole. Paris, 1865. Bougie C. Socialismes fran:ais. Paris, 1932.

Chinard G. Intioduction в книге: Morelly. Code de la nature. Paris, 1950.

Coë R.N.C. A la lecherche de Morelly. — «Resue d'hiatone litteraire de la France». Paris, 1957, N 3.

Dom Deschamps. Le vrai systeme. Paris, 1939.

Duhren E. Retif de la Bretonne. Der Mensch, der Schiiftsteller, der Reformator. Berlin, 1906.

Espinas A. La philosophie sociale du XVIII siecle et la Revolution. Paris, 1898.

Faiguët. Moraves. Encyclopedie. t.X, 1765.

Girsberger H. Der utopische socialismus des XVIII Jahihunderts in Frjnkreich. Zihich, 1924.
 La Serre P. Mably et physiocrates. Paris, 1911.
 LichtenbergerA. Le socialisme au XVIII siecle. Paris, 1895.
 Mably G. Collection complete de ses oeuvres. Paris, 1794.
 Malon B. Retif de la Bittonne. «Revue socialiste». t.IX. 1889.
 Meslier J. Le testament de Jean Meslier, I—III, ed. par Roudolph Chailes.
 Amsterdam, 1865. Morelly. Code de la natuie ou le critable cspiit de ses lois (1775). Paris, 1910.
 Morelly. La naufrage des iles flottantes ou la Basiliade du celebre Pilpai. Messine, 1753.
 Muller G. Die Gesellschafts- und Staatslehre des Abbes Mably und ihr Einfluss auf das Werk der Konstituante. Berlin, 1932.
 Retif de la Bretonne N. Le paysan perverti. La Haye. 1776.
 Retif de la Bretonne N. La decouverte australe. Leipzig, 1781.
 Retif de la Bretonne N. L'Andrographe. La Haye. 1782. Retif de la Bretonne N. Le Thesmographe. Paris, 1789.
 Reveroy A. Morrely, idees philosophiques, economiques et politiques, Paris, 1909.

VI

Марат Ж.-П. Избранные произведения, т.II. М., 1956.
 Олар А. Политическая история французской революции. М., 1902.
 Alengry F. Condorcet guide de la Revolution. Paris, 1903.
 Aulard A. Histoire politique de la Revolution franchise, 5-me ed. Paris, 1913.
 Boissel F. Le catechisme du genre humain. Paris, 1789—1792.
 Brissot de Warville. Plan de conduite pour les deputes du peuple aux
 Etats generaux. 1789. Cahen L. Condorcet et la revolution franchise. Paris, 1904.
 Cerutti. Vues generales sur la Constitution franchise. 1789.
 Clapham J.H. The Abbe Sieyes, L., 1912.
 Condorce di Oeuvres completes, ed. Arago. Paris, 1847—1849.
 Gosselin Ch.R. Reflexions d'un citoyen, adressees aux notables. Paris, 1787.
 Griinberg K. Einige Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des raodernen Socialismus I. Francois Boissel. 1891.
 Dufourny de Villiers. Cahiers du quatrieme ordre, celui des pauvres jornaliers etc. 1789.
 Lichtenberger A. Le socialisme utopique. Paris, 1898.
 Noillac. Le olus fort des pamphletes. L'ordre des paysans aux Etats-Geneiaux.
 1789. Rabaut Saint Etienn. Consideration sur les interets du Tiers Etat. 1788.
 Sagnac. Les origines de la Revolution: l'influence americaine. «Revue des etudes napoleoniennes», juine, 1924.
 Schapiro S. Condorcet, the rise of liberalisme. New York, 1934.
 Sieyes. Qu'est ce que le Tiers Etat? Ed.Champion. Paris, 1888.
 Van Deusen G. Sieyes: his life and his nationalism. New York, 1932. La vie et la doleances d'un pauvre diable etc.
 1789.

Тематические материалы в нашей библиотеке и на других интернет-ресурсах:

В.Волгин. Французский утопический коммунизм http://narod.ru/disk/8863360000/volgin_soc1.pdf.html
Клод Адриан Гельвеций. Счастье (поэма). Вступит. Статья М.Дынника http://vive-liberta.narod.ru/biblio/helvets_bonheur.pdf
Габриель Бонно де Мабли. О законодательстве, или принципы законов <http://enlightment2005.narod.ru/private/Mably/mably.htm#lex>
О правах и обязанностях граждан <http://enlightment2005.narod.ru/private/Mably/mably.htm>
С.Искюль. Мабли - историк <http://enlightment2005.narod.ru/private/Mably/mably.htm#histoire>
Жан-Поль Марат. Памфлеты <http://enlightment2005.narod.ru/arc/marat1.pdf>
Ж.Жорес о Марате <http://enlightment2005.narod.ru/arc/marat2.pdf>
С.Карп. Бриссо о государстве http://vive-liberta.narod.ru/journal/carp_brissot1.pdf

С.Карп. Путь Бриссо	http://vive-liberta.narod.ru/journal/carp_brissot2.pdf
С.Марешаль. Статьи в «Парижских революциях»	http://vive-liberta.narod.ru/biblio/smarch1.pdf http://vive-liberta.narod.ru/biblio/smarch2.pdf
Страшный суд над королями	
Очерк жизни и деятельности С.Марешля (Х.Момджян)	
Анн Робер Жак ТЮРГО	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#
Вячеслав Петрович ВОЛГИН	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#volg
Габриэль Бонно де МАБЛИ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#mably
Дени ДИДРО	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#DD
Жак НЕККЕР	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#nek
Жан-Жак РУССО	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#JJRss
Жан Поль МАРАТ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#marat
Жан Пьер БРИССО	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#brst
Клод Анри ГЕЛЬВЕЦИЙ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#hlv
Мари Жан Антуан Никола КОНДОРСЕ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#cnd
Никола Анн Эдн РЕТИФ де Ла БРЕТОН	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#restif
Сильвен МАРЕШАЛЬ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#march
Франсуа Мари АРУЭ (ВОЛЬТЕР)	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#V
Франсуа Ноэль (Гракх) БАБЕФ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#bf
Шарль Луи де Секонда, барон де Ла Бред и де МОНТЕСКЬЕ	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref2.htm#mnt
Эммануэль Жозеф СИЙЕС	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref1.htm#si
Этьен де Бонно КОНДИЛЬЯК	http://vive-liberta.narod.ru/ref/ref3.htm#cond
А.Собуль. Руссо и якобинизм	http://vive-liberta.narod.ru/journal/soboul_rss.pdf
Б.Быховский. Философия американского просвещения	http://enlightment2005.narod.ru/papers/america_philos.htm
А.Каримский. Революция 1776 года и становление американской философии	http://narod.ru/disk/5053508000/karim_america%20(copy%20).pdf.html
Г.Черткова. Барнав, Бабеф: два взгляда на французскую революцию	http://vive-liberta.narod.ru/journal/barn_chert.pdf
Г.Черткова. Об антиномии свободы и равенства и проблеме выбора	http://vive-liberta.narod.ru/journal/chert_liberte.pdf