

Александр Германович Вульфус
(1880 или 1881 - июль 1941; место захоронения неизвестно (Блокада, т.6))

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭПОХИ "ПРОСВЕЩЕНИЯ"

Пг.: Наука и школа. 1923. 126 с.

Веб-публикация: [Vive Liberta](#), 2012

I. Происхождение и общий характер "Просвещения"

- а. Гуманизм и Реформация как подготовка Просвещения
- б. Генезис Просвещения из обстоятельств XVII века и общий характер его

II. Проблемы и эволюция учения естественной религии

- а. Разум и откровение
- б. Проблема творения материи и крушение деизма
- в. Естественная религия и мораль
- г. Проблема иррационального построения религии
- д. Проблема исторического развития религии и исторического христианства и отношения к ним религиозно-философской мысли Просвещения
- е. Заключение

III. Проблемы и эволюция естественного права

- а. Проблема естественного состояния человека
- б. Договорная теория. Народ и власть
- в. Конституционная теория. Разделение властей и учение о неприкосновенных правах человека
- г. Проблема равенства и собственности
- д. Заключение

IV. Государство и церковь, идея веротерпимости

- а. Государственная власть и религиозная свобода личности
- б. Государственная власть и религиозный коллектив
- в. Проблемы богословской терпимости, культа, догмата и веры
- г. Заключение

V. Конец Просвещения и проблемы оценки его значения

Библиография

Тематически связанные материалы

http://vive-liberta.narod.ru/biblio/biblio_1.htm

Агония французского абсолютизма / В коллективной монографии "Французское Просвещение и Революция". Ч.1, "Эпоха и Люди"
Д.Рош. От социальной истории к истории культур: эпоха Просвещения
Человек эпохи Просвещения: сб. науч. трудов
Л.Гордон. Некоторые итоги изучения запрещенной литературы эпохи Просвещения
Р.Дерате. Современные труды о политических идеях во Франции в век Просвещения
Х.Момджян. Французское Просвещение XVIII века: очерки
В.Волгин. Социальные и политические идеи во Франции перед Революцией
Работы о *Жане Мелье* и избранные его произведения
С.Сафронов. Политические и социальные идеи Мабли
С.Сафронов. Исторические взгляды Мабли
А.Деборин. Социально-политическая доктрина физиократов
Работы о *Тюрго* и избранные его произведения
А.Олар. Церковь и государство в эпоху Великой французской революции
Ф.Маутнер. Атеизм в эпоху Великой французской революции
Ф.Саньяк. Гражданское законодательство Французской революции
А.Герцензон. Уголовно-правовая теория Марата
М.Робеспьер. Революционная законность и правосудие: статьи и речи / Перевод с франц. Н.С.Лапшиной под ред. и с предисловием *А.Герцензона*

Предисловие.

Предлагаемый очерк проблем Просвещения XVII-го и XVIII-го веков примыкает к моей книге о гуманизме, реформации и католической реформе *), образуя с ней одно целое, посвященное проблемам духовного развития Новой истории до Великой революции и промышленного переворота. Книга написана историком и должна отвечать требованиям исторической науки, как науки о человеческом обществе. Вот почему я не коснулся огромных богатств эпохи Просвещения в области специальных наук и лишь указал на них там, где они непосредственно влияли на весь строй мышления, как, напр., теории Коперника или Ньютона. Внимание автора сосредоточилось на тех проблемах, которые ближайшим образом связаны с жизнью общества и государства, т.-е. на проблеме естественной религии, распавшейся устои исторической церкви, и на проблеме естественного права, поколебавшей исторические формы государства и общества. С этой точки зрения следовало бы, может быть, рассмотреть и проблему естественного хозяйства или физиократии, но физиократия, с одной стороны, не имела того огромного влияния, как идеи естественного права и естественной религии, а с другой, ее удобнее рассмотреть в ближайшей связи с экономическим развитием Европы и более ранними и более поздними экономическими теориями, от меркантилизма и до учения Адама Смита.

Происхождение и общий характер „Просвещения“.

а. Гуманизм и реформация, как подготовка Просвещения.

Просвещение XVII и XVIII веков, третье великое духовное движение в новой истории Западной Европы, идет на смену религиозным потрясениям и смутам, связанным с реформацией, но как движение философское, научное и литературное своим общим характером гораздо ближе стоит к гуманизму. Проблема происхождения Просвещения связано поэтому с его отношением и к гуманизму, и к реформации.

С гуманизмом Просвещение сближается, в первую голову, высокою, в общем, оценкою человека, его разума и воли, и затем стремлением освободиться от традиционных, преимущественно богословских авторитетов, при разрешении проблем, выдвигаемых окружающей действительностью. Но и сами эти проблемы были часто тождественны в обоих движениях. Во-первых, и там, и здесь, видное место занимает вопрос об античной древности, как матерьяле для разработки нового мировоззрения, во-вторых, в обоих движениях мы имеем перед собою попытки переоценки традиционных форм религии и церкви, в третьих, оба движения богаты новыми достижениями в области специальных наук, и в четвертых, обоим движениям свойствен сильный интерес к теоретическому и практическому разрешению вопросов политического строя и человеческого общежития. С точки зрения общности этих проблем Просвещение можно даже рассматривать, как продолжение гуманизма, временно отнесенного на задний план реформацией. Однако, в характере разрешения этих проблем, гуманизм по сравнению с Просвещением носит отпечаток чего то не вполне доведенного до конца, известной робости и нерешительности, страдает отрывочностью усилий, не объединенных ни общим методом, ни общей системой идей. Так, напр., матерьял античной культуры воспринимался гуманистами в общем

без достаточной критики, хотя некоторые попытки в этом направлении и делались, напр., Петраркой. Престиж древности увлекал нередко до рабского подражания, а отсутствие сколько-нибудь значительного запаса новых научных наблюдений и открытий приводило к господству даже в критически настроенных трудах одностороннего античного матерьяла. Такое, напр., явление как спор сторонников и противников античной традиции в литературе, возникшей в конце XVII века, совершенно немыслим в эпоху гуманизма. Слабое подобие его разве можно видеть в полемике Ринуччини с грамматиками и литераторами, увлеченными прелестями классической речи вплоть до презрительного отношения к родному языку и родной литературе.

Древность облегчала гуманистам трудности, сопряженные с разрывом с отживающими авторитетами схоластического богословия и аскетического мировоззрения, обогащала и украшала своими сокровищами духовную жизнь, но обогащая и украшая, сама нередко превращалась в новый авторитет, не менее догматический и стеснительный, чем прежний.

В связи с увлечением древностью в гуманизме ярко выступает критическое отношение к традиционной церкви, к ее учениям и к внешним формам ее быта. Это отношение вызывалось, с одной стороны, давлением новых, чисто мирских интересов и исканий, в существе своем непримиримых, ни с претензиями церкви на руководство духовною жизнью, ни тем более с ее аскетически окрашенною моралью, а с другой, новым углубленным религиозным чувством, искавшим сближения традиционной религии с запросами философского мышления и общечеловеческими этическими принципами. Как подробно указано в главе о гуманизме, в истории его религиозных исканий выступают всевозможные оттенки, начиная с язычески окрашенного отрицания христианства до морально-спиритуалистического истолкования его в духе Платона, стоиков и Плотина, как высшей ступени религиозного философского развития, восходящего до глубокой древности. При этом, и в том, и в другом течении большую роль играет принцип „естественного закона“ и „естественного разума“, как самостоятельного критерия, наряду с авторитетом откровенной религии.

В приложении этого принципа уже намечился и идеал „естественной религии“; однако систематического разбора законов религии с точки зрения „естественного разума или закона“ гуманизм не дал, а поэтому и не создал систематического учения о естественной религии. Как ни интересны в этом отношении мысли корифеев христианского

гуманизма, как ярко они ни выступают в отдельных явлениях, как ни смелы подчас выступления против христианства или религии вообще, все же картина в общем остается отрывочной, лишенной единства сознательно направленных к одной цели усилий. К этому присоединяется еще и то обстоятельство, что гуманисты, застигнутые бурей церковного раскола, невольно, в своем огромном большинстве, искали убежища не среди сумбурных и фанатически настроенных новых церковных образований, а под сенью старой церкви, которая, при всех своих изъянах и недостатках, хранила огромные запасы художественных ценностей и главное — вековые навыки культурно-осторожного обращения с ними. В результате и получилась возможность некоторого союза возрожденной католической реформой церкви с гуманизмом в области философской и эстетической культуры. Освободительная работа гуманизма осталась таким образом недоделанной и временно заброшенной.

Приблизительно в таком же положении оказалась и работа гуманизма в области специальных наук. Здесь дело ограничилось рядом отрывочных наблюдений и успехов. Гениальные догадки и открытия Леонардо да-Винчи остались под спудом, лишены всякого влияния. Одиноким стоит грандиозное открытие Коперника, мало оцененное современниками и лишь значительно позже получившее подобающую оценку после трудов Галилея и Кеплера. Главная причина малой успешности чисто научной работы гуманизма по сравнению с грандиозными достижениями в искусстве и литературе лежит, конечно, в отсутствии строго разработанного научного метода, а поэтому и в случайности и отрывочности отдельных успехов. В этом смысле не составляет исключения даже история. Правда, мы имеем ряд замечательных трудолюбием и огромными знаниями авторов, как, напр., труды Флавия Биондо, или прямо гениальные в смысле остроты исторического анализа произведения, как напр., „Флорентинская история“ Макиавелли, но строгого научного метода нет и у них, и отсутствие его искупается лишь личным научным талантом авторов. И Биондо и Макиавелли имели подражателей, но не создали исторической школы. В частности труды как раз наиболее крупных историков эпохи — Макиавелли и Гвиччардини — страдают с точки зрения научного метода склонностью объяснять все то, чего нельзя было вывести из психологических мотивов исторических личностей, влиянием судьбы, понятие

которой к тому же не достаточно отчетливо определено и выяснено. Кроме того, исторические труды обоих в сильнейшей степени определяются их политическим интересом, иногда даже ясно выраженными политическими симпатиями или антипатиями. Вот почему интерес и внимание их направлены главным образом на борьбу политических партий; в анализе мотивов и целей этой борьбы оба проявили поразительную проницательность, но что касается концепции более общих исторических причин и связей, то у Гвиччардини кроме указания роли судьбы нет почти ничего, а Макиавелли лишь мимоходом иногда возвышается над узкопсихологическим прагматизмом, рассматривающим историю, как результат сознательных действий индивидуумов. Макиавелли и Гвиччардини одновременно и историки, и политики, первый даже несомненно гораздо более политик, чем историк. Политические взгляды и теории Макиавелли представляют собою несомненно высшие достижения политической мысли эпохи гуманизма и уже затрагивают ряд проблем, потом детально разработанных деятелями Просвещения. Политические и общественные теории, отражающие на себе определенные условия действительной исторической среды и влияющие на дальнейшее развитие ее, интересуют историка больше, чем те или иные успехи в специальных науках, как бы велики они ни были. Вот почему политические доктрины эпохи гуманизма заслуживают несомненно более подробного рассмотрения. Деятельность первых гуманистов относится ко времени, которое представляется политически интересным с двух точек зрения: во 1-х, это было время, когда Франция и Англия выходили на путь национальной концентрации, а в противоположность им Италия, покинутая папами и переживающая крушение императорской власти, окончательно распалась на множество политических организмов, вечно враждующих между собой и своею враждою открывающих широкое поле действия иностранному вмешательству и хозяйничанью местных и заочих авантюристов. Отсюда и рождается политическая греза о единой и свободной от иностранного засилья Италии. Во 2-х, тот же XIV-ый век — время окончательной борьбы между свободной коммуной и сеньерией, борьбы, которая в XV веке приведет к полному торжеству сеньерии. Отсюда вопросы о преимуществах республиканского или монархического строя, о праве тиранобийства и т. д.

Вопрос о единой и свободной Италии в XIV-м веке, казалось, был практически поставлен Кола-ди-Риенци и получил свое поэтически вдохновенное выражение в творениях Петрарки, в его канцоне „Italia mia“, в его письмах, написанных в связи с попыткой Кола-ди-Риенци и т. п.

Однако политической теории в сколько нибудь научном смысле Петрарка не создал. Увлекаемый своею патристическою мечтою, он мог приветствовать, как главу Италии, и римского трибуна Кола, и римского папу и римского, хотя и захожего извне императора Карла IV. Важен для него не вопрос о политическом строе, а величие и сила Италии, безотносительно к тому, кто их создал. Совершенно прав А. Н. Веселовский, говоря, что Петрарка „был монархист по темпераменту и привычкам, с теоретическими вылазками к идеалу республики и наивной игрой в противоречия“ (Боккаччо, том II, 161).

В общем никакой политической теории Петрарка не создал, и то же самое приходится сказать и о Боккаччо, который более интересовался вопросами, связанными с борьбою сеньерии и коммуны. Политические воззрения Боккаччо в сущности исчерпываются страстными нападками на тиранию, с которой он близко познакомился в лице афинского герцога Вальтера-де-Бриэнна. В своих нападках Боккаччо, как ярый муниципальный патриот, доходит до объявления тиранобийства святым делом и до утверждения, что нет жертвы более приятной богу, чем кровь тирана. Во всем этом нет ничего оригинального, все это вычитано из классиков, а главное нет ни малейшего следа действительно научно построенной политической теории, хотя проблема, как единой Италии, так и борьбы коммуны с сеньерией, вполне могли быть исходною точкою для построения таковой.

Столь же риторичны и также мало научно обоснованы рассуждения о лучшей форме правления в знаменитом романе „il Paradiso“, разыгрывающемся на Вилле Альберти. Патриархальное правление доброго государя, правление многих, основанное на законе, и тирания, устанавливаются здесь, как три основные формы, продиктованные историческим опытом, но о теоретическом анализе нет и помину. Политическая мысль Италии не пошла дальше подобных рассуждений в течение всего XV-го века вплоть до Макиавелли, когда обострившаяся вновь борьба сеньерии с республикой во Флоренции и чрезвычайно ухудшившееся международное положение Италии заставили Макиавелли и его критика Гвиччардини пересмотреть эти проблемы заново и с более солидным теоретическим обоснованием.

Огромное значение Макиавелли, как политика, стоит вне всяких сомнений. Особенно нельзя не удивляться глубине и проницательности его советов и рассуждений, диктуемых с точки зрения той или иной цели практической политики или в зависимости от условий окружающей действительности. Но помимо этих советов и рассуждений,

в которых он видел самую ценную часть своих трудов, Макиавелли дает ряд общетеоретических положений, предвосхищающих некоторые излюбленные идеи Просвещения. Среди этих общих положений следует отметить теорию создания государства актом свободной человеческой воли, действующей в сознании общности интересов. Не менее замечательна мысль, правда не оригинальная, а взятая у Полиция, что прочность государства зиждется на правильном сочетании в нем элементов монархии, аристократии и демократии, или власти выборного князя, вельмож и народных представителей. В связи с этим учением мы находим у Макиавелли и попытку точнее определить характер распределения власти между этими элементами, поручив каждому из них особую функцию, т.-е. нечто подобное знаменитым теориям Локка и Монтескье. Заслуживает внимания и положение о господстве закона над личностью, как основе политической свободы, и приписание народу способности производить хорошие выборы должностных лиц и отрицание за ним способности к управлению. Мелькает мысль и о необходимой связи монархии с земельной знатью, мысль впоследствии развитая Монтескье. Все эти мысли впоследствии получают широчайшее развитие, но у Макиавелли они высказаны несистематично, а как бы мимоходом, ибо его главная цель не создание систематического политического учения, а раскрытие способов, чтобы вывести Италию вообще, и Флоренцию в особенности, из их тяжелого положения, обусловленного отсутствием единства, партийными раздорами, порчей нравов и хозяйничаньем иностранцев. Вот почему Макиавелли не проанализировал до конца своих теоретических положений и не создал в частности, ни цельной теории договорного происхождения государства, ни теории политической свободы.

Современник и критик Макиавелли Гвиччардини стоит гораздо ниже его в смысле общих положений, сводя всю политику в сущности к системе практических мероприятий. При этом он еще усиливает пессимистический взгляд на людей и на мир и еще больше подчеркивает роль слепой судьбы.

Незаконченность политической мысли гуманизма объясняется отсутствием в его время больших и захватывающих массы конфликтов власти и народа, государства и личности. Сам по себе идеал политической свободы был слишком отвлеченным, недоступным массам и мало интересным для огромного большинства интеллигентного слоя, прекрасно уживавшегося с всевозможными формами тирании. Политическая мысль сосредоточивалась поэтому не на теоретических основах политики, а на практических заданиях и,

конечно, Макиавелли гораздо более известен и влиятелен, как автор трактата о „Государе“, чем как писатель, богатый и теоретическими положениями.

Теоретическая политическая мысль, как и теоретическое рассмотрение религии были сильнее всего образом двинуты вперед реформацией, приведшей под знаменем религиозных идей к острейшим массовым конфликтам власти с отдельными социальными группами и этих групп между собою. Эпоха же гуманизма совершенно не знает таких массовых конфликтов, ни по политическим, ни по социальным, ни по религиозным мотивам, конфликтов, которые могли бы идти в сравнение с потрясениями реформационного периода. Ни партийная борьба в городах, ни столкновения между отдельными итальянскими государствами, не были в состоянии выдвинуть ни одного лозунга, ни одного принципа, способного зажечь массы, ни тем менее осторожные и высокоинтеллигентные попытки гуманистов в области религиозного новаторства. Времена патарии, движений арнольдистского, вальденского и францисканского, окончательно миновали для Италии, равно как и споры гвельфов с гибеллинами. Роль земельной знати давно кончилась, еще в XIV веке, а буржуазия, разбитая на множество враждующих между собою групп, не объединялась никаким общим интересом. Вот почему и энергия политической и религиозной мысли направлялась не в сторону возможно глубокого и широкого рассмотрения принципиальных лозунгов, выдвигаемых массовыми конфликтами, а на разрешение более близких чисто практических задач. Политической и религиозной мысли гуманизма не хватало, если так можно выразиться, соответствующей энергии социальной и религиозной жизни масс. Чем ближе мы подходим к началу XVI века, тем заметнее этот недостаток; социальные и религиозные силы Италии как бы исчерпаны в долгой сумятице предшествующего времени. Одновременно с реформационной бурей первенство в духовной жизни перейдет к другим странам.

Мы можем подвести итоги: гуманизм, кроме накопления огромного запаса знаний в области изучения античного мира, достиг крупных результатов в области религиозной философии и политической мысли, т.-е. в тех областях, которые особенно интересуют историка, ибо непосредственно связаны с общественной жизнью и влияют на нее. Однако, он не свел этих результатов к сколько-нибудь удовлетворительной системе, не разработал общего научно-методического подхода к ним и не довел их до отчетливых и ясных, общих и принципиальных лозунгов. Реформация дополнила и двинула вперед его работу.

Роль реформации в развитии философского освещения религии двойственна. С одной стороны, она усиливала религиозный фанатизм с обеих сторон и тем самым создавала почву для пышного расцвета религиозных суеверий. В этом смысле особенно заслуживает внимания чрезвычайное усиление веры в ведовство и колдовство, породившей безобразия и ужасы процессов ведьм XVI-го и XVII-го веков. Конечно, нельзя отрицать, что это явление коренится уже в дореформационной идеологии и психологии католической церкви. Об этом в достаточной мере свидетельствует учение Фомы Аквинского о сношениях дьявола с людьми под видом суккубов (женские дьяволы) и инкубов (мужские дьяволы) и далее появившийся в 1486 году знаменитый „Молот ведьм“ („malleus malleficarum“) Якова Шпренгера и Генриха Инститориса. Процессы против ведьм велись задолго до реформации. Однако, столь же несомненно, что привлечение больших народных масс к активному участию при разрешении религиозных вопросов, привлечение, связанное с реформацией, внесло в религиозную психологию усиленный элемент народных суеверий, а затем этот элемент как бы захлестнул и отравил в напряжении борьбы и психику более интеллигентных слоев. Насколько сильно было это влияние, доказывает пример мыслителя и политического деятеля Бодена, защищавшего и веру в ведьм, и необходимость сожжения их. Ужасное развитие процессов ведьм в XVI и XVII веках, как в католических, так и в протестантских странах, дало богатейший материал деятелям Просвещения для борьбы с историческим христианством. В этом же направлении влияли и ужасы религиозных войн. Прозрительность и безрезультатность их в конце концов должны были привести к вопросу внимательного пересмотра спорных пунктов: при этом, конечно, не трудно было прийти к выводу, что борьба шла из-за второстепенных вопросов при общем согласии в главных. Отсюда же был лишь один шаг к попытке определить и обосновать это общее, в котором все были согласны, как существенное содержание религии или как естественную, прирожденную всем людям религию.

Если реформация, с одной стороны, усилила религиозный фанатизм, то — с другой, в ней уже с самого начала было заложено семя учения об этой естественной религии. Та вера или то внутреннее слово, на которых строились церковная и внецерковная реформация*), приводили к пониманию религии, как некоторого свойственного всем лю-

*) А. Г. Вульфийус. Западная Европа в новое время. I. Глава II-я пункт 2 и 3.

дам внутреннего акта или состояния души. В этом внутреннем акте или состоянии и вскрывали основные религиозные истины, то как постулаты трансцендентального чувства, то как объекты разумно постигаемых истин. Учение об общей, всем людям свойственной религиозной основе, мы встречаем и у Севастьяна Франка, и у Денка и даже у Меланхтона, у последнего часто почти в дословной зависимости от Цицерона. Когда в религиозных войнах был изжит религиозный фанатизм, и бесплодие его усилий выдвинуло вопрос о пересмотре объектов религиозной борьбы, тогда и всплыло на поверхность давно уже присущее протестантизму направление к естественной религии. Всему этому пониманию религиозной проблемы не хватало лишь чисто научного, методически построенного рассмотрения. За эту работу и возьмется Просвещение. Реформация, таким образом, усилив религиозные мотивы, и в смысле фанатического обострения их, и в смысле перенесения центра тяжести религии на внутренний психологический процесс, привела к новой постановке религиозной проблемы, как проблемы естественной религии, дополняя и расширяя результаты, достигнутые в том же направлении гуманистами. В меньшей мере реформация содействовала и развитию проблемы естественного права и принципиальных основ и границ государственной власти.

Реформация с самого своего начала должна быть считаться с неизбежным противодействием враждебно настроенных светских и духовных властей; последние в Германии обладали, кроме того, и государственными правами. Отсюда и выросал вопрос об отношении власти и прав личной религиозной совести. Вопрос этот стоял перед Лютером уже в 1523 г., и ответом на него был его памфлет о „светской власти и границах послушания ей“. Ответ Лютера касался именно границ этой власти и полагал религию за пределами этих границ, как область права личной совести. Власть не только не должна вмешиваться в область религиозной веры, потому что это и вредно, и бессмысленно, но она и не имеет права вмешиваться. Ответ Лютера на поставленный вопрос был абсолютно точен и ясен, ставил религию вне пределов власти и, конечно, стоял в логической связи с основными положениями реформации вообще*). Практика реформации вообще, и сам Лютер в частности, не удержались на высоте этого понимания вопроса, однако и впоследствии Лютер и другие реформаторы старались провести грань между ересью и богохульством. Первая не наказуется,

*) См. А. Г. Вульфийус. Зап. Европа в новое время. I. Глава II, пункт 5.

и лишь вторая заслуживает карающего действия власти. Как широко ни толковалось понятие богохульства, все же различие его от ереси имеет большое принципиальное значение, ибо в основе его лежит мысль о том, что область религиозной веры расположена вне компетенции власти. Лишь Кальвин и его ученик Беда стерли эту грань и защищали положение о наказуемости ереси, как таковой.

Вопрос о границах власти по отношению к религиозной совести отдельной личности непосредственно связан с вопросом о праве сопротивления этой личности или совокупности личностей или народа против власти, вторгающейся в религиозную область и насилующей совесть. И в решении этого вопроса реформация имела двойственное влияние: с одной стороны, реформаторы не могли игнорировать абсолютно точные и ясные тексты Библии, предписывающие абсолютное послушание, а поэтому и были принуждены абсолютно отвергнуть правомерность активного сопротивления и могли допустить лишь пассивное, страдающее. Именно так смотрели на дело Лютер и Кальвин, предлагая страдающим за веру терпение или в крайнем случае выселение и бегство. „Божественное установление“ власти воспрещает какую бы то ни было активную борьбу с ней. Однако, теория не отвечала неотразимой жизненной необходимости защищаться против насилия, а жизнь оказалась сильнее теории. Для Лютера и Кальвина выход нашелся в установлении различия между частными лицами, не обладающими правом активного сопротивления, и установленными для обуздания царей и защиты народа магистратами, как эфоры Спарты, или римские трибуны, или демархи в Афинах, или сословные чины. Такие магистраты имеют, как писал Кальвин, не только право, но и обязанность „оказывать сопротивление против неумеренности и жестокости царей, согласно обязанности их должности“.

Необходимость заставила Лютера прийти к такому же заключению и приписать имперским чинам право активного сопротивления против императора. Согласно мнению 1539 г., подписанному им, Ионасом, Бутцером и Меланхтоном, император, прибегающий к насилию „вне своей должности“, уподобляется частному лицу, ибо публичное насилие упраздняет все обязанности между подданными и государем „согласно с естественным правом“. Последняя прибавка весьма знаменательна: против „исторического“ права императора выдвигается естественное право подданных. Собственно говоря, ту же мысль высказал и Цвингли: „власть, если она поступает вероломно и сходит с пути Христова, может быть свергнута по божьему велению“, однако, лишь в крайности с помощью силы. Таким образом, уже сами реформаторы пришли

к признанию права активного сопротивления и даже к обоснованию его естественным правом. Этот вывод получил грандиозное развитие в связи с борьбой за религию, вспыхнувшей во второй половине XVI века во Франции, Англии и Голландии. При этом, идею закономерного сопротивления развивали как протестанты, так и католические писатели. Поскольку произведения их были направлены против монархов, насилующих религию, они и получили название монархомахов. Монархомахи обосновывали право на сопротивление произволу власти, или исторически, или принципиально. Историческое обоснование мы встречаем в знаменитом труде Франциска Готмана „Франко-Галлия“, в котором проводится мысль, что галлы имели свободные учреждения еще до покорения римлянами, что у франков короли ставились народом и им же свергались, что королевская власть во Франции всегда была ограничена тремя чинами и т. д. В основе всех этих рассуждений у Готмана лежит мысль о народном верховенстве. Принцип народного верховенства непосредственно вытекает также из теории договора между подданными и властью, а эта теория и особенно излюблена монархомахами в их принципиальных рассуждениях. Самым ярким произведением в смысле защиты принципа народного верховенства и договора между подданными и государем была „Защита против тиранов“ француза дю-Плесси-Морне. В развитии идеи народного верховенства и договорного начала власти монархомахи оправдывали восстание, но, примыкая к Кальвину, не отдельных граждан, а организованных групп их, подчиненных посредствующим властям. С католической стороны — идею народовластия с теми же выводами о договоре и праве восстания проводили иезуиты Суарес и Мариана, причем и протестанские и католические монархомахи договаривались до учения о допустимости и правомерности тираноубийства. Все эти идеи были, конечно, не новы. Все они встречаются в античной литературе и в средневековой схоластике. Характер свежести и новизны они получили в глазах современников лишь благодаря своей актуальности в исторической обстановке XVI-го века, когда идея восстания и тираноубийства не были только теорией, а воплощались, можно сказать, в повседневной практике, и когда религиозное оправдание и того, и другого служило прекрасным прикрытием сословных интересов борющихся за власть с королем земельной знати или городской буржуазии. При этом политическая идеология монархомахов в трех отношениях оставалась связанной с наследием средневековья: во 1-х, уже вышеозначенным сословным пониманием свободы и права восстания, приуроченным или к трем чинам (клир, дворян-

ство, буржуазия) или к принципу промежуточных властей, во-вторых, богословским обоснованием всех основных положений, и в-третьих, конфессиональной узостью, вследствие которой каждый писатель считал безусловно истинным лишь свое вероисповедание, а поэтому и требовал для него абсолютного господства и права сопротивления. В этом отношении монархы в пылу борьбы несомненно дали себя увлечь на позиции, более реакционные, чем точка зрения Лютера в 1523 г.

Проблема верховной власти, разрешаемая монархами в плоскости народного верховенства, заключала в себе ряд весьма сложных вопросов. Главные из них: вопрос об отчуждаемости и делимости суверенной власти. Соединяя учение о народном верховенстве с понятием неотчуждаемости этого верховенства, с неизбежностью приходили к учению о том, что все власти лишь должностные лица народа. Наоборот, при признании отчуждаемости верховной власти возникал вопрос о границах этой отчуждаемости, которая могла мыслиться и полной, и неполной. Сторонники абсолютизма, признававшие народное верховенство, говорили, конечно, о полном перенесении суверенитета на личность монарха, сторонники ограниченной формы правления настаивали на том, что народ сохраняет за собою всегда большую часть суверенитета, по сравнению с отчуждаемой частью.

От решения вопроса о делимости или неделимости суверенной власти зависело в дальнейшем признание или отвержение смешанных форм государственного строя, восхваляемых Макиавелли и Готманом. Признание неделимости суверенитета вело к отрицанию законообразности всех смешанных форм и к рассмотрению их под углом зрения аномалии. Практически этот вопрос имел потому большее значение, что смешанная форма была принципиальной основой сословной монархии, а признание неделимости суверенитета приводило к учению об абсолютной власти или монархии, или аристократии, или демократии. Именно на последней точке зрения стоял крупнейший политический писатель Франции эпохи религиозных войн Жан Боден в своей книге „О республике“. Под впечатлением выяснившейся в междоусобной борьбе неспособности всех партий и сословных групп к созданию твердого порядка, он считал наиболее целесообразным строем абсолютную монархию и тем самым сделался как бы теоретиком партии политиков. Младший современник Бодена, германский ученый Иоанн Альтусий, перенес в своей „Политике“ понятие неделимой верховной власти на народ, что вполне соответствовало интересам борющихся против испанской короны голландских штатов и нассауско-оранского дома, с которым Альтусий был в близких отношениях.

Совершенно особые условия внутренней жизни Англии и Шотландии объясняют вполне, почему здесь учение о делимости суверенной власти было развито до понятия разделения власти, предвосхищающего более поздние системы Локка и Монтескье.

Учение о договорном происхождении власти в связи с доктриной о делении власти на законодательную и исполнительную мы встречаем в труде английского писателя Хукера (Hooker), современника Елизаветы, „8 книг о законах церковной политики“, и шотландца Бьюканена (О царской власти у шотландцев, 1579 г.), относящемся к той же эпохе. Таким образом, политические проблемы, волновавшие впоследствии эпоху Просвещения были уже поставлены в XVI-м веке в связи с религиозною борьбою, вызванной реформацией. Мы можем подвести итоги.

Реформация пришла в развитии своего принципа исключительно внутренней обоснованности религии, как веры или внутреннего слова, к учению о религиозной основе. К тому же результату вел анализ объектов и причин бесплодных религиозных войн. В связи с этим возникал вопрос о неприкосновенном праве личности на свободу веры и о границах, характере и происхождении власти. Таким образом, уже в XVI-м веке сложились понятия о естественной религии, естественном праве и договорном происхождении государства. Иначе говоря, выросли проблемы прав личности и прав народа. Человек, как таковой, и его достоинство, и организованное соединение людей в государстве и обществе и права этих соединений представляют собой две исходных точки религиозной и общественно-правовой философии. Просвещение XVII и XVIII в.в. непосредственно примыкает к эпохе реформации и разрабатывает дальше те же идеи естественной религии, естественного права и договорного происхождения государства и вокруг тех же центров — человека и народа. Вопрос заключается в том, какие новые признаки проявились в XVII веке в духовном развитии Европы, признаки, дающие нам право говорить об особом, новом духовном движении, и чем объясняется появление этих признаков.

б) Генезис Просвещения из обстоятельств XVII века и общий характер его.

Шестнадцатый век в истории Западной Европы обыкновенно называют религиозною эпохой. Название это правильно не в том смысле, будто бы в основе всех событий этого времени лежала религия, а лишь постольку, поскольку все духовные, политические и социально-экономические

явления и стремления или облекались в религиозные лозунги, или строились на религиозных и богословских доводах. В XVII веке сила религиозного мотива слабеет и постепенно изживается, как вследствие укрепления светских интересов, как таковых, так и под впечатлением бесплодности и вреда религиозных споров и войн. Ужасы поднятой во имя религии борьбы порождали, с одной стороны, враждебное чувство к историческим формам религии и желание критически разобраться в ее принципах и основах, а с другой, именно своим бесплодием, вызывали религиозную усталость, равнодушие к религиозным запросам и интересам, разочарование в попытках, что либо решить или доказать на основании религиозного авторитета. В результате мы и видим зарождение двух тенденций; во-первых, стремления критически, чисто научно рассмотреть самую проблему религии, при чем эта критика в огромном большинстве случаев навеяна неприязненным отношением к историческим формам религии, а во-вторых, сознательного освобождения политической и общественной мысли от религиозно-богословского авторитета. Конечно, эта секуляризация мысли произойдет не сразу, а постепенно, но тем не менее, именно она образует первый отличительный признак духовного движения XVII века или Просвещения от предшествующей эпохи при полном иногда тождестве и тем, и выводов. *Просвещение чисто светское движение*, даже в гораздо большей степени, чем гуманизм, еще сильно связанный богословскими тенденциями. Эта секуляризация мысли не только вытекала из банкротства попыток решить религиозные проблемы огнем и мечем, но строилась и на новых условиях политического и социально-экономического уклада. Именно к XVII веку западно-европейская буржуазия, как бы распадавшаяся раньше на отдельные, часто сильно обособленные друг от друга городские общины, сливается в единые буржуазные классы в масштабе целого государства, по крайней мере в трех главных странах Европы — Франции, Англии и Голландии. Конечно, это явление ближайшим образом связано с размахом капиталистической торговли, захватывающим экономические силы всей страны и объединяющим их в огромных предприятиях колониальной политики. Все крупные торговые компании и все крупные колониальные успехи относятся именно к XVII веку. Вереница их открывается основанием ост-индских компаний в Англии и Голландии (1600, 1602) и завершается попытками Кольбера создать вест-индскую, ост-индскую и вест-африканскую компании во Франции (1664, 1674). Расцвет колониальной политики и грандиозных торговых предприятий, с их беспощадною борьбою за

наживу, естественно уничтожал религиозную закваску в психологии буржуазного класса, когда дело шло о реальных жизненных интересах и теоретическом обосновании их. Параллельно с развитием единого буржуазного класса, обуславливаемая им и влияя на него, происходит концентрация государственной власти, побеждающей последние остатки политического феодализма. Форма этой концентрации могла быть различной — абсолютизм во Франции, победа нижней палаты в Англии, наследственного штатгальтерства над партией генеральных штатов в Голландии — однако тенденция к абсолютизму чувствуется везде, как наиболее яркой форме концентрации государственной силы, лишь в одних случаях он побеждал, а в других терпел поражение. В связи с укреплением государственной власти и вырастает принцип „государственного интереса“, свободный от религиозной обусловленности даже там, где он как будто и поддерживает определенную религиозную позицию. Ибо в таком случае, как напр., во Франции или временно в Голландии, поддержка религии диктуется не столько интересами религии, сколько особо понятым интересом государства. Во всяком случае, общая тенденция политики „государственного интереса“ повсюду приводит или к веротерпимости, как, напр., раньше всего в Голландии и к концу века в Англии, или к полному подчинению религии и церкви государственному авторитету, как, напр., во Франции. „Государственный интерес“ власти и интерес наживы новой буржуазии и нашли полное выражение своего союза в системе меркантилизма, безгранично и безусловно господствующей в экономической жизни XVII-го века. Однако, наряду с этим союзом новой буржуазии с новой чисто светски настроенною властью в некоторых случаях наблюдается и зарождение нового противоречия, которому суждено сыграть большую роль в истории просветительных идей. Там, где концентрация государственной власти совершалась в форме абсолютизма, или где, по крайней мере, были сделаны попытки направить ее по пути к абсолютизму, мы замечаем сближение короны с земельною знатью. Это сближение чувствуется совершенно ясно в истории первой английской революции, когда огромное большинство лордов, даже не сочувствовавших абсолютистским стремлениям Карла I, все же стало на сторону короля, а не парламента. Еще ярче и определеннее эта картина во Франции. Именно здесь, в царствование Людовика XIV, старый союз буржуазии с королевскою властью, столь характерный, напр., для эпохи Людовика XI-го, уступил место новому союзу короля с дворянством, окончательно отказавшимся от прежних идей феодальной независимости и самостоятельной политической

роли и этим купившим поддержку своих социальных привилегий. Правда, эти привилегии не затрагивали серьезно интересов буржуазии, но оскорбляли ее растущее самосознание. Чем более буржуазия проникалась чувством своего значения и экономического преобладания, тем менее охотно она переносила высокомерное обращение и спесь дворянства, если и не поощряемые короною, то, во всяком случае, не вызывавшие с ее стороны надлежащего отпора. Тип „буржуа в дворянстве“ и Жоржа Дандэн при всей своей реальности все же крайне оскорбительны для самоуважения образованного буржуа, а безнаказанное избиение Вольтера, тогда уже прославленного писателя, лакеями Рогана красноречивее всех слов. Отсюда и берет свое начало не только классовая оппозиция буржуазии против дворянских привилегий, но и критическое отношение к королевской власти, поддерживающей их. Огромное большинство писателей, выставявших против абсолютизма идею народного верховенства, а против классовых привилегий идею естественных прав и равенства людей, принадлежат к буржуазии, тогда как среди передовых политических писателей XVI-го века значительное число именно дворян, напр. Готман, дю-Плесси Морнэ, Лангэ, ла-Бюэси и др. Таким образом, наряду с светским характером Просвещение отмечено и определено классовыми чертами, а именно буржуазными.

К этим двум моментам присоединяется огромное влияние новых научных открытий и данных, накопленных к XVII веку и в течение его. Этот научный материал ставит научную, теоретическую мысль XVII века в совершенно иные, более выгодные условия по сравнению с XV веком и началом XVI-го. В этом смысле в первую голову следует отметить огромное значение развивающихся географических открытий в Америке, в Африке, Азии и Тихом океане. Помимо массы новых фактов, связанных с этими открытиями в области природоведения, европейцы впервые могли лишь теперь в широком масштабе изучить жизнь и нравы первобытных дикарей, состояние которых рассматривалось под углом зрения близости к природе; а это в свою очередь влияло на представление о естественном состоянии, из которого исходили для разрешения проблемы, и о естественном праве, и о происхождении государства. Идеал „добраго дикаря“ играет большую роль в социальных утопиях и утопических романах конца XVII-го и начала XVIII-го века, и влияние его скажется и на построениях Жан Жака Руссо. Не менее важно было знакомство с миром первобытных дикарей и для эволюции идей естественной религии. Так как путешественники повсюду наталкивались на

религиозные верования и далее толковали эти верования по европейскому трафарету, получался вывод о всеобщности некоторых религиозных представлений; из всеобщности их делали дальше вывод о их прирожденности, а отсюда и выяснялась связь с принципами естественной религии „Consensus gentium“, т. е. общее согласие всех народов — излюбленный аргумент при построении элементов естественной религии.

Наряду с географическими открытиями вырастает огромное значение и чисто научных открытий; здесь, конечно, пальма первенства принадлежит коперниковской системе; она не только становится в противоречие с всеобщим и повседневым опытом и этим блестяще доказывает недостаточность чувственного восприятия, как источника истины, она, кроме того, совершенно изменяет положение земли, которая отныне уже не центр вселенной, а лишь ничтожная затерянная в бесконечной массе миров пылинка. Подобное представление о земле не соответствует христианскому взгляду на нее, как на место совершения чуда всемирного искупления, и поэтому понятно, почему все церкви отнеслись к ней враждебно, а католическая поместила даже труд Коперника „6 книг о вращении небесных миров“ в список запрещенных книг. Открытие Коперника с обеих указанных выше точек зрения имеет значение настоящей духовной революции такой силы, которой не достигло ни одно научное открытие более позднего времени. Однако, научное обоснование всей теории было еще несовершенно, вследствие чего вероятно Коперник не опубликовал своего труда до самой смерти (1543). Теория его была разработана Кеплером и Галилеем и окончательно была завершена Ньютоном, который своим законом тяготения, как казалось, разрешил все загадки вращения светил. Именно теория Ньютона привела к рассмотрению мира, как целесообразно построенной, по вечным и неизменным законам действующей машины, а поэтому, будто бы доказующей бытие верховного строителя или бога. Другими словами, теория Ньютона укрепляла идею естественной религии, и разрушала в корне возможность буквального понимания космогонических мифов Библии. Более поздние теории Канта и Лапласа действовали в том же направлении.

Сходное влияние имели и некоторые открытия в анатомии, особенно открытие кровообращения, сперва легочного Серветом (1553), затем двойного Гарвеем (1623). В результате этих открытий человеческое тело тоже представилось, как некая удивительная машина, а отсюда, по аналогии, с машиною мира, можно было вывести или необходимость разумного творца тела, или же прийти к материалистиче-

скому пониманию духовных явлений. И тот, и другой вывод действительно были сделаны в истории Просвещения, первый, напр., Вольтером, второй Ламеттри в книге, так и озаглавленной „Человек машина“.

Открытия в области астрономии неразрывно связаны с успехами математики, достигнутыми Декартом, Паскалем, Ньютоном, Лейбницем и другими. Эти успехи укрепляли веру в математический метод, как прекрасный способ доказательства научных положений.

Рядом с методом математической дедукции развивался и эмпирический метод и привел к целому ряду открытий в области естествознания. И здесь на первом месте стоит имя Галилея с его изысканиями в области механики и гидростатики; к нему примыкают блестящие работы Роберта Бойля по химии, Гюйгенса - в оптике, труды членов лондонского королевского общества наук (основ. в 1662 г.) и блестящая семья естествоиспытателей XVIII века с именами Линне, Гальвани, Бюффона, Лавуазье, Пристлей и многими другими. Теоретические основы эмпирического метода были впервые блестяще и систематично сформулированы Фрэнсисом Бэконом в его „Novum Organon“ (1620). Твердая постановка этого метода в трудах упомянутых ученых и дала в течение всей эпохи Просвещения блестящие результаты в области естествознания, но к проблемам научного изучения религии, общества и государства этот метод применялся чрезвычайно редко, уступая место методу рационалистическому, старающемуся все объяснить путем дедукции из неоспоримых общих положений по примеру математики.

Объясняется эта победа рационалистического метода в указанных областях двумя соображениями: во 1-х, трудностями собирания научно-проверенного опыта для освещения вопросов религии, общества и государства, ибо дело касалось преимущественно исторического, географического и этнографического матерьяла, который не только трудно собирать, особенно при условиях научной работы до и во время Просвещения, но, кроме того, не менее трудно классифицировать и систематизировать для подготовки индуктивного вывода. Конечно, и в этих областях было сделано не мало, но все же путь был долгий и результаты на нем были достигнуты значительно позже, собственно лишь в XIX-м веке. Во 2-х, хотя религиозная эпоха уже миновала, и авторитет исторического христианства в его разнообразных вероисповедных формах значительно поколебался или даже рухнул, люди не могли сразу освободиться от догматического способа мышления. Отвергну религиозные догматы, как базу для научных построений, они все же искали такой же абсолютной и неизбежной базы, каким был

догмат для верующих, для науки; а уверенность в том, что такую базу можно найти, подсказывалась верою в силу человеческого разума, столь блестяще проявившего себя в массе успехов и открытий всей эпохи. На смену религиозной вере выросла вера в разум человека, способного извлечь неизбежные аксиомы, т. е. из своих собственных глубин и затем, исходя из этих аксиом, познать и понять все явления мира, как звенья необходимой логической цепи, в которой логическая связь заменяет собою причинно-следственную. „Causa sive ratio“ — причина то же, что и основание, в этих словах скрыт ключ к пониманию рационализма. Основателем этого метода был Декарт с его знаменитым основным положением „я мыслю, значит я существую“, и метод этот сделался господствующим в науке о религии, об обществе и государстве, т. е. как раз в тех областях, которые более других интересуют всеобщего историка.

При рассмотрении религии, как было уже указано выше, старались найти общие для всех религий положения и в смысле их будто бы всеобщей распространенности (consensus gentium), и в смысле удовлетворения запросам разума. Конечно, в последнем отношении нельзя было найти общей и окончательной формулы. То, что одним казалось вполне приемлемым с точки зрения разума, отвергалось другими, как несовместимое с его требованиями. Отсюда получались весьма разнообразные формулы естественной религии, как будет показано ниже.

При рассмотрении проблемы общества и государства старались исходную точку найти или в представлении „естественного состояния“ или в близко связанной с ним идеей человека вообще вне местных и временных осложнений и затемнений его природной сущности. Конечно, и в том, и в другом случае результат зависел от личных качеств и личного опыта того, кто строил обе эти идеи, а отсюда и разнообразие в формулировках естественного состояния и идеи человека. Подробности также будут указаны ниже.

Но как бы велики ни были разногласия в формулировках основных принципов естественной религии, естественного состояния и идеи человека вообще, подавляющее большинство, если не все деятели Просвещения были убеждены в том, что такие общие основы можно найти и затем исходить из них, как из неизбежных истин. В этом смысле крайне характерно звучат заявления Монтескье в предисловии к его „Духу законов“, причем Монтескье менее многих других связан рационалистическим методом. Монтескье указывает на бесплодность своей работы, покуда он не нашел принципов, лишь тогда „все что он искал, пришло

к нему само собою". Он „установил эти принципы и он увидел, как все частные случаи подчинялись им как бы сами собою, и что истории всех наций лишь следствия из них". Свои же принципы Монтескье извлек „не из своих предрассудков, а из природы вещей". Все особенности рационалистического метода на лицо в этом интересном призывании, а самое блестящее и полное приложение его мы находим, конечно, в знаменитой „Этике" Спинозы.

Вера в незыблемые истины, находимые путем разумного анализа „природы вещей", приводила к догматизму нового типа. Отрицание старых богословских догматов не разрушало веры, а лишь требовало нового обоснования ее на запросах разума. Чем сильнее была вера в основные положения, тем решительнее звучали выводы, и тем настойчивее и смелее были предъявляемые действительному положению вещей требования. В смысле принципиальной ясности и точности своих лозунгов, Просвещение далеко оставит за собою или слабые, или малодушно прикрытые выпады гуманизма против старых авторитетов. Обилие новых научных знаний и сведений, твердый метод, эмпирический или рационалистический (в области наук гуманитарных), глубокая вера в силу разума раскрыть научно вечные истины взамен старых богословских, основанных на авторитете или откровении, сделали Просвещение значительно более мощным фактором в борьбе с окружающими несправедливостями и суевериями, чем гуманизм. На этом же фундаменте выросло и бодрое оптимистическое настроение всего движения, мало смущаемое личными неудачами отдельных деятелей или упрямою стойкостью враждебных сил. Восхищение человеком, свойственное и гуманизму и так вдохновенно выраженное в речи „О достоинствах человека" Пико-дела-Мирандола, сильно спало перед лицом неприглядной общественной и религиозной действительности XVI-го века, особенно в Италии. Глубокий пессимизм Макиавелли и Гвиччардини находит себе блестящую параллель в знаменитой, полной отчаяния надписи Микельанджело на гробнице Медичи:

„Мне дорог сон, еще дороже камнем быть,
Покуда длится наш позор и гибель,
Не видеть и не слышать ничего — нет выше счастья!
О не буди меня и тише говори".

Испорченность века, вызвавшая эти слова осуждения из уст Микельанджело, привела Макиавелли к чрезвычайно низкой оценке человека, а затем далее к отрицанию возможности прогресса и к мысли о бесконечном круговороте истории, в котором люди все снова возвращаются к тому же началу, чтобы притти к тому же концу. Правда, следы по-

добного воззрения встречаются и в эпоху Просвещения, напр. у Монтескье, но выражены гораздо бледнее, а, главное, к концу XVIII века окончательно торжествует идея прогресса, понимаемого, как бесконечное совершенствование нашей жизни через совершенствование разума. Весьма знаменательно и то обстоятельство, что наиболее яркое и полное выражение идея прогресса получила в книге Кондорсе, написанной в то время, когда перед автором уже стоял призрак неотразимой гибели. Личная катастрофа не смогла побороть в нем силы этого основного, утверждающего веру в жизнь оптимизма. Сопоставление Макиавелли и Кондорсе чрезвычайно поучительно: оба потерпели личную катастрофу, оба стоят в исходе великих духовных движений, носителями которых они были, а между тем какое различие между историческим пессимизмом одного и восторженным оптимизмом другого. Конечно, разгадку этого факта найти не трудно: Просвещение было духовным движением мощного класса буржуазии, шедшей к своей великой революции, тогда как гуманизм, выросший на почве городской коммуны и связавшийся с сеньерией, меркнул с этими отживающими в XVI в. формами общественного и политического уклада, кроме того, отеснялся на задний план могучею волною религиозного подъема масс и в реформации, и в католической реформе.

Теперь, подводя итоги изложенному, мы и можем дать исчерпывающий ответ на вопросы, поставленные нами в конце предыдущей главы: какие новые признаки дают нам право говорить по отношению к духовному движению XVII-го и XVIII-го веков как о новом движении, несмотря на общность проблем и идей с гуманизмом и реформацией.

Новизна эта определяется во 1-х, новой социальной основой, а именно развитием буржуазии в смысле объединенного в масштабе целых стран класса. Эта новая основа содействует окончательной секуляризации мысли в полном соответствии с мощным ростом чисто светских интересов, в первую голову с расцветом мирового денежного хозяйства и колониальной политики. Той же секуляризации мысли содействует и концентрация государственной власти, выдвигающая „государственный интерес", как верховный принцип политики. Во 2-х, конфликт новой буржуазии с самою совершенною формою концентрации власти, а именно с абсолютизмом, после того, как он вступил в союз с земельною знатью, обострял и углублял проблемы отношения народа и власти. В 3-х, огромная масса новых сведений и научных открытий, добытых в течение конца XVI-го и в XVII-м в.в., давали мысли, разочарованной бесплодием и ужасами религиозных войн в старых религиозно-

богословских авторитетах, богатейший новый материал и новую веру в силу человеческого разума. В 4-х, опираясь на этот материал и исполняясь этою верою, мысль и могла выступить с гораздо большею решительностью против всех несовершенств жизни, а главное разработать твердый метод исследования, дававший принципиально ясные и систематически построенные результаты. И, наконец, успехи исследования в связи с чувством и сознанием растущей мощи буржуазии создавали бодрое, жизнерадостное настроение, которое, преодолевая впечатление личных и общественных невзгод, вело к оптимистическому мировоззрению и вере в прогресс.

Идейное богатство Просвещения чрезвычайно велико во всех отраслях знаний. Всегда следует помнить, что оно дало в приложении эмпирического метода к естествознанию массу ценных открытий и знаний. Поэтому было бы неправильно утверждать, что Просвещение характеризуется почти исключительным господством рационализма вплоть до замены термина „эпоха Просвещения“ термином „эпоха рационализма“. Метод наблюдения и опыта, помимо естествознания, играл большую роль и в исторической науке, поставившей в это время новые проблемы, напр., проблему культурной истории наряду с военной, дипломатической и политической. В этом отношении особенно интересны труды Вольтера „Век Людовика XIV-го“ и „Опыт о духе и правах народов“. Вообще говоря, если рассматривать Просвещение с точки зрения специальных научных дисциплин, придется отказаться от всякой мысли о каком бы то ни было преобладании рационализма над эмпиризмом. Но всеобщий историк, интересующийся духовными движениями лишь постольку, поскольку они оказывали непосредственное влияние на общественную жизнь человека, имеет право говорить об этом преобладании, ибо, как было уже указано выше, наука о религии, государстве и о человеке, строилась в это время почти исключительно на рационалистическом методе. При этом, однако, было бы неправильно, как это делает Тэн в первом томе своего знаменитого труда „Происхождение современной Франции“, противопоставлять этот метод, как проявление „классического духа“ (esprit classique), эмпирическому методу, выражающему „научный дух“. Рационалистический метод дал много ценных в научном отношении результатов, хотя бы уже тем, что помог окончательно справиться с большим количеством застарелых суеверий. Крайности и ошибки его, неизбежные при любом научном методе, не более значительны, чем ошибки и крайности эмпирического метода.

Задача нашего исследования определяется, таким образом, вполне отчетливо. Сперва мы рассмотрим проблему

естественной религии в ее изменениях, ибо учение о естественной религии нанесло непоправимый удар всем старым богословским авторитетам и престижу исторических церквей. Затем мы проанализируем проблему естественного права, которая обнимает, в свою очередь, вопросы двух категорий, во 1-х те, которые связаны с проблемою взаимоотношений народа и власти, и во 2-х, те, что вытекают из противоположения личности и государства и приводят к учению о свободе личности. Конечно, обе категории вопросов связаны между собою и с проблемами естественной религии. Эта связь реальная, т.е. фактически очень часто все эти вопросы рассматривались совместно в истории Просвещения, и принципиальная, поскольку решение их зависит от идеи человека и его естественного состояния.

Проблемы и эволюция учения естественной религии.

а. Разум и откровение.

Вопрос о взаимоотношении разума и откровения, как двух источников познания высших и вечных истин—старый вопрос. Он уже волновал очень многих выдающихся представителей средневековой схоластики, как, напр., Абельяра, Дунса Скота, Вильгельма Оккама и др. Уже они не могли найти вполне гармоничного разрешения этой проблемы или, как Абельяр, слишком сильно рационализируя догмат, или как Вильгельм Оккам, приходя к выводу о полной невозможности рационального познания его. Разлад этот проявился с полной отчетливостью в учении философской секты аверроистов, которые прямо выставили тезис о двойственной истине, философской и богословской, истине разума и истине веры. Конечно, для них настоящей истиной была лишь философская истина, учение же о двойной истине вероятно служило лишь для отвода глаз. Рационалистические тенденции гуманизма в существе дела тоже клонились к отрицанию откровенных элементов религии, недоступных для разума, но произвести разрыв с откровением никто из гуманистов не решился, и лишь Джордано Бруно (сожжен в 1600), соединявший в своей философии элементы схоластики и гуманизма, решился на этот шаг. Однако, Бруно, как поэт-пантеист, тоже не дал ясно и отчетливо сформулированного учения по этому вопросу. Гораздо определеннее в этом вопросе позиция социниан, действительно приложивших рационалистическую критику к основным догматам христианского откровения и сделавших это с такою силой, что один из лучших знатоков вопроса—Дильтей—утверждает невозможность после этой критики защищать добросовестно эти догматы.

Теория естественной религии, как было указано выше, завершает и дополняет критическую работу гуманизма и реформации, на основании твердого убеждения в способности разума раскрыть все, в том числе и религиозные и

моральные истины. Совершенно, однако, естественно, что эти основные религиозные и моральные истины не представлялись сразу в некоторой противоположности догматам христианского откровения, а что, наоборот, довольно долго считали их вполне подтверждающими основные учения христианства, или не противоречащими им. Подобное мнение могло поддерживаться вследствие того, что первые попытки установления основных положений естественной религии были связаны представлением о божественности, загробной жизни и загробной ответственности, т.-е. о том, что лежало и в основе христианства. Первая позиция учения о естественной религии представлена в трудах Герберта из Чербери: „Об истине“ (1624) и „О религии язычников“ (1645). Взгляды Герберта заслуживают некоторого внимания и в рамках предлагаемого труда, ибо они являются исходною точкою более поздних концепций естественной религии и, кроме того, чрезвычайно характерны в смысле метода. Герберт исходит из положения о непреложных, как бы вписанных нам в душу общих понятиях (*notitia communia*). Постигаются эти понятия из общего признания тех или иных суждений в отношении к определенному кругу вещей, причем они постигаются или сразу и непосредственно, или с помощью рефлексий, т.-е. рассуждения (*discursus*). Эти общие понятия, утверждаемые всеобщим признанием (*consensus universalis*) не зависят от опыта и наблюдения, но сами определяют собою этот опыт. Они непреложные формы нашего мышления, изначально присущие ему. Прилагая этот метод к религии, Герберт и приходит к выводу, что во 1-х, сама религия представляет собою такое общее понятие, ибо она встречается повсюду и во все времена, и что во 2-х, ее рациональное, т.-е. соответствующее непреложным требованиям мышления содержание сводится к пяти пунктам: 1) существование высшего божества, 2) обязанность поклоняться ему, 3) добродетель и благочестие—главные способы этого поклонения, 4) обязанность раскаяния в грехах и старание избавиться от них, и 5) воздаяние или наказание, частью в земной жизни, частью в загробном существовании. Затемнение этих основных принципов в исторических религиях, как в языческой, так и в христианской, произошло по вине жрецов и духовенства, окружавших эти принципы массою выдумок. Лишь эти пять принципов образуют разумную сущность религии. Они покоятся на разуме, а не на авторитете. Против разума ничему нельзя верить, а то, что выше разума, в лучшем случае может быть признано лишь вероятным. Поэтому сверхразумное откровение возможно, но во 1-х, чрезвычайно трудно доказуемо, а во 2-х, вера в него стоит ниже разумного познания,

насколько вероятность стоит ниже абсолютной доказанности.

Идеи Герберта приводят уже к выводу о ненужности откровения, раз основные истины религии постигаются чисто разумным образом. В существе дела мимо этого вывода не мог пройти ни один мыслитель, считавший разум достаточным критерием для познания основных религиозных положений. Повторялось то же положение, в которое попали и гуманисты, считавшие исторические формы религии лишь выражениями общей, вечной религии; именно в этом смысле высказался Тиндаль (1653—1733), говоря о том, что „христианство так же старо, как и сотворение мира, и что Евангелие лишь выяснение естественной религии“. Христианская религия лишь постольку религия, поскольку она совпадает с естественной религией. Конец XVII и начало XVIII в.в. были временем полного торжества этих идей в Англии. Лейбниц (1713) писал „о непогрешимости человеческого суждения“, отождествляя разум с совестью и святым духом, Коллинз (1713) ставил свободное мышление в противоположность вере, основанной на авторитете, и полагал, что оно необходимо при толковании библии, он же и еще в большей степени его предшественник Блоунт (1654—93) повторяли мысли Герберта об искажении религии духовенством. Толанд (1696) провозглашал разум единственным основанием достоверности и утверждал, что в Евангелии нет ничего противоречащего разуму или превышающего его. Подобная высокая оценка разума, как единственного источника достоверного знания, конечно, делала откровение совершенно излишним, ибо одно из двух: или разум достаточен для достижения высших истин, и тогда откровение не нужно, или откровение необходимо, и тогда разум не может быть вполне достаточным и единственным критерием. Различение положений, противоречащих разуму, от таких, которые превышают его, различие, которое мы находим, напр., у Гоббеса, не решает трудности примирения разума и откровения, ибо постулирует истины, недоступные разуму, т.е. ограничивает поле его деятельности. Столь же мало удачна попытка Локка примирить разум и откровение указанием, во 1-х, на то, что сверхестественное откровение сообщает нам знание истин, которые разум может постичь лишь с трудом, а во 2-х, на то, что откровение сообщает истины в более доступной форме.

Чем сильнее укреплялась идея естественной религии, не допускающая ничего сверхестественного, тем более расходились линии разума и откровения. Расхождение это, наметившееся уже в эпоху гуманизма, приобрело в эпоху Просвещения полную отчетливость, не затемняемую ника-

кими страхами перед карающей дланью церковного авторитета, действующего с помощью светской власти. Но именно отчетливость этого расхождения ставила задачу полной рационализации тех проблем, которые признавались разумом существующими элементами естественной религии. Отклонение принципа откровения в религии, освобождая религиозную мысль и религиозное чувство от многих традиционных представлений и форм исторического христианства, обязывало представить законченную систему рациональной религии. Но усилия, направленные в эту сторону оказались совершенно неудачными. Совокупность этих усилий обозначается обыкновенно названием деизма; рассмотрение судьбы этого деизма раскрывает необходимость перехода к пантеизму и материализму, как бы от этого ни открещивались представители деизма.

Поскольку же в деизме действовало живое религиозное чувство, не мирящееся ни с пантеизмом, ни с атеизмом, приходилось искать совершенно новых путей, очень далеко отводивших от рационализма в сторону иррационального построения религии.

Главным камнем преткновения для деизма была проблема творения и близко связанная с нею проблема материи.

Проблема творения и материи и крушение деизма.

Уже Герберт, полемизируя с атеистами, сравнивал вселенную с часовым механизмом, заставляющим предполагать разумного строителя. Открытие Ньютона окончательно, как указано выше, утвердило представление о вселенной, как о грандиозной, достойной восхищения машине.

Жизнь этой вселенной согласно вечным и неизменным законам и целесообразность ее устройства доказывали разумность акта творения, а отсюда необходимость предполагать и существование разумного творца. Отсюда ясно, что этот наиболее излюбленный, так наз. телеологический аргумент деизма приводит к идее абсолютной неизменяемости этих законов вселенной и абсолютной недопустимости каких бы то ни было нарушений их. Отсюда же с полной очевидностью получался вывод, что творец, раз сотворив вселенную, не может больше вмешиваться в ее жизнь, ибо этим он нарушил бы тот неизменный порядок, из которого выводилась необходимость существования разумного творца. Отсюда ясно далее, что представление о творце, как о провидении, падало само собой, увлекая в своем падении и идею воздаяния, ибо нельзя награждать и наказывать за то, что вытекает из вечных и неизменных законов, т.е.

Другими словами, падала и свобода воли, и объективное различие добра и зла, и под сомнение ставилось бессмертие. Таким образом, из пятичленной формулы Гербарта оставалось лишь утверждение существования божества. Но это божество, сотворив мир, совершенно более не вмешивается в его жизнь, где все навсегда связано железною необходимостью, и гибель людей значит не больше, чем гибель миллионов инфузорий. К такому божеству бессмысленно обращаться с просьбами или требовать от него чуда, единственная молитва — резиньяция.

Такое божество лишь объясняет факт целесообразного и закономерного хода жизни вселенной и дальше теряет всякое значение. Весь этот неизбежный ход мысли с полной отчетливостью мы находим особенно у Вольтера, и он поэтому и поставил вопрос о том, имеет ли идея подобного бога-творца какуюнибудь религиозную ценность. На этот вопрос Вольтер совершенно правильно ответил отрицательно (в романе Дженни), т. е. другими словами сознался в том, что подобная естественная религия — вообще не религия. Просто ощущение единства и закономерности вселенной выражалось старым привычным термином „бог“, который, однако, при подобном понимании прекрасно мог быть заменен термином „природа“, или „верховный двигатель“, или „первый принцип“ и другими столь же неопределенными словами. Действительно, такая замена и встречается неоднократно у Вольтера, и бог, творец природы, сливается с природой, т. е. весь этот, т. наз. *деизм* терпит крушение в неизбежном логическом развитии своих посылок.

Не помогает делу и приписание богу не только акта творения, но и деятельности в смысле постоянного и непрерывного поддержания мира и управления им. Этим, правда, упраздняется отчужденность бога от мира и утверждается постоянное присутствие его в мире (*uninterrupted presense*), однако, все же деятельность его совершается по неизменным законам; в сущности это мнение, особенно ярко высказанное Фомою Морганом (в труде „Моральный философ“ 1737 — 1740), явно клонится от деизма к пантеизму, ибо закономерная жизнь мира отождествляется с деятельностью божества, а отсюда лишь один шаг до отождествления живого мира с божеством.

Отсюда видно, почему представители традиционной религии, в первую голову духовенство, не могли с своей точки зрения признать деизм за действительно религиозное учение и усматривало в нем явление несколько не менее опасное, чем атеизм.

Крушение деизма, как попытки рационального осмысления религии, довершается невозможностью рационально

построить самую идею творения. Критику этой идеи с точки зрения разума произвел уже Пьер Бейль в своем знаменитом „Историческом и критическом словаре“ (1697), в сущности точно указав на все трудности ее.

Ведь первый вопрос, возникающий при мысли о творении, будет поставлен относительно того, из чего этот бог сотворил мир? Ответ: „из ничего“, предлагаемый церковной теорией, абсурден и бессмыслен с точки зрения разума, но одинаково не приемлем и ответ: „из материи“, ибо отсюда бы получился бы новый вопрос, откуда материя? Предположение же вечности материи поставило бы ее, как второго бога, рядом с творцом мира, и Вольтер совершенно прав, указывая на то, что в таком случае можно было бы с таким же правом предположить и двадцать богов. Какой же остается выход? Очевидно, приходится выводить материю из самого божества, как его эманацию. Именно к этому выводу и пришел Вольтер в конце своей жизни в „Философском словаре“, в статье „Несведущий философ“ (1766) и „Все в боге“ (1769). Однако, идея эманации еще в большей степени склоняется в сторону пантеизма, чем идея Моргана о непрерывной и вечной поддерживающей и направляющей мир деятельности божества. Вольтер же, как показывает его полемка со Спинозой, не хотел быть пантеистом: но, может быть, страстность этой полемики как раз и говорит о том, что он внутренне чувствовал неизбежность уклона в его сторону. Этот неизбежный переход от деизма к пантеизму гораздо раньше и с гораздо большею решительностью совершил Толанд в опубликованных в 1704 г. „письмах к Серене“, т. е. к прусской королеве Софии Шарлотте. Впрочем, последние два письма, как раз особенно важные, адресованы какому то стороннику Спинозы. Он так же, как Спиноза, признает лишь одну субстанцию, но она, в отличие от неподвижности субстанции у Спинозы, вечно движется, вечно меняет форму, окраску, температуру и в этой смене производит все явления материального и духовного мира. При этом, эта субстанция неотделима от понятия всещественности. Пантеизм Толанда весьма близок к динамическому материализму, блестяще представленному во Франции Робинэ и Дидро. Дидро прошел весь путь от веры в Провиденне до динамического атеизма или, вернее говоря, до гилозоистического мировоззрения, утверждающего единство природы, как совокупности оживленных молекул, одаренных желанием и отвращением, памятью и разумом, чувством и мышлением. Из этой совокупности живых молекул вырастает общая чувствительность (*sensibilité*), пассивная в неорганической природе и активная в органической. К этим выводам Дидро пришел комбинируя пантеизм спино-

зовского типа с новейшими данными естествознания, и этим открывая новую страницу в истории разложения религиозной веры и религиозных идей.

В развитии своего учения о природе, как о совокупности живых молекул, Дидро пришел к мысли о единстве всех существ, образующих некоторый эволюционный ряд. „Каждое животное более или менее человек, каждый минерал более или менее растение, каждое растение более или менее животное. Все существа вращаются (circulent) друг в друге“.

От этих идей Дидро, с помощью новых данных естествознания, можно было идти дальше в развитии эволюционной и гилозоистической доктрины, но XVIII век на путях рационалистического метода сделал последний шаг в сторону механического атеизма в „Системе природы“ Гольбаха (1769).

Окончательно отвергнув какую бы то ни было чувствительность в атомах и сохранив лишь принцип притяжения и отталкивания, к которому сводится и духовная жизнь человека, Гольбах довел до конца материалистическое учение. Предшественником его в совершенно материалистическом объяснении душевной жизни был Ламеттри с своей книгой „Человек машина“ (1748); в труде Гольбаха антропологической материализм Ламеттри расширен до космологической системы. Книга Гольбаха завершает собою неизбежный процесс разложения религии вследствие приложения к ней рационализирующей критики и данных нового естествознания. При этом, все учение Гольбаха сохраняет характер свойственный всему Просвещению, а именно, оно столь же догматично, как и та позитивная религия, против которой оно направлено. Гольбах не анализирует понятия материи, она для него несомненная субстанция всего существующего. Он далек от скептицизма своего современника Юма по отношению к подобному понятию субстанции, он совершенно и искренно убежден в полной научности и абсолютной истинности своей системы. Этим объясняется не только его крайне враждебное отношение к позитивной религии, которая в его глазах является главным источником порчи среди людей, но и к суррогатам этой религии в форме пантеизма и деизма. Система природы содержит в себе подробный анализ дейстических доказательств бытия божьего и упреки по адресу пантеизма в том, что он напрасно вводит название божества для природы и тем самым способствует поддержанию мистических стремлений человека. Книгой Гольбаха закончен путь развития идеи естественной религии до упразднения всех религиозных идей, т.е. бытия божия, бессмертия души, воздаяния за добро и зло и

Для Гольбаха истина — это материальная природа, и материалист Гольбах говорит: „об истинном культе природы и об ее алтарях“. В последней главе всего труда мы имеем апофеоз природы и ее трех дочерей: добродетели, разума и истины. Они единственные божества, которым надлежит поклоняться. Во всей этой главе чувствуется перо Дидро, близкого друга Гольбаха, согревающего своею поэтической восторженностью ученый педантизм беспощадного барона. Лучший историк материализма Ланге и мог поэтому закончить анализ „Системы природы“ следующими словами: „таким образом, система природы после разрушения всех религий сама в поэтическом порыве превращается в религию“.

Отвергая все религии и религиозно окрашенные системы, Гольбах старался вывести и мораль из естественных, а не сверхъестественных основ. Вопрос о взаимоотношении религии и морали один из наиболее волновавших эпоху Просвещения вопросов.

в. Естественная религия и мораль.

Вопрос о взаимоотношении религии и морали столь же стар, что и вопрос о разуме и откровении. Идея врожденного всем людям морального инстинкта, из которого и вырастает естественный закон нравственности, была уже известна античной философии, в частности твердо поставлена в стоической школе. Из идеи врожденного закона нравственности естественно вытекала автономия морали, с точки зрения которой религиозная санкция морали необязательна. Церковное учение, конечно, не могло примириться с подобной автономией, но и не могло отрицать и врожденного морального закона, ибо эта врожденность его даже язычниками засвидетельствована словами апостола Павла. Церковь нашла выход из этого положения, говоря, с одной стороны, об испорченности нашей моральной природы первородным грехом, а с другой, подчеркивая необходимость божественного вмешательства для превозможения последствий этого греха. Таким образом и получался вывод, что вне истины христианской веры, вне искупления через Христа, истинная моральная жизнь невозможна.

Эпоха возрождения вернулась к идее автономной морали, но не решилась открыто порвать связь морали с христианством, поэтому могла лишь утверждать, что существование христианства покоится не в спекулятивных догматах, а в моральной идее любовного служения ближним. Этим же своим существованием христианская религия связана со всеми остальными религиями.

Морализующее понимание религии свойственно и главным деятелям эпохи Просвещения. Моральный закон для Герберта такое же всеобщее и поэтому и истинное понятие (*notitia communis*), как и основные идеи рациональной религии, добродетель — лучшая форма поклонения боже-ству. Мораль, по учению Герберта, автономна, но неразрывно связана с истинами естественной религии. В приложении к христианству отсюда получалась возможность двоякого исхода. С одной стороны, подчеркивалось, что моральное учение и есть сущность христианства. „Мораль в религии выше ее таинств“, эти слова Чарльза Блоунта могут служить эпиграфом для дальнейшего движения мысли. В этом смысле особенно характерна книга одного ремесленника-самоучки Фомы Чобба (1733). „Истинное Евангелие Иисуса Христа“, в которой истинное христианство противопоставляется официальной церковной вере, как учение о жизни. Евангелие, учение о праведной жизни, а не история фактов, имеющих отношение к личности и призванию Христа. Таким образом, Просвещение, объявляя мораль существенным содержанием религии вообще и христианства в частности, пришло в конце концов к антитезе морального понятия христианства и его исторической церковной формы. Именно эта антитеза особенно ярко выступает во французской литературе. Эта антитеза, как будет показано ниже, разовьется во враждебное отношение к историческому христианству. Но помимо этого ряда мыслей, развивавшихся еще и другой, в логическом развитии которого лежало вообще отрицание возможности отождествления рациональной морали с христианским пониманием нравственности. Этот второй исход наблюдается везде там, где сама добродетель понимается, как путь к счастью и блаженству, или как любовь к красоте. В этом смысле весьма интересны идеи Шефтсбери (1713), содержащие много, хотя и скрытых нападок на христианскую этику. Конечно, материалистические течения довели это отношение к христианству до полной и принципиальной ясности.

Безрелигиозное построение морали, безразлично с точки зрения материализма или философского деизма, отрицающего провидение, возводилось или на основе эгоизма, или на принципе врожденного всем закону нравственной совести, или на приписании людям социальных инстинктов, вроде инстинкта общежития, сострадания, симпатии и т. д. В первом случае необходимо было предположить, что правильно поняты личные выгоды и счастье необходимо совпадают с общим интересом той группы людей, в которой мы живем, во втором нравственность является как бы первичным фактором нашей психики, в третьем интересы общества, воз-

никающего из врожденного нам инстинкта, не могли стать в противоречие с интересами отдельного человека, понимающего необходимость и неизбежность соединения людей в общественный союз. Во всех трех случаях можно вполне обойтись без религиозной санкции. Вопрос лишь в том, насколько эта религиозная санкция, принципиально необязательная, практически полезна, или вредна, или безразлична. Ведь о полной независимости морали от религии можно говорить лишь в двух последних случаях.

Первым, кто совершенно отчетливо и ясно постарался отделить мораль от религии, как две совершенно самостоятельные области, был Шаррон в своей книге „Трактат о мудрости“ (1601). Шаррон был убежденным рационалистом и пытался даже в своем более раннем труде „О трех истинах“ рационально доказать истинность христианства и даже католицизма. Однако, если разум способен познать высшие истины религии, он тем более может установить, независимо от откровения, истинную мораль. „Я требую“ писал Шаррон, „от мудреца истинной честности (*preu d'homme*) и истинного благочестия, соединенных вместе, так, чтобы каждая поддерживала себя без помощи другой и собственной силой. Я хочу, чтобы люди были честны без рая и без ада“. „Собственно говоря, честность должна бы производить и создавать (*engendrer*) религию, ибо она первая, более старая и естественная. Она учит нас давать каждому то, что ему принадлежит согласно с его положением (*gardant à chacun son rang*)“. Благочестие не создает честности, а лишь одобряет и венчает ее. Таким образом, нравственность независима от религии, но вполне может быть согласована с ней. Значительно дальше Шаррона и даже значительно дальше большинства писателей XVIII в. продвинулся Пьер Бэйль (1706). Проблема об отношении морали и религии сведена у него, главным образом, к вопросу о том, опасен ли атеизм в моральном отношении. Бэйль отвечал уже в своих более ранних трудах на этот вопрос отрицательно, указывая во 1-х, на фактическое существование благородных атеистов, и во 2-х, на врожденный всем людям принцип нравственного закона, чуждого всякого исторического религиозного откровения или философской спекуляции. Но Бэйль в своих последних трудах пошел гораздо дальше. Под впечатлением всевозможных гонений, которые он потерпел, как со стороны католиков, так и протестантов, и при этом одинаково, как со стороны ортодоксов, так и либералов, Бэйль пришел к убеждению, что вообще самый принцип религии не отделим от духа нетерпимости и насилия, и что поэтому религия была всегда вредна для морали. Уничтожение религиозного

принципа — необходимое условие для торжества морального принципа. Поэтому гораздо лучше быть атеистом, чем идолопоклонником. Христианская же религия, так доказывает вся ее история, особенно вредно отражалась на морали. Ключем же всякой скверны в религии, является дух догматизма, т. е. желание устанавливать абсолютные истины там, где установить их невозможно.

Дальше решения проблемы о взаимоотношении религии и морали, и в частности христианства и морали, предложенного Бэйлем, идти было некуда. Крайность его решения была лишь прикрыта манерою его изложения, считающегося с опасностями и трудностями момента, а поэтому многое высказывающего как бы между строками. Полной отчетливости эти идеи достигли в знаменитом завещании священника Жана Мелье (1733) и затем в теориях Гельвеция и Гольбаха, особенно последнего. В отличие, однако, от Бэйля, Гельвеций и Гольбах строят мораль не на врожденном всем людям моральном законе, а на принципе эгоизма и стремлении людей к счастью.

Однако, эти крайние мнения не получили господства в истории Просвещения. Огромному большинству писателей атеизм представлялся, как опасное в моральном и социальном отношении учение, а религия, как необходимое сдерживающее начало. Исходя из подобных соображений, Джон Локк исключил из своей в общем широчайшей веротерпимости атеистов. Локк, признававший сткровение, а поэтому не отвергавший и идеи провидения, мог эту сдерживающую силу религии видеть в идее кары и вознаграждения в этой и будущей жизни. В таком же положении был и Герберт. Гораздо же труднее позиция тех деистов, которые в сущности отвергали и идею провидения, и идею загробной жизни, ибо с точки зрения влияния религии на поступки людей их учение нисколько не лучше атеизма. Это прекрасно и понял Вольтер, который допускал безобидность атеизма, как мировоззрения немногих философов, но считал его крайне опасным в массовом масштабе. Монтескье придерживался того же мнения, с одной стороны, критикуя мнение Бэйля о предпочтительности атеизма перед идолопоклонством, а с другой восторгаясь школой стоиков, которых он считал атеистами. Исходя из подобных соображений, Вольтер и пришел к выводу, что „если бы бога не было, его нужно было бы выдумать“. Эта фраза относится не к богу-творцу, существование которого столь же несомненно для Вольтера, как и истины геометрии, а именно к богу, карающему и вознаграждающему, с идеей которого связана вера в бессмертие души, загробного воздаяния, различения добра и зла, свободы воли и т. д.

Фраза Вольтера звучит цинично, но при ближайшем рассмотрении его морального учения, она получает гораздо более значительный смысл. Дело в том, что Вольтер выводил мораль из инстинкта общежития. Добро и зло совпадают в его представлении с понятием полезного и вредного для общества. Вне общественной жизни нелепыми и моралью. Атеизм по его мнению опасен, не потому что он ложен, а потому что он, даже будучи истинным, требует известной высоты духовного развития, чтобы не повредить обществу. Общественный инстинкт человека вырабатывает поэтому на известной ступени развития соответствующие религиозные идеи, как предохранительное средство. Бога, карающего и вознаграждающего, даже не нужно выдумывать, ибо представление о нем и вера в него, подсказывается инстинктом самосохранения общества до тех пор, пока уда успехи разума и крепость моральных навыков, диктуемых соображениями общественной пользы, не позволят обойтись и без этой идеи.

Таким образом, связь религии и морали не имеет принципиального характера, а является лишь преходящим историческим явлением, которое должно исчезнуть, коль скоро большинство людей достигнет высшего умственного и морального развития; а этот уровень несомненно будет достигнут, ибо, как указано выше, эпоха Просвещения верила в прогресс. Вера в бога, карающего и вознаграждающего, представляет собою прекрасное средство для укрепления моральных навыков.

Взгляды Вольтера можно рассматривать, как мнение огромного большинства просвещенных людей того времени, уже утерявших личную веру, но считавших религию необходимою для масс. Эта точка зрения разрешала всяческое вольнодумство в области религии в кругу образованных людей под условием соблюдения лишь некоторой осторожности при общении с массой. Но так как сам Вольтер и люди его круга и не искали этого общения, то особенного неудобства они и не чувствовали.

Подведем итоги: всей школе естественной религии свойственна тенденция, с одной стороны, переместить центр тяжести религии именно на моральное учение, а с другой, вывести моральный закон, как постулат разума из особых, в существе дела независимых от религии корней. Такими корнями были превозглашены три начала: или врожденный инстинкт моральной совести, или общежителный инстинкт; или эгоизм. Первое направление ярко представлено Гербертом, Шарроном и Бэйлем, второе Вольтером, третье Гельвецием и Гольбахом. Во всех трех случаях мораль получает автономный характер и перестает быть зависимой от

религии, более того, Бэйль, а после него Гельвеций, Мелье и Гольбах пришли к учению о противоположности морали и религии.

Вопрос о взаимоотношении морали и религии мог, однако, быть решен еще и иначе в зависимости от несколько иного подхода к самой проблеме естественной религии. Все разобранные нами течения или рационально оправдывали, или отвергали религиозные верования. Рациональное оправдание этих верований, как было показано выше на крушении деизма, оказалось неудачным, а полное отрицание религии, помимо того, что и оно строилось на априорном и метафизическом понятии материи, не удовлетворяло тех, кто еще не освободился от религиозных потребностей. Из этой дилеммы был лишь один выход: откровенно признаться в неспособности разума, вполне достаточным образом доказать основные положения религии и искать обоснования их на совершенно иных фундаментах. Этим фундаментом, за устранением разума, могло быть только чувство. На этот путь иррационального построения религии в теснейшей связи с моралью и вышел Жан Жак Руссо.

г. Проблема иррационального построения религии.

Все построение Руссо покоится на точном различении области разума и области чувства. Руссо не отвергает вообще разума и его роли при развитии религиозных идей. Логические законы, по которым строится наше мышление, безусловно обязательны и при построении религиозной веры, ибо нельзя верить в абсурд, например, в то, что часть больше целого. Кроме того, такие объекты, которые здравому мышлению представляются и бесполезными, и крайне сомнительными, также не могут быть объектами веры. Разум, таким образом, устанавливает как бы внешние рамки, за которые вера не должна выходить, но эту, т. е. отрицательную роль, значение его и исчерпывается. Руссо полагает, что основные религиозные истины, не противореча законам логического мышления, располагаются вне пределов разума. Конечно, вполне возможно привести в пользу их те или иные разумные доводы и тем самым сделать их более вероятными, но решающего значения эти доводы не имеют; выражаясь языком Руссо, можно сказать, что разум способен усмотреть эти истины, но не может коснуться их. Поэтому Руссо и полагает, что правило — „более доверяться чувству в этих вопросах, чем разуму, подтверждается самим разумом“. Но сейчас же возникают два вопроса, что это за чувство, которое выдвигается здесь, как критерий на ряду с разумом или даже ставится выше него, и какие религиозные истины строятся на нем. Второй вопрос разре-

шается совершенно в духе тех действий, которые еще признавали бога — провидение и загробную жизнь. Содержание религиозной веры Руссо в общем совпадает с пятью пунктами Герберта. Интересно лишь отметить, что Руссо в вопросе творения и материи был склонен признать вечность материи, как пассивного начала, наряду с богом, как началом активным, и в этом дуализме находил объяснение физического зла; моральное же зло он объяснял свободной волею человека. Кроме того, Руссо излагает свою веру в вечные истины религии с таким внутренним жаром и с такою творческою силою языка, как ни один другой писатель эпохи Просвещения, а потому и имел громадный успех.

Значительно сложнее вопрос о сущности того чувства, на котором Руссо основывает свою религиозную веру, ибо здесь у него мы имеем переплетение двух мотивов, на которые и до наших дней постоянно ссылаются все те, кто старается оправдать и доказать необходимость религии. С одной стороны это ощущение бога в красотах природы, а с другой, вера в бога, как постулат закона моральной совести. Свои переживания божества в красотах природы Руссо изображал с необычайною поэтической силою, причем приводит его в восхищение не стройностью и закономерностью мироздания, как действий, а именно эстетические красоты природы, вроде восхода солнца над горными вершинами Альп, или утро на озере, или молчание леса и т. п. Сами эти переживания нередко вырастают до мистического экстаза, до ощущения цельности и единства вселенной, сливающейся с божеством. В этом смысле чрезвычайно интересно письмо, писанное Руссо Мальзербу (26/I. 1762 г.). Экстаз, изображаемый здесь, совершенно тождествен с экстазами пантеистической мистики; но Руссо никогда не доходил до пантеистической концепции божества, а останавливался на позиции религиозного натурализма, для которого природа живое отражение божества, но не сливающееся с ним всецело. Однако, переживание божества в красотах природы дано далеко не всем людям, а лишь особенно одаренным в эстетическом отношении. Поэтому, при иррациональном построении религии, нельзя удовлетвориться лишь этим мотивом, а необходимо найти более глубокую, а главное, общую всем людям основу. Руссо и нашел ее в инстинкте моральной совести, прирожденном всем людям. Именно этот инстинкт определяет собою исконную доброкачественность человеческой природы. Основной тезис Руссо, который по его собственному признанию, проходит как бы красною нитью через все его произведение, гласит, что „человек добр по своей природе, и что люди делаются злыми лишь благодаря нашим установлениям“.

Этот инстинкт моральной совести на наиболее ранних ступенях развития проявляется в сострадании и жалости к сходным с нами существам, а в более развитом состоянии в любви к общему порядку и добру. Совесть, как непосредственная природная способность, не вытекает из разумных рассуждений, но предшествует развитию разума, разум лишь с полной отчетливостью выясняет объекты этой совести, т. е. добро в смысле общего морального порядка, поднимающего людей к еще более общему порядку вселенной, созданному божеством. Совесть — сила, которая заставляет нас совершать поступки, совершенно бессмысленные с точки зрения эгоизма и соображения пользы, например, когда мы жертвуем собою ради общего блага, или ощущать подобные поступки, как высшее проявление нашей моральной силы. При этом, общее благо не ограничивается лишь областью общественных отношений, а, как указано выше, понимается и как общий порядок вселенной. Эта способность жертвовать собою ради общего блага, и высокая оценка этого самопожертвования были бы бессмысленны, если нет бога, освящающего и утверждающего общий порядок. Лишь идея бога придает всем вытекающим из общего порядка требованиям, часто направленным против наших личных интересов, всеобщий и вечный, т. е. абсолютный характер. Абсолютность морального закона, вырастающего из общего всем людям принципа совести, может разумно быть осмыслена лишь через утверждение идеи божества. Вот почему, с точки зрения Руссо, истинный и высший мотив наших моральных действий — мысль о боге. Лишь познав бога, человек „находит истинный интерес в том, чтобы быть добрым, творить добро вдали от людских взоров и без принуждения со стороны законов, быть праведным между богом и собою. Исполнять свой долг, даже жертвуя жизнью, и носить в своем сердце добродетель не только из любви к порядку, которому всякий всегда предпочитает любовь к самому себе, но ради любви к творцу нашей жизни, любви, которая сливается с любовью к самому себе, чтобы в конце концов насладиться прочным счастьем, которое сулит ему покой хорошей совести и созерцания высшего существа в будущей жизни после хорошего использования земной“ (Эмиль, вероисповедание савойского викария).

Это учение Руссо об иррациональных основах веры в бога, покоящихся в прирожденном всем людям принципе моральной совести, требования которой получают свою полную ясность с развитием разума, представляет собой отправную точку новой религиозной философии. Критика практического разума Канта несомненно возникла под сильнейшим влиянием Руссо, и далее в XIX в. это учение Руссо

окончательно вытеснило пресловутые космогонические и геологические аргументы, к которым разве еще прибегают казенные защитники официальной церковной веры, мало искусственные в философском мышлении. Но и в этом учении совершенно ясно виден слабый, или вернее говоря, неубедительный пункт, который мог дать толчок к дальнейшему развитию построения религии на чувстве несколько иного направления, чем у Руссо.

Дело в том, что бессмысленность высших постулатов совести при отрицании бога является у Руссо заключением развитого разума. Заключение это однако вовсе не связано необходимо с идеей лично бога — провидения, — а столь же естественно могло бы связать высшие постулаты совести с идеей живой вселенной, которая сама по себе, как воплощение наиболее общего порядка, божественна, т. е. с идеей пантеизма. Человек может и эмоционально, и рационально вынести абсолютность высших постулатов совести, даже направленных и против его личных интересов, из своей включенности в этот общий порядок живого мира, который, конечно, можно назвать и богом, но который сам по себе имеет очень мало общего с традиционной идеей личного бога — провидения. Ведь то, что писал Руссо в письмах к Кальзербу, было именно описанием экстатически приподнятого вселенского чувства, заставляющего его „задышаться во вселенной и желать броситься в бесконечность“. Соединение этого чувства и морального принципа с идеей лично бога — провидения, а далее и с загробной жизнью и свободною волей, конечно, не является необходимым, ни логически, ни эмоционально. Руссо произвел это соединение, потому что до конца своей жизни не мог в этом отношении избавиться от традиции, плотно и прочно внедренной в него его протестантским происхождением и духом Женевы. Отсюда понятно, что свободная от традиции и вероисповедной закваски религиозная мысль стала все более и более склоняться в сторону пантеистического понимания того абсолютного бытия, из которого вытекает и общий порядок, и вечные законы морали. Иррациональное построение религии на чувстве природы и моральном законе влекло неудержимо к пантеистическому растворению идеи личного бога, а поэтому и понятно, почему представители исторических религий, в частности исторического христианства, не менее враждебно относились к Руссо, чем к Вольтеру, хотя отношение Руссо к историческим формам религии гораздо более терпимо, чем отношение к ним Вольтера. Мы подошли, таким образом, к чрезвычайно важной и сложной проблеме отношения Просвещения к историческим формам религиозной жизни.

д. Проблема исторического развития религии и исторического христианства и отношения к ним религиозно-философской мысли Просвещения.

Основной вопрос, возникающий при рассмотрении естественной религии в отношении к историческим религиям, заключается в следующем: как смотреть на естественную религию, как на исторический факт, предшествующий всем историческим религиям и затем постепенно окруженный и затемненный историческими наслоениями, или как на совокупность положений, может быть никогда в чистом виде и не существовавших, но диктуемых прирожденными свойствами нашей психики и нашего разума? *С первой точки зрения исторические религии представляются как результат порчи естественной религии, и поэтому возникает вопрос о причинах этой порчи, со второй точки зрения естественная религия является как бы общей сущностью всех исторических религий, которая, постепенно, в зависимости от роста разума и распространения просвещения все более и более выступает наружу из-под спуда случайных и ненужных, а часто и вредных приращков и исторических наслоений.*

Первая точка зрения довольно определенно выступает у Герберта. Основные 5 пунктов естественной религии были известны всем языческим народам и при этом первоначально не были затемнены суевериями и странностями, встречающимися в большем количестве в рассказах о богах исторических языческих религий. Эти суеверия и странности, связанные с политеистическими культами, представляют собою результат деятельности жрецов и священников. Первоначальная естественная религия, искаженная выдумками, была вновь очищена философами, стоиками, платониками и др., которые свое очищенное понимание религии передали христианству. В истории же христианства повторился процесс затемнения истинного, первоначального христианства, совпадающего с естественной религией, выдумками и новыми догматическими измышлениями духовенства.

Герберт, таким образом, вопрос о причинах порчи религии, свел к вопросу о роли духовенства и характеризовал эту роль, как в дохристианскую, так и в христианскую эпоху, крайне отрицательным образом. Затронутая им тема сделалась крайне популярной, и его идеи в смысле критики духовенства еще обострил и дальше развил один из наиболее влиятельных, хотя и менее систематических писателей английского Просвещения — лорд Боллингброк (1672 — 1751). Искажение первоначально чистой естественной религии суевериями и политеистическими сказками — плод тщеславия философов и поповского обмана. Под тщеславием филосо-

фов он понимает увлечение разными метафизическими системами, покоящимися не на опыте и изучении фактов, а на воображении. Такие системы могут лишь запутать истинное знание и засорить пустые и ясные постулаты естественной религии, как они, напр., выражены в первичном христианстве. Несчастьем для христианства была его связь с греческой философией, особенно с платоновской и ново-платоновской, которую Боллингброк презирает, как безумную, фальшивую, метафизическую болтовню. Из этого союза христианства с греческою философиею и родилось христианское богословие. „Богословие же — гибель религии; в богословии, как в сосуде Пандоры, лежат сверху многие хорошие вещи, но внизу лежат многочисленные дурные вещи и распространяют мучения и разорение в мире. Царство богословия — царство мрака, и мы должны бежать от него, чтобы насладиться истинным светом евангелия“.

Боллингброк в своих многочисленных статьях, написанных с ядовитым остроумием, особенно подробно остановился именно на критике христианских догматов и обрядов и именно в этом отношении имел громадное влияние на Вольтера. Но относясь, как философ и мыслитель, совершенно отрицательно к историческим формам религии, Боллингброк все же считал эти формы необходимыми с точки зрения политической. „Религия отличная узда для укрощения толпы“. Поэтому Боллингброк и считает свободных мыслителей, неосторожно пропагандирующих свои учения, крайне опасными людьми. Исходя из этого ряда мыслей, Боллингброк склонен объяснить происхождение исторических национальных и государственных религий не только из обмана попов и тщеславия философов, но и как сознательное введение законодателей, специально из политических мотивов, при чем сами они вероятно совершенно не верили в то, что они предписывали, как объект веры, другим. Таким образом, историческое развитие религии обусловлено сознательной ролью попов, философов и законодателей, и не объясняется из психологии людей. Другими словами, религия в том виде, как она существует действительно, искусственный продукт искажения норм естественной религии. Однако, такая точка зрения не могла долго удержаться. По мере того, как накапливались сведения и данные относительно религии язычников и первобытных народов, тезис о первоначальной, чистой естественной религии исчезал сам собою, и появлялись попытки, не отвергая самой идеи естественной религии, как идеала, объяснить реальное развитие исторических форм религии, исходя именно из психологии людей. Именно таким путем пошел Гоббес.

Религиозные представления, по мнению Гоббеса, возни-

как из страха, с одной стороны, перед неизвестным будущим, с другой, перед непонятными и грозными явлениями окружающей нас природы. Страх перед грядущим заставляет людей размышлять о причинах всего происходящего: от познания ближайшей причины, мысль переходит к исканию причины, породившей и ее самое; и так восходя от причины к причине, мысль упирается в конце концов в понятие первопричины или бога. Другими словами, Гоббес дает психологическое обоснование космогонического аргумента. Безотчетный же страх перед непонятными явлениями природы, свойственный простым людям, порождает веру в многочисленные божественные силы и приводит к политеизму. Эти зачатки и формы религиозного развития получают свое окончательное завершение в государстве, которое в зависимости от своих интересов предписывает и состав вероучения, и способ поклонения. В результате и получается т. наз. „оформленная религия“, стоящая в полном подчинении у носителей государственной власти, которая не только предписывает подданным, во что им верить, но даже что считать добром и злом. Своим учением о религии, „оформленной“ государственной властью, Гоббес приписал государственному законодателю не меньшую роль в истории религии, чем Боллингброк, но несравненно глубже понял и осветил как психологические источники религии, так и связь между государством и религией. В отличие от Боллингброка он относится без вражды к историческому христианству, по крайней мере в той форме, которое оно получило в библейском каноне. Гоббес утверждает, что в библии есть многое, возвышающееся над границами разума, но нет ничего, противоречащего разуму, а если что либо и представляется нам таковым, то в этом виновато наше неумение правильно толковать Библию.

Учение Гоббеса приводило к положению о безусловной подчиненности всякой исторической религии государственной власти и к полному отрицанию сосуществования двух властей — светской и духовной, о чем речь у нас будет ниже. В этом отношении Гоббес является прямым предшественником Вольтера, в воззрениях которого соединены почти все основные тенденции Просвещения в разрешении проблемы взаимоотношения естественной религии и исторической религии вообще, и христианства в частности.

Выше было уже отмечено, что, по мнению Вольтера, идея бога, карающего и вознаграждающего, представляет собою как бы результат работы общественного инстинкта людей, заставляющего их создавать общественно полезные верования. Однако, Вольтер прекрасно понимал, что подобная возвышенная идея „является плодом уже развитого

разума“, и что первоначальные представления о боге гораздо более примитивны. Развитие религиозных представлений и верований совершается на следующих трех ступенях: сперва каждый мелкий поселок (burgade) поклоняется своему особенному божку, часто в виде животного, который лишь постепенно приобретает значение и характер господина, владыки вождя или бога покровителя“. Этот первичный монотеизм фетишистского типа переходит в политеизм путем соединения отдельных групп людей с их богами покровителями в более широкие союзы и соединения, диктуемого слабостью людей. Политеизм развивается и поддерживается обожествлением потомками знаменитых предков и страхом перед грозными явлениями природы, заставляющими человека смутно ощущать какие-то могучие силы. Лишь постепенно, с развитием разума, над пестрой массой божеств возвышается сперва верховный бог, а затем же появляется идея и единого бога, загробной жизни и т. п. Этого высокого уровня достигли уже образованные слои всех языческих народов, напр., китайцев, индусов, греков, египтян, персов; вавилонян, финикийян, арабов; „единство бога было великим догматом всех мистерий“. Таким образом, „у всех народов, именуемых языческими, ... — существовала чистая религия; ... а эта чистая религия заключалась в признании существования одного высшего бога, провидения и справедливости“. Чистая религия — не начальный факт прошлого, а постепенно выясняющаяся в развитии разума постоянная сущность религии, соответствующая духовной природе человека. Она не идеал, лежащий за нами, но конечная цель религиозной эволюции. Отсюда ясно, насколько неправы некоторые историки, напр. Морлей, приписывающие Вольтеру взгляд, будто бы современное состояние религии не что иное, как порча первоначального строгого монотеизма. Однако, став в истории религии на чисто эволюционную точку зрения, Вольтер тем не менее приписывал огромную и пагубную роль духовенству; живучесть суеверных и бесчеловечных форм культа, а также нарочитое умножение их всецело относится на счет духовенства. В частности на их вину падает ужасный обычай кровавых жертвоприношений, особенно детей; прорицания и оракулы также объясняются деятельностью огромного числа „священных шарлатанов, которые заставляли говорить богов, чтобы издеваться над людьми“.

Комбинация эволюционного понимания развития религии с приписанием духовенству роли, задерживающей и искажающей постепенное выяснение „чистой религии“, сделается, благодаря Вольтеру, господствующей теорией эпохи Просвещения. Еще более подробно и систематично изложил ее Кон-

доре в своей знаменитой „Исторической картине прогресса человеческого духа“. Однако, степень и результаты пагубного влияния духвенства не везде одинаково. В этом отношении Вольтер проводит резкую грань между античным языческим миром и христианскою эпохою. Античный языческий мир не знал богословия, а поэтому, не говоря уже о красоте его мифов, не страдал ужасами проистекающими из богословских споров и вызываемого ими фанатизма. Это богословие, по мнению Вольтера, возникло из связи с греческою философией, и „является в религии тем же самым, что яд в питательных продуктах“. Оно же своими печальными результатами создает атеистов. Вольтер повторяет эти мысли бесчисленное множество раз; мысли не новые, их уже, как мы видели выше, высказывал Боллинброк, но Вольтер их не только распространил среди массы читающей публики, чего Боллинброк не одобрял, но развил их значительно ярче и глубже. Именно он представил христианство, как страшный провал в истории успехов человеческого духа, именно он проводил мысль, что „христианская религия в течение семнадцати веков не творила ничего другого, кроме зла“. „Она несомненно самая смешная, бессмысленная и кровожадная из всех религий, которые когда либо оскверняли мир земной“. Известное изречение Вольтера „уничтожьте проклятую“ (*écrasez l'infâme*)—относится ко всему историческому христианству. Глубоко отрицательное отношение Вольтера и всей его школы, а она была одно время безусловно господствующей, к христианству, факт настолько хорошо установленный, что о нем не приходится больше распространяться. Укажем лишь еще, что он приписывает христианству и крайне вредное влияние на государственную жизнь.

Если христианство и могло быть полезным в чем-нибудь, то только в том, что совпадает с „чисто философскими догматами“, как, напр., существование душ, их бессмертие, нравственное учение, т.-е. в том, что не составляет специфической особенности христианства. Поэтому Вольтер будет говорить с большим уважением о Христе, как моральном философе, в котором не сохраняется ни одной черты исторического Христа, и будет высмеивать того реального Христа, который изображен в евангелии.

Враждебное отношение к христианству характерно также и для Жана Мелье и особенно для Гольбаха. Но рядом с этим течением наблюдается и другое, несколько иначе расценивающее роль религии вообще, и христианства в частности. В первую голову здесь следует назвать Монтескье. В своих „Персидских письмах“ Монтескье еще разрешал себе подсмеиваться над христианскими обрядами и догма-

ми, но в „Духе законов“ он уже окончательно освободился от сатирического отношения к христианству и даже большую часть 24-й книги посвятил защите христианства, особенно против Бэйля. Собрания Монтескье сводятся к следующему: во 1-х, христианство проповедью взаимной любви способствует усовершенствованию государственного строя, во 2-х, христианство мягкостью своего учения противится духу деспотизма, в 3-х, христианство способствует развитию гражданских добродетелей, ибо служение отечеству поддерживается в христианах сознанием религиозного долга. Правда, Монтескье не мог обойти молчанием те тенденции христианства, которые зовут человека от мира, отвращают его от земной деятельности. В неизданных „Исторических отрывках“ Монтескье подчеркнул это качество христианской и мусульманской религии. „В наше время, писал он, магометанство и христианство, созданное исключительно для загробной жизни, уничтожают эту жизнь: „и покуда религия нас огорчает, деспотизм, распространенный повсюду, подавляет нас“. Однако, в печатном тексте „Духа законов“ Монтескье вышел из затруднения, отнеся все требования христианства, отвращающие нас от мира, к советам, обращенным лишь к исключительным по силе духа христианами, а не к предписаниям, обращенным ко всем. С этим вопросом о спиритуалистических и аскетических тенденциях в христианстве столкнулся и Руссо. Однако, он не сумел провести грани между советами и предписаниями, как Монтескье, а поэтому он и пришел к выводу о противоположности христианской этики социальному духу и о гармонии ее с развитием универсального объединения людей, „великого общества“, а не отдельных политических организаций. Тем не менее, Руссо признавал сверхчеловеческий характер христианства, хотя и отвергал догматы, прямо противоречащие разуму, как напр., пресуществование. Столь же высоко ценил он и самого Христа и его учеников и признавал историческую роль христианства благотворной. Правда и он, как и Вольтер, отрицательно относился к вторжению в религию богословия, и он неоднократно резко осуждал роль духовенства, однако, ни богословие, ни деятельность клира, не исчерпывают исторического влияния христианства вообще. Это влияние определяется тем, что христианство даровало людям высокое понимание морали; поэтому христианство является фактором несомненного прогресса и стоит выше античного язычества.

Весьма близко к оценке христианства в произведениях Руссо подходит и Юрго. Он ставит в заслугу христианству, что оно одно окончательно осветило права человечества. „Мы наконец познали истинные принципы соединения

людей и обществ; мы научились соединять предпочтительную любовь к обществу, частью которого мы состоим, с общою любовью к человечеству". Я признаю, пишет Тюрго в другом месте, добро, сделанное христианством миру; но самое великое благодеяние его заключается в том, что оно разъяснило и распространило естественную религию".

Последнее признание Тюрго в высшей степени замечательно, ибо позволяет нам несколько смягчить крайне резкое на первый взгляд противоречие между школой Вольтера с одной стороны, и воззрениями Руссо, Тюрго и их последователей, с другой. Ведь поскольку христианство совпадало с постулатами естественной религии, Вольтер не отрицал его значения, но не видел в этом ничего специфически христианского. С своей стороны, ни Руссо, ни Тюрго ничего не говорили о значении специфических догматов христианства, как, напр. искупления, воскресения, первородного греха и т. д. Различие между ними лишь в том, что Вольтер считал эту специфическую сторону христианства крайне вредной, а Руссо и Тюрго о вреде умалчивали, хотя догмат о первородном грехе в сущности противоречит учению Руссо об исконной, природной доброкачественности человека, испорченной не грехом, а неправильным развитием общества. Другими словами, Руссо отвергал метафизические предпосылки основного христианского учения об искуплении. Если к этому прибавить, что внешние исторические формы христианства, закрепленные в обрядах и догматах, не имеющих ничего общего ни с моралью, ни с естественной религией, Руссо тоже склонен был считать результатом попов кого обмана, то различие между ними и Вольтером в сущности сведется к различию в тоне и приемах полемики, крайне неприличных у Вольтера, и гораздо более сдержанных у Руссо. Защита и оправдание христианства велись по линии, т. е., не совпадающей с границами подлинного христианства, как определенной, специфической религии, отличной от других религий. Иначе и быть не могло: идея естественной религии, т. е. познаваемой естественными силами нашего духа, никогда не может быть гармонично и полно примирена с идеей откровенной религии, полагающей источник религиозного познания в сверхъестественных откровениях божества. Правда, религиозный иррационализм Руссо ближе к психологии откровения, чем рационалистический деизм Вольтера, ибо постулаты чувства почти также мало поддаются разумному расчленению и пояснению, как и откровенные догматы, — поэтому позиция Руссо менее резка, чем позиция Вольтера, — но основная противоположность между

концепцией естественной религии и откровенной религии остается и там, и здесь.

Несколько существеннее расхождение Вольтера с Монтескье вследствие разного понимания исторического развития религий. Монтескье полагает, что развитие пышных форм культа не является плодом сознательной деятельности духовенства, а что, как раз наоборот, уже многочисленные и сложные обряды сделали необходимым образование клира. В связи с этим Монтескье совершенно иначе определяет взаимоотношение религии, как внутреннего акта, с одной стороны, и внешних форм закрепления ее в догматах и культе, с другой. Пышное развитие внешних форм религии, великолепие культа, множество храмов и т. д. усиливают нашу привязанность к данной религии, ибо соответствуют нашему тяготению к соединению „спиритуальных представлений о боге с осязательными формами поклонения ему“. Ближе к Монтескье в этом отношении подошел Тюрго, подчеркнувший теснейшую связь культа с догматами, а через нее и необходимость рассматривать церемонии и обряды „как существенные элементы каждой религии“. Для Монтескье, политика и историка, и для Тюрго, практического государственного деятеля, теснейшая связь внешних форм религии с ее внутренними психологическим существом казалась несомненною. Вольтер и Руссо, гораздо менее связанные впечатлениями конкретных жизненных фактов, смотрели на этот вопрос иначе. Для них идеал естественной религии настолько покрывал собою все существенные религиозные потребности, что внешние формы религии, культ, догматы, даже способы и содержание установленных молитв и песнопений, казались чем то абсолютно второстепенным и несущественным. Человек, вполне воспринявший положения естественной религии, должен быть индифферентно настроенным ко всем этим внешним формам, если они только не противоречат положениям естественной религии. Отсюда понятно, что Вольтер считал возможным подчинить все эти внешние формы контролю и распоряжению государственной власти, а Руссо утверждал обязанность подданных придерживаться внешних форм культа, предписанных государственною властью. Проблема взаимоотношения естественной религии и внешних форм закрепления ее в догматике и культе неразрывно связывается с вопросами о взаимоотношении государственной власти и религии, о веротерпимости, о свободе совести и т. п., которые необходимо рассмотреть, но лишь после анализа того, как в эпоху Просвещения ставились проблемы власти и права сами по себе.

е) Заключение.

В эволюции учения естественной религии мы установили два основных течения: во 1-х, рационалистическое, пытавшееся обосновать некоторые религиозные понятия и постулаты, опираясь на будто бы непреложные принципы разума, и во 2-х течение, стремившееся вывести эти религиозные понятия и постулаты из морального закона совести, прирожденного всем людям. Рационалистическое течение или деизм пришло не только к отрицанию таких догматов исторической религии, которые прямо противоречат логическим законам мышления, но далее и всего того, что не может быть выведено из разума, а в конце концов вообще оказалось неспособным рационально осмыслить такие основные проблемы религии, как творение, существование зла, свободу воли и т. п. Рационалистическое течение пришло в конце концов к признанию необходимости или перейти к пантеизму, а далее и к атеизму, или же искать иных критериев для построения естественной религии. Крушение деизма раз навсегда доказало неисполнимость самого задания познать религию, как некоторую область действия разума, и окончательно показало несостоятельность космологических и телеологических доводов в пользу существования божества. Второе течение, которое мы условились назвать иррациональным, правда, нашло новые аргументы в пользу веры в бога-провидения в прирожденном людям моральном законе, но связывало именно с этой прирожденностью морального закона представление об исконной доброкачественности человека; это представление, в свою очередь, не мирилось с основным христианским учением о первородном грехе и искуплении, а поэтому, оживляя религиозное чувство, вообще, не давало оправдания традиционным формам христианства. Эта „философия веры и чувства“, выражаясь словами Кожевникова, проникало гораздо глубже в психологию религиозных переживаний, чем деизм, и могла принять много такого, что невозможно было осмыслить разумными доводами; она могла относиться и действительно относилась гораздо мягче к историческим формам религии вообще и христианства в частности, но не могла сочетать гармонически идею естественной религии, вырастающей из постулатов в нас природою вложенного морального закона, с религией, построенной на идее абсолютного сверхъестественного откровения. Христианство, претендующее именно на такой абсолютный характер, с точки зрения естественной религии, в лучшем случае не может быть не чем иным, как одной их ступеней поступательного раскрытия постулатов естественной религии в условных исторических формах, а

в худшем случае оно являлось силой, которая старыми пережитками суеверия задерживает процесс этого раскрытия. На точке зрения отрицания христианства в этом смысле стоял Вольтер и его школа; на точке зрения признания его — Руссо со своими последователями. Лучшее и высшее выражение эта точка зрения получила в знаменитых „Идеях к воспитанию человечества“ Лессинга, в которых исторические формы христианства рассматриваются, как элементарные учебники при воспитании человека к более высокому и более разумному пониманию религии в будущем. Нельзя презирать элементарного учебника, но не надо забывать, что он все же *элементарный*, а поэтому должен быть рано или поздно заменен другим, более научным и совершенным. Из сказанного вытекает, что учение естественной религии, даже тогда, когда оно утверждало необходимость религии, окончательно порывало с представлением о вечных и неизменных формах ее в догмате и обрядах. Все исторические формы религии, все представления о боге, душе, бессмертии, т. е. метафизических объектах, в том числе и христианские, относительны, и образует некоторый восходящий ряд совершенствования, конца которому нельзя предвидеть. Неизменны лишь принципы морали, ибо ее закон коренится в душе человека, как элемент ее естественного существа. Окончательный вывод из учения естественной религии в сторону относительности всех закреплений религии в догмате и обряде при абсолютности естественной моральной основы человека вошел в железный фонд человеческого сознания. Научная защита абсолютности каких бы то ни было догматов, хотя бы и христианских, окончательно сделалась анахронизмом, хотя попытки в этом направлении еще и делаются. Полное крушение деизма, как попытки рационализации идеи божества, и успех иррационального построения религии восходящего к Руссо, доказывают, что область знания и область веры предстали в эволюции идей Просвещения, как совершенно отдельные друг от друга. Старое схоластическое учение о двойной истине оживало в новых формах, не в смысле взаимного исключения друг друга, а в смысле двух совершенно различных областей и способов познания. Конечно, всегда тогда, когда объект религиозного познания по своему внутреннему существу противоречит всему строю научного познания, неизбежен конфликт, который уже предчувствовался Руссо, когда он говорил об обязательности логических законов мышления и при иррациональном построении религии. К категории именно таких объектов религиозного познания принадлежат спекулятивные догматы христианства, как учение о тринности божества, о неслиянном и нераз-

дельном соединении в Христе двух естеств, о пресуществлении и другие. Подобные учения для огромного большинства верующих христиан превратились давно в традиционные закостенелые словесные формулы, о которые воспламеняется их религиозное чувство, причем абсолютная истинность их отступает в сознании этих людей на задний план. Защищать же абсолютную истину их значит становится в противоречие со всем строем научного развития и познаний. Именно в этом пункте вскрывается трагедия всякого научно образованного христианского сознания. Единственный выход из нее в сторону признания относительного значения этих догматов, как попыток формулировать в словах неподдающееся словесной формулировке, конечно, неизбежно, но пугает опасностью разрушения традиции, будто бы важной и полезной для массы. Другими словами, вновь совершается поворот в сторону точки зрения Вольтера и Болингброка относительно социальной полезности религиозных традиций. Однако, этот поворот ставит другую проблему, а именно, относительно того, как долго можно поддерживать эту двойственность с точки зрения распространения просвещения. Ведь рано или поздно „элементарный учебник“, выражаясь словами Лессинга, придется заменить более научным. Задача этой замены была поставлена в эпоху Просвещения во всей ее полноте, в более или менее резкой форме. Резкости и вызвали временную реакцию в развитии романтизма, старавшегося оживить традиционные формы христианства, но, что крайне характерно, при помощи эстетических соображений. Конечно, и решения романтизма ничего не решили, и задача целиком перешла в наше время.

III. Проблемы и эволюция учения естественного права.

а. Проблема естественного состояния человека.

Рационалистический подход к проблемам, связанным с формами человеческого общежития, требовал постулирования некоторой безусловной исходной точки. Такою точкою было представление о естественном состоянии, в котором объединялись два комплекса признаков, с одной стороны, совокупность природных свойств человека, независимых от национальных или исторических различий, а с другой, совокупность природоуказанных форм и характера жизни людей. Конечно, содержание второго комплекса в сильнейшей степени зависело от первого. В этом отношении особенное значение, конечно, имело признание за человеком присущего общечеловеческого инстинкта, или отрицание, т. е. первичности этого инстинкта, другими словами, вопрос о том, является ли человек общечеловеческим существом по своей природе, или нет. В случае утвердительного ответа на этот вопрос, возникающие непосредственно из этого инстинкта формы общежития должны были быть отнесены к естественному состоянию, далее все формы общежития, даже уже весьма развитые оказывались обоснованными на потребностях человеческой природы. Именно таково было учение Аристотеля о человеке как о „государственном животном“ (ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν). Первичные союзы людей, т. е. семья и союз господина с рабами, образующие дом, затем соединяются в селы, а селы в государства, которое и является совершенным союзом людей для совершенной и самоопределяющей себя цели. Человек делается человеком в полном смысле слова лишь в государстве, ибо лишь в нем вполне раскрывается его общечеловеческое существо.

Отрицание общечеловеческой природы человека должно было привести к представлению о возникновении общественных форм некоторым искусственным путем, т. е. путем соглашения или договора. На этой точке зрения стоял,

например, Гоббес со своей теорией войны всех против всех в естественном состоянии. К учению Гоббеса нам еще придется вернуться, теперь же следует отметить, что между абсолютным утверждением и абсолютным отрицанием общежительной природы человека возможны и действительно были высказаны взгляды, занимающие среднее место; можно даже сказать, что огромное большинство писателей эпохи Просвещения, занимавшихся вопросами политики, занимали именно среднюю позицию. Можно было, напр., считать первоначальным коренным инстинктом человека инстинкт самосохранения, или половой инстинкт, или какойнибудь другой, а потребность в общежитии отнести к более возвышенным разумным потребностям его, правда, тоже возникающих по необходимости из его природы, но уже в связи с накоплением знаний и развитием разумного мышления. Именно на этой точке зрения стоял основатель общежительной теории нового времени Гуго Гроций и самый влиятельный политический писатель XVIII века Монтескье.

Человеку, по мнению Гроция, в отличие от животных свойственно стремление к общежитию. Охранение общежития принадлежит к свойствам человеческого разума, но не является первоначальным свойством человеческого существа, которое определяется, как инстинкт самосохранения. Таким образом, человек влечется к образованию общежития, потому что разум ему неудержимо доказывает необходимость его ради интересов самосохранения; у Гроция это различие первоначальных основ нашего естества и потребностей, возникающих уже в связи с развитием разума, проведено без системы и достаточной отчетливости; взгляды Монтескье на этот счет более определенны.

Монтескье различает сперва три основных закона природы или, вернее говоря, три формы состояния, определяемые первоначальными инстинктами человека: во 1-х, искание мира из инстинкта страха и ощущения слабости, во 2-х, искание пищи, вытекающее из ощущения потребностей, и в 3-х, половое влечение, связанное вообще с удовольствием, испытываемым животными при сближении с другими животными их вида. К этим трем инстинктам присоединяется четвертый, а именно желание жить в обществе, но лишь после того, когда люди приобрели некоторые сведения.

В существе дела такой же точки зрения на неизбежность развития в человеке стремления к общежитию придерживался и Руссо. Однако его воззрения на этот вопрос несколько запутаны, ибо в своей знаменитой второй диссертации „О происхождении неравенства“ он утверждал, что природа мало подготовила способность людей к общежи-

тельным влечениям (*sociabilité*) и мало вложила своего во все то, что люди делали с целью установления общественных связей. Далее, он даже договаривается до утверждения, что какие то случайные обстоятельства сделали человека злым, усовершенствовав у него разум и развив в нем общественный инстинкт; таким образом, общественный инстинкт не только порожден случайными обстоятельствами, но, кроме того, еще является признаком порчи в человеке, как и развития разума. В другом месте Руссо так и сказал, что „человек животное мыслящее, значит испорченное“.

Однако, эти странные взгляды, на которых любят особенно останавливаться некоторые ученые, занимающиеся Руссо, никоим образом не могут быть признаны за подлинное мнение Руссо, по двум причинам: во 1-х „Рассуждение о происхождении неравенства“ написано в момент чрезвычайного озлобления Руссо против современного ему общества, которое он обвинял в том, что несправедливости его уклада заставили его, Руссо, отдавать своих детей в воспитательный дом, а во 2-х, все эти выпады против общества абсолютно противоречат тому, что Руссо говорит о характере общественной связи во всех своих других трудах. Так, например, в Эмиле он утверждает невозможность сомнения в том, что „человек по своей природе общественное существо или сотворен, чтобы сделаться таким“; ту же мысль мы находим и в „Отрывках политического устройства“, где Руссо отождествляет склонение земной оси со след. предписанием человеку: „насели всю землю и будь общежительным (*sociable*)“. Настаивая на необходимости развития в человеке социального инстинкта, Руссо одновременно и неоднократно подчеркивал, что человек, как моральное существо, мыслим только в условиях общественной жизни, и что поэтому вне общества нет ни „справедливости, ни милосердия, ни гуманности, ни великодушия, ни скромности, ни прежде всего заслуг добродетели“.

В самом же „Рассуждении о неравенстве“ Руссо приписал человеку природное чувство „сострадания“ (*pitié*) „а только из этого источника вытекают все социальные (*sic!*) добродетели“ т. е. „великодушие, милосердие и гуманность“. Сопоставляя все эти заявления, нельзя не прийти к выводу, что отрицательное отношение Руссо к общежительной природе человека несомненное преувеличение, объясняемое негодованием против существующего общественного уклада. Окончательно в этом убеждают нас слова Руссо в первом диалоге „Руссо судья Жан Жака“, в котором Руссо как бы подвел итог всей своей жизненной работе: „он хотел... начертать людям путь истинного счастья, научить их углуб-

ляться в их собственные души, чтобы там найти зародыши социальных добродетелей, которые они душат в неправильно понятом прогрессе обществ“.

Таким образом, для Руссо образование общества связано не только с сознанием потребностей, но и с развитием врожденных нам моральных инстинктов. Вот почему уже в „Рассуждении о неравенстве“ он самую счастливую эпоху человечества считает не изначальное естественное состояние, а то, в котором пребывают первобытные народы, уже обладающие социальными связями, т. е. семейными и родовыми, или интересами взаимопомощи, предполагающими между ними моральные отношения.

Мы нарочно несколько подробнее остановились на воззрениях Руссо, ибо в них очень ясно вскрываются все трудности проблемы общежительной природы человека. Дальнейшая трудность этой проблемы заключается в том, как от этих первичных форм социальной связи мыслится переход к государственному бытию. Вырастает ли оно исподволь, как бы органически, или этот переход требует некоторого сознательно принимаемого одновременного решения? Для Гоббеса, отрицавшего всякую социальную связь между людьми в естественном состоянии, решение проблемы лежало по необходимости в направлении втором. Но и для тех, кто признавал естественную необходимость социальных связей, предшествующих государству, переход к последнему представлялся как некоторый акт сознательной воли, акт, который обыкновенно облакался в форму договора, хотя иногда допускались и другие формы, как завоевание, порабощение или расширение семейной связи до государственной, при условии продолжительной устойчивости власти в руках определенной семьи. Государство, как общество, обладающее верховною принудительною властью, определенно отличалось от предшествующих ему форм общественной связи, и попытки отождествления семейной и государственной власти, сделанная Фильмером и отчасти Гуго Гроцием, были очень скоро оставлены и никакого влияния не имели. Для Руссо государство в сущности и есть истинное общество, устанавливающее между людьми совершенно новые отношения, независимые от семейных или родственных связей.

К вопросу о договоре и возникающих из него проблемах мы вернемся в следующем разделе а теперь следует рассмотреть еще 2 проблемы учения о естественном состоянии: во 1-х, проблему прав, свойственных людям в этом состоянии, и во 2-х, вопрос о том, как мыслилось это естественное состояние, как исторический факт или лишь как некоторая абстракция из представления о человеке?

Из прав, свойственных человеку в естественном состоянии, в первую голову, кроме, конечно, права на жизнь, выдвигается свобода и равенство, т. е. право свободно распоряжаться своею личностью и право равного пользования всем, что дает окружающая природа. Локк, наиболее подробно развивший это учение, присоединил еще к этим правам право собственности, естественно вытекающее из приложения труда. Отнесение собственности к первоначальному естественным правам человека, предшествующим и самому обществу, и государственному союзу, характерно именно для школы Локка, к которому в этом вопросе примыкает Вольтер и „Декларация прав человека и гражданина“ эпохи великой французской революции. Большинство же других писателей стояло на точке зрения, усматривавшей в праве собственности государственное установление. В признании естественной свободы человека сходятся все политические писатели эпохи Просвещения, но одни, как, напр. Гоббес, видят в ней лишь право каждого на все и выводят из приложения этого права на практике войну всех против всех. Спиноза несколько видоизменяет это учение, определив в естественном состоянии свободу, как право каждого на все, на что распространяется его сила, и тем самым придет к построению права на силу. Другие, как напр. Локк, или Гроций, ограничивают свободу тем же правом других людей, другими словами, нет права на все, ибо то, что чужое, не может принадлежать нам, и покушение на него противоречит естественному праву и поэтому и естественной свободе, как, напр, покушение на жизнь, члены и свободу или у Локка и на собственность.

Совершенно особый характер получило учение о естественных правах у Руссо. Правда, и он подчеркивает понятие свободы, однако не в этом понятии центр тяжести его учения, а в понятии природного достоинства человека, выходящегося на природной доброкачественности его природы, которая в свою очередь, как мы видели, заключается в врожденном нам моральном принципе. Основное естественное право человека — право на сохранение этого достоинства, а отсюда получается и вывод, что никакие явления или сделки, унижающие это достоинство, не могут быть признанными правомерными, напр, рабство или добровольная отдача себя в рабы. Отчасти уже это учение о необходимости всегда соблюдать достоинство человека, как условие всякого правомерного действия, высказал Спиноза в своем „Богословско-политическом трактате“, но до полной отчетливости и ясности довел его именно Руссо. Именно у него представление о естественном состоянии усложнено представлением о моральном естестве человека,

или можно даже сказать, что у него два представления о естественном состоянии, одно по преимуществу социологическое в рассуждении „О происхождении неравенства“, а другое этически-философское в „Эмиле“. Но и второе представление, будучи по существу чисто этическим, окажет огромное влияние на его политические доктрины.

Само собою разумеется, что учение о естественном состоянии, как о некотором основном этическом содержании человека, не может претевдывать на значение учения об естественном состоянии, как историческом факте, приуроченном к определенному времени. Но и того естественного состояния, о котором Руссо говорил в „Рассуждении о происхождении неравенства“ он вовсе не считал историческим фактом, а некоторым „гипотетическим и условным рассуждением, более способным осветить природу вещей, чем их истинное происхождение“. Также смотрел на этот вопрос и Джон Локк. И для него естественное состояние не факт прошлого, а некоторая система отношений, существующая постоянно, напр., между носителями верховной власти, не имеющими над собой никакой другой власти, а поэтому и сохраняющими основное естественное право защищаться собственными силами против насилия и мстить за него. Этот неисторический, а чисто теоретический характер учения о естественном состоянии следует подчеркнуть, но при этом, однако, нельзя не признать, что тот же Руссо, или Локк, или другие сбивались на историческую точку зрения и тем самым вносили большую путаницу в свое учение. Во всяком случае, однако, глубоко неправильно упрекать деятелей Просвещения в том, что они давали чисто произвольные объяснения происхождения общества и государства, не соответствующие данным истории, или в том, что они полагали некоторый идеал, как факт позади нас, и затем рассматривали весь исторический процесс, как какой то упадок. Подобная критика, особенно ярко проявившаяся в исторической школе истории в первой половине XIX в., бьет по существу мимо цели, ибо деятели Просвещения и не задавались мыслью написать правильную картину исторического прошлого, а хотели выяснить вопрос о происхождении общества и государства, исходя из свойств и потребностей человеческой природы, так как они ее понимали. Конечно, в этом понимании было чрезвычайно много субъективного, навеянного или личною судьбою автора, или впечатлениями от событий, современных ему, или национальными чертами, или чемнибудь другим. Представление Локка о собственности, как об одном из первоначальных естественных прав, вероятно не чуждо его буржуазным симпатиям и происхождению. Этический опти-

мизм Руссо следует поставить в связь с впечатлениями его детства и юности, вынесенными из здоровой, патриархальной жизни мелкой женеvской буржуазии. Нельзя не признать, таким образом, сильной субъективной окраски во всех построениях естественного состояния, но нельзя и отрицать того, что коль скоро люди искали абсолютных норм человеческого общежития, единственным правильным путем к этой цели было установление естества человека. Из этого естества выводили характер и формы общежития, а отсюда далее подходили к вопросу о происхождении государства, а этот вопрос связывался с представлением о договоре.

6. Договорная теория. Народ и власть.

Договорная теория происхождения государства и гражданского общества занимает безусловно господствующее положение в политической мысли эпохи Просвещения. Теория эта заключает в себе 2 вопроса: во 1-х, проблему договора о власти или политического договора, и во 2-х, проблему договора об обществе или гражданского договора. Теория политического договора старается выяснить условия установления принудительной власти государства, равно как и характер, формы и пределы ее. Всякий договор предполагает, по крайней мере, двух участников, т. е. того, кто дает или поручает власть на тех или иных условиях, и того, кто получает власть. В теориях эпохи Просвещения в роли поручителя власти выступает в огромном большинстве случаев народ, а в роли получателя — государь, одноликий или многоликий. Тот, кто дарует власть, очевидно, является ее изначальным собственником, а поэтому теория политического договора неизбежно вела к учению о народном верховенстве, хотя некоторые писатели, принимавшие ее, всячески стараются отвергнуть этот совершенно необходимый вывод, напр., Гуго Гроций.

Но самое понятие народа, как поручителя и носителя власти, требовало дальнейших разъяснений, ибо ставило вопрос о том, как образовался сам этот народ, путем ли органического развития из первичных форм общежития, рода и семьи, как полагал Аристотель, или путем особого соглашения или договора. Эпоха Просвещения не пошла по стопам Аристотеля, а провела отчетливую грань между естественными формами общежития, вырастающими на почве врожденных нам общежительных инстинктов, с одной стороны, и гражданским союзом, обладающим принудительною властью, с другой. Этот гражданский союз или народ, носитель или верховной власти, или обладатель некоторых прав, возникает тоже из договора. Гражданский договор

предшествует, таким образом, политическому договору. Но далее возникает вопрос, на чем же покоится он сам? Очевидно на добровольном соглашении отдельных лиц, вступающих между собою в договор. Источником права гражданского общества является, таким образом, отдельный индивидуум, и теория гражданского или общественного договора также неизбежно приводит к индивидуализму, как теория политического договора к учению о народном верховенстве. Свобода и равенство, которые обычно считались основными правами человека в естественном состоянии, превращали каждого индивидуума в полного суверена над самим собою, а поэтому права созданного путем договора гражданского общества только и могли представиться как сумма прав как бы уступленных этими индивидуумами и сложенных вместе. Трудность различения политического и общественного договора заключается в том, что в обоих случаях создается некоторая общая власть, которая при политическом договоре передается известной группе лиц или одному лицу, отличным от народа, как целого, на определенных условиях, тогда как при общественном договоре эта власть целого над отдельным индивидуумом мыслится, как присущая всему народу. Однако, чисто практически именно последнее представление не имело особого значения, ибо поскольку вся договорная теория выросла из действительных конфликтов народов с носителями государственной, преимущественно монархической власти, дело шло всегда о споре двух сторон — народа и государя, не совпадающего с народом.

Таким образом, анализ договорной теории нас привел к выводу, что в ней вскрывается тройное понимание общежительных соединений людей: во 1-х, формы общежития возникающие как бы органически из общежительного инстинкта или его развития, напр., семья, род, иногда сельское соседческое общество, во 2-х, общество, как сознательно, одновременным решением воли всех участников созданный союз, обладающий правами над всеми сочленами, т. е. результат общественного договора, и в 3-х, государство, в котором общественный союз как бы уступает ту или иную часть своей власти одному или многому правителю или государю путем особого нового договора о передаче и устройстве власти.

Различение политического договора и общественного договора имеется уже у католического монарха Саломония; подробно оно уже развито в учении Альтунсия и с той поры занимает видное место в политической литературе. При этом развитие этого различения совершается как бы между двумя крайними точками, из коих одну занимает

теория Гоббеса, а другую теория Руссо. Гоббес, определяя естественное состояние как войну всех против всех, отрицает в нем какие то ни было социальные соединения. Чтобы выйти из этого состояния, противоречащего инстинкту самосохранения, отдельные люди вступают между собою в договор для создания общей власти или правительства и отказываются от своего права на все в пользу своего правительства. Договор прямо приводит к созданию политической власти, стоящей над массой отдельных индивидуумов, создавших эту власть, причем эти индивидуумы ничем не связаны между собою, кроме общего подчинения власти, другими словами, власть создается путем соглашения отдельных индивидуумов без предварительного создания общества, как общего верховного носителя власти. Договор о власти поглощает собою, по правильному замечанию одного из лучших знатоков вопроса, — Отто Гирке, общественный договор. Как раз на противоположной точке зрения стоит Руссо в своем знаменитом труде "Общественный договор".

Так же, как у Гоббеса, соединение людей в общество совершается у Руссо из соглашения отдельных индивидуумов. Однако, в отличие от Гоббеса, это соглашение не создает власти, отличной от самого общества, а все общество, в которое входят все отдельные участники договора, является носителем верховной власти. Общественный союз совершенно совпадает с государственным, всякое иное соглашение о власти делается излишним, ибо верховная власть, присущая всей совокупности вступивших в договор личностей, мыслится как неотчуждаемая, а поэтому немислим никакой другой договор. Другими словами, в учении Руссо общественный договор совершенно поглощает договор о власти. Теории Гоббеса и Руссо, как указано выше, представляют собою два крайних противоположных полюса, между которыми располагаются отдельные договорные теории, в большей или меньшей степени различающие образование общества, а затем и создание власти, как результат соглашения между обществом и теми, кому оно поручает часть своей общей власти. Совершенно очевидно, что обе крайние теории, как Гоббеса, так и Руссо, являются чисто теоретическими построениями, не имеющими в реальной жизни соответствующих конкретных иллюстративных примеров. Нет такого государства, в котором не существовало бы никакой другой общественной связи, кроме общей подчиненности власти, и нет такого общества, где бы фактически было бы некоторое распределение власти между различными органами, хотя бы чисто теоретически это распределение можно было бы свести к принципу простой делегации или простого поручения, не предполагающего необ-

ходимости договора, как акта деления власти. Руссо очень энергично настаивает на этом принципиальном, но чисто абстрактном различии деления власти и поручения тех или иных функций ее, которых весь народ в своем целом не может исполнять, особому органу или правительству, но фактически он предоставляет этому правительству такие важные функции и права, даже право объявления войны и заключения мира, что оно превращается в некоторую силу, противостоящую народу — суверену. Из этой основной отвлеченности построения и вытекает другая, а именно объявление всех государств, поскольку они построены на договоре, республиками, ибо верховная власть принадлежит всегда народу, составляемому из всех индивидуумов, вступающих в договор, а различные формы государства, а именно — монархию, аристократию и демократию он старается определить исключительно с точки зрения правительственной власти. Конечно, и эта конструкция, как бы остроумна она ни была с точки зрения теоретической, совершенно не приложима к реальным формам государства, и сам Руссо в своей знаменитой критике реальных форм монархии в сущности забывает о ней.

Чисто теоретический характер теории Руссо проявляется еще и в другом отношении, а именно в обосновании необходимости договора. Все его предшественники обосновывали эту необходимость указанием на какой-нибудь интерес, который для своего обеспечения и удовлетворения требовал соединения людей. Таким интересом объявлялся или инстинкт самосохранения, или желания спокойствия, или сознание трудностей, требующих объединенных усилий, или желание охранить и утвердить пользование естественными правами и т. п. В своем „Рассуждении о происхождении неравенства“ Руссо стоял еще на той же точке зрения, но в „Общественном договоре“ он приводит совершенно иные мотивы соединения, а именно, он указывает на то, что право никоим образом не может строиться на силе, а только на добровольном соглашении, т. е. именно на договоре. Отсюда вытекала невозможность признания правомерными государств, основанных на завоевании и покорении, и далее полное отрицание понятия добровольного рабства.

Руссо строил свой идеал правомерного государства совершенно независимо от каких бы то ни было реальных конфликтов в его время.

Договорные теории, устанавливавшие, с одной стороны, понятие народа, как облеченного некоторыми верховными правами целого, а с другой, понятие государя, облеченного тоже некоторую часть этих прав на основании договора, большую часть создавались для приложения к рассмотрению реальных конфликтов между народами и государями.

подданными и правительствами, которые происходили на всем протяжении XVI и XVII-го веков. Это лучше всего видно на теории Локка, специально принаровленной к оправданию второй английской революции 1688 г. и к теоретическому обоснованию созданного ею строя.

Теории Гоббеса и Руссо и близко примыкающего в этом вопросе к Гоббесу Спинозы приводили к учению о неограниченном полномочии государства. У Гоббеса это полномочие вытекало из того, что носителю государственной власти были противопоставлены лишь отдельные индивидуумы, перенесшие все свои права на него. У Спинозы дело обстоит совершенно так же и еще укрепляется его основной мыслью о том, что право вообще, а значит и право государства, распространяется так далеко, как велика мощь или сила субъекта прав. У Руссо же полномочие государства покоится на том, что все, вступившие в договор, одновременно и участники государственной власти, которая поэтому и обладает полнотою прав.

Кроме этого, полномочие государства у Гоббеса и Спинозы вытекает как необходимый постулат из того состояния войны всех против всех, которое оба мыслят предшествующим государству. Для Гоббеса единственная цель государства заключается в охране жизни, никаких других прав им не охраняется, ибо свое право на все, свойственное им в естественном состоянии, люди отдали государству, иначе невозможно было выйти из войны всех против всех, так как эта война была результатом необходимого конфликта особей, из которых каждая претендовала на право на все.

Однако сам Гоббес должен был поставить вопрос о том, как поступить людям, отдавшим неограниченной власти государства ради охраны жизни в том случае, если эта власть станет систематически нарушать условия, необходимые для безопасности жизни? В таком крайнем случае Гоббес должен был допустить право подданных на активное сопротивление, а так как вопрос о том, когда подобная крайность имеется на лицо, объективно неразрешим, решение вопроса приходится оставить в зависимость от субъективного понимания подданных, т. е. признать принципиально право восстания. Другими словами, теория Гоббеса вела к тому же результату, что и теория народного верховенства. Несколько иначе дело обстоит с теориями Спинозы и Руссо.

В учении обоим власть, создаваемая договором, хотя и не подлежит точным юридическим ограничениям, но все же не безгранична, ибо находит свой предел в идее достоинства человека. Ни один договор не может обязать человека отказаться от этого достоинства, которое для Спинозы

отожествляется с идеей свободы и разума, а для Руссо моральным существом человека. Вот почему Спивога требует от государства уважения к свободе веры, мысли и внешнего выражения их в слове. Для Руссо же государь, слагающийся из всех участников договора, коль скоро он принимает общее решение на основании общей воли, никогда не может творить насилия над достоинством человека, ибо правильно действующая общая воля не что иное, как совокупность частных волей, руководимых принципом совести, а поэтому и общего интереса. Идея достоинства человека, противопоставляемая Спинозой и Руссо авторитету государства, не является, конечно, правом в юридическом смысле, а поэтому из нее нельзя вывести непосредственно системы неприкосновенных прав личности. Идея этих неприкосновенных прав была впервые подсказана в области религии, затем укреплена в борьбе за религиозную свободу и впервые полно и ясно развита Локком и его школой. Локк подчеркнул специально право собственности и свободы веры, как права неприкосновенные для власти. К этим идеям неприкосновенных прав личности мы вернемся еще ниже, здесь же следует указать, что одновременно с учением о правах личности Локк развил и заложил в теории политического договора мысль о разделении власти между договаривающимися сторонами. Из соединения этих 2-х учений и выросла в XVIII веке конституционная теория, лежащая в основе политического либерализма вплоть до наших дней.

в) Конституционная теория. Разделение властей и учение о неприкосновенных правах личности.

Вопрос о разделении властей, как указано выше, лежит в самом существе политического договора, заключаемого после осуществления общественного договора. Действительно, объектом политического договора может быть лишь передача некоторых прав народом, возникшим на основании общественного договора, кому то другому. При этом мыслимы следующие возможности: во 1-х, народ передает целиком все свои права, как бы совершенно лишая себя всякой власти, а во 2-х, народ передает лишь часть прав, сохраняя за собою другую часть. В том и другом случае передача власти может быть обставлена известными условиями, напр., соблюдением неприкосновенности естественных прав человека, не подлежащих никакой власти, и далее при той и другой форме передачи власти народ все же может остаться в идее полным обладателем суверенитета, что, как указано выше, неизбежно вытекает из политического

договора. На этих двух моментах, в свою очередь, строится право активного сопротивления. Народ, будучи в идее носителем высшей власти, имеет право восстать, когда обусловленные договором цель и границы передачи нарушаются тем, кому власть передана. В обоих случаях мы имеем дело с делением власти, во втором случае оно совершенно ясно, вопрос лишь в том, что народ передает, и какую часть власти он оставляет за собою? В огромном большинстве случаев вопрос решался в том смысле, что народ сохраняет за собою законодательную власть и устанавливает исполнительную. Эта конструкция восходит уже к средним векам, напр. к Марсилию Падуанскому, причем, она сталкивается с трудностью проблемы исполнительной власти, как части, а не зависимой функции верховной власти. В том же случае, где вопрос идет о передаче всей власти, эта передача может быть совершена не одному, а нескольким органам, взаимно ограничивающим друг друга и совершенно равноправным, ибо источник их правомочия покоится непосредственно в носителе общей верховной власти, т. е. в народе. Именно эта теория или, вернее говоря, это представление должно было получить перевес, ибо фактически народ, взятый в целом, лишь чрезвычайно редко сам исполняет свое законодательное право, как в античных полициях, а передает это право своим представителям. Таким образом, если иметь в виду историческую действительность XVI-го, XVII и XVIII-го веков, народное верховенство фактически выражалось лишь в акте избрания представителей. К этим представителям обыкновенно и переходило право возбуждения активного сопротивления от имени верховной власти народа против других носителей власти, нарушающих условия договора. Мысль эта уже достаточно ярко выразилась в теориях монархомахов, приписавших, идя за Кальвином, право сопротивления против незаконной власти не всему народу, а посредствующим властям в виде сословных чинов, городских корпораций, органов самоуправления и т. д. При этом, конечно, теоретически был мыслим случай нарушения договора именно этими представительными органами, и тогда должна была бы быть поставлена проблема отношения народа суверена к тому органу, которому он передал главную часть верховного права, а именно — законодательное право. Но так как историческая действительность таких конфликтов не знала, эта проблема и не возникала; более того, чем настойчивее проводилось отождествление именно законодательного права с существом верховного права вообще, тем более представительные органы превращались в носителей суверенитета, оттесняя на задний план самый народ, взятый в его

целом. Это развитие особенно ясно выступает в истории английского парламента, и фактически судьба учения о разделении власти неразрывно связана с английской историей.

Подведем итоги: понятие разделения власти может мыслиться двояко: или как уступка народом по договору части своей верховной власти какому нибудь другому органу: в таком случае этот орган с точки зрения права, конечно обстаетя в подчиненном по отношению к народу — суверену положении, и о равенстве деления не может быть и речи, или же народ распределяет всю свою власть между различными органами, которые, будучи в идее зависимы от народа суверена, — равноправны по отношению друг к другу. Но и в этом случае, в конце концов, теоретическое преобладание оказывается на стороне того органа, которому народ передает законодательное право, обыкновенно отождествляемое с существом суверенитета.

Как было указано выше (глава I, раздел а) учение о разделении властей в том смысле, как оно впоследствии вылилось в учениях Локка и Монтескье, впервые было представлено Хукером (1603). Хукер хотел оправдать английскую реформацию и в связи с этим он построил учение о договорном происхождении власти. На основании этого учения он приписал законодательную власть парламенту, который совершенно заменяет собою весь народ, а исполнительную королю с правом участия в законодательстве в форме неутверждения законов, принятых в парламенте. Король вместе с парламентом совершенно независимы и суверенны и в делах церковных, а поэтому и правомочны к тем преобразованиям, в результате которых и возникла англиканская церковь.

Хукеру, писавшему при Елизавете, не пришлось иметь дело с острыми конфликтами парламента и короны, столь характерными для эпохи Стюартов. Поэтому ему не надо было входить в подробное и точное определение границ обеих властей. Потребность эта стала острой в виду разгоравшейся борьбы короны и парламента, но удовлетворение ее было чрезвычайно трудно, практически и теоретически. Практические трудности объясняются тем, что в сущности после Великой хартии вольностей (1215) не было издано ни одного закона с целью определить границы обеих властей, а теоретические трудности вытекали из существа договорной теории, на почву которой стал Хукер. Эта теория вела к признанию народного верховенства и поэтому подчиненного положения короны. Короли же настаивали на божественном происхождении своей власти, а поэтому смотрели на парламент, как на, быть может, необходимый, но подчиненный орган.

В истории борьбы короны с парламентом два раза была сделана попытка добиться радикально-революционного разрешения: Карл I попытался устранить парламент, а Кромвель устранил короля. В обоих случаях радикальное разрешение оказалось неудачным, а поэтому и политические теории, исходя из которых подобные разрешения подавались оправданию, не представлялись удовлетворительными, ни теория Фильмера, защищавшего королевский абсолютизм, выводя его из патриархальной власти, ни теория Мильтона и Сиднея, отстаивавших право народа низлагать королей, причем Сидней лишь отвергал право судить и наказывать короля. Жизнь властно требовало такой теории, которая бы, сохраняя принцип народного верховенства, указала монархической власти некоторую независимую роль наряду с парламентом. Этому требованию вполне отвечал знаменитый „Опыт о правительстве“ Локка, утверждающий монархию и вместе с тем оправдывающий вторую английскую революцию 1688 г. В этом труде Локка как бы собраны воедино все основные тенденции политической мысли эпохи Просвещения. В нем достаточно ясно различаются общественный договор, прекращающий пребывание людей в естественном состоянии, и политический договор о передаче верховной власти определенным лицам, создающий основной закон государства. Суверенная власть, в чьих бы руках она ни находилась, ограничена естественными правами граждан, т. е. свободой и собственностью. В понятие свободы Локк в своих „Письмах веротерпимости“ включил и религиозную свободу. Вступая в общественный договор и создавая тем самым верховную власть, люди не отказываются от этих прав, а только от своего естественного права подавлять собственными силами попытки нарушения своих естественных прав другими людьми. Это право подавления несправедливости переходит всецело к обществу и его органам. Общество организуется, таким образом, с целью охраны свободы и собственности своих сочленов и для этого пользуется законами и органами власти, следящими за их исполнением и карающими за их нарушение.

Организация форм власти — дело политического договора. Народ суверен передает законодательную власть одному органу или нескольким органам, и исполнительную другим. Напр., законодательная власть может быть передана наследственной палате знати, палате народных представителей и отчасти монарху, поскольку он имеет право созывать и распускать палаты или утверждать их решения; монарху же передается высшая исполнительная власть, в которой две стороны: во 1-х, власть исполнительная в узком смысле, заключающая в себе и право наказания за нарушение зако-

нов, и во 2-х, право союзное, т. е. право войны и мира. Носитель исполнительной власти не зависит, таким образом, от носителя власти законодательной, король не подчинен парламенту, но оба подчинены суверену-народу, который может сместить короля за нарушение фундаментальных условий договора и предложить затем корону через специально уполномоченный для этой цели парламент-конвент новому лицу.

Ясные линии этой теории Локка запутываются, однако, неизбежными выводами из его договорной теории: во 1-х, Локк неоднократно отождествляет законодательную власть с верховной властью, что совершенно понятно, ибо установление общеобязательных норм общежития и является наиболее важной функцией верховной власти, а отсюда получается, конечно, преобладание парламента над другими органами, которым суверен передает свою власть; во 2-х, так как право собственности отнесено Локком к разряду естественных прав, для охраны которых создан самый союз, то он должен отрицать чье бы то ни было право отнимать у граждан часть этой собственности под видом податей и налогов без их *личного* согласия; другими словами, никакое большинство, а тем менее большинство парламента, не может правомерно вводить какие бы то ни было принудительные сборы. Это самый слабый пункт теории Локка, неизбежно вытекающий из признания собственности естественным правом. Помимо этих 2-х пунктов необходимо все же отметить, что учение Локка о делении власти отвечает потребностям английской действительности, ибо указывает короне и парламенту независимые друг от друга права, но вместе с тем теоретически недостаточно проработано. Дальнейший решительный шаг вперед на этом пути сделал Монтескьё, истинный создатель современной конституционной теории.

Монтескьё вообще не ставит вопроса о происхождении государства, как такового, он знает лишь проблему возникновения определенных исторических государств, напр., римской республики, но даже и здесь он берет город Рим, как уже некоторую данность, совершенно не разбирая вопроса о том, как он возник. Напрасно также было бы искать у Монтескьё договорной теории, если не считать сказки о троглодитах в „Персидских письмах“, из которой он не делает никаких политических выводов. Монтескьё постулирует две возможности: верховная власть принадлежит или одному лицу (деспотия или монархия), или многим лицам (аристократия или демократия). Впрочем мысль о том, что в монархии „источником всякой государственной и гражданской власти является государь“ Монтескьё высказал лишь в начале своего труда „О духе законов“. В более поздних

частях, в частности в знаменитой 6-ой главе XI-ой книги, он выводит право народа на законодательную власть не из уступки монарха, что было бы правильно по отношению к английской монархии, а из совершенно другой основы. „В свободном государстве, пишет он, каждый человек, в котором предполагается свободная душа, должен управлять собою сам, а поэтому необходимо, чтобы весь народ имел законодательную власть.“ Таким образом, законодательная власть выводится не из верховной власти, а из принципа свободы каждого отдельного человека. Вообще понятие верховной власти отсутствует в той части „Духа законов“, в котором проводится учение о разделении властей; Монтескьё начинает прямо с установления факта, что „в каждом государстве имеются три вида власти: законодательная, исполнительная, относящаяся к международному праву, и исполнительная, относительно вещей, зависящих от гражданского права“. Это чисто Локковское учение Монтескьё затем несколько видоизменяет, вводя в первую исполнительную власть наряду с правом международных сношений и войны и мира еще право „установления безопасности“, и обращая вторую исполнительную власть в чисто судебную. Монтескьё не занимается вопросом о происхождении власти, ибо весь его интерес направлен на проблему охраны политической свободы, а с этой точки зрения важно не происхождение, а конструкция власти. Деление власти на законодательную, исполнительную и судебную, приводя к тому, что одна власть сдерживает другую, гарантирует свободу гораздо прочнее и вернее, чем теоретическое право восстания, пользование которым и опасно, и трудно, или ссылки на верховную власть народа, на котором строится это право восстания.

Итак для Монтескьё самое важное — найти фактические гарантии свободы. Для этого, однако, нужно отдать себе отчет в том, что такое эта свобода. В замечательно глубоком анализе этого понятия и заключается огромная заслуга Монтескьё: при этом его очень мало интересует чисто отвлеченный вопрос, какие принципы этой свободы покоятся в естественных правах и состоянии; все свои усилия он направляет на выяснение содержания этого понятия. Уклон главного интереса Монтескьё в сторону проблемы свободы объясняется его происхождением. Со стороны матери он происходил от феодальной знати, которая лишь после долгой борьбы подчинилась королевской власти и сохраняла известный дух независимости; со стороны отца он был отпрыском судебной знати или парламентской магистратуры, которая традиционно боролась с деспотизмом королевской власти. Страх перед деспотизмом и ненависть к нему проходят красной

нитью через все три главных труда Монтескье. Проблема свободы для него не только интересная научная тема, но и глубокий запрос его собственной свободолюбивой души. Если его предшественники, особенно Локк, строили свои политические теории, в оправдание революции, уже совершившихся или совершающихся, то Монтескье создал свою конституционную теорию с целью воздвигнуть барьер или плотину против растущей мощи французского королевского деспотизма. А для этого нужно было не столько теоретически оправдать право восстания, сколько определить постоянные формы власти и законодательные нормы, сдерживающие деспотизм и охраняющие свободу. И так, в центре политического учения Монтескье стоит не понятие верховной власти или естественного состояния, а понятие свободы, взятое само по себе.

Политическую свободу Монтескье определяет с двух точек зрения: во 1-х, как некоторое психологическое состояние или как чувство свободы, и во 2-х, как некоторое явление, определяемое законом. Первое определение мы можем назвать субъективным, второе объективным. Свобода в субъективном понимании представляется ему как „спокойствие духа, происходящее из убеждения каждого человека относительно своей безопасности, и для того, чтобы эта свобода существовала, необходим государственный строй, при котором один гражданин не должен бояться другого гражданина“. Другими словами, свобода в субъективном смысле не что иное, как сознание обеспеченности от произвола. Свобода в объективном смысле требует значительно более сложного определения. Мысли Монтескье можно свести к следующей формуле: Свобода заключается в возможности делать все, что законы разрешают и не запрещают, и в том, чтобы не быть принуждаемым к тому, что законы запрещают и не предписывают. Центр тяжести этой формулы покоится на том, что есть такие области жизни, в которых закон ничего не предписывает и ничего не запрещает. Эта область и есть область свободы, куда государство не вторгается со своими принудительными нормами и предписаниями, где закону нечего делать. Какая же это область? Ответ мы находим в XII книге, в которой Монтескье, анализируя условия целесообразного уголовного законодательства, приходит к требованию широчайшей свободы религии и слова, печатного и устного. Чисто религиозные преступления, как кощунства, ересь и магия, не должны караться государством, равно как и слова, сами по себе, не могут составить преступления. К этому присоединяется еще гарантированность от произвольных арестов и судов. Если бы Монтескье прибавил еще сво-

воду собраний и союзов, он дал бы полную формулу т. наз. конституционных свобод.

Монтескье вообще не поднимает вопроса, на чем покоится ценность этих свобод. Они для него ценны сами по себе. Зажиточный, если не богатый барин, широко и тонко образованный, судья, исполненный традициями парламентской оппозиции, дворянин, весьма высоко ставящий свое знатное происхождение, — Монтескье не мог не ценить устройства, обеспечивавшего ему спокойное использование всех благ жизни и достойное положение, защищенное от произвольных действий абсолютной власти. Ценность свободы, как он ее понимал, определялась для него не какими-нибудь отвлеченными теоретическими соображениями, вроде достоинства человека вообще, как для Спинозы и Руссо, а всем складом его души и условиями его жизненного положения, как богатого дворянина, парламентского судьи и образованного человека.

Не менее, чем проблема содержания понятия свободы, важен вопрос о способах обеспечения ее, Монтескье и здесь различает две стороны вопроса: во 1-х, установление свободы формами государственного устройства, т. е. разделением властей, и правильным уголовным законодательством, во 2-х, защита свободы материальной силою организованных общественных групп, заставляющих соблюдать эти формы. Первому вопросу посвящены XI-ая и XII-ая книги, второму — 4-ая глава II-ой книги и 2-ая глава V-ой книги Духа законов. Монтескье отлично понимал, что разделение властей само по себе еще не решает вопроса, необходимо, чтобы это деление соответствовало реальному отношению общественных сил, т. е. было результатом не теоретического предписания и искусственного устройства, а реального исподволь совершающегося исторического процесса. Из трех властей он с этой точки зрения элиминирует власть судебную, поскольку она не представлена постоянными судьями, а лишь избираемыми и только на время сессии трибуналами. Остающиеся же две власти — законодательную, представляющую собою „общую волю государства“, и исполнительную, осуществляющую эту общую волю, он передает трем исторически сложившимся силам, т. е. монарху, поскольку монархическая власть наиболее распространенная и древняя форма государства в романо-германской Европе, наследственной палате знати, представляющей собою силу земельной аристократии, и выборной палате, носительнице интересов народа. Таким образом, получается государственный строй, соединяющий в себе начала монархические, аристократические и демократические. Перед нами давно знакомый политический идеал Полиция, некоторых средневеко-

вых писателей и Макиавелли и Готмана. Монтескье, однако, соединил этот идеал с особым представлением о народе, как об органическом целом, слагающемся из исторически сложившихся сословных групп и корпораций, которые образуют „промежуточные, подчиненные и зависимые власти“, но достаточно сильные своею организованностью, чтобы остановить все деспотические замашки со стороны монарха. Монтескье указывает 4 таких сословных группы или промежуточных власти: земельную знать, духовенство, привилегированные города и, наконец, наследственные верховные суды, т. е. парламенты, которым он приписывает роль „хранителей законов“. Другими словами, четвертой сословной группой является судебная наследственная магистратура. В этой связи судебная власть, сведенная как бы на положение „несуществующей и невидимой“, вновь возрождается, поскольку она может опереться на организованную общественную группу.

Из изложенного совершенно ясно, что Монтескье в своей теории изображает не столько строй современной ему Англии, хотя об этом предупредительно осведомляет читателя, а строй сословной монархии, как она сложилась в течение средних веков. И что дело обстоит именно так, окончательно выясняется из исторического обзора возникновения изображенного им строя, который мы находим в мало обращавшей на себя внимание 8-ой главе XI книги. Здесь именно дана сжатая картина постепенного возникновения „лучшей формы государственного устройства, которую люди могли придумать“, из германских учреждений эпохи Тацита и до конца средневековья. В этой связи и получает свой смысл фраза, брошенная в конце знаменитой шестой главы XI-ой книги, что „эта прекрасная система государственного строя была найдена в лесах“.

Из изложенного совершенно ясно выступают сильные и слабые стороны теории Монтескье. Полного признания заслуживает его анализ личной свободы, а также мысль о необходимом утверждении форм государственного устройства, в данном случае разделения властей, на реальном отношении общественных сил. Однако, с другой стороны, он совершенно напрасно связал представление об этих общественных силах с сословными группами умирающей средневековой сословной монархии, в частности с дворянством, хотя он прекрасно видел и понимал, что дни этого дворянства сочтены. У Монтескье просто не хватило прозорливости и социальной непредубежденности, чтобы по достоинству оценить роль другого класса, которому принадлежало будущее, а именно буржуазии. Если слабое сравнительно выступление буржуазии во Франции его вре-

мени как будто бы оправдывает его невнимание к ней, то огромная роль, которую она уже тогда играла в Голландии и Англии, могла бы открыть ему глаза. В данном пункте теория Монтескье нуждалась, если можно так выразиться, в некоторой модернизации, которую и произвел Бенжамен Констан. Констан не только расширил понятие свободы и дополнил учение о разделении власти, но и перестроил все учение Монтескье, переведя его, если так можно выразиться, на буржуазный базис.

С пристрастием Монтескье к строю сословной монархии и дворянским и сословным привилегиям связана еще и другая сторона его учения, которая тоже властно требовала дальнейшего развития; а именно Монтескье противопоставляет свободу равенству. Поскольку свобода материально гарантируется силой организованных сословий с их особыми привилегиями, равноправие граждан несовместимо со свободой. Если Монтескье прав в том, что следует различать свободу от участия во власти, то тем не менее противоположение свободы и равенства совершенно противоречило и идее естественного равенства людей, и действительному ходу исторических событий, исподволь разрушавшему сословный строй. Монтескье, поскольку он наблюдал этот процесс, относился к нему совершенно отрицательно, а идеей естественного равенства людей интересовался очень мало и совершенно исключил ее из поля своего политического мировоззрения, поскольку дело шло о монархии. Он придавал ей большое значение в демократии, но считал демократию, как и вообще всякую республику, государственной формой, не соответствующей по своей природе интересам свободы. При всем своем очень гуманном отношении к народной массе, особенно крестьянам, Монтескье, конечно, и в голову не приходило рассматривать их, как равноправных с собою. Совершенно таким же было отношение Вольтера. Принадлежа, как и Монтескье, к богатому высшему слою населения, к „хорошему обществу“ (*bonne compagnie*), Вольтер мог сочувствовать положению низших слоев, мог даже защищать необходимость облегчения их участи, сделал даже очень много для жителей Фернея, но все же внутренне презирал эту массу (*la canaille*) и совершенно не понимал ни ее психологии, ни условий ее жизни. Как и Монтескье, он сам был по всему своему духовному складу типичным представителем того высшего слоя Франции, который тогда объединял образованную и богатую буржуазию вместе с образованным столичным дворянством. Поэтому, понимая теоретически вполне значение равенства, Вольтер не будет в состоянии поставить самое проблему равенства. Это делает человек, кото-

рому придется испытать на самом себе все прелести общественного строя, основанного на неравенстве, который сам опустится на то дно общественной жизни, где нищета подает руку разврату и преступлению и губит человека. Этим человеком был Руссо.

г. Проблема равенства и собственности.

Постановка проблемы равенства представляла в XVII и XVIII вв. значительно большие трудности, чем проблема свободы. С одной стороны, сословный строй, господствовавший в Западной Европе до конца XVIII в., совершенно противоречил этому идеалу, но мог быть примирен с требованиями свободы, как показывает учение Монтескье, с другой же, проблема равенства неизбежно связывается с вопросом собственности, ибо имущественные различия всегда и везде наиболее чувствительны. Проблема же собственности вообще одна из самых трудных практических и теоретических проблем. В эпоху реформации и религиозных войн право собственности и неравенство между людьми иногда отрицались во имя религиозного идеала „божьего права“ или мыслились отсутствующими в некотором вымышленном устройстве, совершенно не связанном с реальной жизнью, как, напр., в „Утопии“ Фомы Мора и „Государстве солнца“ Кампанеллы. В плоскости идеи божьего права или утопических грез требование упразднения собственности и общественного неравенства принимали идеалистически возвышенный характер и делались способными возбуждать революционную энергию; но аргументация и способы осуществления их оставались экономически и политически вне связи с реальной действительностью, а поэтому и мало убедительными, и в конечном счете бесплодными.

Школа естественного права двинула всю проблему значительно дальше: она признала равенство и отсутствие частной собственности признаками естественного состояния, как бы присущими человеку, как таковому. Собственность получала характер некоторого условного инстинкта, и вместе с тем общественное неравенство ставилось в противоречие с „природою вещей“. По этой линии школа естественного права стала подходить к идее равенства в правах, т. е. перед законом; так, напр., уже смотрел на вещи Вольтер, но при этом имущественное равенство оставалось в положении невозвратного или в высшей степени трудно достижимого идеала, который изображался осуществленным лишь в утопических романах, особенно размножившихся на рубеже XVII и XVIII в. Проблему равенства, по отношению к демократии чрезвычайно широко поставил и Монтескье,

приписав государству право вносить ограничения в право собственности с целью возможного смягчения имущественных различий. Монтескье, поэтому с величайшим уважением говорит об устройстве Спарты, Крита и государственном идеале Платона, и сближает спартанское устройство с устройством Севарамбов, т. е. фантастического народа, описанного в одном из наиболее популярных в то время утопических романов. Так же высоко Монтескье ставит устройство Парагвая и договаривается до рекомендации „общности имущества и упразднения денег“ („Esprit des lois“ 4, гл. 6 и 7). Идеи Монтескье относительно собственности и равенства отличаются, с одной стороны, чисто академическим характером, — автор лично мало заинтересован этими проблемами, никогда не мучился ими, а с другой, они имеют лишь отношение к определенному случаю, а именно к небольшим по размерам демократическим республикам, и совершенно не претендуют на значение всеобщего идеала. Вот почему эти идеи у Монтескье не казались в свое время, ни крайними, ни опасными, равно как и изображение общества, основанного на общности имущества у фантастических народов гораздо в большей степени забавляло, чем пугало. Внести совершенно новый тон и новую постановку в проблему равенства суждено было тем писателям, которые или сами на себе испытали все прелести неравенства, как Руссо, или в течение долгих лет постоянно ближайшим образом соприкасались с общественными низами, страдающими от неравенства, как Жан Мелье.

Взгляды Руссо на проблему равенства совершенно неотделимы от его воззрений на достоинство человека, как разумного и морального существа. Именно неравенство приводит к утере или ослаблению этого достоинства. Руссо в своей первой диссертации выступил против неравного распределения духовных благ, т. е., научного и художественного образования. Науки и искусства доступны только зажиточным и богатым классам, которые превратили их в игрушку или забаву для своей скучающей лени. Такие науки и искусства требуют больших затрат, не приносят ни малейшей пользы народной массе и разлагающе влияют на психику господствующих классов, приучая их к легкомысленному отношению к наиболее важным проблемам и развращая их нравы. Корень зла в неправильном распределении материальных благ. „Первоисточником зла является неравенство, из неравенства произошли богатства, из богатства родились роскошь и праздность, из роскоши выросли искусства, из праздности — науки“. Отрицание пользы наук и искусств имеет значение только и только в этой связи. Вообще же говоря, Руссо очень высоко ставит науки и искус-

ства, которые могут дать очень много в „благородном соревновании“ с добродетелью. Так следует понимать знаменитую первую диссертацию Руссо, особенно если рассматривать ее в связи с его ответами его критикам: Рай алю, Гримму, польскому королю Станиславу Лещинскому и Борду. Если вспомнить, какие сюжеты трактовало очень часто искусство XVIII в. в угоду развращенным вкусам высших кругов, и как часто в этой среде остроумная болтовня о самых трудных проблемах сходилась за „философию“, то критика Руссо не покажется слишком резкой, особенно если не принимать во внимание свойственных его стилю преувеличений. Таким образом, уже в первой диссертации Руссо источником зла объявил имущественное неравенство. Вторая диссертация его „О происхождении неравенства“ поэтому непосредственно и логически примыкает к первой. Как известно, здесь он корень имущественного неравенства и всех протекающих из него зол усмотрел в установлении частной собственности, в первую голову на землю. Мысль, в особенности по отношению к земле, не новая, но высказанная с такою силою и яркостью, что произвела потрясающее впечатление, чего то чрезмерно смелого, даже дерзкого. Впечатление это еще усиливалось тем, что Руссо установление собственности на землю поставил в непосредственную связь с изобретением добывания огня и обработки металлов, т. е. с двумя важнейшими фактами в развитии культуры, а тем самым поставил под знак сомнения ценность самого культурного развития, поскольку равенство и культура оказались как бы противопоставленными друг другу. Руссо этим самым загнул одну из самых глубоких и трудных проблем о взаимоотношении культуры и справедливости, а далее и культуры и добродетели, ибо для него равенство—необходимая предпосылка для развития морального существа человека. Руссо не даром именно в своей второй диссертации вспомнил английского сатирика Мандевилля, утверждавшего в своей знаменитой басне о пчелах несовместимость добродетели с богатством, счастьем, искусством, науками, т. е. с благами культурной жизни. Руссо этой проблемы не подверг специальному анализу, потому что то озлобленное настроение, в котором он писал свою вторую диссертацию, несколько спало в счастливых для него одно время условиях жизни в „Эрмитаже“ около Монморанси, и затем он вообще не считал более возможным вернуться к состоянию, когда еще не было собственности. Поэтому задача его заключалась в изображении наиболее справедливого общественного строя при условии сохранения частной собственности. Эту задачу он решил в „Общественном договоре“, который, таким образом, так же примыкает к рас-

суждению о неравенстве, как рассуждение о неравенстве к первой диссертации.

Выше нами было разъяснено, что согласно с учением „Общественного договора“ все договаривающиеся индивидуумы на равных правах входят в состав народа суверена. Этим уже гарантируется полное *формальное* равенство всех граждан. Спрашивается только, в каком отношении эта верховная власть находится к индивидуальной свободе и имуществу каждого из договаривающихся. Вопрос этот с полною ясностью поставлен самим Руссо в т. наз. „формуле“ договора: „Найти такую формулу ассоциации, которая всею общею силою защищает и охраняет *личность* и *имущество* каждого вступающего в союз, и посредством которой, каждый, присоединяясь ко всем, повинуетя тем не менее только себе самому и остается столь же свободным, как и раньше“.

Вопрос об отношении равенства и свободы у Руссо один из наиболее сложных. Дело в том, что Руссо, исходя из выше приведенной формулы договора, требует „полного самоотчуждения каждого вступающего в договор со всеми его правами в пользу всей общины, ибо лишь подобная полная отдача приводит к условиям взаимного равенства для всех и совершенству самого соединения. Отсюда вытекает вывод о неограниченной власти суверена, а из неограниченности этой власти невольно делали вывод, что индивидуальная свобода исчезает в системе Руссо и приносится в жертву равенству. Руссо занимает позицию, как будто противоположную той, которую занял Монтескье, ибо Монтескье как бы принес равенство в жертву свободе. Неомненно, что изложенный взгляд на взаимоотношение равенства и свободы у Руссо господствует в литературе вопроса. Однако этот взгляд вряд ли соответствует тому, что имел в виду сам Руссо, хотя бы и вытекал из буквального смысла его рассуждений. Дело в том, что согласно основной формуле, свобода является одною из целей всего договора, а поэтому следует предположить, что в представлении Руссо эта свобода не страдала от полной передачи прав отдельных лиц в пользу общества. Руссо при этом исходит из следующего соображения: суверен создан только из отдельных личностей, образующих его, а поэтому не имеет и не может иметь интересов, противоречащих их интересам. Вследствие этого верховная власть совершенно не нуждается в ограничении по отношению к подданным, ибо невозможно, чтобы тело хотело вредить всем своим сочленам, взятым вместе, и каждому в отдельности. Это утверждение Руссо стоит далее в ближайшей связи с его учением об общей воле. Суверен неограничен, покуда он выражает собою общую волю.

Эта общая воля не есть механическая сумма отдельных волей, или „воля всех“. Общая воля образуется из той части частных волей, которые ориентированы общим интересом, подчиняющим частных лиц целому. Другими словами, общая воля есть сумма правых частных волей, поскольку подчинение себя общему порядку одно из основных правил морального закона. Отсюда вывод, что общая воля есть правая непогрешимая воля, а, как таковая, она не может принимать решений, противоречащих общим интересам и личному человеческому достоинству каждого из договаривающихся. Этим самым обеспечиваются и интересы истинной свободы, ибо истинная свобода состоит в возможности свободного развития человеческого достоинства. Всеми этому построению Руссо, которое мы в сжатом виде извлекли из всех его трудов, можно поставить в упрек, что в нем моральные понятия смешаны с юридическими. Понятие общей воли — чисто моральное понятие, а между тем оно является правовым оправданием соединения полновластия суверена с личной свободой. При этом, однако, совершенно невозможно объективно установить, когда мы имеем в решении суверена акт общей воли, а когда нет? Особенно это трудно решить, когда то или иное постановление принимается не единогласно, а лишь большинством голосов. Правда Руссо доходит до положения, что правильно получившееся большинство всегда выразит собою правую и непогрешимую общую волю, но объективное установление наличия правильного большинства столь же невозможно, как и объективное установление, когда перед нами общая воля, и когда нет.

Руссо мог бы указать точные рамки суверенной власти, если бы он чисто моральное понятие достоинства человека раскрыл бы, как сумму некоторых прав, напр., свободы совести или слова. Но такого анализа он не произвел, а ограничился лишь указанием на то, что достоинство человека несовместимо с рабством, т. е. что, другими словами, суверенная власть не может обращать народа или его отдельных членов в рабство. Действительное же юридическое ограничение суверенной власти мы находим у Руссо лишь в сторону того же равенства. Руссо утверждает, что вместе со всеми нашими правами мы уступаем суверену и наше имущество, которое он нам возвращает как право собственности, удерживая лишь ту часть, которая необходима для удовлетворения общих интересов. При этом, однако, лишь суверен судит о величине этой части, другими словами, суверен может отнять почти все, но должен это сделать абсолютно равномерно, ибо всякое неравенство в этом отношении между подданными нарушало бы основное условие договора и было бы приложением власти к отдельному част-

ному случаю, решение которых не входит в задачи общей воли, которая может выражаться лишь в общих постановлениях или законах. Таким образом, суверен не в праве облагать одного подданного более, чем другого.

Отсутствие у Руссо ясной и определенной системы неприкосновенных личных прав делает эфемерной всякое ограничение верховной власти. Эта верховная власть к тому же неделима и неотчуждаема, т. е. свобода не может быть построена согласно учению Руссо на делении властей. Суверенная власть всегда в руках народа. Но, сохраняя за собою законодательство, суверен передает исполнительные и судебные функции, но не на основании договора, а только как простое поручение, правительству. Правительство — не договаривающаяся сторона, а лишь подчиненный агент, а поэтому не имеет никакого права мешать действиям общей воли или останавливать ее. Таким образом, с точки зрения юридической конструкции полновластие суверена не ограничено ни внешним образом, т. е. системой неприкосновенных личных прав, ни внутренним образом, т. е. делением верховной власти между различными органами, взаимно ограничивающими друг друга. Идея же ограничения власти достоинством человека имеет так же мало юридического веса, как идея ограничения ответственностью перед богом. Лишь равенство в смысле обложения граждан указано Руссо, как реальная грань. Это нас уже подводит к вопросу об отношении верховной власти к собственности. Как указано выше, факт владения или обладания имуществом, предшествующий договору, посредством общественного договора превращается в право собственности. Суверен, однако, сохраняет над ним верховное право, определяя по своему усмотрению ту часть имущества, которую он предоставляет свободному пользованию отдельных граждан. Право собственности в существе дела лишь закономерное владение частью имущества предоставляемой сувереном в распоряжение подданного. При определении этой части нельзя установить абсолютного равенства „мощи и богатства“, но нужно стремиться к тому, „чтобы ни один гражданин не был настолько богат, чтобы купить другого, или настолько беден, чтобы был принужден продавать себя“. Сопоставляя это место с вышеприведенным, в котором Руссо требовал равенства обложения граждан, мы получаем вывод, что более богатые должны платить конечно больше, но не только абсолютно, т. е. не только по отношению к величине их имущества, но и по отношению к избытку, которым они владеют (статья „О политической экономии“). Таким образом, Руссо как бы примирился с неизбежностью имущественных различий и ограничился лишь требованием их смягчения и пропорционально-про-

грессивного обложения. Конечно, в данном случае он имел перед глазами родную Женеvu, где имущественные различия не бросались так резко в глаза и не были столь значительны, как во Франции. Руссо в сущности остановился на точке зрения мелкобуржуазной демократии и на принципе формального равенства, считая реальное имущественное равенство вполне неосуществимым. Идеал государственного и общественного устройства, изображенный в „Contrat social“, в сущности сводился к отказу от социалистической идеи и к утверждению господства мелких собственников. Вот почему он и мог стать путеводной звездой для вождей якобинцев, которые могли оправдывать с его точки зрения принципиальную защиту собственности с беспощадным нажимом на богатых в пользу бедных.

Однако, многие современники и последователи Руссо пошли значительно дальше, чем он. С одной стороны, они развивали уже высказанные им мысли о необходимости смягчения имущественного неравенства, при чем в приложении к землевладению отсюда получались выводы в сторону возможно равномерного распределения земли, а с другой, выдвигали идеал коммунистического аграрного строя с полным упразднением частной собственности.

Теория равного раздела земли, осуществляемая в древности, т. наз. „аграрными законами“, была представлена такими именами, как Гельвеций, отчасти Мабли, Гольбах и многие другие. При этом надеялись достигнуть цели не столько внезапной революцией посредством издания аграрного закона, как неоднократно бывало в древности, сколько целым рядом мер как-то: запрещением приобретения земель свыше определенной максимальной нормы, принудительным отчуждением всех пустырей, разделом земель, переходящих по наследству, по числу наследников, ограничением права завещания и права наследства и т. п. Эти идеи непосредственно перед революцией были подробно развиты в богатой брошюрной литературе, в которой особенно видное место занимают произведения Фосе, Госселэна, Марешаля и Бабефа (в первом периоде его деятельности).

Сила теории равного раздела покоилась, с одной стороны, на том, что подобные разделы фактически были осуществлены в древности, т. е. не были лишь плодом теоретической фантазии, а с другой стороны, и это особенно важно, теория равного раздела земли соответствовала социально-экономическому развитию Франции, которое шло по направлению к постепенному увеличению числа мелких собственников крестьянского типа за счет крупной земельной собственности. Наоборот, теория аграрного коммунизма или коммунизма вообще, сохранила характер некоторой фанта-

стичности и утопичности, ибо реальные условия французской и европейской жизни абсолютно не соответствовали ей. Вот почему даже некоторые принципиальные сторонники коммунистического строя, напр., Мабли, не считали возможным возвращение к нему и приходили в конце концов к программе равного раздела. Коммунистическая же программа была подробно развита в знаменитом завещании Жана Мелье и особенно в „Своде законов природы“ (Code de la nature) Морелли. Морелли придавал коммунизму XVIII в. наиболее систематический характер и уже в свое время пользовался большим признанием, напр., со стороны такого крупного деятеля и автора знаменитых мемуаров, как маркиз д'Аржансон. Несколько особое положение занимает Ретиф де ла Бретонн, предлагавший в своих многочисленных памфлетах целый ряд реформ в коммунистическом духе. Особенно характерно его требование коммунистической организации каждого класса общества в отдельности и предоставления человеку права приобретения из излишков его производства частного имущества по достижении им сорокалетнего возраста. Земля, принадлежащая всем, распределяется равномерно между всеми гражданами, но лишь в пользование, для эксплуатации. В своих брошюрах, написанных непосредственно перед революцией, Ретиф де ла Бретонн соглашался на сохранение частной собственности, но под условием ее более равномерного распределения и возложения на собственников обязанности подвергать все пригодные земли обработке.

Все остальные писатели, трактовавшие проблему собственности, повторяют идеи Мелье, Морелли, Бретонна, Мабли и Руссо в тех или иных комбинациях.

Характер этого „социализма“ 18-го века определяется главным образом тем обстоятельством, что представители его не имели перед глазами общественного класса, не владеющего совершенно орудиями производства, а поэтому и не заинтересованного в праве собственности, каким является рабочий пролетариат в XIX в. Социальная несправедливость в XVIII в. была, конечно, очень велика; нищета в низших слоях населения, особенно в городах, достигала иногда вопиющих размеров; но в состав этих нищенских слоев входили самые разнообразнейшие элементы: и ремесленники, и крестьяне, и половники, и просто бродяги, и профессиональные нищие. Весь этот разношерстный люд не объединялся в единый класс, который мог бы выставить те или иные общие требования; другими словами, социальная проблема не могла в то время ставиться, как проблема классовых отношений. И, действительно, у всех писателей, трактовавших вопросы равенства, мы имеем совершенно

ной подход, а именно, моральный. Им не столько важно образование справедливого общественного строя само по себе, сколько создание условий, гарантирующих нормальное развитие морального достоинства человека. Вопросы чисто морального порядка стоят почти у всех на первом плане. Отсюда проистекает то значение, которое в произведениях и планах этих писателей играет вопрос о законах против роскоши, о браке, о воспитании и т. д. Отсюда понятна и та роль, которую эти писатели приписывали просвещению и успехам разума в деле достижения более правильных форм общественного устройства, и вера в то, что несправедливость падет перед светом науки и истины. В конце концов уверенность в грядущих успехах зиждилась именно на вере в человека, столь характерной для всего 18-го века. Поскольку же этот человек в своем развитии стеснялся особенно элементами старого, преимущественно церковного мировоззрения, у всех этих писателей мы находим резкую критику религиозно-церковных учений. Морелли даже прямо предлагал особыми законами точно урегулировать научное образование, чтобы помешать „заблуждениям человеческого духа и всякой трансцендентной грезе“. Духовная жизнь и пользование духовными благами должны быть подвергнуты такой же регламентации, как и эксплуатация материальных благ. Эта точка зрения возвращает нас вновь к вопросу об отношении государства к верованиям граждан, и далее вообще к свободе совести. В обстановке XVIII в., однако, эти вопросы нераздельно связаны с проблемой отношения государства к церкви и с так наз. веротерпимостью. Эти проблемы и будут рассмотрены в следующей главе.

д. Заключение.

Из идеи естественного права выросли требования свободы и равенства, как двух признаков сущности человека в его естественном состоянии. Свобода понималась двояко: или как ограничение власти по отношению к народному целому, или как ограничение власти по отношению к отдельному индивидууму. Первое ограничение строилось на понятии народного верховенства и договорной передачи власти, второе ограничение—на представлении о неприкосновенных правах личности. Сперва, покуда дело шло о сопротивлении произволу власти, преимущественно монархической, на первом плане стоит именно договорная теория, дающая возможность оправдания восстания и низложения неугодных носителей власти. Учение о неприкосновенных правах личности развивается гораздо медленнее, и в конце

концов в трудах Монтескье получает совершенно независимое бытие, не связанное с договорной теорией. Договорная теория охватывает собою два понятия: договора о власти или политического договора, и договора об обществе или общественного договора. Общественный договор, предполагающий возникновение общества, как субстрата государства, из добровольного соглашения людей, приводит к индивидуализму, т.-е. учению о том, что основой всех общественных прав являются права индивидуальной личности. Поскольку идея личности связывалась с понятием человеческого достоинства, а понятие этого достоинства с идеей неотчуждаемых прав, постольку всякий общественный строй, унижавший человеческое достоинство, считался абсолютно недопустимым. Унижение же это происходило в плоскости экономического неравенства, а отсюда выростала сложная проблема собственности вместе с проблемой равенства.

В ограничении произвола государственной власти и в ограждении неприкосновенных прав личности были заинтересованы, главным образом, экономически господствующие классы общества, т.-е. земельная знать и особенно крупная и средняя буржуазия, уже обладавшие известною долей участия во власти, как, напр., в Англии, или достаточно богатые и развитые, чтобы добиваться этого участия в целях действительного ограждения таких личных прав, как свобода совести, или свобода слова, или личная неприкосновенность. Низшие же слои, особенно крестьянство и мелкая городская буржуазия, были в гораздо большей степени заинтересованы улучшением своего экономического положения, ибо, при условии бедности и экономической зависимости, они все равно не могли пользоваться благами свободы. Свобода и равенство были двумя идеалами, которые соответствовали в обстановке 18-го века интересам двух различных общественных групп. В чисто идеологической плоскости возможно было их полное расхождение. Теория Монтескье приводит в существе дела к упразднению равенства во имя свободы, теория Руссо, наоборот, к упразднению свободы ради равенства. В самой идее равенства недостаточно отчетливо и ярко различали понятие формального равенства в смысле равноправия и экономического равенства. Как показало дальнейшее развитие, идеал равноправия будет принят буржуазией, все более и более выдвигающейся на первый план, тогда как идеал экономического равенства или в виде равного раздела земли, или в виде коммунистического строя, в сущности останется чисто теоретическим пожеланием.

Идеи свободы и равенства в своем многообразном развитии в такой же мере расшатывают основы старого сословного

и государственного строя, как идея естественной религии исторические формы религии—в частности христианские церкви. Просвещение было похоронным звоном не только для догматического и церковного понимания религии, но и для понимания основ общества и государства как они сложились к XVIII-му веку, как каких-то незыблемых начал. Пало представление о власти, исходящей от метафизического начала божества, пали все различия между людьми, как бы они ни были прочно утверждены в прошлом, поколебалась идея собственности. Умирала догматы и обряды, освященные стариною, и разлагались формы общежития, сложившиеся веками. Над теми и другими торжественно возвышалась идея человека, как такового, как единственного мерила всех ценностей. В тот момент, когда сомневающаяся мысль коснется и этой идеи и тем самым подрежет корни уверенности и оптимизма, настанет конец эпохи Просвещения, как эпохи веры в человека, сменившей эпоху веры в религиозные догматы. Кант и Юм уже в значительной мере стоят за пределами изученного нами духовного движения.

IV. Государство и церковь, идея веротерпимости.

а. Государственная власть и религиозная свобода личности.

Огромная роль, которую играла церковь как и носительница определенного, претендующего на абсолютное значение мировоззрения, и как мощная социальная организация, в достаточной мере объясняет то внимание и вместе с тем ту вражду, с которыми к ней относились деятели Просвещения. Можно смело сказать, что полемика с церковным авторитетом занимает самое видное место в той борьбе за новые идеалы, которую вели деятели Просвещения. Проблема взаимоотношения государства и церкви требует поэтому особого рассмотрения. Характер этого взаимоотношения определялся в первую голову, конечно, идеалом религиозной свободы, с которым нам уже неоднократно приходилось встречаться в предыдущих главах. Идеал религиозной свободы приводил непосредственно к требованию прекращения всех форм религиозных гонений и наказаний за религиозное иномыслие. В этой общей форме, конечно, это требование поддерживалось без исключения всеми деятелями Просвещения, и „веротерпимость“ была всеобщим лозунгом. Но при ближайшем рассмотрении вопросов получается некоторое количество весьма сложных проблем, которые различно разрешались отдельными писателями. В первую очередь следует отметить, что сама религиозная свобода понималась двояко: или как прирожденное и неотъемлемое право человека, или как постулат государственной пользы. Если стать на первую точку зрения, то совершенно необходимо признать, что религиозная свобода, как право человека, несовместима с какими бы то ни было ограничениями в других правах, другими словами, что гражданское и государственное положение личности нисколько не должно зависеть от ее религиозных верований. Именно на этой точке зрения стоял Джой Локк, Бэйль, Вольтер, Монтескье, отчасти Руссо. Однако, до идеи свободы совести в ее полном смысле они все же не поднялись. Для этого было бы необходимым расширить понятие религиозной свободы до пол-

ной свободы мышления и выражения мысли и веры в словах, вплоть до свободы отрицания религиозных верований. Однако, так далеко почти никто из них не доходил. Правда, Бэйль доказывал безопасность атеизма, но требовал ограничения для католиков, хотя может быть это ограничение объясняется его желанием сохранить маску англичанина, под которой он скрыл свое имя, когда писал свой знаменитый комментарий на слова „принуди войти“. Локк исключал из свободы атеистов, Вольтер и Монтескье были готовы допустить атеизм лишь в рамках философского кружка. Руссо считал его духовным уродством, а поэтому требовал изгнания атеистов из государства, Мабли рекомендовал подвергать вечному тюремному заключению и т. д. Дальше всех продвинулся может быть Спиноза, который отчетливо формулировал именно требование свободы мышления и слова, а не только свободы религии. Однако, Спиноза не дал вполне ясного ответа на то, считает ли он эту свободу неотъемлемым правом человека, вытекающим из его человеческого достоинства, или лишь требованием государственной мудрости и пользы.

К этим колебаниям в вопросе о распространении религиозной свободы до полной свободы мышления присоединяется то обстоятельство, что многие из указанных писателей готовы были практически на большие уступки. Так, напр., Вольтер соглашался для Франции удовлетвориться режимом, который он изучил в Англии. Т.-е., подобно тому, как в Англии католики были лишены государственных прав, но отнюдь не гражданских, Вольтер предлагал даровать протестантам во Франции гражданские права, но отнюдь не государственные. Конечно, подобную точку зрения можно было защищать, став исключительно на точку зрения государственной пользы, а не прав человека, как такового, на религиозную свободу. Однако, подобная точка зрения была весьма неопределенной принципиально, хотя может быть и весьма влиятельной практически. Понятие религиозного единообразия представлялось требованием государственной мудрости, а отсюда лишь один шаг до признания необходимости не допускать новых религий, если народ и государство довольны старой. Этот шаг сделал Монтескье, но он так и не сказал, как он практически представляет себе применение этого лозунга „не допускать“. Нам понятно это умолчание, ибо при ближайшем раскрытии этого лозунга нельзя было обойти меры насилия и тем самым вновь весьма близко подойти к гонениям. Монтескье, очевидно, чувствуя опасность своего лозунга поторопился прибавить, что раз новая религия утвердилась, ее нужно терпеть, но и здесь он не выяснил, что понимать под словом „утвердиться“ какую степень распространенности новой религии?

Недомолвки и неясности Монтескье отлично выясняют, насколько скользким был путь, определяемый соображениями государственной пользы. Однако, следует заметить, что на эту точку зрения Вольтер и Монтескье стали по практическим соображениям, не отказываясь от признания религиозной свободы принципом права, вытекающим из идеи человека. „Рассматривая справедливость“, писал Вольтер в своем трактате о „веротерпимости“, и поддержку прав людей, мы найдем, что свобода мнений и свобода их публично высказывать и следовать им во всем, что не нарушает прав других людей, представляет собою такое же реальное право, как личная свобода и собственность. Поэтому всякое ограничение пользования этим правом противоречит справедливости, и всякий закон, устанавливающий нетерпимость, — закон несправедливый“. В главе 6-й Вольтер затем пространно доказывает мысль, что нетерпимость противоречит естественному праву. Человек, который неоднократно высказывал подобные мысли, мог считать английские порядки не идеалом, а лишь уступкой условиям места и времени.

„Свобода мнений“, поставленная Вольтером в один ряд с личной свободой и правом собственности, представляет собою одно из естественных прав каждого отдельного человека. Покуда речь идет именно о „свободе мнений“ отдельных людей, все совершенно ясно и трудностей как будто бы нет. Но в плоскости религиозных верований люди в огромном большинстве случаев не одиноки, а объединяются в более или менее крупные, исторически сложившиеся коллективы или церкви. Отсюда, однако, вытекает целый ряд новых положений: верования, совершенно безопасные или безразличные для государства, покуда они образуют мировоззрения отдельного человека, теряют этот характер, коль скоро их носителем явится исторически сложившийся коллектив. Так, напр., религиозное обоснование эмансипации плоти, покуда оно не переходит за рамки личного мировоззрения отдельного человека, может показаться лишь забавною странностью, но дело круто меняется, когда подобные воззрения пропагандируются и проводятся в жизнь целую сектою. В последнем случае государственная власть вряд ли может остаться в роли постороннего наблюдателя. Не мешая отдельному гражданину следовать подобному взгляду в его частной жизни, оно вряд ли может допустить организованное действие целого коллектива в указанном направлении. Не карая отдельного сектанта, оно или запретит, или сильно ограничит действие всей секты. Мы подошли таким образом к вопросу об отношении государства к религиозным коллективам, т.-е. преимущественно к историческим церквям.

6. Государственная власть и религиозный коллектив.

Вопрос об отношении государственной власти к религиозным коллективам, в частности и историческим церквям, в рамках истории Просвещения ближайшим образом связан с отношением к историческому христианству, с одной стороны, и с фактическим развитием и положением этих отношений, с другой. С обеих точек зрения можно провести достаточно отчетливое различие между английским Просвещением, преимущественно XVII-го в. и французским XVIII-го века. Церковно-политические отношения в Англии XVII в. сложились двояким образом: в формах англиканской государственной церкви и в формах свободных диссентерских общин. Первая была всецело подчинена государству на основании закона о супрематии, за что и пользовалась огромными привилегиями, вторые жили в условиях полного отделения от государства и добились к концу века полной веротерпимости (акт о веротерпимости). Две главные теории английского Просвещения представляют собою как бы теоретическое выражение этого положения вещей: Гоббес строит учение о полном подчинении церкви государству, ибо в существе дела государство и церковь одно и то же, т.е. некоторая форма общегития, безгранично подчиненная верховной власти. Облеченная правом приказывать и судить, „она то же самое, что и гражданское общество, состоящее из христиан; оно называется государством, поскольку подданные его люди, и церковь, поскольку подданные его христиане“. На противоположной точке зрения стоит Локк. Из уроков английской истории Локк вынес твердое убеждение в безусловной необходимости дарования свободы веры не только отдельным людям, но и религиозным соединениям. Церковь согласно воззрениям Локка не что иное „как добровольный союз людей, соединившихся для публичного почитания бога всеми способами, приятными по их мнению творцу и гарантирующими им вечное спасение“. Церковь построена всецело на принципе добровольного соглашения частных лиц, а отсюда возникает и требование полного отделения ее от государства. Локк противник государственной церкви, ибо она теряет характер добровольного союза и превращается в государственное учреждение, претендующее на известную принудительную власть. Эти воззрения Локк попытался провести в жизнь в своем проекте конституции Каролины (1669). Под условием признания божества, необходимости публичного поклонения ему и обязанности говорить правду по приглашению власти, люди могут образовывать какие угодно церкви и секты без всякого ущерба для своих гражданских и политических прав.

Приведенные выше условия допущения секты или церкви связаны, конечно, уже с раньше отмеченным убеждением Локка в опасности и недопустимости атеизма. По мотивам политического свойства, объясняющимся из особенностей английской истории, Локк исключал из общей терпимости и католиков. За этими исключениями можно смело сказать, что Локк пошел так далеко, как никто другой из писателей эпохи Просвещения. Никто так отчетливо и ясно не формулировал теорию полного разделения государства и церкви, как он. Эта идея противоречила вековому фактическому положению вещей и господству государственных церковей во всех странах Европы. Вольтер, прекрасно постигший все значение принципа отделения церкви от государства и не раз одобрительно отзывавшийся о воззрениях Локка на этот предмет по отношению к Америке, считал для Европы этот режим неприменимым. Ближе к идее разделения подошел Монтескье и еще ближе Тюрго, но их формулировка далеко уступает теории Локка в ясности и категоричности требования. Следует, однако, отметить, что особенно Тюрго, очевидно не без влияния Локка, в своем „Примирителе“, написанном по поводу конфликта парламента с епископатом, отрицал право государства вмешиваться в такие распоряжения церковных властей, как отказ в таинствах и в религиозном погребении; еще менее права имеет государство вторгаться в область культа и догмата, ближайшим образом связанных между собою. Вообще, государь в церкви не имеет больше прав, чем любой из других верующих, и сам должен в религиозных вопросах подчиняться авторитету духовенства.

Однако Тюрго не решился все-таки совершенно отвергнуть какое бы то ни было „покровительство“ государства церкви. Он допускает это „покровительство“ однако лишь в след. формах: во 1-х, в виде обеспечения подданным возможности религиозного воспитания и поучения, и во 2-х, в формах обеспечения клира известными поземельными доходами, но все это должно совершаться без малейшего ущерба для свободы всех других религий и церквей, не пользующихся покровительством государства.

Отрицая право государства вмешиваться в чисто религиозную область церковной жизни, Локк и Тюрго не отвергали, конечно, права государства запрещать безнравственные и преступные формы поклонения божеству, как, напр., принесение в жертву людей или религиозную проституцию, ибо в данном случае дело идет о нарушении гражданских законов; но при этом Локк подчеркивает мысль, что государство не должно предполагать подобных явлений в христианских сектах и церквях, а поэтому обязано быть в выс-

шей степени осторожным при осуществлении своего права контроля.

Несколько особую позицию занимает Монтескьё. Он так же, как и Тюрго, прекрасно понял ближайшую связь культа и догматов и поэтому также был несклонен одобрять вмешательство государства в область чисто церковных споров, а только полагал необходимым подавлять вызываемые ими смуту и поэтому предписывать спорящим сторонам молчание. В своем „Рассуждении о причинах величия и упадка римской империи“ он объявил „самым ядовитым источником всех несчастий греков“ смешение духовной и светской власти; эти власти с его точки зрения способны существовать лишь в разделении. Сходную мысль он повторил в 8-й главе XXV-ой книги „Духа законов“. Однако, к этим мыслям о разделении государства и церкви, впрочем не разработанным и неясным, Монтескьё присоединил еще соображения о необходимости церковных привилегий, ибо „церковь, как сословие, один из оплотов свободы против деспотизма“. С этой точки зрения он готов был защищать даже привилегированное церковное землевладение.

Мысль Локка о разделении государства и церкви и отрицание им, Монтескьё и Тюрго права государства вмешиваться в чисто церковные вопросы, как отлучение, дарование тайнств, культ или догматы, не получили, как уже указано выше, преобладания в истории Просвещения. Гораздо большим успехом пользовалась, особенно во Франции, противоположная мысль, а именно, о полном подчинении церкви государству. Психологически преобладание именно этого взгляда объясняется, с одной стороны, фактической долговечной связью государства и церкви, а с другой, тою ненавистью или критическим отношением к историческому христианству, которые столь свойственны всей школе Вольтера и совершенно не характерны ни для Локка, ни для Монтескьё, ни для Руссо. Основным постулатом, из которого исходит Вольтер при определении взаимоотношений государства и церкви, является единство власти. Вольтер выдвигает этот принцип бесконечное множество раз. Он даже предпочитает теократию двоевластию государства и церкви. Образцами правильного отношения между государством и церковью он считает порядки, установленные на этот счет в Англии и России. Из этих примеров уже совершенно ясно, что единство власти он понимает, не только как лишение церкви всякой принудительной власти над верующими, как гражданами, но и в смысле полного господства государства в церкви и над церковью. Последние сомнения на этот счет должны исчезнуть, если внимательно прочесть статью „Философского словаря“ „Каноническое

право“. Здесь Вольтер распространяет власть государства в сущности на все стороны церковной жизни до формул молитв, песнопений и догматов включительно.

Церковь теряет право независимо от государства распоряжаться своим правом отлучения и дарования тайнств, все церковные собрания, соборы, съезды, собрания для религиозного обучения подчинены бдительному контролю государственных властей и контролю, действующему не только в случае уже обнаружившихся явлений церковной жизни, неприемлемых для государства, но уже с самого начала связующему эту жизнь как бы по ногам и рукам.

Именно исходя из так понятого принципа единства власти, Вольтер вполне одобрил действия Екатерины II по отношению к архиепископу ростовскому Арсению, присужденному к „передаче в руки светской власти“ за протест против отобрания церковных вотчин, как преступнику против „православной веры и суверенной власти“. Так, по крайней мере, писала об этом деле сама императрица Екатерина II Вольтеру.

Принцип единства власти, проповедуемый Вольтером, сам по себе еще не решает вопроса о том, следует ли государственной власти ограничиться лишь господством над церковью, или оказывать церкви некоторую моральную и материальную поддержку ввиду ее полезности для государства. На этот вопрос Вольтер прямого ответа не дал. С одной стороны, ненавидя церковь, он не мог считать ее полезной, а поэтому единство власти было в его глазах лишь средством для предупреждения вредного влияния церкви, с другой, однако, считаясь с реальными условиями, он готов был согласиться с порядками в России и Англии, где, как известно, церковь, находилась всецело в руках государства, но зато и пользовалась его поддержкою.

В этом отношении и намечается различие между школою Вольтера и писателями, примыкающими к Пуфендорфу, который в то время был величайшим юридическим авторитетом. Воззрения Пуфендорфа на единство власти и контроль государства над церковью вполне сходятся с взглядами Вольтера, но власть и контроль государства над церковью Пуфендорф ставит в непосредственную связь с христианским долгом государя. Контроль необходим не для предохранения государства и общества от вредного влияния церкви, а в первую голову в интересах преуспевания самой церкви, поддержания в ней мира и согласия и материального обеспечения ее. Система Пуфендорфа приводит к принципиальному оправданию государственной церкви, как необходимого в христианском государстве института, система же Вольтера не что иное, как условное допущение церкви,

которая в сущности явление отрицательное. Третью точку зрения на взаимоотношение государства и церкви, как бы среднюю между Вольтером и Пуфендорфом, занимает Руссо. Руссо свободен от яркой ненависти Вольтера к историческому христианству, но столь же далек от полного признания его в форме лютеранства, к чему весьма склонен Пуфендорф. Для Руссо вопрос заключается главным образом в том, содержит ли в себе та или иная историческая религия или церковь т. наз. „существенную религию“ или нет? Под „существенной религией“ Руссо понимает совокупность идей, непосредственно вытекающих из морального принципа. Эта „существенная религия“ превращается в гражданскую, если к ее положениям присоединить еще святость общественного договора. Государство может спокойно допустить существование всех церквей, в учении которых содержится эта „существенная религия“. В условиях полного осуществления общественного договора государство ограничивается требованием признания лишь одной гражданской религии, предоставляя все остальное свободному усмотрению отдельных граждан и отдельных религиозных коллективов. Поскольку же эта гражданская религия целиком совпадает с постулатами нормальной совести, постольку в этом требовании нет ничего стеснительного для свободы совести, ибо требуется лишь то, что диктуется ею же при условии ее нормального развития. Иначе, однако, дело обстоит в конкретных исторических условиях. Здесь государство вполне правомочно объявить общеобязательной религией ту, которая представлена одною из исторических церквей, и в таком случае все граждане должны подчиниться этой церкви и участвовать в ее культе. Так именно поступали бы все сторонники Руссо под властью людей, придерживающихся иных воззрений, чем они. „Если религия страны сама по себе хороша, и дурные стороны ее заключаются лишь в частных толкованиях или в чисто спекулятивных догматах“..., сторонники Руссо „будут присутствовать на религиозных собраниях“ сторонников государственной церкви, и „примут их формулы и, не считая себя более непогрешимыми, чем они, подчинятся мнению большинства во всех вопросах, не затрагивающих их совести и не имеющих значения для их спасения“ (Письма, писанные с горы).

Исходя из подобных воззрений, Руссо соглашался с парижским архиепископом Христофом де Бомон в том, что протестантизм распространился во Франции незаконным образом и получил *право* на существование лишь после издания Нантского эдикта. Другими словами, религиозная свобода протестантов покоится не на естественном и при-

рожденном праве, а на договоре, исторгнутом у власти незаконной в существе дела борьбою. Конечно, Руссо не одобряет притеснений над гугенотами, но он не считает их неправомерными. Один протестант жаловался ему на притеснения его единомышленников католиками. Ответ Руссо чрезвычайно интересен. Он, во-первых, отказался поверить в действительность жестокостей, о которых ему писал его неизвестный корреспондент, если только, прибавил он „поведение наших братьев не дало некоторого повода“ к столь жестокому обращению. Во-вторых, Руссо полагает, что запрещение протестантам собираться несомненно входит в право католиков; „кроме того, собрания не относятся к существу христианства, а поэтому можно воздерживаться от них, не отказываясь от своей веры“ (письмо от 24/X 1761).

Руссо зашел значительно дальше Вольтера, объявив принудительное подчинение формам государственной церкви и недопущение других культов правомерным актом власти; этот акт может быть вредным и нежелательным с точки зрения государственной пользы, но не противоречит ни правам человека, ни существу религии. Вольтер, требуя единства власти, подчинял церковь государственному контролю, заходящему очень далеко, но не считал допустимым насильственное подавление одной церкви в пользу другой. Так же смотрел на вопрос и Пуфендорф. В его представлении единство власти соединялось с поддержкою религии и с веротерпимостью, Руссо же разделял тезис о единстве власти, видел в принуждении людей входить в определенную церковь правомерный акт этой власти, правомерный, хотя и нецелесообразный. При этом и Вольтер, и Руссо совершенно упускали из виду, что то или иное отношение к религиозному коллективу, непременно скажется на личных религиозных переживаниях отдельного человека, поскольку этот человек искренне предан своему коллективу. Однако, тем не менее, ни Вольтер, ни Руссо, не считали свои воззрения стоящими в противоречии с религиозною свободою. Этот странный на первый взгляд самообман покоится отчасти на их понятии и богословской терпимости, а отчасти на их отношении к культу в догматах.

в. Проблемы богословской терпимости, культа, догмата и веры.

Богословская или внутренняя, по выражению Монтескье, терпимость, представляет собою понятие, относящееся исключительно к области внутренней - церковной жизни. В это понятие входят два признака: с одной стороны, допущение одним религиозным коллективом возможности спасения и в другом, расходящимся с ним по тем или иным пунктам

учения и культа, а с другой стороны, терпимое отношение со стороны религиозного коллектива к таким своим сочленам, которые в некоторых пунктах отклонились от его принципов. Требование этой богословской веротерпимости, которое мы неоднократно встречаем в литературе эпохи Просвещения строится на двух предположениях: во 1-х, из отрицания возможности спасения другого человека вследствие его отклонения от истинной веры выводятся психологическую необходимость враждебного к нему отношения, как к обреченному дьяволу существу. Религиозные коллективы, отрицающие взаимно возможность спасения один в другом, должны будто бы в жизни относиться крайне враждебно друг к другу, а поэтому создавать смуту и беспорядки, вредные для государства. Во 2-х, резко нетерпимое отношение к таким членам коллектива, которые не вполне удовлетворяют требованиям официального правоверия, напр., лишение их таинств, или отлучение их, может породить смуту в самом коллективе, которая также будет опасной и с точки зрения общественной тишины и спокойствия. В подтверждение обоих соображений можно было сослаться на ряд фактов из ближайшего исторического прошлого и современной Просвещению действительности. Первое утверждение иллюстрировали примерами из истории борьбы католиков и протестантов, а второе — ссылками на чрезвычайно красочные факты, связанные с лишением таинств и христианского погребения всех тех, кто не мог представить письменного удостоверения в том, что он признает буллу „Unigenitus“ (1711) за догмат веры. Огромное значение, которое приписывали вопросу „богословской“ веротерпимости, понятно только в связи с подобными фактами. Роль массового фанатизма, питаемого ненавистью ко всем несогласным с тем или иным церковным учением, была еще очень значительна. Стоит только вспомнить такой знаменательный факт, как неудачу политики Карла II Стюарта, направленной на утверждение веротерпимости, но на самом деле приведшей к неслыханным эксцессам протестантского фанатизма против католиков в 1679 г. Не менее характерны в этом смысле роль и поведение нафанатизированного против протестантов населения Тулузы в знаменитом процессе Жана Каласа. Лишь принимая в соображение то впечатление, которое должно было получиться в результате огромного количества подобных фактов, мы можем правильно подойти к чрезвычайно высокой оценке именно „богословской“ терпимости при сопоставлении ее с терпимостью „гражданской“ или „внешней“, т. е. с терпимым отношением государства к религиозным коллективам и религиозным мнениям отдельных граждан. Оценка эта особенно ярко выступает у Руссо:

„Те, кто различают богословскую нетерпимость от гражданской, писал он, ошибаются по моему мнению. Эти две нетерпимости неразрывно связаны друг с другом. Нельзя жить в мире с теми, кого считаешь приговоренными к мукам ада; любовь к ним означала бы ненависть к богу, наказующему их; совершенно необходимо обратить их к истинной вере, или мучить их. Везде, где допускается богословская нетерпимость, неизбежны гражданские последствия ее, и как только они обнаружатся, государь уже больше не будет государем, даже в делах светских; тогда истинными господами будут священники, а короли лишь исполнителями их воли“. Поэтому, религия, провозглашающая, что „вне церкви нет спасения“, — Руссо имеет в виду католическую церковь — должна быть изгнана из государства.

Руссо, конечно, зашел слишком далеко. Из того факта, что „богословская“ нетерпимость, приводит людей иногда к фанатическим поступкам и к смуте в государстве, логически вытекает лишь обязанность государства заботиться о просвещении, о смягчении нравов и о предупреждении и пресечении беспорядков, а вовсе не необходимость требовать от какой бы то ни было церкви признания возможности спасаться вне ее лона. Подобное требование противоречит существу всякой исторической религии, организованной в церковь, ибо все церкви стоят на точке зрения абсолютного значения своих принципов. Допущение возможности достижения религиозной цели, т. е. спасения, в других церквях означает ни больше, ни меньше, как признание относительности тех принципов веры, которые лежат в основе данной церкви. Руссо мог дойти до подобного требования, как протестант, ибо протестантизм не отрицает возможности спасения в других церквях, напр., католической и православной. Руссо лишь упустил из виду, что протестантизм, поскольку он стоит на почве исторического христианства с его догматами об искуплении, первородном грехе, воскресении и т. д., не допускает возможности спасения вне этого христианства и вне веры в эти догматы. Лишь внецерковный протестантизм, уже сходящий на точку зрения относительности и этих учений, сумел бы на вопрос шире, но именно потому, что он вырастает драмкой какой бы то ни было церковной определенности исторического христианства. Но даже если и допустить на одну минуту, что официальные представители той или иной церкви станут на точку зрения относительности ее учений и вследствие этого примут требование „богословской“ терпимости, результат будет весьма незначителен. Ибо огромное большинство верующей массы, поскольку оно связано традицией определенных религиозных воззрений и навыков, не изменит вследствие подобного призна-

ния своего отношения к приверженцам других церквей. Из того, что лютеранская церковь не отрицает возможности спасения в католической вере, нисколько не упраздняется отчужденность лютеран, преданных своей вере, от католиков, отчужденность, на почве которой может возникнуть и фанатически-нетерпимое отношение. Другими словами, в логическом развитии своей идеи абсолютной важности богословской терпимости Руссо должен бы требовать не только признания возможности спасения и в других церквях, но и соответствующего изменения религиозной психологии масс. Конечно, дело ему представлялось так, будто бы богословская терпимость, признанная официально, будет способствовать подобному изменению, и в этом именно и была одна из его главнейших ошибок, а именно свойственная ему манера приписывать слишком большое значение тем или иным официальным декларациям. Руссо просто не понимал исторического факта, что религиозная психология церковно организованной массы не может не быть исключительной по отношению к другим также церковно-организованным массам, ибо с крушением этой исключительности теряется смысл самой церковной организации.

Вольтер, так же как и Руссо, отрицал за церковь или вообще религиозным коллективом право принимать по отношению к своим сочленам, нарушившим правила данного коллектива, меры религиозного наказания в виде лишения тайнств, отлучения и т. п. без согласия светской власти.

Иначе смотрели на вопрос Локк и примыкающие в данном случае к нему Монтескьё и Тюрго. Локк, исходя из своего принципа разделения государства и церкви, именно подчеркивал полную свободу церкви в смысле определения своих отношений к другим церквям и своим отдельным сочленам. Эта свобода не должна лишь отражаться на государственных и гражданских правах тех, кто подвергается тем или иным мерам религиозного воздействия. Государство может и должно в подобных случаях вмешаться и подавить подобные действия, но отнюдь не имеет права предписывать церкви „богословскую“ терпимость. Конечно, при этом могут иметь место случаи, когда очень трудно точно разграничить область прав религиозного коллектива, с одной стороны, и государственного контроля, с другой, напр., случай отлучения от церкви лиц, занимающих высокое положение в государстве и обществе. Но в таких случаях можно при известном умении найти выход, не принуждая церковь к отказу от действий, диктуемых религиозною совестью.

Требую признания возможности спасения во всех религиях, Руссо должен был прийти к мысли, что все различия

в догмате и культе, отделяющие одну религию от другой, не имеют значения существенных признаков религии. Поэтому человек, понявший относительность этих различий, не будет приписывать слишком большого значения тому обстоятельству, разрешают ли ему придерживаться тех или иных форм культа и формул догмата, или нет. Подобная точка зрения, как нельзя более, соответствует выше приведенному мнению Руссо, что его сторонники охотно будут придерживаться того культа, который им предпишет государственная власть. Руссо отличает в религии три стороны: культ, чисто спекулятивные догматы и догматы, имеющие непосредственную связь с моралью. Культ и моральные догматы подчинены авторитету государства, ибо первый представляет собою некоторую систему внешних действий, а внешние действия подлежат ведению властей, а вторые касаются главных основ общежития, без которых оно немислимо. Свободному личному усмотрению предоставляются лишь чисто спекулятивные догматы, вроде учения о троичности божества, пресуществления и т. п. Руссо, с одной стороны, совершенно упускает из виду, что именно эти спекулятивные догматы составляют одно из специфических различий исторических религий и непосредственно отражаются в культе, а с другой, он вообще полагает, что истинная „религия человека“, не имеет „ни храмов, ни алтарей, ни ритуала, а ограничивается чисто внутренним почитанием высшего божества и вечными обязанностями нравственности“. Она и образует „чистую и простую религию евангелия, истинный теизм“ или „естественное божественное право“. Вольтер также смотрел на культ, как на нечто внешнее, отделенное от внутреннего акта веры, а поэтому тоже был склонен подчинять его государственной власти, не усматривая в этом ни малейшего ущерба для религиозной свободы. С этой точки зрения он и мог прийти до чудовищного утверждения, что Яков I, король английский, совершенно не был преследователем; „он открыто придерживался веротерпимости и ревностно наказывал пресвитериан, учивших, что ад по необходимости является уделом всех католиков“. Кроме того, Яков полагал, что ему удастся примирить шотландский народ с епископами, принудив его принять новую литургию, которая в точности была англиканской литургией“. Невольно хочется сказать: хороша веротерпимость, которую проводил Яков I!

В конце концов, религиозная свобода, как право, сводится в воззрениях Вольтера и Руссо к свободе внутренне верить во что угодно, но без права эту внутреннюю веру проявлять в соответствующем культе, свободном от государственной власти. Подобная точка зрения еще понятна

у Вольтера, поскольку он конкретные формы культа исторических церквей вообще склонен был считать поповским обманом и плодом невежества и суеверия, а поэтому и мог оправдывать вмешательство государства, как средство борьбы с этим обманом и с этими невежеством и суеверием. Иным было положение Руссо. По крайней мере он устами своего савойского викария говорил о том, что даже не веря в те или иные обряды и культовые действия, как, напр., в освящении даров, должно к ним относиться благоговейно; и савойский викарий совершает таинство евхаристии с умиленной и благоговейно настроенною душою, ибо он знает, какое огромное значение этот обряд имеет для верующих. Странно, что Руссо, понимая это, все же неоднократно мог утверждать, что культ—дело внешнего государственного порядка (police), а не верующей совести. И в этом отношении школа Локка, правильно развивая идею отделения государства от церкви, совершенно исключала культ из сферы государственной власти. Монтескьё, в частности, особенно тонко вскрыл неразрывную психологическую связь между внутренним актом веры и внешними формами культа.

Подчеркивание необходимости богословской веротерпимости, наряду с гражданской, игравшее столь большую роль в эпоху Просвещения, потеряла в настоящее время свое прежнее значение. В современном религиозном сознании мысль о возможности достижения религиозной цели лишь в каком-нибудь одном догматическом и культовом закреплении религии окончательно потеряла почву под ногами, а отсюда с неизбежностью напрашивается вывод об относительности всех внешних форм всех религий. Чем шире распространяется этот взгляд на культовые и догматические различия, тем увереннее можно говорить о том, что время массовых вспышек религиозного фанатизма на почве богословской нетерпимости прошло без возврата. Победа религиозного релятивизма одна из лучших гарантий для торжества веротерпимости, не только как установления власти, но и как состояния психологии общества. Абсолютный индифферентизм огромного большинства образованного общества к спорам о догматах и обрядах достаточно красноречиво говорит о том, что вера в абсолютную истинность учений и культа исторических религий перестала быть сколько-нибудь значительным фактором религиозной психологии. Религиозный релятивизм был уже свойствен наиболее крупным вождям гуманизма, но в то время он еще должен был считаться с сильным интересом к вопросам догмата и культа даже среди многих гуманистов. В наши же дни огромное большинство образованных людей, поскольку оно вообще не отвернулось от религии, стоит на

релятивистской точке зрения. Проблема „богословской“ терпимости, так как она была выдвинута в XVIII в., была последнею данью опасению перед возможностью проявления религиозного фанатизма вследствие расхождения в догматах или обрядах.

г. Заключение.

Эпоха Просвещения знала два потока религиозно-философской мысли. Один из них, представленный именами Бэйля, Мелье, Ламеттри, Гольбаха, Дидро и др. вел не только к отрицанию основных религиозных идей, вроде существования бога и бессмертия, как несоответствующих требованиям научного мышления, но и к признанию религии явлением вредным с точки зрения поступательного развития человечества. Другой поток, представленный такими именами, как Локк, Гоббес, Боллингброк, Вольтер, Руссо, Монтескьё и многие другие, выдвигал пользу религии, даже в тех случаях, когда отвергалась научная приемлемость религиозных идей. Представители первого течения, однако, не дали точных и ясных указаний на то, как должно государство относиться к отдельным верующим, и к историческим религиозным коллективам. Само собою их отношение и к тем, и к другим могло быть только или презрительным, или враждебным. Конечно, они призывали к борьбе с религиозными предрассудками и церковными организациями, но методов этой борьбы в государственном масштабе не указали. Яркие и сильные лозунги вроде требования „удавить последнего царя кишками последнего попа“, дабы на земле установилось счастье, не могут заменить собою теории государственно-церковных отношений. Совершенно иначе дело обстоит с представителями второго течения. Именно потому, что они признавали религию, им и пришлось призадуматься над ее положением в государстве в двойном смысле: и в смысле религиозных прав отдельных индивидуумов, и в смысле положения религиозных коллективов или церквей. При этом все мыслители этого направления считали безусловно необходимым прекратить религиозные гонения и предоставить религиозную свободу отдельным людям и возможность закономерного существования коллективам. Однако, предъявляя эти требования, одни выдвигали больше соображения государственной и общественной пользы, а другие — естественные и неприкосновенные права личности. Не было подного единства и в определении границ религиозной свободы отдельных личностей и коллективов. Лишь очень немногие деятели Просвещения поднялись до требования абсолютной свободы не только религии,

но и мышления вообще. Даже можно сказать больше: никто из них не формулировал этого требования с полной ясностью и обстоятельностью, которого оно бы заслуживало. У Бэйля, Спинозы, отчасти у Монтескье можно найти это требование, но изложенное как-то не вполне определенно и открыто. Огромное же большинство писателей останавливалось перед признанием свободы и антирелигиозных мнений, потому что считали их общественно опасными, независимо от того, верили ли они сами в те или иные религиозные учения, как Руссо, или были по существу неверующими, как Боллингброк.

При определении положения религиозных коллективов, конечно, вопрос свелся к историческим христианским церквям; при этом здесь наметились три точки зрения. Первая из них, формулированная с особенной силою и ясностью Локком, требовала полного отделения церкви от государства, при чем за государством остается лишь право контроля и пресечения лишь в тех случаях, когда церковь явно нарушает общепринятые нормы морали или законы государства. Вторая точка зрения, развитая Вольтером, выдвигала необходимость единства власти, при чем это единство мыслилось, как полное подчинение церкви, даже в ее чисто религиозных сторонах, государственному авторитету. И наконец, третья точка зрения, на которую стал Пуфендорф, разделяя взгляд Вольтера на единство власти, но соединяя с ним понятие христианского долга государя, требовала создания государственной церкви и поддержания церковного авторитета силою государственной власти.

Конечно, возможны были некоторые промежуточные оттенки между этими тремя основными точками зрения. Так, напр., Тюрго занимает среднюю позицию между Локком и Пуфендорфом. Он, с одной стороны склонен к идее отделения церкви от государства, поскольку он отрицает право государства что-либо предписывать в области культа, веры и внутреннего церковного управления, но с другой, он готов согласиться с необходимостью государственной организации религиозного обучения и материального обеспечения клира при содействии государства.

Совершенно особое положение занимает Жан Жак Руссо. С Пуфендорфом и Вольтером он разделяет требование полного единства власти. Однако, эта власть заинтересована лишь в общем признании всеми подданными одной гражданской религии, заключающейся в признании бога, бессмертия, загробной ответственности и святости общественного договора. Религиозные коллективы и отдельные личности, признающие эту гражданскую религию, пользуются в остальном полною свободою. Руссо считал, что государ-

ство при выполнении этого условия не имеет интереса вмешиваться в религиозные дела отдельных граждан и церквей, т.-е., он близко подходил к точке зрения Локка, ибо и Локк полагал необходимым требовать от всех коллективов признания существования бога, необходимости поклонения ему и обязанности свидетельствовать за истину по требованию властей. Различие между ними заключается в том, что Руссо невмешательство государства во внутреннюю жизнь религиозного коллектива считал лишь целесообразным, а не обязательным для государственной власти, и так же смотрел на индивидуальную свободу религии. Кроме того, он считал возможным и даже необходимым требовать от религиозных коллективов полной богословской терпимости, что Локк совершенно отвергал.

Вторжение государства в такие области, как культ и учение, Руссо и Вольтер не считали нарушением свободы религии, ибо рассматривали культ, как нечто совершенно внешнее, а догматы, имеющие отношение к морали, как нечто очень важное для государства. Оба при этом не понимали, что чисто спекулятивные догматы нельзя оторвать, ни от культа, ни от догматов моральных, и что все это связано с целостностью религиозной психологии.

Теоретические выводы не всегда совпадали с практическими требованиями. Именно в смысле практической программы даже такие ярые противники католицизма, как Вольтер и Руссо, были весьма скромны и готовы примириться с предоставлением французским протестантам лишь тех прав, которыми в Англии пользовались католики, т.-е. только прав гражданского состояния. Вследствие этого Просвещение не дошло до постановки вопроса о полной свободе совести, как непосредственного программного требования, понимая под свободой совести полную независимость политических и гражданских прав личности от ее религиозных верований или отсутствия у нее таковых и право свои верования или свое неверие выражать соответствующим внешним образом в культе или слове. В общем Просвещение осталось на точке зрения веротерпимости, постоянно смешивая в своей терминологии ее с понятием свободы совести. Ясное и отчетливое противоположение этих двух понятий впервые было формулировано Рабо С. Этьенном и Мирабо в Учредительном собрании 1789 г.

V. Конец Просвещения и проблема оценки его значения.

Определение начала и конца великого духовного движения, не приведшего к внешним образом осязаемым результатам, чрезвычайно трудно. Реформация, приведшая к распадению церковного единства и образованию ряда новых церквей, находится в этом отношении в гораздо более выгодном положении, чем Просвещение. Начало Просвещения мы отнесли к XVII веку, ибо лишь около половины его окончательно было изжито религиозное воодушевление эпохи реформации и мысль смогла освободиться от религиозной ориентации. Этот момент совпал с выступлением буржуазии, как единого класса, и торжеством концентрации государственной власти за счет феодальных пережитков. Великая французская революция, как решительная победа буржуазного класса, может считаться как бы внешнею вехою, определяющей и конец эпохи Просвещения. Великая революция принесла с собою и исполнение многих идей Просвещения, и крушение их, ибо связанные с революцией, они разделили и те осуждения, которые посыпались на нее со стороны начинающейся реакции. Эта реакция при всех своих крайностях и ошибках все же отметила и такие стороны Просвещения, которые действительно нуждались в поправке и дополнении. Это относится в первую голову к пренебрежительному отношению многих деятелей Просвещения к результатам исторического развития, к историческим сложившимся условиям, раз они не выдерживали критики, исходящей из абсолютных разумных начал. Нельзя говорить о презрении Просвещения к истории или об отсутствии интереса к ней; то и другое достаточно представлено многочисленными историческими трудами, среди которых ряд первоклассных, конечно, для своего времени, произведений, вроде „Размышлений о причинах величия и упадка римской империи“ Монтескье „Века Людовика XIV-го“ и „Опыта о нравах и духе народов“ Вольтера, „Истории упадка римской империи“ Гиббона и т. п. Но нельзя отрицать, что Просвещение, переоценивая значение и силу ра-

зумно познанных выводов и положений, не дооценивало силы исторических условий и традиций, раз они этим выводам и положениям противоречили. Это наблюдается как в области общественно-государственной, так и церковно-религиозной жизни. Пережитки старого, неразумного в этих обеих областях подлежали беспощадному уничтожению, а само это уничтожение представлялось делом не особенно трудным и быстро выполнимым. Реакция, наступившая против революции, настаивала, наоборот, на праве исторически сложившегося, как на чем-то ценном, независимо от того, соответствовало оно или нет разумным требованиям. Реакция требовала не только правильной оценки силы прошлого, но и сохранения его во что бы то ни стало. Историзм, в этом смысле, как он развивался в романтической школе с конца XVIII-го века, конечно, представлял собою реакционное увлечение и крайность, однако, исторический подход к явлениям общественно-государственной и церковно-религиозной жизни, оценивающий их ценность не только с точки зрения абсолютных требований разума, но и с точки зрения их живучести и соответствия с реальным положением вещей, был существенным дополнением и поправкою к подходу Просвещения. Историзм, как метод критического отношения к явлениям, означает собою уже некоторое превозможение и дальнейшее развитие Просвещения и может быть рассматриваем, как признак его конца. Как романтизм, так и историческая школа, чувствовали себя в определенном противоположении Просвещению.

Историзм, строящий свои выводы на изучении реальных фактов, а не на тех или иных, признанных за истинные, априорных положениях, указывает уже на победу эмпирического метода над рационалистическим. Эмпирический метод, давно уже завоевавший себе господствующее положение в естествознании, с конца XVIII в. стал распространяться и на область общественных наук и все более и более превращался в метод построения научного мировоззрения вообще. Априорные постулаты рационализма, всякие искания умозрительно постигаемых вечных истин, все это с точки зрения строгой эмпирии начинало казаться чем-то произвольным, ненаучным, метафизическим. Окончательный поворот в построении мировоззрения к точным наукам и их проблемам обозначался тем яснее и определеннее, чем больше и чувствительнее сказывались результаты приложения точных наук к действительному усовершенствованию жизненных условий. Изобретение машин с его колоссальными последствиями, известными в истории под названием „промышленного переворота“, создало прекрасную почву для развития эмпирического мировоззрения. Этот знаменательный

перелом в строе мышления в связи с новой техникой с полной отчетливостью отразился в мысли гениального С. Симона, который первый дал формулировку „метафизичности“ Просвещения, противопоставляя его знанию, основанному на точных науках. Этот перелом является в сущности основным признаком конца Просвещения и связывается со второю внешнею векою, определяющей этот конец началом промышленного переворота.

Торжество эмпирического метода означало несомненно шаг вперед по сравнению с рационализмом XVIII-го века. Но эмпирический метод, отвергая „метафизические“ уклоны рационализма, вовсе не отрицал необходимости считаться с требованием логических законов мышления и логически правильного построения рассуждения, хотя бы и основанного на фактах. Эмпиризм превозмогал рационализм, но не отвергал тех его элементов, которые связаны с существом нашей мыслительной способности. Между тем, однако, одновременно с эмпиризмом развивается течение, близко связанное с реакционным историзмом, которое именно стремится логически правильно построенную научную мысль заменить ссылкой на волнение чувства; заставить почувствовать истину эмоционально. Очень часто эту тенденцию возводят к Руссо и к его иррационалистическому построению религии. Однако, в подобном взгляде очень много ошибочного. Как показало наше изложение, то чувство, на которое, как на критерий религиозного познания, ссылался Руссо, отнюдь не было каким-то безотчетным эмоциональным движением, а моральною совестью, присущей всем людям и постигаемой в своем принципе развитым разумом. Иррационализм Руссо очень далек от того произвола чувства, вообще не стесняющегося ни фактами, ни логикой, какой мы встречаем у Шатобриана или Новалиса в его статье „Христианство и Европа“. Эти тенденции романтической философии и культуры действительно находятся в резком противоречии с рационалистическими тенденциями Просвещения и моральным критерием Руссо, и торжество их в духовной жизни Европы, конечно, тоже характерный признак начала новой эпохи.

Мы можем подвести итоги. Развитие исторического подхода к явлениям общественно-политической и церковно-религиозной жизни, рост эмпирического мировоззрения и усиление эмоционального мотива, противопоставляемого разуму, знаменуют собою конец Просвещения и зарождение нового периода в духовной жизни Европы. Этот конец совпал с великой французской революцией и промышленным переворотом конца XVIII-го века. Первая, осуществив многие идеи Просвещения, все же показала шаткость многих его

надежд и взглядов, недостаточно обоснованных на опыте истории, второй создал условия, властно требующих развития точных наук. Разочарование в рационалистическом методе породило обратную крайность, а именно, стремление вообще обойтись без разума и строиться только на эмоциональном начале, преимущественно мистического и эстетического характера.

В изложенном выше уже имеется ряд моментов, существенных для определения исторического значения Просвещения. Вопрос этот весьма мало связан с проблемою научной правильности или неправильности метода и выводов просветительной философии и науки. О Просвещении очень легко толковать с точки зрения исторических фактов и опровергать его априорные положения об естественном праве и религии. Эту критику и произвел уже в середине XIX в. прусский ученый реакционер Фридрих Шталь, но и самая справедливая и беспощадная чисто научная критика может, правда, лишить идеи Просвещения их абсолютной ценности, но не может поколебать их фактического влияния на ход исторической жизни. То же следует сказать и о критике Тэна, который ставит Просвещению в упрек его отвлеченный подход к вопросам жизни, склонность к общим формулам и неумение понимать действительные интересы общества и отдельных реально существующих людей. Тэн забывает лишь одно, что в этом стремлении найти при обсуждении любого вопроса по возможности высшую и самую общую исходную точку и заключалась духовная сила всего движения, способная дать творческий идеал и поколебать устой отживающего строя общественной и церковной жизни. Конечно, разрушение старого мира не было результатом просветительной идеологии, а совершалось материальными силами, но идеология указывала направление и общую цель, а именно, освобождение человеческой личности. Именно идея личности, как цели всего развития человечества, делается на долгое время господствующим принципом общественного, государственного и экономического строительства. Идея эта понималась в первую голову в смысле свободы, свободы от произвола власти, свободы веры, мысли и слова и очень часто также и свободы собственности. Воспринимаемая так, идея личности вполне соответствовала идеалам и интересам приобретающей господствующее положение буржуазии, для которой смысл всех перечисленных выше свобод сводился к ограждению культурного и образованного класса от насильственных унижений и оскорблений и к возможности развивать свою деятельность без государственной регламентации, совершенно невыносимой для нарождающейся новой капиталистической машинной промыш-

ленности. В „свободах“ личности лежит самое существо конституционного строя и выражающего его либерального мировоззрения. Душа этого либерализма была обнаружена и отчетливо определена Просвещением. Но в связи с идеей личности оно пошло еще дальше к принципам и требованиям, переходившим за грани интересов новой либеральной буржуазии и ведущим к результатам и целям, очертания которых лишь смутно чувствовались тогда и вполне ясно выступили лишь значительно позже эпохи Просвещения. Личность воспринималась, не только как носительница тех или иных прав или свобод, но и как некоторая моральная ценность, как воплощение человеческого достоинства. Однако, одновременно это достоинство обязывало отдельного человека соотносить свое поведение с требованиями добродетели, а государство обязано было его поощрять на этом пути и останавливать, если он совершал поступки, несогласные с его моральным достоинством. Государство может и должно бороться, даже насильственными мерами, с дурными страстями и дурными мыслями в человеке. Так из идеи морального достоинства личности выросло вновь требование подчинения личности государству, как моральному целому. Одним из главных источников моральной порчи людей представлялись богатство и имущественное неравенство, а поэтому и выросло требование регулирования собственности государством или даже отмена ее и переход к коммунистическому строю. Как ни отвлечены и ни смутны были эти идеи, все же в них проявляется уже ощущение того, что проблема личности неотделима от проблемы социального и экономического равенства, ибо при условии неравенства и резких имущественных различий все, так наз. „свободы“, как бы они не были ценны сами по себе, превращаются лишь в достояние богатых, которые, будучи испорчены своим богатством, и свободами пользуются во вред моральному достоинству человека. Таким образом, идея равенства выводилась эпохой Просвещения тоже из идеи личности, но понимаемой не только юридически, но и морально. Просвещение не только развило и утвердило идею личной свободы, как центра всего либерального мировоззрения, но дополняя идею личной свободы идеей морального долга человека, приходило к постулированию нового социального строя, в котором бы этот долг мог беспрепятственно осуществляться без помехи со стороны элементов собственности и экономического неравенства. Конечно, в программах Просвещения, как коммунистических, так и предлагающих равный раздел земельной собственности, чрезвычайно много наивного и утопического, но все же вопрос о взаимоотношении свободы и равенства был по-

ставлен, совесть и мысль направлены в определенном направлении, и удар нанесен принципу частной собственности.

Гракх Бабеф, вышедший целиком из идеологии XVIII в., сумеет, основываясь на опыте революции, дать новую и точную формулу, резюмирующую социалистические чаяния Просвещения. Революция дала юридическое равенство и стремилась дать и политическую свободу, но тронула в сущности очень слабо, и практически, и теоретически, в своей идеологии имущественное неравенство людей. Бабеф, доживший до эпохи борьбы „гнилых брюх с пустыми брюхами“ и выставил лозунг о переходе от равенства правового к равенству фактическому, который включает в себе содержание первичной формы классовой борьбы XIX века.

Полная секуляризация научной мысли, утверждение идеи свободы личности и формулирование социального долга равенства, вытекающего из нравственной природы человека, были наиболее важными и влиятельными достижениями эпохи Просвещения. Значение этих достижений будет особенно ярко подчеркнуто реакционным романтизмом, идущим на смену Просвещению. На место свободной мысли он вновь поставит подчинение церковному авторитету, отвергнет свободу, как непригодную для человека, и утвердит идеал феодального строя с его косными формами социального неравенства. В борьбе с этой реакцией идеи Просвещения будут дополнены, укреплены и расширены в духовных движениях XIX века.

Библиография.

Общие замечания. Литература по истории Просвещения огромна. Столь же велико и количество источников. Дать полный перечень их означало бы наполнить не один том. Поэтому для лиц, желающих войти наиболее целесообразным образом в вопрос, необходимо сделать тщательный выбор, ограниченный самым необходимым; но и это необходимое будет еще очень велико. Начать изучение Просвещения следует с общих трудов, дающих законченную картину его развития. Русскому читателю удобнее всего начать со следующих пособий.

№ 1. Коркунов, Н. М. История философии права. Пособие к лекциям. Издание 5-ое. СПб. 1908. Общий обзор политических и философских правовых учений от греческих софистов до новейшего времени. Эпохе Просвещения посвящены главы 2-ая и 3-ья, третьей части, всего около 200 страниц. Сжатое и ясное изложение. Отличное вводное пособие.

№ 2. Ковалевский, М. М. От прямого народопривлечения к представительному строю и от патриархальной монархии к парламентаризму. Рост государства и его отражение в истории политических учений. 3 тома. Москва 1906. Первый том охватывает древний мир, средние века и Возрождение, второй реформацию и Просвещения XVII в. и третий—Просвещение XVIII в., преимущественно Монтескье и Руссо. Главное достоинство книги Ковалевского в том, что он дает не только обзор политических теорий, но и тех исторических условий, при которых и из которых они возникают. Кроме того, в книге разбираются наряду с политическими научными теориями и материалы политических памфлетов, воззваний, законодательных актов, программы политических партий и т. д. Теоретическая мысль вследствие этого не остается висеть в воздухе, а является как бы отражением жизненных условий. Вопросы религиозно-церковные в книге почти не затрагиваются. Крайне досадным „ляпусом“ является перевод термина „монархомахи“ термином „монархodelатели“.

№ 3. Чичерин, Б. История политических учений. 4 тома. Москва 1868—1877. Второе издание I-го тома 1903. Первый том посвящен древности и средним векам, Возрождению и реформации, второй — Просвещению 17-го века и отчасти 18-го (гл. 2-ая и 3-ья), третий том дает разбор политических теорий второй половины XVIII-го века и четвертый трактует о XIX-ом веке до Гегеля включительно. Труд Чичерина—наиболее пространный обзор политических учений. Автор указывает их связь с общефилософскими течениями эпохи, но не касается, в отличие от Ковалевского, событий. Автор юрист, а поэтому воззрения, не облеченные в форму юридических теорий, интересуют его мало. Нет разбора взглядов Вольтера, социалистов XVIII в., физиократов, энциклопедистов. Совершенно не затронуты деизм и проблема естественной религии. Разбираемые теории не только излагаются, но и критикуются. Книгу Чичерина следует читать с некоторой подготовкой, после трудов Коркунова, Ковалевского и Гетнера.

№ 4. Hettner, Hermann Theodor. Litteraturgeschichte des 18 Jahrhunderts. 3 части: 1) Englische Litteraturgeschichte 1600—1770. 5-ое изд. 1894. 2) Geschichte der französischen Litteratur im 18-ten Jahrhundert, 5-ое изд. 1894. 3) Geschichte der deutschen Litteratur im 18-ten Jahrhundert, 4-ое изд. 1893—95. 4 тома. Русский перевод. Гетнер. История всеобщей литературы 18-го в., перевод Пыпина, изд. 2-ое О. Н. Поповой. СПб. 1897—98. Труд Гетнера представляет собою классический труд и пользуется широчайшею известностью. История литературы понимается крайне широко.

Она охватывает и науку, и философию, и религию, и политику. Изложение очень легкое и изящное. Политическая часть далеко уступает книге Чичерина, но в остальных отношениях это самый лучший и полный труд по истории Просвещения, ибо автор захватывает и вторую половину 17-го века. Ознакомление с общей историей Просвещения удобнее всего начать именно с труда Гетнера.

№ 5. Janet, Paul. Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Изд. 3-ье. Paris 1886—87, 2 тома. Труд задуман чрезвычайно широко. Ему предпослано большое вступление об отношении права и политики, политики и морали. Первый том охватывает древность, в том числе Индию, Китай и Иудею, Новый Завет, Средние века и гуманизм до Макиавелли и его школы включительно, второй том посвящен реформации и Просвещению 17-го и 18-го веков. Труд Жана представляет собою очень сжатый, но полный обзор развития политических учений в указанных хронологических рамках. Глубокого анализа разбираемых учений нет. Автор теоретик и защитник неприкосновенных прав личности.

№ 6. Stahl, Friedrich. Die Philosophie des Rechts, Bd I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 5-е изд. 1878. Шталь реакционер и даже с церковно-протестантским направлением. Конечно, к Просвещению он мог отнестись лишь совершенно отрицательно. Тем не менее, его критика естественного права весьма замечательна и в свое время составила эпоху в развитии юриспруденции. Книгу Штала следует читать после книги Чичерина.

№ 7. Gierke, Otto. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2-ое изд. Breslau 1902. Труд Гирке является наиболее глубоким и вместе с тем полным обзором развития естественно-правовых теорий. Гирке использовал огромный материал, начиная от раннего средневековья и кончая исходом XVIII-го века. Его излюбленным положением является мысль о близкой связи между публицистическими теориями XVII и XVIII-го веков и романистско-каноническим учением о корпорации. Автор исходит из анализа политического учения Иоанна Альтуса (1557—1638), в котором по его мнению даны все основные политические идеи, разработанные впоследствии школой естественного права. Автор анализирует сперва остатки религиозных элементов политического учения, затем договорную теорию, учение о народном суверенитете, принцип представительства, идею федерализма и идею правового государства. Труд рассчитан исключительно на специалистов, а поэтому написан в высшей степени сжато, даже конспективно. Подстрочные примечания, содержащие огромный и

разнообразный материал, не только извлеченный из трудов крупных писателей, но и многих рядовых ученых эпохи, занимают больше места, чем сам текст. Читатель, усвоивший эту книгу, получит полную ориентацию по всем проблемам естественного права.

№ 8. Lechler, Gottfried. Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen 1841. Старый, но до сих пор еще не устаревший и единственный общий и исчерпывающий очерк истории английского деизма. Автор начинает с эпохи реформации и доводит изложение до Юма, выступление которого обозначает конец деизма. В приложении дан и подробный анализ позднейших трудов Толэнда и цитаты из Шефтсбери. Ценность труда Лехлера заключается в том, что он подробно выяснил внутреннюю необходимость крушения деизма. Труд Лехлера прекрасно дополняется для XVII века трудом Дильтея.

№ 9. Dilthey, Wilhelm. Auffassung und Analyse des Menschen im 15-ten und 16-ten Jahrhundert. Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17-ten Jahrhundert. Werke, Band II, 1—243. Leipzig und Berlin 1914. Дильтей дает яркую картину освобождения мышления от богословских и религиозных пут и развития учения об автономии морали. Книга Дильтея требует некоторой философской подготовки, а поэтому ее полезно прочесть лишь после некоторых общих трудов по философии, из которых я указываю два:

№ 10. Windelband, W. Die Geschichte der neueren Philosophie. Band I. Von der Renaissance bis Kant. Leipzig 4-ое изд. 1907. Вильденбанд рассматривает философию в ее связи с общим развитием теории естественной религии и естественного права. Русский перевод с 4-го нем. издания под ред. проф. А. П. Введенского. СПб. 1908.

№ 11. Lange, Friedrich Albert. Geschichte des Materialismus, 7-ое изд. под ред. Hermann Cohen, Band I. Великолепный обзор материалистических учений 17-го и 18-го веков, начиная с Гассенди. Особенно ценно то, что Ланге дал подробную и справедливую оценку полузабытого Ляметтри. Ланге не ограничивается одними материалистами, но вводит в круг своего изложения и других писателей, напр. Вольтера, которые сами не были сторонниками материализма, но все же способствовали его развитию.

Русский перевод Страхова — СПб. 1881 — 83. Есть перевод и под ред. Вл. Соловьева.

№ 12. Шахов, А. Вольтер и его время. Лекции по истории французской литературы 18-го века, читанные в Московском университете. СПб. 1907. Лекции Шахова дают хороший обзор, начиная с Бэйля, но не розвываются

над уровнем научно-популярного изложения. Особенно поверхностно и неудовлетворительно изложение политических воззрений Монтескье. Зато очень хорошо разобран Вольтер, а кроме того, автор рассматривает и физиократов, и даже масонов, и дает хорошую характеристику французского общества.

№ 13. Lecky, William. History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe. 1-ое изд. 1865 г., затем несколько новых изданий. Труд Лекки пользуется огромной популярностью и переведен почти на все языки. Под рационализмом автор понимает все движение, стремящееся освободить дух от засилья церкви и богословия. В своем труде Лекки дает историю веры в „чудесное“, подробно останавливается на демонологии и процессах ведьм, а затем дает историю религиозных преследований и развития идеи веротерпимости. Далее дана история освобождения политики и промышленной жизни из под власти церкви и богословия. Изложение доходит до конца XVIII-го и начала XIX-го века, как момента торжества свободного светского мышления. Лекки попутно касается всех главных теорий Просвещения, особенно в главе IV, V и VI-ой. Ясно выраженный характер книги привел к тому, что выпуск первого тома в русском переводе встретил такие трудности, что пришлось его совершенно изуродовать. Второй том вышел полностью. Лекки, А. Н. История возникновения и влияния рационализма в Европе, перевод Пыпина. СПб. 1872. К переводу приложены чрезвычайно интересные акты самого процесса, начатого против издателя по обвинению в издании книги без предварительной духовной цензуры.

К общим обзорам истории Просвещения следует присоединить несколько трудов по истории самой эпохи.

№ 14. Roquain, Felix. L'esprit révolutionnaire avant la révolution 1715 — 1789. Рокэн следит за развитием антицерковной и антимоноархической оппозиции, особенно в связи с постоянными конфликтами короны с парламентами. Основной тезис Рокэна заключается в том, что эти обе оппозиции уже созрели до лозунга революции к середине века совершенно независимо от просветительной литературы, влияние которой стало сказываться лишь во второй половине века. Рокэн использовал широчайшим образом памфлетную литературу, сопровождавшую отдельные конфликты с властью, и неудачи и скандалы этой власти. Книга его абсолютно необходима для всякого, кто хочет ознакомиться с той реальной борьбой, среди которой крепла и просветительная оппозиция. Русский перевод под заглавием: Движение общественной мысли во Франции в 18-ом в. СПб. 1902.

№ 15. Sorel, Albert. L'Europe et la révolution française. Première partie. Les mœurs politiques et les traditions. 5-ое изд. Paris 1902. В первой книге Сорель дает сжатую, но яркую картину политических нравов и революционных настроений в Европе в 17-м и 18-м веках, реформаторских идей и попыток реформ, рационализма и идеи естественного права, распространения французских идей и „классического духа“. Первая часть 2-ой книги дает характеристику последнего времени перед революцией и роли писателей и философов. Остальные части книги посвящены обзору отдельных стран Европы и не имеют прямого отношения к истории Просвещения. Русский перевод: изд. Пантелеева. Европа и французская революция.

№ 16. Ковалевский, М. М. Происхождение современной демократии, 2-ое изд. 1901. Труд Ковалевского дает как изображение общественного и политического строя Франции в 18-м веке, так и анализ политических доктрин, который во 2-ом издании выделен в отдельную часть. Часть, посвященная обществ. и полит. строю Франции, вышла третьим изданием в 1912 г. Труд Ковалевского представляет собою одно из крупнейших явлений исторической и социологической литературы по данному вопросу и пользуется заслуженно громкою известностью.

№ 17. Biedermann, Karl. Deutschland im 18 Jahrh. Leipzig 1854—1880 2. Bände in. 4. Abteilungen; 2-ое изд. Band 1 и 2. 1-te Abt. 1880. Register 1881. Труд Бидермана дает исчерпывающую картину культурного состояния Германии в XVIII-м веке и является необходимым пособием для всех, кто изучает просветительное движение в Германии в связи с политической историей.

№ 18. Ranke, Leopold. Zur Geschichte der politischen Theorien: I, Die Idee der Volkssouveränität in den Schriften der Jesuiten. II, Zur Geschichte der Doctrin von den drei Staatsgewalten, Werke, Band 24, p. 223—266. Ранке в первой статье останавливается на Белярмине и Мариане. Во 2-ой он начинает с Хукера и доходит до Монтескье, при чем вскрывает близкую связь между политической теорией и внутренними конфликтами в Англии.

Статьи Ранке в сущности принадлежат уже к трудам, разбирающим отдельные проблемы Просвещения.

№ 19. Ruffini. La libertà religiosa, I, Storia della idea, Torino 1900. Самый общий труд по истории идеи веротерпимости. С него следует начинать изучение вопроса.

№ 20. Bonet-Mauru, G. La liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes jusqu'à la séparation (1598—1905). Paris 1909. В первой и второй главах автор собрал весьма интересный материал не столько из трудов крупных писа-

телей, сколько из брошюрной и памфлетной литературы за и против веротерпимости. Кроме того, дана характеристика и действительного положения протестантов во Франции от вступления на престол Генриха IV до издания эдикта о веротерпимости.

№ 21. Frank-Puau. Les précurseurs français de la tolérance au XVIII siècle. Paris 1881. Отличное дополнение к № 20. Автор исходит из изображения постепенного ограничения и упразднения Нантского эдикта и затем дает яркую характеристику идейной борьбы сторонников и врагов веротерпимости, особенно среди эмигрантов. Особенный интерес заслуживает анализ идей Жюрье, сперва друга, потом злейшего врага Бэйля.

№ 22. Lecius, Friedrich. Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorffs. Leipzig, 1900. Книга интересна, как подробный анализ двух противоположных пониманий веротерпимости, локковского, исходящего из идеи разделения государства и церкви, и пуфендорфского, стоящего на точке зрения государственной церкви. Сам автор симпатизирует второй точке зрения и защищает мысль о христианском долге государства.

№ 23. Вульфюс, А. Г. Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII в. Вольтер, Монтескье, Руссо. Автор разбирает отношение всех трех писателей к проблеме веротерпимости в связи с подробным анализом их религиозных воззрений. В вводной главе дан подробный анализ воззрений на веротерпимость Пьера Бэйля. Особое внимание автором уделено вопросу о взаимоотношении веры и культа. Кроме того, указаны взгляды Тюрго и разобрано учение Руссо об обществе. См. критику Э. Д. Гримма в февральской книжке Ж. М. Н. П. 1912 и ответ автора там же в мартовской книжке. См. статью Н. И. Кареева. Отношение между религией и политикой у философов XVIII в. Русское Богатство, ноябрь 1911 г.

№ 24. Тарановский, Ф. В. Догматика положительного государственного права во Франции при старом порядке, Юрьев 1911 г. В чрезвычайно богатой по содержанию книге Тарановского с темой нашего труда близко связаны глава III, раздел 1-ый и отчасти 2-ой, посвященные опыту построения рациональной системы французского государственного права конца XVII-го века с подробным анализом критики рационалистического метода Паскаля, и затем глава VII-ая, посвященная отражению парламентской догмы государственного права в литературе, в частности в трудах Монтескье. Книга Тарановского значительно расширяет и углубляет построение книги Рокэна. См. № 14 нашего списка.

№ 25. Wolters, Fritz. Studien über Agrarzustände und Agrarprobleme in Frankreich von 1700—1790. Leipzig 1905. Ближайшее отношение к истории Просвещения имеет глава II-ая, разбирающая теории равного раздела и аграрного коммунизма XVIII-го века.

№ 26. Lichtenberger, André. La socialisme au XVIII-e siècle. Etude, sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIII-e siècle avant la révolution. Paris 1895. Классический труд, содержащий общую характеристику социализма 18-го века, анализ социалистических утопий, романов и театральных пьес, подробный разбор главных теоретиков социализма Мелье, Морелли, Мабли и замечательный разбор всех крупнейших представителей просветительного движения с точки зрения их отношения к проблеме социализма. Книга Лиштанберже представляет собою в сущности историю французского Просвещения XVIII в., написанную с определенной точки зрения. К книге приложена и библиография.

№ 27. Sayous, A. Le dix-huitième siècle a l'étranger Histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolution française, 2 тома. Paris 1851. Книга Сейуса содержит богатейший материал для истории французских просветительных идей вне Франции. Особенно интересны данные о швейцарских писателях и их отношении к Руссо и Вольтеру, а также и главы 2-го тома, посвященные двору и академии Фридриха Великого.

№ 28. Treumann, Rudolph. Die Monarchomachen, Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI Jahrhundert 1573—1599. Leipzig, 1895, из серии Staats-und Völkerrechtliche Abhandlungen, herausg. von Jellineck und Georg Meyer. Сжатый, но обстоятельный разбор наиболее видных представителей революционной мысли XVI-го века. Книга написана юристом, который интересуется исключительно доктриной и разными ее сторонами, мало касаясь исторических событий и их отражений в брошюрах и памфлетах. В этом смысле прекрасным дополнением к книге Треймана является труд.

№ 29. Méaly, Paul F. M. Les publicistes de la Réforme sous François II et Charles IX Paris. 1903 г. Особенного интереса заслуживает глава 4-ая, часть I-ая, посвященная Варфоломеевской ночи и памфлетам, вызванным этим ужасным событием. Интересно отметить, что Меали окончательно доказал принадлежность знаменитого памфлета „Vindiciae contra tyrannos“ перу известного писателя гугенота Дю-Плесси Морне.

Труды, посвященные отдельным писателям.

№ 30. Вальденберг. Закон и право в философии Гоббеса. СПб. 1900. Книга представляет собою углубленный юридический анализ учения Гоббеса и требует от читателя хорошей подготовки.

№ 31. Bastide, Ch. John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques, l'église et l'état, la tolérance. Paris, 1906. Первая часть книги посвящена биографии Локка, во второй дается обстоятельный анализ предшествующих ему теорий политической власти и взаимоотношений церкви и государства. Затем рассматриваются собственные воззрения Локка в связи со второй английской революцией. Заключительная третья часть посвящена „результатам“ политических теорий Локка. В частности рассматриваются английские публицисты и вопрос о политических свободах и религиозной веротерпимости. Книга Бастида дает полную и исчерпывающую картину жизни, деятельности и влияния Локка.

№ 32. Maigron. Fontenelle. Paris 1896. Книга Мегрона интересна, ибо дает обстоятельное исследование зарождения критической и оппозиционной мысли в условиях французской жизни второй половины XVII-го века. Фонтенель, родившийся в 1650 г. и умерший столетним старцем, как бы связывает собою начало и расцвет французского Просвещения.

№ 33. Delvolve, Jean. Religion, critique et philosophie chez Pierre Bayle. Paris 1906. Со всех точек зрения прекрасное исследование, особенно ценное тем, что автор устанавливает в воззрениях Бэйля известную эволюцию в сторону все более и более определенной враждебности к исторической религии. Книга Дельвольва отвечает на все вопросы, возникающие в связи с жизнью и деятельностью этого величайшего философа и критического ума Франции.

№ 34. Sorel, Albert. Montesquieu. Из серии „Les grands écrivains français. Paris. 1889. Серия дает сжатые, но хорошо ориентирующие общие очерки. Книжка Сореля одна из наиболее удачных. Русский перевод: Сорель. Монтестьё, перев. М. Г. Василевского с предисл. Н. И. Кареева. СПб., 1898.

№ 35. Vian. Histoire de Montesquieu, sa vie et ses oeuvres. Paris 1879. Старая книга Виана до сих пор сохранила еще значение, как единственная обстоятельная биография Монтестьё.

№ 36. Barkhausen. Montesquieu, ses idées et ses oeuvres. Paris, 1907. Баркгаузен принадлежит к числу лучших современных знатоков Монтестьё. Он известен, как издатель

рукописей родового архива М. из замка де ла-Бред. В своем труде он дает между прочим интереснейшую попытку найти стройное построение в книге о „Духе законов“.

№ 37. Dedieu. Montesquieu, из серии „Les grands philosophes“. Paris 1913. Книга Дедье заслуживает вполне названия образцовой. Детальному разбору политических и моральных идей Монтесть предпосланы две главы: одна трактующая о развитии его духа, другая — о происхождении его социологического метода. Последние три главы посвящены социальным, экономическим и религиозным идеям Монтесть. К книге приложена богатая библиография.

№ 38. Вульфус, А. Г. Монтесть историк и политик. Статья из юбилейного сборника в честь Н. И. Кареева 1923. Автор проводит мысль, что, как политик, Монтесть был рационалистом, но огромные исторические знания заставляли его иногда приходить к выводам, совершенно не вытекающим из его рационалистических посылок.

№ 39. Lanson. Voltaire. Paris 1906. Из серии „Les grands écrivains“ Прекрасно ориентирующее общее обозрение жизни и деятельность Вольтера.

№ 40. Strauss, Friedrich David. Voltaire, sechs Vorträge, 1-ое изд. 1870, последнее 1906 в Франкфурте на Майне. Чрезвычайно живая и красочная характеристика Вольтера, написанная в глубоко сочувственном оне. Русский перевод. Вольтер, изд. Знание, 1899, пер. И. Андреева.

№ 41. Morley, John. Voltaire 1871 4-ое изд. 1886. Популярная библиография и обзор трудов Вольтера, не проникающий особенно глубоко. Русский перевод. Морлей. Вольтер. Москва, 1888, перевод с 4-го изд. Кирпичникова.

№ 42. Корш, В. Вольтер, его жизнь и сочинения. Этюды т. I и

№ 43. Михайловский Н. Вольтер — человек и Вольтер мыслитель. Сочинения т. VI 1897. № 42 и 43 представляют собою талантливые публицистические оценки Вольтера, которые полезно прочесть, уже имея сведения о нем.

№ 44. Mahrenholtz, R. Voltaire's Leben und Werke. 2 Bde, Oppeln 1885. Старая, но вместе с тем чрезвычайно научно написанная книга. Особенно приятно поражает спокойная объективность автора, в общем сочувствующего Вольтеру. Внимания заслуживает отдел I, посвященный анализу главных источников и пособий для изучения Вольтера.

№ 45. Crouslé. La vie et les oeuvres de Voltaire. 2 vol. 1899. Аккуратная и полезная книжка, хотя и лишенная особых достоинств.

№ 46. Peñicier. Voltaire philosophe. Paris 1908. Книга написана с явной защитительной тенденцией. Вольтер представлен, как защитник и провозвестник либеральных свобод, даже не далекий от демократии. Книга, очевидно, навеяна острою борьбою клерикалов и радикалов, вызванной законом об отделении государства от церкви.

№ 47. Nourrison. Voltaire et le voltairianisme. Paris 1896. Нуррисон ярый враг Вольтера и старается доказать вредность и эгоистичность его деятельности. Даже защиту Каласа он старается объяснить мотивами тщеславия. Однако, в книге Нуррисона очень много правильных тонких замечаний. Во всяком случае, это враг серьезный и вполне научный.

№ 48. Séé. Les idées politiques de Voltaire. Revue Histor. Mai - Août 1908. p. 254—292. Очень хороший анализ политических воззрений Вольтера. Автор правильно не считает Вольтера принципиальным сторонником абсолютизма, а усматривает в нем уклон в сторону конституционной монархии.

№ 49. Desnoiresterres. Voltaire et la société française au XVIII siècle. Paris, 2-me édition, 1887, 8 vol. Труд Денуартера представляет собою основное пособие при научном изучении Вольтера. Он чрезвычайно богат культурно-историческими и бытовыми деталями и изображает Вольтера в реальной, живой обстановке.

№ 50. Morley, John. Rousseau. 1873, 2-ое издание 1886. Биография и оценка Руссо сделаны более обстоятельно и глубоко, чем книга о Вольтере. Морлей различает в Руссо два элемента: положительный прогрессивный и отрицательный реакционный, причем последний связывается с подменой призывом к чувству рационального мышления. Морлей довольно сурово относится и к нравственной личности Руссо. Русский перевод: Морлей. Руссо, перев. Неведомского. Москва, 1881.

№ 51. Корелин, Н. Ж. Ж. Руссо. Опыт характеристики его идей. Популярная книга, хорошо излагающая сперва господствующую доктрину, а затем и общественные идеи Руссо. Нового автор не дает.

№ 52. Алексеев, А. С. Этюды о Ж. Ж. Руссо. 2 т. Москва, 1887. Первый том носит биографический характер и дает после краткого обзора жизни Руссо до переселения в Париж подробный рассказ о его пребывании во Франции, т. е. до 1762 г. Особенное внимание обращено на его отношение к Гримму, Дидро и Вольтеру и на историю разрыва с ними. Автор явно сочувствует Руссо. Вторым том посвящен тщательному анализу происхождения и содержания „Общественного договора“ в связи с первой и

второй диссертацией. Особенно ценной является та часть 2-го тома, где автор подробно рассматривает политическое устройство и внутреннюю борьбу в Женеве в первую половину XVIII в и старается раскрыть связь доктрины „Общественного договора“ с женевскими событиями и устройством.

№ 53. Brockerhoff. J. J. Rousseau. Leipzig 1863 — 74. 3 Bände. обстоятельная и очень объективная биография Руссо.

№ 54. Chuquet M. Rousseau из серии: Les grands écrivains. Хорошее популярное и вводное пособие.

№ 55. Ducros, Louis. J. J. Rousseau, I т. 1908, остальные томы во время войны. Сейчас лучшая и полнейшая биография Руссо с отличным разбором его трудов. Дюкро подчеркнул солидную подготовку, которую Руссо приобрел в Шамбери, а затем и постепенное нарастание мотивов первой диссертации в ранних произведениях, на которые до Дюкро обращали мало внимания. В разрыве с друзьями Дюкро видит результат болезненной подозрительности Руссо и бестактности и глупости его подруги Терезы Левассёр.

№ 56. Nourrisson. Rousseau et le rousseauisme. Paris 1903. Книга Нуриссона написана во враждебном Руссо духе. Автор, между прочим, силится свести его религию к пантеизму, а пантеизм к атеизму и очень низко ценит нравственный облик Руссо. Все же в книге много интересных замечаний и наблюдений.

№ 57. Brédif. Le caractère intellectuel et moral de J. J. Rousseau, Paris 1906. Книга написана с большим знанием дела и не меньшим проникновением в произведения Руссо, однако, построение книги крайне беспорядочно, что затрудняет пользование ею.

№ 58. Розанов, М. Н. — Ж. Ж. Руссо и литературное движение конца XVIII и начала XIX в. Очерки по истории руссоизма на западе. Москва, (1911) 1912. В первой главе автор дает интересную общую характеристику основ учения Руссо. Главная же часть книги посвящена литературному влиянию Руссо.

№ 59. Vallette, Gaspard. J. J. Rousseau, Genevois. Paris - Genève 1911. Как показывает заглавие, обстоятельная книга Валетта рассматривает Руссо под углом зрения его женевского происхождения и дополняет и расширяет книгу проф. Алексеева (№ 52 нашего списка), ибо дает анализ не только Общественного договора, но и Эмиля, „Писем писанных с горы“. „Письма к парижскому архиепископу“ и

„Исповеди“. Книга Валетта заслуживает полного внимания, как добросовестный и беспристрастный труд.

№ 60. Lemaître, Jules. J. J. Rousseau. Dix conférences. Paris. Лекции Леметра пользуются широкою известностью. Однако, следует подчеркнуть, что в них скудность знаний и трафаретность мысли прикрыты блеском изложения Леметр рассматривает Руссо, как большого человека, и совершенно не умеет понять ни его идей, ни его психологии.

№ 61. Гурвич. Георгий. Руссо и декларация прав. Идеал неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. Петроград 1918. Гурвич старается опровергнуть общепринятое мнение, согласно которому Руссо подчинил личную свободу абсолютизму общенародной власти. Гурвич затронул этим самым центральную проблему изучения Руссо, но вряд ли предложенное им решение может быть признано окончательным.

№ 62. Петров Е. Н. Статьи в первом и втором выпуске журнала „Анналы“ Петербург 1922. В своих статьях Петров дает отлично ориентирующий обзор новейшего научного освещения общественных и религиозных идей Руссо. Во второй статье в частности дан анализ огромного труда Masson, P. M. La religion de J. J. Rousseau, I — III, Paris, 1916.

№ 62а. Роланд - Гольст, Г. Жан Жак Руссо. Его жизнь и сочинения. Перев. с немецкого Ад. Острогорской. Москва, 1923.

№ 63. Morley. John. Diderot and the Encyclopaedists 1878. 3-е изд. 1886. Лучшая из монографий Морлея. Русский перевод: Морлей. Дидро и энциклопедисты. Москва, 1882.

№ 64. Ducros. Louis. Diderot. L'homme et l'écrivain. Отличная сжатая характеристика.

№ 65. Ducros. Louis. Les Encyclopédistes. Paris. 1910. Вполне ориентирующая книга, но не дающая много нового по сравнению с книгой Морлея.

№ 66. Keim, Albert. Helvetius, sa vie et son oeuvre, Paris, 1907. Исчерпывающий труд, изображающий жизнь и деятельность Гельвеция на фоне века и по отчасти неизданным документам. Дан не только тщательный анализ 2-х главных трудов Гельвеция „О духе“ и „О человеке“, но указаны и факты, иллюстрирующие влияние этих трудов на современное общество.

№ 67. Guerrier W. L'abbé de Mably, moraliste et politique. Etude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain et sur le développement de l'esprit au XVIII siècle. Paris,

1886. Ср. его же статью в Вестнике Европы за 1888 г. Единственный общий труд о Мабли.

№ 68. Neumarck. Turgot et ses doctrines, Paris, 1885, 2 vol. Основной труд по философским воззрениям Тюрго.

Источники на русском языке.

№ 69. Монтескьё. „О духе законов“, перевод Горнфельд со вступительной статьей М. М. Ковалевского, СПб. 1900.

№ 70. Монтескьё. Персидские письма. СПб. 1892, изд. Пантелеева.

№ 71. Вольтер. Кандид. Под ред. и с прим. Батюшкова, изд. Всемирная литература, СПб. 1919.

№ 72. Вольтер. Сочинения в трех томах. Диалоги и рассказы, из философского словаря, стихотворения. Приложение к журналу „Вестник Знания“.

№ 73. Руссо. Общественный договор. Перевод Южакова, Москва, 1903, перевод Неманова. 1907.

№ 74. Руссо. О причинах неравенства, перев. Южакова, СПб., 1907.

№ 75. Руссо. Эмиль, перевод Первова, М., 1896.

№ 76. Руссо. Исповедь, перевод Устрялова, СПб., 1865.