

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

СРЕДНИЕ ВЕКА
И
ВОЗРОЖДЕНИЕ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт государства и права

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ

СРЕДНИЕ ВЕКА И ВОЗРОЖДЕНИЕ

Ответственный редактор
доктор юридических наук,
профессор
В. С. ИЕРСЕЯНЦ



МОСКВА «НАУКА» 1986

В книге исследуются основные направления развития политико-правового знания в эпоху средневековья и Возрождения. Предпринят анализ взглядов ведущих мыслителей и позиций наиболее влиятельных школ рассматриваемой эпохи. Выявляются закономерности формирования и эволюции политических и юридических воззрений данного времени, особенности их функционирования. Освещаются проблемы преемственности и борьбы идей, взаимосвязи истории и современности в сфере учений о государстве и праве.

Редколлегия: В. Д. ЗОРЬКИН, Л. С. МАМУТ,
О. В. МАРТЫШИН

Рецензенты: доктор юридических наук В. В. Лазарев,
кандидат исторических наук И. С. Чичуров

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблематика данной работы относится, за редким исключением, к числу наименее изученных тем в нашей историко-юридической литературе. В определенной мере это обусловлено отсутствием переводов на русский язык многих первоисточников и исследований по теме и в целом, несмотря на ряд появившихся интересных публикаций, слабую разработанность соответствующих аспектов данной проблематики (особенно применительно к средневековью) в советской философской и общеисторической литературе. В какой-то мере это связано и с традиционной недооценкой роли средневековой мысли в общеисторическом процессе развития человеческого познания (также и в сфере познания социально-политических и правовых явлений), ее влияния на различные направления последующих воззрений и учений, ее места в исторической связи идей, ее значения в современной идейно-теоретической борьбе вокруг духовного наследия прошлого и перспектив исторического развития.

В одной работе, разумеется, невозможно сколько-нибудь обстоятельно и полно преодолеть те существенные пробелы, которые имеются в области изучения истории политико-правовой мысли средневековья и Возрождения. Основные усилия авторского коллектива, как это видно из содержания книги, были направлены на освещение лишь основных и главных направлений развития политико-правовой мысли затрагиваемых эпох в ряде культурных центров тогдашнего мира (в некоторых странах Западной и Восточной Европы, Ближнего, Среднего и Дальнего Востока). При этом преимущественное внимание уделено классическим концепциям и доктринам, наиболее адекватно отразившим своеобразие политико-юридической мысли соответствующей эпохи (региона, направления) и оказавшим наибольшее влияние как на государственно-правовую практику, так и последующее развитие воззрений в области политики, государства, права, законодательства.

Настоящая книга является продолжением опубликованной в 1985 г. монографии «История политических и правовых учений. Древний мир»*. Книга подготовлена в рамках осуществляемого многотомного издания по истории мировой политико-юридической мысли.

Книга написана авторским коллективом:

Л. С. Васильев — раздел III, гл. 2;

В. Г. Графский — раздел I, гл. 2, 3 (в соавторстве), гл. 7; раздел II, гл. 1;

Н. М. Золотухина — раздел IV;

В. Д. Зорькин — раздел V, гл. 5, 7;

Л. С. Мамут — раздел I, гл. 1, 6; раздел V, гл. 1—3; Заключение;

О. В. Маргышин — раздел III, гл. 1;

М. Ф. Меликова, А. К. Рзаев, В. Д. Метревели — раздел II, гл. 2;

В. С. Нерсисянц — раздел I, гл. 2, 3 (в соавторстве);

И. Ф. Ракитская — раздел I, гл. 4, 5; раздел V, гл. 6;

Л. Р. Сюкияйнен — раздел III, гл. 3.

* В § 3 гл. II разд. I данной монографии использованы материалы по Италии, представленные Г. В. Газенко.

Раздел I. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В истории Западной Европы средние века охватывают более чем тысячелетний период (V—XVI вв.). Практически весь этот период ваяла феодальная формация. Таким образом, можно утверждать, что средневековье является эпохой феодализма¹. Экономический строй, взаимоотношения классов, государственные порядки и правовые институты феодального общества были теми факторами, которые оказывали решающее воздействие на содержание, дифференциацию, социальную направленность политико-юридических идей западноевропейского средневековья. В этих идеях нашли свое отражение сословно-корпоративная структура феодализма, антагонистические противоречия между классами, борьба различных группировок внутри самого господствующего класса.

Политические и правовые учения в Западной Европе во время феодализма постоянно видоизменялись. Происходившие в них существенные сдвиги были в конечном счете закономерным следствием тех серьезных перемен, которые совершались в процессе эволюции социально-экономических и политических систем феодального общества в странах Западной Европы.

Эта эволюция включает в себя три крупных исторических этапа. Первый — раннефеодальный относится к концу V в. — середине XI в. На данном этапе феодализм только еще консолидируется и упрочивается как новая общественно-экономическая формация. Государственность сначала организуется в большие, но весьма слабо интегрированные в одно целое монархии, а потом распадается на конгломераты раздробленных политических образований. Второй этап — пора полного развития феодального строя, его расцвет (середина XI в. — начало XV в.). Для этого периода типичны централизованные сословно-представительные монархии, рецепция рим-

¹ Данный общепринятый тезис оспаривается западногерманскими авторами, которые утверждают будто: «Обозначения средневековья в качестве эпохи феодализма (Маркс — Энгельс) или же в качестве части геологической эпохи (О. Конт) ошибочны. На таких обозначениях лежит отпечаток той гипотезы, что человечество находится на пути самоосвобождения и должно, идя этим путем, пройти определенные эпохи и стадии. Подобная гипотеза спекулятивна, она не имеет опоры в реальности; нет никаких доказательств того, что средние века есть предварительная ступень для иллюзорного будущего царства свободы» (Respublica christiana/Hrsg. von Peter von Sivers, München, 1969, S. 7). Оставим пока в стороне О. Конта и укажем на то, что положение о средневековье, как об эпохе феодализма, не только обстоятельство *доказано* марксистами. Оно воспринято и многими историками, не разделяющими научных позиций марксизма.

ского и формирование «городского» права. Третий этап — позднее средневековье (XV—XVI вв.), кризис и разложение феодализма, генезис капиталистических общественных отношений. Государственность на этом последнем этапе существования феодальной формации строится преимущественно как абсолютная монархия.

Поэтапный характер развития феодального общества, государства и права во многом предопределял особенности и динамику средневековой политико-юридической мысли.

Глубокий отпечаток на нее (как, впрочем, и на всю тогдашнюю умственную жизнь Западной Европы) накладывали христианская религия и римско-католическая церковь. «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим»². Господство догматов христианства простиралось далеко за пределы сферы мысли. Они составили также основу «единой христианской культуры, которой свойственно было сознательное стремление к систематическому единству, скрепленному общностью веры и религиозной организацией»³, стремление к унификации, непрерывности и вселенской общеобязательности навязываемых ею нормативов. В руках служителей церкви «политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия, и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона. Даже тогда, когда образовалось особое сословие юристов, юриспруденция еще долгое время оставалась под опекой богословия»⁴. Христианская религия и церковь давали идеологическую санкцию общественно-политическим устоям феодального мира: они освящали их именем сверхсущества (бога), пользовавшегося в ту пору практически абсолютным авторитетом. Вне христианской доктрины не существовало сознательно разрабатывавшихся и систематизированных социальных ценностей. Иными словами, христианская религия и римско-католическая церковь сами являлись неотъемлемой, органической (и притом чрезвычайно важной) частью западноевропейского феодализма.

Античное мировоззрение основывалось на двух предпосылках: 1) извечный порядок природы есть основа универсально действующего, связывающего всех воедино права, 2) человеческий разум есть орган надежного познания права. Христианская религия поставила под сомнение и отвергла обе эти предпосылки. В противовес им она выдвинула тезис о сотворении мира богом из ничего и учение о божественном откровении, превосходящем границы того познания, которое осуществляет разум⁵. Совершенно чуждые гре-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495.

³ Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века: Материалы науч. наследия. М., 1981, с. 98.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360.

⁵ Подробнее см.: Iltting K.-H. *Naturrecht und Sittlichkeit: Begriffsgeschichtliche Studien*. Stuttgart, 1983, S. 51—52.

ко-римской античности средневековые идеи о сотворении мира из ничего и божественном откровении способствовали углублению иррационализма средневекового религиозного мировосприятия. Последнее было примерно одинаковым как у образованных групп населения, так и у необразованных масс. И те и другие верили в волшебную природу мира, в управление им волей бога, в реальность таинственных сверхъестественных сил, влияющих на все сущее (на политико-правовые явления в том числе), и т. п.

Значительное место в христианско-религиозном мировосприятии занимали элементы магического сознания с характерным для него признанием способности ряда категорий лиц воздействовать на ход событий, на жизнь, здоровье, благополучие людей и др. Этот пред-рассудок клир небезуспешно использовал для создания и культивирования мифа о «заговоре против церкви», в тени которого складывались многие политико-юридические представления средневековья. Феодалное общество испытывало потребность в такого рода мифе. Оно нуждалось в «заговорщиках», становившихся «козлами отпущения». Их травля давала своеобразный выход раздиравшим общество внутренним противоречиям, конфликтам. С ее помощью социальные верхи переводили в удобное им русло то большое психическое напряжение (всевозможные страхи, предчувствия, видения, подозрительность, одержимость и т. д.), в котором постоянно пребывал человек, живший в средние века⁶.

Участие в «заговоре» определялось довольно легко. Как богоотступничество, ересь, служение антихристу, каралось малейшее отклонение от догм официальной идеологии, всякое критическое суждение об одобряемом официальной религией общественно-политическом строе и образе жизни, любое неконформистское поведение. «...Чтобы предотвратить возможность появления ложных мыслей и революционных исканий преждевременного наступления царства Божия на земле, оказался установленным особый предупредительный и предостерегающий аппарат в виде церковного государства или государственной церковности, и уже этот аппарат считается непогрешимым средством для различения истины и лжи, ложных пророков и настоящих Христа и Антихриста». В феодальной Европе практически всегда существовали определенные социальные, этнические, конфессиональные группы, конфликтовавшие с господствовавшим в ней порядком, которые она не могла ассимилировать и самозащиту которых объявляла «еретическим» делом⁷. Поэтому как появление различных ересей, так и неистовые преследования еретиков есть порождения сословно-классовой борьбы, наполнявшей собой историю феодализма.

Еще одна идеологическая конструкция, упрочившаяся в общественном сознании рассматриваемой эпохи, наложила свой сильный

⁶ Об этом см. монографию: *Delumeau J. La peur en Occident (XIV^e — XVIII^e siècles): Une cité assiégée.* P., 1978.

⁷ *Рейснер М. А. Государство.* М., 1911, ч. I. Культурно-исторические основы, с. 124.

отпечаток на содержание политико-юридических воззрений средневековья — это мысленная модель (схема) социального расчленения общества. На раннефеодальном этапе возобладала схема Августина, поучавшего, что члены града земного делятся на два разряда: властвующих и подвластных, господ и рабов («О граде божием», XIX, 14). Эта схема дуалистического строения общества в XI—XII вв. вытесняется тройственной моделью социальной структуры. Согласно данной модели общество делится уже на три части-сословия: воинов, клириков и труженников⁸. Ни в Библии, ни в патристике такой модели нет. Включение в упомянутую модель в качестве отдельной самостоятельной части категории трудящегося населения — показатель обусловленного развитием феодальной экономики роста объективного значения и престижа труда. Понятно, что дуалистическая и тройственная модели оправдывали факт дифференциации людей на правящее эксплуататорское меньшинство (светскую и духовную элиту) и на эксплуатируемое трудящееся большинство. Классовый смысл этих идеологических конструкций в особенности раскрывает имеющаяся в них оценка сословий не только как функционально взаимодействующих, но и гармонически взаимосвязанных⁹.

В самой же действительности ничего похожего на социальную гармонию, конечно, не было и быть не могло. На протяжении долгих веков политической истории западноевропейского средневековья шла, в частности, ожесточенная борьба между римско-католической церковью (папством) и светскими феодалами (в первую очередь монархами) за главенствующую роль в обществе. Соответственно и одной из центральных проблем политико-юридического знания того времени оказался вопрос, какая власть (организация) должна иметь приоритет: духовная (церковь) или светская (государство).

Обосновывая притязания церкви на монополию политической власти, церковные идеологи первым делом указывали на библейский догмат о божественном происхождении власти: «Нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены» (Римл., XIII, 1). Тезис «Царство мое не от мира сего» (Иоан., XVIII, 36) использовался таким образом, чтобы принизить в глазах верующих ценность светских институтов публичной власти, изобразить земное

⁸ См.: *Бессмертный Ю. Л.* Феодальная революция X—XI вв.— *Вопр. истории*, 1984, № 1, с. 67.

⁹ Было бы упрощением толковать разобранные выше апологетические приемы как злокозненную выдумку, сочиненную для обмана простолудина. На самом деле они представляют собой искаженные отображения объективных процессов, имевших (и имеющих) место в человеческой истории. Так, в работах известного французского ученого Жоржа Дюмезиля показано, например, что действительные истоки тройственной модели структуры общества — реальная жизнь индоевропейцев, у которых еще в глубокой древности синкретическая коллективная деятельность «расщепилась» на три социальные функции: религиозно-жреческую, военную и хозяйственную. См.: *Dumézil G. E. R. L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles, 1958; *Idem. Mythe et époque*. P., 1968—1973. Vol. 1—3.

государство виновником порчи людей, не могущим быть их подлинной родиной. Идеей уничтожения государственности и восхваления церкви проникнут основной политический труд Августина. «Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха» («О граде божием», XV, 2). Если граду небесному уготовано вечно царствовать с богом, то земному — подвергнуться вечному наказанию с дьяволом (см.: Там же, XV, 1). Церковь, римско-католическая курия превозносилась как непосредственная преемница Христа, которая одна от его имени наделяется государей могуществом. Отсюда следовал решающий вывод о безусловной обязанности христианских государей подчиняться главе христианской церкви. Данный вывод составил квинтэссенцию получившей распространение в XII—XIII вв. доктрины «двух мечей»¹⁰. В согласии с основной идеей этой доктрины писал и Фома Аквинский («О правлении государей»). «Папа есть наместник Христа в более высоком смысле, чем король или император, и как тело приводится в движение силою души, так светская власть зависит от духовной», «...духовенство, которое ведет к небесным благам, стоит выше правителей, и поэтому в христианском мире короли должны быть подчинены священникам»¹¹. Во времена Фомы не было трудно убедить в истинности того догмата, что «светская власть зависит от духовной». В XIII в. католическая церковь в Западной Европе достигла пика своего могущества. Она действительно сделалась самой крупной экономической и политической силой, а духовенство стало первым сословием феодального общества. Политические идеи легко «самоподтверждаются» тогда, когда за ними стоит и внедряет их в жизнь определенная институционально-организованная материальная сила.

Логика борьбы за утверждение диктата церкви над обществом и государством, стремление во что бы то ни стало умалить значение государственности толкнули theologов (в частности, Фому Аквинского) даже на признание государства (как организации низшего порядка, второстепенной по сравнению с церковью) творением рук человеческих. Так аргументы официального богословия вопреки субъективным намерениям его ревнителей начали по-своему способствовать зарождению процесса десакрализации господствовавших в средние века представлений о государстве. И оно же, это официальное богословие, всегда выступавшее за твердую, сильную (по отношению к подданным) монархическую власть, невольно оказалось поставщиком идей, помогавших формированию концепции народного суверенитета, ограниченной монархии, подотчетности и ответственности государей, политических прав подданных и т. д.

¹⁰ Подробное описание этой доктрины см.: *Чичерин Б. Н.* История политических учений. М., 1869, ч. I. Древность и средние века, с. 135—157.

¹¹ Цит. по: *Блунчли И. К.* История общего государственного права и политики от XVI века по настоящее время. СПб., 1874, с. 2—3.

Политические амбиции римско-католической церкви встречали сопротивление светской власти и ее идеологов. Уже в XIII в. французский король Людовик IX, германский император Фридрих II в своих речах и законах оспаривали верховенство пап над монархами. Мыслью о независимости юридических обыкновений и норм той или иной страны от предписаний римской курии проникнуты «Саксонское зеркало» и «Кутюмы де Бовези». Против папского всевластия и за божественное величие самой государственности, ее державность выступил Данте. Марсилиус Падуанский открыто и без обиняков развил положение о том, что источник власти государства и верховный законодатель — народ (под «народом» он разумел все слои населения, включая крестьянство и горожан). Отдельной от его суверенитета, самодовлеющей публичной власти церкви нет и быть не может. Современник и единомышленник Марсилиуса Падуанского Вильям Оккам (ок. 1285—1349) учил, что папа как наследник Христа не имеет никаких полномочий на право над собственностью и на обладание принудительной властью. Истинная задача папства — быть судьей в вопросах, связанных с доктриной церкви¹². Однако вне зависимости от того, спорили ли между собой апологеты католицизма и защитники светской власти, выступали ли со своими особыми требованиями, направленными против официальной церкви и угнетательского государства, эксплуатируемые и гонимые слои феодального общества, — во всех этих коллизиях столетиями практически непоколебимой оставалась монархическая идея. Она была в числе самых значимых и устойчивых компонентов политико-правового сознания средних веков. Тем не менее в границах столь длительного времени, которое история отвела феодализму, трактовка монархической идеи претерпела ряд последовательных изменений. В раннефеодальный период монарх (король) рассматривался людьми (и сам считал себя) богоподобным властителем, олицетворением сакральной силы и т. п. В период зрелого феодализма образ монарха постепенно десакрализуется. Все чаще в нем начинают видеть некий центр, удерживающий в равновесии различные сословия и группы. В сознании людей монархизм как институт (полномочия,

¹² В. Оккаму приписывают изречение, которое можно считать классической формулой образа действий противников папства и сторонников автономии светской власти. Он обратился к императору Людвигу Баварскому со словами: «...ты защищай меня мечом, я буду защищать тебя пером» (*Ley H. Geschichte der Aufklärung und Atheismus. B., 1971, Bd. 2/2, S. 308*). В его призывах деполитизировать функции римской курии отчетливо проглядывает стремление вообще уменьшить ее социальный вес за счет усиления общественной роли других институтов.

По Оккаму, высшим духовным авторитетом в обществе обладает даже не папа Римский, а община верующих и избираемый ею собор. Община верующих есть фактически тот самый народ, который один наделяет светского государя прерогативами власти и одновременно «уполномочивает» его служить народным интересам. Эта искренняя преданность богу, непременная опора на веру в размышлениях о государстве и праве наиболее выдающихся умов той эпохи показывает, сколь сложными и долгими путями шло «обмирщение» средневекового политико-юридического сознания.

обязательства, символика, ритуал и пр.) постепенно деперсонифицируется, перестает соединяться с личностью государя, отделяется от нее. Это обстоятельство, а также разрыв, который постоянно был между образом идеального государя, каким он рисовался в «Королевских зеркалах», и тем, кем являлся государь в реальной жизни, делали в общественном мнении допустимой (и приемлемой) критику в адрес того или иного конкретного императора, короля, князя. Но никто и никогда (за очень редким исключением) не покушался в средние века на принцип монархизма как таковой¹³. В умонастроениях людей не было альтернативы мысли о необходимости иметь во главе страны могущественного и мудрого правителя, который уберегал бы своих подданных от всяких бедствий, заботился об «общем благе» и т. д.¹⁴ Правовое сознание средневековья находилось в единстве с современной ему политической идеологией, измерялось общими с нею социально-историческими и мировоззренческими параметрами¹⁵. В частности, важнейшим духовным источником таких его ключевых понятий, как справедливость, право, законодательство и других, выступала Библия¹⁶. Однако данный источник не перекрывал влияния на правовую мысль средних веков этико-юридических воззрений Древней Греции и Рима. Вместе с тем она имела множество своих, лишь ей присущих черт. Например, средневековая правовая мысль отрицала, что и на обществе может лежать вина за совершенное отдельным лицом преступление, не признавала ограниченной вменяемости человека, отвергала вероятность допущения ошибок судьями и т. п. Она считала, что справедливость обязывает применять к виновным только две крайние меры: либо жестокое наказание в полном его объеме, либо помилование¹⁷. В правосознании общества того времени прочно держался пиетет по отношению к закону, сохранялось убеждение в его непререкаемости, вера в его фундаментальное значение для нормального человеческого общежития¹⁸.

¹³ Об эволюции трактовки монархической идеи в средневековой Западной Европе см.: *Borst A. Lebensformen im Mittelalter*. Frankfurt a. M.; Berlin (West), 1973.

¹⁴ О монархических иллюзиях, бытовавших в среде западноевропейского феодалного крестьянства, см.: *Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.)*. М., 1984, с. 316—317.

¹⁵ Эти параметры — основа той взаимосвязи между политической идеологией и правом средних веков, которую отмечает Уолтер Уллман (см.: *Ullmann W. Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. Ithaca; N. Y.: 1975, p. 27). Только, на наш взгляд, едва ли верно считать такую взаимосвязь «скрытой».

¹⁶ Подробнее об этом см.: *Kohlenberger H. Das Naturrecht in kulturparadigmatischer Perspektive*. — In: *Das Naturrechtsdenken heute und morgen: Gedächtnisschrift für René Marcic*. Berlin (West), 1983, S. 68.

¹⁷ См.: *Huizinga J. Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Stuttgart, 1938, S. 27—28.

¹⁸ *Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры*. М., 1972, с. 175.

В условиях феодализма общественное правосознание в социальном плане не было монолитным. Правовым взглядам господствующего класса церковных и светских феодалов прежде всего противостояли правовые взгляды основного трудящегося класса — крестьянства. И, несмотря на то, что оно активно не проявляло себя ни в сфере законодательства, ни на юридико-теоретическом поприще, оно достаточно определенно выражало собственные позиции в правовых вопросах¹⁹. Крестьяне осознавали, что их интересам больше отвечает «старое право», «обычай», выросшие на почве общинных отношений и дававшие им некоторый шанс защититься от феодальной эксплуатации и произвола. Поэтому они испытывали неприязнь к вновь создаваемой юридической регламентации, законодательству государства, ибо на себе ощущали враждебность этих установлений. В крестьянском правосознании всегда жила идея равенства. И в первую очередь она принимала форму требования уравнивать сословия, уничтожить дворянские и церковные привилегии.

Лозунги имущественного равенства пользовались популярностью среди крестьянской бедноты и городского плебейства. Однако крестьянское правосознание было эклектичным и противоречивым. С одной стороны, в нем присутствовала неприязнь к исходившему от государя законодательству, с другой — упование на королевскую юстицию как на гарант справедливости, которое поддерживалось старинными представлениями о короле — вожде всего народа, хранителе обычного права; протест против несправедливости деления на сословия, сословных привилегий сочетался с сознанием необходимости подчиняться сеньору и т. п. Правовые взгляды крестьян не могли претендовать на высокий уровень полноты, систематизированности, научной разработанности. Тем не менее их существование являлось фактом, небезразличным для развития юридико-теоретического знания средних веков. Во всяком случае, нередко различные умозаключения правоведов-профессионалов возникали и как ответы на вопросы, которые поднимало крестьянское правосознание. Таким образом, юридическая (равно и политическая) мысль феодального общества циркулировала не только «сверху вниз», но и «снизу вверх».

Складываясь и развиваясь в лоне феодальных отношений, под колоссальным давлением христианства, католической церкви, политико-юридическое знание средневековой Западной Европы, однако, не потеряло путей преемственности с античной философской культурой, с политической и правовой мыслью древних греков и римлян. Наибольшую роль в эволюции всего средневекового знания сыграли две философские установки, унаследованные от античности. Во-первых, — это признание ценности и значимости земного,

¹⁹ Предпринятая здесь характеристика крестьянского правосознания опирается на результаты исследования Е. В. Гутновой. См.: *Гутнова Е. В. Указ. соч.*, с. 304—313.

чувственно ощущаемого, реального мира. Во-вторых, — позиция рационального отношения к миру, ориентация на его логическое осмысление²⁰. В средние века перешли, приобретая новую социальную окраску, попадая в иные методологические контексты, представления о государстве, как о некоем организме, положение о правильных и неправильных государственных формах и об их круговороте, об «общем благе» — цели государства, о политическом авторитете духовных элит, о естественном и волеустановленном праве, о различных видах справедливости и т. д. Правда, скольки-нибудь органичного сплава античных концепций государства и права со специфически христианско-религиозной догматикой в общем и целом не получилось. «Вторая жизнь» этих представлений свелась в основном (исключая пору Возрождения) к выполнению функции интеллектуального подспорья политико-юридических постулатов католицизма.

Вся средневековая мысль символична. Она закодирована в совокупности определенных символов, имеет свой особый лексикон²¹. Каждой частице сущего соответствует некий символ, в каждой из них содержится «знак свыше». Расшифровкой этого «знака» решается генеральная «гносеологическая» задача — узнавание воли бога. Схоластическое богословие выработало процедуру подобной расшифровки и навязало ее средневековому знанию (в том числе — знанию о государстве и праве). Такой процедурой был догматический метод. Он заключался в апелляции к текстам «Священного писания» (главный прием доказывания), в строгом ранжировании дозволенных аргументов, в комбинировании желательных конструкций из набора неизменных аксиом и выведении нового знания только из них. Для догматического метода единственным критерием истинности всех мнений и понятий, идей и теорий было скрупулезное соответствие этим закоренелым, надысторическим аксиомам (откровениям бога). Нельзя, однако, не указать на то, что в схоластике, которая вынуждена была пойти на союз со «светским» разумом, заключалась тенденция к строгости рассуждений, последовательности, непротиворечивости и ясности получаемых выводов. Схоласты живо интересовались вопросами логической техники: правилами классификаций, формами ведения спора, искусством аргументации, методами толкования и пр. При должных, подходящих обстоятельствах акцентирование внимания на собственно логических моментах процесса теоретизирования открывало возможности перехода к рациональному изучению объектов, к обоснованию рационалистиче-

²⁰ См.: *Хидашели Ш. В.* К вопросу об античных традициях в средневековой философии. — В кн.: *Традиции в истории культуры.* М., 1978, с. 106, 108.

²¹ Этот лексикон составляют парные категории, отражающие ту дуалистическую (двухслойную) структуру бытия, какой она видится религиозному сознанию («светское» и «духовное», «естественное» и «благодатное», «вера» и «разум», «царство» и «церковь»). (*Wolfin S. S. Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Boston; Toronto, 1960, p. 137).

ской методологии, блистательно проведенному в XVII в. Ф. Бэконом, Р. Декартом, Т. Гоббсом, Б. Спинозой, Г. Лейбницем.

Изменявшиеся и усложнявшиеся общественные процессы, интересы классовой борьбы, потребности политического и правового развития не давали политико-юридическому сознанию пребывать в состоянии застоя, стимулировали постепенное расширение и углубление знаний о политике, государстве и праве. Медленно, отнюдь не прямолинейно и просто, но эти знания прогрессировали во многих направлениях. Они обогащались новой информацией, объяснительными схемами, подходами к изучению политико-правовых явлений и т. д. Стоит только сравнить взгляды на государство и право, имевшиеся в патристической литературе, с аналогичными взглядами, представленными в литературе Возрождения и Реформации, чтобы увидеть тот огромный путь, который проделала западноевропейская средневековая политико-юридическая мысль — закономерно-необходимое и важное звено всемирной истории науки о государстве и праве. В этой истории есть периоды подъемов и спадов, есть попятные движения и зигзаги, но нет (и не может быть) пауз, провалов и пустот.

2. АВГУСТИН

Аврелий Августин (354—430) — один из видных идеологов христианской церкви и западной патристики. До принятия христианства (в 387 г.) он был сперва близок к движению манихеев, затем увлекался скептицизмом, философией Платона и неоплатоников, произведениями Цицерона. Став христианином, он принял деятельное участие в травле «еретиков». С 395 г. и до конца жизни он — епископ Гиппона (Северная Африка). Августин был плодовитым автором, разработавшим основные положения христианской философии. Его политические и правовые взгляды изложены в работе «О граде божием» (413—426) и ряде других сочинений¹.

В развиваемой Августином христианской концепции истории человечества, опирающейся на библейские положения, все социаль-

¹ Ряд аспектов политических и правовых взглядов Августина рассмотрены в работах: *Родников Н.* Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью. Казань, 1897; *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892, ч. I. Мирозерцание Блаженного Августина; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979; *Аверинцев С. С.* Августин. Августинианство. — В кн.: *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983, с. 8—9; *Четвернин В. А.* Политическое учение Блаженного Августина. — В кн.: *Политико-правовые идеи и институты в их историческом развитии.* М., 1980. Ссылки на произведения Августина делаются по следующим изданиям: *Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского.* Киев, 1901—1912, ч. 1—7; *Антология мировой философии.* М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 581—605; *Блаженный Августин: Исповедь.* — *Богословские труды.* М., 1978, т. 19, с. 71—264; *The Political Writings of St. Augustine.* Chicago, 1967.

пые, государственные и правовые учреждения и установления предстают как следствие греховности человека. «Великое преступление» Адама и Евы, от которых происходит весь человеческий род, пришло, согласно Августину, к тому, что «изменилась в худшую самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти» (О граде божием, XIV, 1). Сама эта греховность предопределена замыслом бога-творца, наделившего человека свободной волей, т. е. способностью жить по-своему, по-человечьи, а не по-божьи. «Не тем человек сделался похожим на дьявола,— пишет Августин,— что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку... Итак, когда человек живет по человеку, а не по богу, он подобен дьяволу» (О граде божием, XVI, 3, 4).

Человеческая свобода, следовательно, означает обреченность жить во грехе, а не возможность выбора между добром и злом, божественным и дьявольским. Само пожелание человека жить не «по человеку», а «по богу» порождается лишь божьей благодатью, которая ниспосылается только «избранным». Разделяя человеческий род во все времена его существования на два разряда (живущих по человеку и живущих по богу), Августин замечает: «Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом» (О граде божием, XV, 1).

Августин подчеркивает, что при всем многообразии и различии народов, каждый из которых жил и живет «по особым уставам и обычаям», всегда существовало «не более как два рода человеческого общения», «два града», состоящих соответственно из людей, живущих *по плоти* или также и *по духу*². «Мы,— поясняет он,— находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предизображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а гражданин града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосудами гнева божия, а эти — сосудами милосердия» (О граде божием, XV, 2).

В августиновском различении в рамках человеческого общежития двух противоположных типов общения в специфически христианизированной форме проявляется влияние на него предшествующих концепций, в частности: положения Платона о правильном (идеальном) и извращенных (существующих) формах государственного устройства, а также о наличии в каждом государстве по существу двух государств (государства богатых и государства бедных); пред-

² «Августин,— пишет С. С. Аверинцев,— усматривал два противоположных вида человеческой общности: „град земной“, т. е. государственность, которая основана „на любви к себе, доведенной до презрения к богу“, и „град божий“ — духовную общность, которая основана „на любви к богу, доведенной до презрения к себе“» (Аверинцев С. С. Указ. соч., с. 8).

ставлений стойков о двух полисах (отдельном полисе-государстве и мировом, космическом полисе); зороастрийско-манихейских идей о борьбе двух начал (тьмы и света, злого и доброго)³.

Греховность земной государственно-правовой жизни (отношений и установлений в «земном граде») проявляется, согласно Августину, в господстве «человека над человеком», в существующих отношениях управления и повиновения, господства и рабства. Такое положение дел, сложившееся вследствие первородного греха и сохраняющейся греховности природы человека, Августин называет «естественным порядком» человеческой жизни. В этом смысле «естественным» (для жизни «по человеку») оказывается и рабство, хотя оно и противоречит первоначально созданной богом человеческой природе и жизни «по богу». «Итак,— подчеркивает Августин,— грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего; и это бывает не иначе, как по суду божью, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих» (О граде божием, XIX, 15). В данной связи Августин касается распространенной у античных авторов концепции происхождения рабов «по праву войны» и стремится с собственных позиций (грех как первопричина господства и рабства) переинтерпретировать эти представления своих предшественников.

Естественно сложившийся порядок земного мира Августин критикует с религиозно-идеальных позиций божественного порядка и его земного прообраза, представленного в жизни «избранных» и их общин (христианской церкви). Этот греховный порядок мира носит временный характер и продлится до второго пришествия Христа и судного дня, когда будет установлено «царство небесное», благочестивые получают «ангельскую жизнь», а нечестивые подвергнутся «вторичной смерти», ибо «все мы восстанем, но не все изменимся» (Об истинной религии, XXVI). Вместе с тем, пока еще не наступило проектируемое время, Августин берет под защиту земные социально-политические порядки, правда, с оговоркой, чтобы они не чинили препятствий христианской религии и церкви; в этом последнем случае (т. е. при антихристианских политико-правовых порядках) власть превращается в насилие и господство шайки разбойников. «Итак,— пишет он,— этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах⁴, законах и

³ А. И. Герцен в своей характеристике «О граде божием» как полемического сочинения отнес его к образцам того, «как надобно отказываться от старого и ветхого... имея новое», а августиновскую критику и избирательное усвоение им античных («языческих») идей назвал «созидающим разрушением блаженного Августина» (Герцен А. И. Избр. филос. произведения. М., 1948, т. 1, с. 217).

⁴ В «Антологии мировой философии» (т. 1, ч. 2, с. 604) в этом месте перевода ошибочно указано «в нравах».

учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного бога» (О граде божием, XIX, 17).

Рабство в качестве неизбежного следствия божественного промысла предстает у Августина как необходимое явление, а рабам остается лишь «свобода» понять эту необходимость и правильно ее осуществлять.

Причина зла, согласно Августину, заключается в свободной воле и ее извращенности (Исповедь, 16; О свободной воле, 3, 17, 47; Против донатистов, 12, 7—8). «Злом,—отмечает он,—называется и то, что человек совершает, и то, что он терпит. Первое — это грех, второе — наказание... Человек совершает зло, которое хочет, и терпит зло, которого не хочет» (Против манихеев, 26). Слабость воли человеческой стала наследственной после наказания за грех Адама. Единственная надежда человека теперь связывалась с благодатью, которая не уничтожает свободную волю, а оздоравливает ее: «Благодать излечивает волю» (О духе и букве, 30, 52). Помимо воли (*voluntas*) — способности решать, выбрать,—Августин выделяет также способность выполнения принятого решения (*potestas*). В слабой, извращенной воле есть недостаток: она не полностью «вливается» в свое желание и тем самым — во внешнее действие. Воля, направленная к богу, тем самым вылечивается; воля же, устремленная к себе самой (сама себе закон) или подчиненная существам низшим, связывает себя с временным и преходящим.

Так, устремленность раба к свободе формально не противоречит божьему закону, но на практике душа слабовольного земного человека предстает «гордой, извращенной» и тем самым греховной. Всякий же грех, всякое нарушение законов божеских и человеческих — это некое соперничество с богом, самовольное искание благ, которые в состоянии дать только бог. Воровство с этой точки зрения представляет собой посягательство на собственную же свободу (ее можно лишиться) и одновременно проявление извращенной воли.

Идея связи зла в мире и в человеческих отношениях со свободной волей человека в теологической трактовке Августина разработана таким образом, чтобы показать: бог не отвечает за зло. Такой подход оказал заметное влияние на последующую разработку данной проблематики не только теологами, но и рядом светских мыслителей. Так, в «Теодицее» Лейбница (1710 г.) с позиций оправдания божественного творения все несчастное и злое в мире трактуется как необходимое средство достижения еще большего счастья (по принципу: «Все к лучшему в этом лучшем из миров»)⁵.

⁵ По этой проблеме см.: *Strasser P. Aufklärung über die Aufklärung? — Rechts-theorie. Berlin (West), 1982, Beih. 4, S. 107—108.*

Важным проясняющим моментом политической концепции Августина является трактовка исторической эволюции рода человеческого (в том числе христиан, язычников, всех прошлых и будущих человеческих сообществ). Одним из исходных моментов построения исторической схемы явились новозаветные указания о сбывшихся ветхозаветных пророчествах (вавилонское пленение, пришествие мессии и др.), а также положения библии о том, что различаемые ею периоды в жизни народов и отдельных государств имели определенное предустановленное назначение — спасительное, искупительное, исправительное и назидательное, а также испытательное. Не отказываясь от всех этих оценок и не упуская их из виду, Августин систематизировал их в некоем мистико-символическом единстве, в результате чего библейский провиденциализм и телеологизм (финализм) стал у него «более систематическим и менее загадочным»⁶.

История человечества заключена, по Августину, между двумя поворотными и драматическими пунктами: грехопадением Адама и Евы и Страшным судом. В промежутке, согласно изначальному божественному плану, имеют место следующие стадии⁷ его реализации: наказание людей за первородный грех; испытание их способности сопротивления размножающемуся вместе с греховным человечеством злу и испытание их воли к добру; искупление первородного греха; призвание лучшей части человечества к построению священного сообщества праведников: отделение праведников от грешников («пшеницы от плевел») и окончательное воздаяние каждому по его заслугам.

Всего им выделено шесть периодов в жизни человечества, представляемой как бы жизнью одного человека. Периоды символически соответствуют шести возрастам человека и шести дням творения: от Адама до потопа (младенчество); от потопа до Авраама (детство); от Авраама до Давида (юность); от Давида до вавилонского пленения (зрелость); от вавилонского пленения до рождения Христа (начало старости); от Христа до Судного дня (старость) (О граде божем, XXII, 30).

Новая трактовка прошлого и будущего человечества утверждалась не без борьбы — Августин под влиянием краха римской империи отказывается от традиции (заложенной Евсевием Кесарийским), которая деятельность отдельных императоров отождествляла с реализацией божьего царства на земле. Он весьма осторожен в конкретизации сроков истечения тех или иных периодов и отвергает в связи с этим идею «тысячелетнего царства» (О граде

⁶ См.: *Майоров Г. Г.* Указ. соч., с. 331—332.

⁷ См.: *Майоров Г. Г.* Указ. соч., с. 333; *Герье В.* Философия истории от Августина до Гегеля. М., 1915, с. 10, 11; *Удальцова Э. В.* Развитие исторической мысли. — В кн.: *Культура Византии (IV — пол. VII в.)*. М., 1984, с. 188—189.

божием, XX, 7, 9). «История,— сетовал богослов,— предмет беспредельный, многосложный, доставляющий более хлопот, чем приятности и истины»⁸.

В вопросе о различных формах человеческой общности Августин с известной христианской модификацией разделяет органистические воззрения Цицерона о наличии таких общностей, как семья, государство, общность по языку, человеческое общество и, наконец, универсальная общность, объединяющая богов и людей⁹. Вместе с тем у Августина встречаются суждения о том, что было бы лучше, если бы вместо мировой римской державы, охватывающей различные народы (он именовал ее «вторым Вавилоном» — О граде божием, XVII, 22), возникло бы множество малых по размерам «правлений народов», которые жили бы рядом друг с другом в мирном соседстве как различные семьи (О граде божием, IV, 15).

По природе своей человек — общительное существо, но в реальной действительности основа жизни — общение — неустойчива и находится под угрозой. Это относится к таким видам земных сообществ, как семья, городская община и государство. Неустойчивость общению придают эгоизм и вражда его участников (О граде божием, XIX, 5, 6—7). Высшим идеалом всякого сообщества является мир, но в реальности он бывает лишь недолговечным, а прочный мир просто недостижим (Там же, XIX, 26, 27). В этом смысле все исторические сообщества людей были подобны «шайкам разбойников», находящимся в состоянии постоянной войны друг с другом (Там же, IV, 4). Лишь в идеальном, совершенном сообществе ангелов и святых царит полнейшее единство и вечный мир — «этот мир есть последнее блаженство, есть высшее совершенство, не имеющее предела» (Там же, XIX, 10)¹⁰.

Взгляды Августина на человеческую природу и человеческую историю отличаются заметной новизной¹¹, в целом присущей его трактовке отношений человека и христианского бога. Человек, согласно его воззрениям, существо немощное и совершенно неспособное своими силами ни избежать греха, ни создать на земле какое-либо совершенное общество. Бессилие человека происходит еще от того, что на нем, как и на всем окружающем его мире, лежит предопределение божие, которое заранее предвидит все происходя-

⁸ Творения Блаженного Августина. Киев, 1879, ч. 2, с. 209.

⁹ См. подробнее: *Verdross A. Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien, 1958, S. 64; *Idem. Der Einfluss der Naturrechtslehre auf Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen.* — In: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*. Wien, 1963, S. 106.

¹⁰ Цит. по: *Майоров Г. Г.* Указ. соч., с. 335—337.

¹¹ «Новой чертой мышления Августина,— отмечает С. С. Аверинцев,— было внимание к двум проблемам, мимо которых прошла античная мысль: динамика человеческой личности и динамика общечеловеческой истории. Первой из них посвящена „Исповедь“... Проблема мистически осмысленной диалектики истории поставлена в трактате „О граде божием“, который написан под впечатлением ваятия Рима ордами Алариха в 410 г.» (*Аверинцев С. С.* Указ. соч., с. 8).

щее в этом мире, в том числе и проявления человеческой воли. Отсюда — вечная, неизбежная зависимость человека от бога, а вместе с этим и необходимость обращений к богу, постижения божественной справедливости и т. д.

В конечном счете добро и справедливость должны возобладать благодаря предустановленному вечному порядку и неодолимому авторитету божества. Божественный порядок (в том числе здесь, на земле) оказывается высшей целесообразностью и благом, абсолютной нормой всего, что должно быть, т. е. внешней принудительной по отношению к отдельному индивиду силой, грехи или добродетели которого предопределены заранее. Таким образом, отдельный индивид не цель в себе или для себя, а только средство в осуществлении божественного порядка.

По Августину, единственное и надежное спасение человека с его слабой волей, обремененной грехами, и с его незнанием путей предопределения состоит в приобщении к церкви как организации, в которую богочеловек Иисус Христос вложил благодатные силы, указав путь к спасению. Поскольку человек не может самостоятельно освободиться от своей греховности и возвыситься до божественной мудрости (как грешная душа он подвержен двум наказаниям — незнанию и слабости), то остается надеяться на помощь его поведения со стороны внешнего авторитета.

Большинство людей, рассуждал Августин, не способны к разумному познанию истины, ибо разумное познание — привилегия меньшинства мудрых. «Разум,— полагал Августин,— приличнее для ученых...» (О порядке, II, 9). Остальную массу людей (темных, неразвитых, умственно немощных) приобщить к мудрости в состоянии только авторитет. Даже тем немощим, кому познание разума доступно, оно достается путем долгих блужданий, авторитет же представляет самый краткий и легкий путь к истине. «Авторитет... бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным» (О порядке, II, 9).

Христианская религия включает в себя безусловное поклонение божественному авторитету. Церковь в лице своих проповедников и всех благочестивых людей при помощи авторитета обеспечивает откровение божественной мудрости для всех, а не для некоторых (умнейших), так как никто из «жаждущих спасения» не должен быть отвергнут. Авторитет уподобляется Августинем несокрушимой твердыне; опираясь на нее, люди возносятся к небу, т. е. достигают такого состояния, при котором божественное единство на все распространяющегося предопределения всецело господствует над человеческой жизнью, как индивидуальной, так и общественной¹².

Человек, по учению Августина, сам по себе не имеет авторитета для других людей. В отличие от царства животных или неодушевленных предметов он создан был богом себе подобным и к тому

¹² См.: Трубецкой Е. П. Указ. соч., с. 93—95.

же наделен еще душой. Человек по своей природе в состоянии жить один и быть независимым. Однако природа, повинующаяся предустановленному для всего живого и неживого порядку, побуждает человека к объединению в рамках этого порядка. Даже дикие звери не живут в одиночку, поэтому и для людей становится естественным искать союза между собой в целях обретения покоя (мира) или безопасности, если она не обеспечивается первоначальными семейными и кровнородственными узами. Таким образом, семья, община, народ — все это естественные и свыше предусмотренные общности. Останавливаясь на определении государства у Цицерона, Августин доказывает, что оно больше подходит для определения церкви: союз людей только тогда основывается на праве, когда сочетается со справедливостью. Римляне как язычники, по его оценке, не были народом и государством в подлинном смысле, так как не знали истинной справедливости: игнорируя единого бога, они игнорировали и справедливость. Народ в теологизированном представлении Августина — это разумное объединение многих сердец, сообща наслаждающихся тем, что они любят (О граде божием, XIX, 24).

Августин уточнял Цицерона таким образом, что под определение государства как «дела народа» (*res publica*) подпадают все другие, известные людские сообщества (О граде божием, XIX, 24).

Для политических взглядов Августина характерно не просто апологетическое изображение религии и церкви, но одновременно с этим четкая фиксация наиболее драматических аспектов церковной политики¹³. Настаивая на том, что в силу определенной необходимости существуют два града, он подчеркивал, что они находятся в состоянии постоянной борьбы, что жизнь праведников в сегодняшнем «море греховности» — это повседневный бой и что вечный покой можно обрести лишь в будущей жизни.

Формы правления различаются Августиним в зависимости от тех обязанностей, которые возлагаются на верховную власть. Главными среди них он считает моральные и религиозные обязанности, в частности уважение к богу и уважение к человеку. В противоположность аристотелевской традиции он не выказывает интереса к утилитарным преимуществам или, напротив, неудобствам той или иной формы. Он более всего чуток к проявлениям «опустошающей души смертных» «похоти господствования» — таким, как аморальность, несправедливость и жестокость (О граде божием, XIX, 15). С этой позиции он осуществляет перетолкование терминов античных философов. Несправедливого правителя, как и несправедливый народ,

¹³ Представители современного экзистенциализма склонны видеть особую заслугу Августина в том, что в своем социально-философском анализе «противоречий» между двумя градами, между справедливостью и деспотизмом, свободой и принуждением и т. д. он якобы «постиг противоречия, заложенные в природе вещей» и что в силу этого обстоятельства «от него и поныне исходит притягательная сила» (*Jaspers K. Augustin. München, 1976, S. 73*). Подробнее об этом см.: *Четвернин В. А. Указ. соч., с. 12.*

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

Несмотря на появление христианизированных государств, Августин нигде не смешивает христианскую общину и государство, а также град божий и церковь¹⁴. Однако, согласно Августину, церковь как сообщество верующих, готовящихся к «божьему граду», возвышается над «земным градом»¹⁵. Развивая вслед за своим учителем епископом Амвросием идею верховенства церкви над государством, Августин, считаясь с политической реальностью своего времени, часто именует церковь пленницей, которая вынуждена сносить несовершенство навязываемых ей человеческой властью законов, но в то же время он признает право государства на поддержку церкви и вмешательство в борьбу церкви против еретиков или соперничающих религий. В обязанности христиан по отношению к христианскому правителю вменяется лояльность, а в обязанность церкви — быть наставницей в гражданских добродетелях и проповедовать дух «братства». Августин обсуждал также идею обновления «земного града» в русле христианской добродетели.

Таким образом, сообщество божьих избранных — при всей его принципиальной оппозиции к порядку и нравам «земного града» — все же оказывалось, по концепции Августина, способным ужиться с последним во имя пользования «земным миром» и ради упрочения «общего согласия в восприятии необходимого и неизбежного» (О граде божием, XIX, 17). Тем самым августиновская концепция выступала в качестве теологического выражения социально-классовых и политико-правовых отношений в условиях позднеантичного рабовладельческого общества и государства.

* * *

В процессе обоснования и пропаганды своих теологических воззрений Августин нередко обращается и к правовым вопросам. В частности, он обращается к ним в своих комментариях и оценках различных политически и юридически значимых явлений, моральных позиций и теологических толкований. Основополагающее значение

¹⁴ Ошибочность смешения двух «градов» (божьего и земного) как соответственной церкви и государства отмечает М. Ф. Шмёльдц и добавляет: «Град божий и град земной не различимы локально или институционально, поскольку члены того и другого определяются исключительно по внутренним критериям». — In: *Der Mensch in der politischen Institution*. Wien, 1964, S. 144.

¹⁵ О роли церкви в русле доктрины «политического августинизма» см.: *Arquilliere H.-X. L'Augustinisme politique*. P., 1955; *Prelot M., Lescuyer G. Histoire des idées politiques*. P., 1980, p. 161.

в его подходе к праву занимают рассуждения о восходящем к богу нерушимом вечном законе, действующем и в области человеческих отношений.

Правовая позиция Августина отчетливо обнаруживается и в тех случаях, когда он рассуждает об обязанностях, налагаемых естественными, божественными и человеческими законами. Этим законам надлежит подчиняться, но люди их часто преступают. И все же, подчеркивает он, люди не в состоянии нарушить действия высшего и вечного закона, имеющего дело с «вещами как они есть». Августин считал юридические соображения настолько неотъемлемой частью своих общерелигиозных и мировоззренческих представлений, что, несмотря на известные трудности методического свойства, включал обсуждение и толкование правовых вопросов в свои молитвенные обращения к церковной пастве¹⁶.

Представления Августина о праве в ряде моментов сходны со взглядами римских стоиков, юристов и Цицерона, в частности с их трактовкой «естественного права». Учение о «естественном праве» как идеальной норме человеческих отношений и одновременно как всеобщем законе, вытекающем из неизменного порядка природы и всей вселенной, вполне согласовывалось с христианско-теологическим представлением о едином богоустановленном порядке, господствующем в природе и человеческих отношениях. Характеристика предмета римской юриспруденции — «знание о божеских и человеческих делах» (Ульпиан) — вполне укладывалась в рамки теоретических изысканий автора «О граде божием». Как иронически заметил Е. Н. Трубецкой, «если Ульпиан справедливо считает себя жрецом права, то с таким же точно основанием автор *De Civitate Dei* мог бы быть назван юрисконсультom царства божия»¹⁷.

Вечный закон, будучи, согласно Августину, выражением божественного разума и воли, определяет естественный порядок и, следовательно, естественное право¹⁸. Тем самым естественное право в учении Августина восходит к богу и носит теопомный характер. «Кто иной, как не бог, — риторически вопрошает Августин, — вписал в сердца людей естественное право»¹⁹.

При этом разум и воля бога, творящие вечный закон и естественное право, выступают в синтетичном единстве как «волящий разум».

¹⁶ *Paolucci H.* Introduction.— In: *The Political Writings of St. Augustine*. Chicago, 1967, p. IX.

¹⁷ *Трубецкой Е. Н.* Указ. соч., с. 248.

¹⁸ Об августиновской концепции права как божественно определенного порядка и ее влиянии на политико-правовые воззрения Фомы Аквинского см.: *Schmölz F.-M.* Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik. München, 1963, S. 84; *Der Mensch in der politischen Institution*, S. 148.

¹⁹ *Kelsen H.* Die Grundlage der Naturrechtslehre.— In: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, S. 28.

Г. Кельзен пишет, что августиновская концепция вечного закона и естественного права, имманентных разуму и воле бога, в дальнейшем была воспринята и развита Фомой Аквинским (*Ibid.*, S. 28—29).

Августин вслед за Цицероном часто говорит о «законе в сердце» (О Государстве, III, 22, 33), но в русле новозаветной традиции изображает «сердце» как место правильных и глубоких мыслей, где человек видит истину еще до приобщения к вере и свету божьей милости. Уже апостол Павел применял характеристику «закон в сердце» к язычникам, не имеющим законов. «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их...» (Рим., II, 14—15). Для Августина, также озабоченного проблемой религиозного охвата язычниками, характерно стремление сблизить «закон в сердце» с божественным законом. Он пишет, например: «Воровство, конечно, наказывается по закону Твоему, Господи, и по закону, написанному в человеческом сердце, который сама неправда уничтожить не может» (Исповедь, 2, 9). Подобное сближение двух разнородных законов оправдывалось и практическими потребностями церковной политики. По роду своих обязанностей епископа Августину часто приходилось выступать в роли судьи, причем за советом и решением к нему шли не только христиане, но и язычники.

Примечательно, что Августин, разделяя представления ряда предшествующих «языческих» мыслителей (Платона, Цицерона и др.) о естественно-правовом принципе воздаяния каждому ему принадлежащего, в то же время подвергает этот принцип христианско-теологической переработке, поскольку именно христианский бог выступает у него источником этого правового принципа. С этих позиций он расходится и с цицероновской характеристикой народа как соединения многих людей, связанных между собой «согласием в вопросах права», «общим правопорядком» (Цицерон, О государстве, I, XXV, 39; I, XXXII, 49).

В языческом обществе и у языческих народов, согласно Августину, бог не воздает каждому ему принадлежащего, и там, следовательно, нет ни подлинного права, ни народа как правовой общности²⁰.

Правовая концепция Августина (в сочетании с проповедью христианско-праведного смирения) наряду с оправданием социального неравенства (настаивание на полном подчинении жены мужу, оправдание различных видов рабства) и моральной критикой отсутствия должного почтения к божественным и человеческим законам включала в себя идейное обоснование политических и правовых притязаний церковников и их паствы. Ополчаясь на начальствование и власть человеческую, Августин в то же время признавал за «избранными» (гражданами небесного града) право господства над грешниками и в принципе над всеми своими противниками, которых они в состоянии будут победить в «справедливой войне»,

²⁰ Der Mensch in der politischen Institution, S. 148.

ведущейся по всевышнему «дозволению или указанию» (О граде божием, XIX, 15; XXII, 6).

Необходимое рабство, утверждал Августин, обусловлено более всего моральной распущенностью — подчинением греху и злой привычке. «Жестокому рабству» по необходимости у него противостоит «свободное рабство», когда служить заставляет не необходимость, а любовь (На псалмы, 99, 8).

Этико-морализующий подход, столь характерный для августиновского истолкования форм правления, присущ и его суждениям о законном и преступном. Общая христианско-теологическая основа «законных» устремлений человека, по Августину, такова: ему предопределено возвышаться до уподобления богу, но сам он это сделать не в силах без божьей помощи, а потому должен понять свое место в мире, подчиняться богу и быть выше того, чему по природе положено быть в подчинении (власть над неразумными животными, временная власть над людьми и т. д.).

Различие между проступками и преступлениями также сопровождается религиозно-этическими характеристиками: «...когда неукротимая страсть портит душу и тело — это проступок (*flagitium*); когда она действует во вред другому — это преступление (*facinus*)» (О христианском учении, 3, 10, 16).

Наказание никогда не является внешним произволом, поскольку справедливое наказание, согласно Августину, уже содержится в самой вине и неизбежно вытекает из нее. «Ты повелел ведь — и так и есть, — пишет Августин в „Исповеди“, — чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание» (Исповедь, I, 19). В другом произведении он уточняет: «Справедливейшее наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не захотел хорошо пользоваться... тот, кто не захотел поступать правильно, когда мог, утрачивает эту возможность, когда захочет поступить правильно» (О свободной воле, 3, 18, 52).

Деликатный вопрос о том, как праведники должны относиться к уже существующим государствам и законам у разных народов, а также к тем народам, которые управляются согласно обычаям, Августин разрешает скорее прагматически, нежели теоретически. При этом его больше занимает успех церковной политики. Он говорит, что пока небесный град находится «в земном странствовании», то он набирает это странствующее сообщество «во всех языках» и из всех народов, «не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается и поддерживается». Единственное условие, которое Августин выдвигает для безоговорочного признания «земного мира», в котором ничего не нужно изменять или разрушать, а, напротив, сохранять все то, что у разных народов различно, сводится к следующему. «Земной мир» уже сам по себе является единственной целью, к которой все «направляется» у самых разных народов, и хотя он достигается разными путями, все является приемлемым, «если только не препятствует религии, которая учит почитанию

единого высочайшего и истинного бога» (О граде божием, XIX, 17).

Таким образом, почитание христианского божества ставится выше любого различия в законах, нравах и учреждениях, а также в способах достижения «земного мира». Во имя будущей справедливости августиновская концепция в принципе оправдывала «порядок мира». Хотя он считает, что «по природе, по которой бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху» (например, — «раба у похоти»), однако тут же оговаривается: «Впрочем, и присужденное в наказание рабство определяется в силу того же закона, который повелевает сохранять порядок естественный и запрещает его нарушать». В конце концов Августин солидаризируется с апостолом Павлом, который во имя «сохранения порядка естественного» увещевал рабов «подчиняться господам и служить им от души с готовностью», ибо, пока власть человеческая не упразднена, и «уничтожение приносит пользу служащим». Вредна и богопротивна лишь «похоть господствования», которую Августин сближает также с гордостью, уверяя при этом, что она «вредит господствующим» (О граде божием, XIX, 15).

Учение Августина пользовалось большим влиянием уже на заре средневековья. В дальнейшем римско-католическая церковь широко апеллировала к его положениям для всемерного укрепления своих позиций и обоснования своих теократических представлений и претензий на власть; и это несмотря на то, что «отец церкви» нигде прямо не отождествлял церковь с «градом божим». За заслуги перед церковью Августин был прозван Блаженным. «Для средневековья, — отмечает С. С. Аверинцев, — Августин был непререкаемым авторитетом в вопросах религии и философии, вплоть до Фомы Аквинского не имеющим себе равного; от него исходит платоническая ориентация ранней схоластики. Протестантизм искал у Августина обоснование религиозного индивидуализма и своей веры в предопределение. В современной католической неосхоластике к Августину апеллируют мыслители, не удовлетворяющиеся рассудочностью томизма; представители экзистенциализма видят в Августине одного из своих предшественников»²¹.

Заметную роль учение Августина (в том числе и его интерпретация положений античных мыслителей) сыграло в развитии христианско-теологических концепций этики, политики и права²². Различные аспекты его политико-правовых воззрений освещаются в ряде современных западных исследований (как теологического, так и светского профилей). При этом Августин фигурирует (вместе с Платоном, Руссо, Гегелем и др.) в ряду классиков философской трактовки политики, чьи идеи оказали мощное воздействие на по-

²¹ Аверинцев С. С. Указ. соч., с. 8.

²² См. об этом: Gronau K. Platonism Ideenlehre im Wandel der Zeit. В., 1929, S. 48—52, 191; Hessen J. Platonismus und Prophetismus. München; Basel, 1955, S. 10—15, 139—141, 154; Coing H. Grundzüge der Rechtsphilosophie. Berlin (West), 1969, S. 22.

следующую политическую историю и практику²³. Его характеризуют в качестве одного из «классиков европейской метафизики» (наряду с Платоном, Аристотелем, Фомой Аквинским, Лейбницем и др.), давшего «типическую постановку вопроса» о естественном праве, которая до сих пор сохраняет свое теоретико-правовое значение²⁴. Подчеркивается роль августиновских воззрений (в частности, по проблеме зла) для современной христианской концепции политической науки²⁵. Ряд положений Августина (о мире, «универсальной публичной власти» и т. д.) используется при трактовке проблем современного мирового сообщества и международных отношений²⁶.

В целом и сегодня Августин продолжает оставаться одним из столпов христианского вероучения. Этим определяются также историческая роль и современное значение его политико-правовых воззрений.

3. ФОМА АКВИНСКИЙ

Значительные усилия по обработке предшествующих философских и политико-правовых идей (и особенно учения Аристотеля) в духе христианской идеологии были предприняты *Фомой Аквинским* (1226—1274), наиболее крупным представителем средневекового католического богословия и схоластики, с чьим именем связано влияние до настоящего времени идейное течение — томизм (в обновленном виде — неотомизм).

Фома — уроженец Сицилии (местечко Аквино), принадлежал к знатному феодальному роду. Образование получил в доминиканском монастыре, затем в Неаполитанском университете и довольно быстро приобрел репутацию выдающегося ученого и философа. Преподавал философию и теологию в Париже, Риме, Неаполе, Кёльне и других городах. Еще при жизни его именовали *doctor universalis* за обширные познания и *doctor angelicus* за верность католической церкви. В 1323 г. Фома был причислен к лику святых, в 1567 г. признан пятым великим учителем церкви, а в 1879 г. его учение объявлено «единственно истинной» философией католицизма. Его политико-правовые воззрения изложены в трактатах

²³ *Klassiker des politischen Denkens*. München, 1969, B. 1. Von Plato bis Hobbes, S. XI.

²⁴ *Marcic R.* Das Naturrecht als Grundnorm der Verfassung.— In: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, S. 70.

²⁵ *Schmölz F.-M.* Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik, S. 17—18.

²⁶ *Verdross A.* Der Einfluss der Naturrechtslehre auf Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen, S. 106; *Mayer-Maly T.* Der Friede und die Völkergemeinschaft.— In: *Christ zwischen Kirche und Politik*. Salzburg; München, 1969, S. 143.

«Сумма теологии», «О правлении государей», а также в комментариях к «Политике» и «Этике» Аристотеля¹.

Подобно многим церковным деятелям, «ангельский доктор» развивал свое полемическое мастерство не в одних богословских диспутах и упражнениях, но и в идейном противоборстве с «врагами» веры и церкви, еретиками. Среди основных его сочинений «Сумма против язычников» хронологически предшествует «Сумме теологии». Фома вобрал в свою теологию и политическую доктрину все, что можно было вобрать без ущерба для христианских догм, из учений, сложившихся до него, и в частности из учения Аристотеля. На этом пути он — вопреки сопротивлению более консервативных богословов и запретам самого папы на философское комментирование догм — стал обновителем схоластического богословия своего времени. Однако эта обновленческая работа имела своим результатом своеобразное «омертвление»² беспокойно-пытливого учения древнего философа.

В политическом и правовом учении Аквината влияние Аристотеля, Цицерона и стоиков сочетается с воздействием традиции теологической литературы (Августина, Альберта Великого, других идеологов христианства) по приспособлению античного наследия к потребностям богословия и церковной политики в условиях средневекового феодального общества.

Государство, согласно учению Фомы Аквинского, представляет собой некую часть универсального порядка, создателем и правителем которой является бог. Законами государства являются (или могут стать в перспективе) специфические установления, отвечающие требованиям божественного порядка. Властью, которая приводит в действие эти законы, является сила, источник которой также находится в божестве. Цель и оправдание государства состоят в том, чтобы предоставить человеку удовлетворительные средства существования, дать основу для морального и умственного развития, которое, в свою очередь, должно оказывать государству помощь в духовном воспитании христианина³. При этом бог «наставляет»

¹ См. подробнее: *Редкин П. Г.* Энциклопедия юридических и политических наук. СПб., 1872—1873, с. 809—858; История политических учений. М., 1960, с. 120—123; *Грацианский П. С.* Фома Аквинский. — В кн.: Политические учения. История и современность: Домарксистская политическая мысль. М., 1979, с. 191—203; *Воргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975; Антология мировой философии. М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 823—862; *Аверинцев С. С.* Фома Аквинский. — В кн.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 742—743; *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas: Representative Selections.* N. Y.; L., 1953. В дальнейшем положения из работ философа приводятся в переводе, содержащемся в названных публикациях.

² См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 325. Об этой стороне схоластической обработки древнего учения А. И. Герцен справедливо заметил, что «Аристотель средних веков не был настоящий Аристотель, а переложенный на католические нравы; это был Аристотель с тонзурой» (*Герцен А. И.* Избр. филос. произведения. М., 1948, т. 1, с. 98).

³ *Bigongiari D.* Introduction. — In: *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*, p. VII.

при помощи своего закона и «содействует» своей милостью (Сумма теологии, I—II, гл. 90, с. 3).

Тот факт, что человек в отличие от животных руководствуется не инстинктом, а разумом, делает возможной организованную общественную жизнь. Эту взаимосвязь разума и социальной организованности Фома возводит к божественным предустановлениям. В их числе — богоустановленная необходимость бытия человека как «политического существа» (Фома Аквинский употребляет также термин «общественное существо»)⁴.

Способность к рассудительности помогает человеку в его собственных заботах, она же делает его пригодным к сотрудничеству на разумной основе в политической общности. Это сотрудничество охватывает не только представителей одного поколения и народа, но и людей разных стран и эпох. Именно способность к рассудительности дает каждому поколению возможность процветать, опираясь на унаследованное богатство и достижения предшественников, и оставлять преемникам то, что не удастся усовершенствовать собственными усилиями. «Кажется естественным, что человеческий рассудок продвигается постепенно от несовершенного к совершенному. Отсюда в спекулятивных науках мы наблюдаем, что учение первых философов было несовершенным и что затем оно совершенствовалось теми, кто пришел им на смену. Точно так же в практических делах. Рассудительная разумность предполагает продвижение вперед» (Сумма теологии, I—II, гл. 97, а. 1, с. 78).

Политическая общность, согласно Аквинату, образуется из ремесленников, земледельцев, солдат, политиков и других категорий работников. Государство может нормально функционировать только тогда, когда природа произведет такую массу людей, среди которых одни являются физически крепкими, другие — мужественными, третьи — проницательными в умственном отношении. Эти различные категории работников (согласно Аквинату, следующему здесь, как и в целом ряде других вопросов, Аристотелю) необходимы для государства в силу его «природы», которая в теологической интерпретации оказывается в конечном счете реализацией законов providения (Сумма теологии, гл. 97, а. 3).

Суждения Аквината о социальном составе политической общности, модифицируя в религиозном духе ряд положений Аристотеля (о политико-правовом неравенстве различных слоев полисного населения, о действии принципа распределяющей справедливости в сфере политической жизни и управления полисом, о естественности неравенства и рабства, разумности и оправданности частной собственности т. д.), по существу берут под защиту сословную иерархию и социально-политические устои феодального общества⁵.

⁴ В своей трактовке проблем политики Фома Аквинский не проводит еще различий между обществом и государством (*Schmölz F.-M. Zerstörung und Reconstruction der politischen Ethik. München, 1963, S. 108.*)

⁵ См. подробнее: *Грацианский П. С. Указ. соч., с. 198—199.*

Согласно Аквинату, государство как форма предустановленной людской общности и сотрудничества возникает из потребностей «природы» и «разума». Столь же естественно-необходимой становится в политической общности и объединяющая ее власть, отвечающая предустановленной потребности человеческой природы быть моральным, разумным, религиозным, социальным и политическим существом. Для того, чтобы жить и трудиться сообща, необходим высокий авторитет, который направлял бы каждого члена общества к достижению общего блага.

В своей классификации форм правления Фома находится под заметным влиянием Аристотеля. Им выделяются три чистые формы: монархия, аристократия, полития и три отклоняющиеся (извращенные) формы: тирания, олигархия и демагогия (демократия). При этом разграничивающим признаком служит моральный характер правления, в соответствии с которым он различает правление справедливое (правильное, разумное, надлежащее) и правление несправедливое — с точки зрения общего блага как цели общества. По этому же признаку проводится различие между властью «политической» и «деспотической».

Политическая власть существует там, где (при правлении одного или нескольких лиц) исполняются законы и договоры. Власть деспотическая ничем не ограничена и подобна власти господина над рабами. Выделяет Аквинский и третью разновидность власти — королевскую. Такова власть правителя, которая опирается не на законы, а на мудрость, причем в этой мудрости правитель находит оправдание своим действиям, видит в ней «свою свободу». Эта идея находит обоснование в трактате «О правлении государей», где государь изображен не только как правитель государства, но и как его творец.

В государственной власти Аквинский выделяет три основных момента: во-первых, отношение господствующих к подвластным и возможность устанавливать законы; во-вторых, приобретение власти; в-третьих, пользование ею. Такое различение моментов власти необходимо ему, чтобы оттенить человеческий аспект в приобретении и пользовании государственной властью. Согласно Аквинату, власть по своей сущности имеет божественный характер, но это не относится к ее приобретению и пользованию, поскольку как приобретение, так и пользование властью могут оказаться противными божественной воле. Первичным источником человеческой власти, которая вручается одному или нескольким лицам, является политическая общность людей, народ⁶.

⁶ Комментируя ход идейных столкновений между церковной и светской доктринами власти в феодальном обществе, некоторые исследователи склонны зачислять Аквинского в разряд теоретиков «народного суверенитета» (Г. Ф. Шершеневич) и даже объявлять его «первым аутентичным философом демократии» (Ж. Маритэн). См.: *Шершеневич Г. Ф. История философии права*. СПб., 1907, с. 466; *Maritain J. Principes d'une politique humaniste*. P., 1945, p. 41.

По своим политическим предпочтениям,— несмотря на стремление доказать, что императорская власть ниже папской,— Аквинский все же тяготел к монархическому правлению. Осуществление монаршего права королем он уподобляет деянию самого бога. Верховенство единой власти необходимо для того, чтобы искусно имитировать предустановленную природу. Такая власть успешнее направляет к единству разрозненные элементы, внушает уверенность в прочности порядка и т. д. В подтверждение этого взгляда Фома ссылается на исторический опыт: страны и города, где правит одно лицо, преуспевают; там же, где этого нет, возникают несогласие, неурядицы и отклонения. Кроме того, монархическое устройство является тем самым устройством, какое Иисус Христос пожелал для своей церкви. Глава католической церкви, по определению Фомы,— это «глава республики Христа» (*Contra errores graecorum*, ii, 32).

Идеальной формой правления он (вслед за Аристотелем, Полибием и Цицероном) считал смешанную из трех «чистых» форм, при которой монарх олицетворяет единство, аристократия — преобладание надлежащих заслуг, а подданные (народ), также вовлекаемые в дела управления, служат гарантией социального мира и согласия. В итоге каждый становится приверженным такому устройству и готовым к его защите. Таким образом, монархия для Фомы Аквинского была не только предпочтительной формой, но и подлинной основой для идеальной смешанной формы.

Фома Аквинский различал два вида людских сообществ: сообщество людей в государстве и сообщество верующих в церкви. Государство регулируется правилами политического правления, при котором король правит согласно законам государства. Власть короля над подданными не беспредельна, она ограничена, например, действующими законами, способствующими достижению общего блага. Фома упоминает и о «воле народа», с которой правители, опасаясь для себя тяжелых последствий, должны по необходимости считаться.

Правление, при котором монарху принадлежит «вся полнота власти», т. е. ничем не сдерживаемая власть, Фома именует «жестким правлением».

Аристотелевский идеал смешанной формы правления Фома Аквинский приспособливает к потребностям церковно-феодалной аристократии, стремившейся в его время обосновать свое верховенство над светской властью. Душа влияет на тело, а духовная власть должна воздействовать на светскую, поучал Фома Аквинский. При этом он опирался на распространенные библейские, богословские и исторические доводы. Согласно томистской доктрине о духовной и одновременно политической власти папства, развивавшей угодные церковным кругам идеи цезарепапизма, глава католической церкви как наместник божий вправе отлучать от церкви светских государей, освободить подданных от присяги своему королю и т. д.

В борьбе между папством и монархами Европы за власть и влияние церковь нередко из политических соображений апеллировала к народу и его «воле». Поэтому Фома Аквинский оправдывал, например, неповиновение тем монархам, которые узурпировали власть или понуждали подданных к несправедливым действиям. При этом речь у Фомы идет об активной борьбе против извращений тиранической власти, но только применительно к формам и путям происхождения, употребления и использования власти, а не ее сущности, так как по своей сущности власть всегда остается божественной. В связи с этим Фома считал смертным грехом возмущение и выступление против власти государства как таковой. В случае нестерпимой тирании правомерно, по Фоме, даже тираноубийство, т. е. народ в интересах общей пользы и порядка вправе восстать против тирана и свергнуть его. В борьбе против тирании народу надлежит действовать по «всеобщему решению», которое направлено на ограничение власти тирана либо его смещение.

В своем теологическом перетолковании аристотелевского наследия Аквинский не забывает и об искусстве управления. Понятием политическая наука (*scientia politica*) он обозначает все знание, относящееся к управлению государством (последнее в соответствии с традицией Аквинский именуется *civitas* или *civitatis*). Это знание имеет преимущественно практический, а не умозрительный характер. Ту часть науки, которая посвящена изучению повседневного хода событий и приложению теоретических положений к практике, он называет «деятельной наукой». Последняя призвана опираться на опыт наблюдений за «ходом событий» и над «человеческой моралью». Политическая наука, будучи наиболее приближенной к практике, имела в трактовке Фомы своими главными целями имитацию природы и достижение совершенства в области человеческих отношений⁷.

Фома охотно соглашается с Аристотелем в том, что человек — существо политическое, однако он основательно обновил трактовку добродетельного гражданина. Будучи религиозным идеологом, Фома Аквинский не мог считать человека добродетельным только на том основании, что он является добропорядочным гражданином государства. Отсюда и различие им добропорядочного гражданина и добропорядочного человека⁸.

⁷ Ullman W. A. *History of Medieval Political Thought*. L., 1965, p. 177; Sybley M. *Political Ideas and Ideologies*. N. Y., 1970, p. 212.

⁸ В. Ульман усматривает в этом различии отказ от «тоталитарной» позиции в оценке гражданина как безликой частицы единой политической общности и готов объявить Фому Аквинского чуть ли не родоначальником гуманистической традиции нового времени (см.: *Op. cit.*, p. 176). Такая интерпретация, однако, не соответствует теологическому характеру воззрений Аквината.

Много внимания в учении Фомы Аквинского уделено также и проблематике права и закона, которую он трактует в свете теологических представлений о месте и назначении человека в божественном миропорядке, о характере и смысле человеческих действий. Освещая эти вопросы, он постоянно апеллирует к теологически модифицируемым положениям аристотелевского телеологизма (о целевой трактовке действий, субординации целей в свете и в перспективе конечной цели и т. д.).

Согласно Фоме Аквинскому, «человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью» (Сумма теологии, I, q. 1, с. 1). Одновременно бог, по трактовке Фомы, — первопричина всего, в том числе человеческого бытия и человеческих действий.

Вместе с тем человек — существо разумное и обладающее свободной волей, причем разум (интеллектуальные способности) является корнем всякой свободы. Нельзя, полагает Фома, — желать того, что до этого не было познано. По порядку природы (а не во временном плане) интеллект первичнее воли, предшествует ей. Именно в этом смысле, отмечал Фома, интеллект опережает волю так, как причина движения предшествует предмету, находящемуся в движении, или как активное первенствует перед пассивным, ибо добро, познанное интеллектом, движет волю⁹.

Разумное действие, по концепции Фомы, предполагает такую свободную волю, которая, опираясь на разум и познание, направлена на осуществление predeterminedенных целей добра и блага. Закон и понимается Фомой как правило следования божественной цели, надлежащий порядок ее реализации (в природе и человеческом сообществе).

Свобода человека, свобода его воли оказывается в трактовке Фомы проявлением меры разумности человека, меры познанности им высших (божественных) целей своего бытия и действия в соответствии с необходимыми правилами, диктуемыми этими целями и вытекающими из них.

В этом вопросе позиция Фомы заметно отличается от воззрений Августина, который, признавая свободу воли, трактовал ее как начало зла и проявление греховности человека. Согласно концепции Фомы, свободная воля — это добрая воля. Он считает действие по свободной воле осуществлением разумности, справедливости и добра в земной жизни, соблюдением божественного по своим перво-

⁹ Ю. Боргош, сравнивая этический интеллектуализм (примат интеллекта над волей) Фомы с подходом Августина (приоритет воли и чувств над интеллектом, который можно, видимо, обозначить как концепцию волевой волюнтаристской этики человеческого поведения), справедливо отмечает, что взгляд Фомы («достаточно иметь подлинное знание о добре и зле, чтобы поступать морально») «несколько напоминает точку зрения Сократа, несмотря на существенные различия в их позициях. См.: *Боргош Ю.* Указ. соч., с. 115—116.

истокам закона, определяющего необходимый порядок мироздания и человеческого общежития. В свете такой развиваемой Фомой теологической концепции взаимосвязи свободы и необходимости¹⁰, опосредуемой познающим и определяющим практическое поведение людей разумом,— свобода предстает как действие в соответствии с разумно познанной необходимостью, вытекающей из божественного статуса, характера и целей порядка мироздания и обусловленных этим законов (целеобусловленных, целенаправленных и целереализующих правил).

Считая бога первопричиной и одновременно конечной целью добра (а следовательно, разумных и свободных действий), Фома в то же время прилагает значительные усилия для доказательства того, что бог не является первоисточком зла. Он развивает тезис о том, что «нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага» (Сумма теологии, I, гл. 49, с. 3). Ничто, с точки зрения Фомы, по своей сущности не может быть злом. Все сущее есть благо, а зло существует лишь в благом как своем субстрате. Зло всегда умаляет благо, однако никогда не может его полностью уничтожить. Постоянное бытие блага и означает невозможность высшего, совокупного, совершенного зла.

Поясняя своеобразие проявления зла в человеческих делах и касаясь в этой связи проблем воли и вины, Фома пишет: «Но в вещах произвольных недостаток действия проистекает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой последняя актуально оказывается неповиновение стоящему над ней праву. Такого рода несовершенство еще не есть вина, но за ним следует вина, проистекающая из тех действий, которые осуществляются в состоянии этого несовершенства» (Сумма теологии, I, гл. 49, 1, ad 3).

Поскольку бог трактуется Фомой как высшее совершенство, постольку зло, состоящее в несовершенстве действия или проистекающее от несовершенного действия, обусловлено несовершенством именно человека как действующего лица, но никак не бога.

Приведенные представления Фомы (о свободной воле, добре и зле, несовершенстве человека и человеческих действий, божественно предопределенных правилах и виновном их нарушении) имеют существенное значение для понимания его взглядов на право и закон. Это обстоятельство отчетливо видно из тех определений закона и права, которые обосновываются Фомой.

«Закон,— пишет он,— есть известное правило и мерило действий, которым кто-либо побуждается к действию или воздерживается от него» (Сумма теологии, I, гл. 90). Сущность закона он усматривает в упорядочении человеческой жизни и деятельности для достижения блаженства как конечной цели. Конкретизируя свою характеристику закона как общего правила, Фома подчеркивает, что за-

¹⁰ В дальнейшем идея взаимосвязи свободы и необходимости с антитеологических позиций разрабатывалась целым рядом мыслителей, в том числе Спинозой и Гегелем.

кон должен выражать общее благо всех членов общества и должен устанавливаться либо обществом непосредственно, либо теми, кому оно доверило попечение о себе. Кроме того, к существенной характеристике закона Фома относит и необходимость его обнаружения, без чего невозможно само его действие в качестве мерил человеческого поведения.

Общие характеристики закона Фома суммирует в следующем определении: «Закон есть известное установление разума для общего блага, обнаруженное теми, кто имеет попечение об обществе» (Сумма теологии, I, q. 90).

Фома обосновывает следующую классификацию законов: 1) вечный закон (*lex aeterna*), 2) естественный закон (*lex naturalis*), 3) человеческий закон (*lex humana*) и 4) божественный закон (*lex divina*).

Вечный закон представляет собой всеобщий закон миропорядка, выражающий божественный разум в качестве верховного общемирового направляющего начала, абсолютного правила и принципа, который управляет всеобщей связью явлений в мироздании (включая естественные и общественные процессы) и обеспечивает их целенаправленное развитие.

Вечный закон как закон всеобщий является источником всех других законов, носящих более частный характер. Непосредственным проявлением этого закона выступает естественный закон, согласно которому вся богосотворенная природа и природные существа (в том числе и человек), в силу прирожденно присущих им свойств, движутся (влекутся) к реализации целей, предопределенных и обусловленных правилами (т. е. законом) их природы.

Смысл естественного закона для человека как особого существа, одаренного богом душой и разумом (прирожденным, естественным светом разума и познания), состоит в том, что человек по самой своей природе наделен способностью различать добро и зло, причастен к добру и склонен к действиям и поступкам свободной воли, направленной к осуществлению добра как цели. Это означает, что в сфере практического поведения человека (в области практического разума, требующего делать добро и избегать зла) действуют правила и веления, естественно определяющие порядок человеческих взаимоотношений в силу прирожденных человеку влечений, инстинктов и склонностей (к самосохранению, браку и деторождению, к обществу, богопознанию и т. д.). Поскольку же человек — разумное от природы существо, постольку (в меру разумности человека) веления природы действуют применительно к его поведению в качестве правил естественного закона лишь в опосредованном свете того разума (естественного света), которым человек наделен тоже естественно. Следовательно, действовать по естественному закону — это, согласно концепции Фомы, означает вместе с тем требование действовать по велению и указанию человеческого разума.

Различие в естественных (физических, эмоциональных и интел-

лектуальных) свойствах и качествах разных людей, разнообразие жизненных обстоятельств и т. п. приводят к неодинаковому пониманию и применению требований естественного закона и различному отношению к ним. Обусловленная этим неопределенность, связанная с неконкретностью велений естественного закона, противоречит их общеобязательному и единому для всех людей характеру и смыслу. Отсюда, т. е. из существа самого естественного закона, вытекает необходимость человеческого закона, который, с учетом потребности в установлении определенности и дисциплины в человеческих отношениях, берет под защиту правила и принципы естественного закона и конкретизирует их применительно к разнообразным обстоятельствам человеческой жизни.

Человеческий закон в трактовке Фомы — это положительный закон¹¹, снабженный принудительной санкцией против его нарушений. Совершенные и добродетельные люди, замечает он, могут обходиться и без человеческого закона, для них достаточно естественного закона. Но чтобы обезвредить людей порочных и неподдающихся убеждениям и наставлениям, необходимы страх наказания и принуждение. Благодаря этому в людях развиваются приращенные нравственные свойства и задатки. Под влиянием страха и принуждения люди приучаются к воздержанию от нарушения чужого покоя и совершения злых поступков и постепенно исправляются, преодолевая пороки и приобретая добродетельные привычки. Таким образом, принуждение, в трактовке Фомы, выступает не только в виде средства наказания за нарушения закона, но и в качестве необходимого воспитательного (и перевоспитательного) фактора для дисциплинирования людей и формирования у них надлежащих нравственных качеств и прочной привычки действовать разумно, по свободной (т. е. доброй) воле.

Согласно учению Фомы, человеческим (положительным) законом являются только те человеческие установления, которые соответствуют естественному закону (велениям физической и нравственной природы человека), иначе эти установления — не закон, а лишь искажение закона и отклонение от него¹². С этим утверждением связано различие Фомой справедливого и несправедливого человеческого (позитивного) закона. Соответствие человеческого закона естественному (а через него — и вечному) закону включает в себя его нравственный характер (не только в оценочном, но и в собственно содержательном плане).

Цель человеческого закона — общее благо людей, поэтому законом являются лишь те установления, которые, с одной стороны, имеют в виду это общее благо и исходят из него, а с другой — регламентируют человеческое поведение лишь в его связи с общим

¹¹ К положительному закону, по концепции Фомы, относятся и правила обычного права (устоявшиеся правила человеческих отношений и действий получившие всеобщее признание и защиту).

¹² *Klenner H. Religionskritik und Rechtskritik.* — In: *Philosophie und Religion.* Weimar, 1981, S. 227.

благом. Иначе говоря, в трактовке Фомы, формальный момент — всеобщность и общеобязанность положительного закона — опирается на момент содержательно-всеобщий, состоящий в обосновании принципа общего блага всех людей в виде необходимого (конституирующего) признака и качества положительного закона.

Из соответствия человеческого закона естественному вытекает также необходимость установления в положительном законе реально выполнимых требований, соблюдение которых посылно для обыкновенных, несовершенных в своем большинстве, людей. Закон положительный должен брать людей такими, какие они есть (с их недостатками и слабостями), не предъявляя чрезмерных требований (в виде, например, запрещения всех пороков и всего зла).

Этим обусловлены и одинаковые требования, предъявляемые положительным законом ко всем людям (равенство тягот, повинностей и т. д.). Таким образом, всеобщность закона подразумевает момент равенства, в данном случае в виде применения равной меры и одинакового масштаба требований ко всем.

Кроме того, положительный закон должен быть установлен надлежащей инстанцией (в пределах ее правомочий, без превышения власти) и обнародован.

Только наличие всех этих свойств и признаков делает человеческие установления положительным законом, обязательным для людей. В противном случае речь идет о несправедливых законах, которые, по оценке Фомы, не будучи собственно законами, не обязательны для людей.

Фома различает два вида несправедливых законов. Несправедливые законы первого вида (в них отсутствуют те или иные обязательные признаки закона, например вместо общего блага имеют место частное благо законодателя, превышение им своих правомочий и т. д.), хотя и не обязательны для подданных, по их соблюдение не запрещается в видах общего спокойствия и нежелательности культивировать привычку не соблюдать закон.

Ко второму виду несправедливых законов относятся те из них, которые противоречат божественным законам. Такие законы не только не обязательны, но и не должны соблюдаться и исполняться.

Под божественным законом подразумевается закон (правила исповедания), данный людям в божественном откровении (в Ветхом и Новом заветах). При обосновании необходимости божественного закона Фома указывает на ряд причин, требующих дополнения человеческих установлений божественными.

Во-первых, божественный закон необходим для указания на конечные цели человеческого бытия, постижение которых превышает собственные ограниченные возможности человека. Во-вторых, божественный закон необходим в качестве высшего и безусловного критерия, которым следует руководствоваться при неизбежных (для несовершенных людей) спорах и разнотолках о должном и справедливом, о многочисленных человеческих законах, их достоинствах и недостатках, путях их исправления и т. д. В-третьих, божественный

закон нужен для того, чтобы направлять внутренние (душевные) движения, которые целиком остаются вне сферы воздействия человеческого закона, регулирующего лишь внешние действия человека. Этот важнейший принцип позитивно-правового регулирования Фома весьма последовательно обосновывает и проводит во всем своем учении о праве и законе. И, в-четвертых, божественный закон необходим для искоренения всего злого и греховного, в том числе и того, что не может быть запрещено человеческим законом.

Таковы вкратце представления Фомы о законе (его видах, свойствах и т. д.), которые не следует смешивать и отождествлять с его взглядами на право (*jus*).

Согласно Фоме, право — это действие справедливости в божественном порядке человеческого общежития. Справедливость (*justitia*) — одна из этических добродетелей, которая имеет в виду отношение человека не к самому себе, а к другим людям и состоит в воздаянии каждому своего, ему принадлежащего. Фома соглашается с утверждением Ульпиана о том, что «справедливость есть неизменная и постоянная воля предоставлять каждому свое». Разделяет он и представление Аристотеля о двух видах справедливости — уравнивающей и распределяющей.

В соответствии с этим право (понимаемое также как праведное и справедливое) характеризуется Фомой как известное действие, уравненное в отношении к другому человеку в силу определенного способа уравнивания. При уравнивании по природе вещей речь идет о естественном праве (*jus naturae*), при уравнивании к человеческому волеустановлению — о гражданском, положительном праве (*jus civile*).

Право, устанавливаемое человеческой волей (или человеческим законом), Фома называет также человеческим правом (*jus humanum*). Таким образом, закон играет здесь правоустанавливающую роль и выступает в качестве источника права. Но важно иметь в виду, что, согласно учению Фомы, человеческая воля (и волеизъявление) может сделать правом (и правым) лишь то, что соответствует или не противоречит естественному праву.

Естественное право, в трактовке Фомы, как и у Ульпиана, является общим для всех живых существ (животных и людей). Относящееся к человеку естественное право Фома считает правом народов (*jus gentium*).

Кроме того, Фома выделяет божественное право (*jus divinum*), которое, в свою очередь, делится на естественное божественное право (непосредственные выводы из естественного закона) и позитивное божественное право (например, право, данное богом еврейскому народу).

В конкретно-исторических условиях средневекового феодального общества, в обстановке борьбы между светской властью и церковью за влияние в социально-политических и духовных делах учение Фомы Аквинского (в том числе и его мысли о праве и законе) было направлено на укрепление позиций римской католической

церкви в иерархической структуре феодального строя, на обоснование и усиление господствующего теологического мировоззрения.

Важным аспектом идейно-теоретического оправдания существовавших порядков была интерпретация взглядов античных классиков философской и политико-правовой мысли (особенно Аристотеля) в духе христианского богословия и схоластики. При этом существенное внимание было уделено теологической трактовке права и закона, пронизанной идеей божественной предопределенности и освященности правовых представлений и отношений.

Последовательная теологическая обработка Фомой Аквинским большого комплекса политико-правовых проблем обеспечила его доктрине тот высокий авторитет среди идеологов католицизма, который простирается через все средневековье и тянется до современного неотомизма¹³. При этом политико-правовые воззрения Аквина — в той или иной модификации — широко используются для обоснования современных религиозных концепций в области юриспруденции и политической науки.

4. ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

Великий итальянский поэт *Данте Алигьери* (1265—1321) — автор знаменитой «Комедии», которую первый ее комментатор Боккаччо назвал «Божественной», — родился во Флоренции, городе, одним из первых освободившимся из-под власти феодалов и прославившимся своими демократическими завоеваниями. Социально-политическая практика Флоренции, горячим патриотом и верным сыном которой был Данте, оказала огромное влияние на мировоззрение, общественные идеалы поэта. Вместе с тем он ощущал себя не только гражданином Флоренции или даже Италии, но и всего мира, за судьбы которого он считал себя в ответе. Такой универсализм наряду с гражданственностью установок — важная черта мировоззрения поэта, обуславливающая его понимание сущности и предназначения человека, его взаимоотношений с миром, собственно политические взгляды.

«Антропоцентризм вытесняет в мировоззрении поэта теоцентризм.. Весь мир, в представлении Данте, как бы очеловечивается, тем самым рождается философская антропология как основа мировоззрения, или, точнее, мироощущение, основой которого является концепция гуманизма»¹. В этой концепции на передний план выступает не познавательное (хотя оно и оценивается весьма высоко),

¹³ См., например: *Schmölz F.-M.* Op. cit., S. 2, 108—109; *Das Naturrecht in der politischen Theorie.* Wien, 1963, S. 70 u. f.; *Der Mensch in der politischen Institution.* Wien, 1964, S. 40 u. f.; *Christ zwischen Kirche und Politik.* München, 1969, S. 105.

¹ *Карпушин В. А.* Некоторые аспекты философской концепции личности у Данте. — В кн.: *Дантовские чтения*, 1968. М., 1968, с. 143.

а деятельное отношение к миру, в который вкладывается особый этико-политический смысл, аналогичный античному и в то же время удерживающий изъятую из теоцентрического контекста христианскую идею равенства. Вселенная для Данте становится ареной нравственных деяний человека, приобретая тем самым внутреннюю целостность. Таким образом, деятельная этика коммуны в концепции поэта как бы расширяется до космических масштабов. Под этикой Данте понимает науку о совершенном поведении, морали, идеальном устройстве государства, справедливости, законности и правде, т. е. он придает ей всеобъемлющий характер. Этика, по его мнению, управляет движением небесных сфер, природы, предопределяет гармонию, мир, счастье человека. Учение о мире как главном условии счастья — основа его политических идеалов. Здесь, подчеркивает Л. М. Баткин, «сходятся все нити дантовской идеологии»² Тема мира звучит уже в раннем, философском произведении поэта «Пир», достигая особого трагического накала в «Божественной комедии».

Для Данте по природе своей индивид не порочен. Его природа (в полном согласии с Аристотелем) в том, что он является существом общественным. Поэтому естественно его стремление к государственному союзу. «...Подобно тому как отдельный человек тяготеет к семейной жизни, точно так же и отдельный дом нуждается в соседстве с другими, в противоположном случае многое препятствовало бы счастью... Но и городу для процветания ремесел и защиты потребно общение и дружба с соседними городами; и для этого было создано государство»³. Следовательно, по Данте, государство возникает не в результате грехопадения, что на протяжении многих веков считалось аксиомой, а в результате добровольного стремления людей к политической ассоциации. Подобно Фоме Аквинскому, он не придерживается договорной теории происхождения государства. Учреждение порядка и справедливости между людьми (государства), с его точки зрения, является результатом естественной склонности, заложенной в природе человека.

«Однако,— продолжает Данте,— так как человеческая душа не успокаивается, получив во владение определенное количество земли, но всегда жаждет славы новых приобретений, то между государствами возникают усобицы и войны, которые несут бедствия городам, а в городах — бедствия соседям, отдельным домам, а в домах — человеку, и все это препятствует счастью» (Пир, IV, IV, I). Интересны элементы диалектичности в политическом мышлении поэта, осознающего противоречивость в развитии общества. Человеку для счастливой жизни, достигнуть какой он не может без посторонней помощи, необходимо государство. Но в силу эгоистиче-

² Баткин Л. М. Данте и его время: Поэт и политика. М., 1965, с. 117.

³ Данте. Пир, IV, IV, I.— Здесь и далее используется издание: Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. (В дальнейшем ссылки на данный трактат даются в тексте.)

ского стремления людей к богатству (а стяжательство для Данте — один из самых страшных грехов) оно уже не в состоянии защитить их от самих себя. Необходима, считает Данте, какая-то третья сила, которая сумела бы восстановить утраченную гармонию личности и государства, человека и мира. И этой силой для флорентийского изгнанника становится монархия. «...Необходимо, чтобы вся земля и чтобы все, чем дано владеть человеческому роду, было Монархией, то есть единым государством, имело одного государя, который... удерживал бы отдельные государства в пределах их владений, чтобы между ними царил мир... учитывал различные условия в мире, обладал бы для распределения различных и необходимых повинностей всеобщим и непререкаемым правом повелевать членами этого союза. Такой высокий долг называется не иначе, как Империей... Тот же, кто поставлен выполнить эту обязанность, именуется императором» (Там же).

Так, впервые появляется понятие вселенской монархии, ставшее центральным звеном Дантовой политической философии. Причем прообразом этой империи, с его точки зрения, является реально существовавшая Римская империя, основанная не на силе, а на праве («божественном») римского народа (Там же).

Политическая теория Данте предполагала не только возрождение идеи Римской империи, но и осуществление платоновского идеала гармонии политики и разума: рядом с императором должен находиться философ, авторитет которого, по мысли поэта, не противоречит авторитету правителя, «однако последний без первого опасен, первый же без последнего как бы слаб, но не сам по себе, а вследствие склонности людей к беспорядку; так что оба они в сочетании друг с другом весьма полезны и исполнены всяческой силы» (Пир, IV, IV).

Рационалистические принципы исследования государственных институтов, намеченные в «Пире», нашли систематизированное выражение в «Монархии». В этом латинском произведении Данте отчетливо видны основные политические цели великого поэта, страстно желавшего переделать мир: прекращение междоусобиц, установление мира и гармонии между «городами и королевствами», достижение человеком свободы, которая может быть обеспечена лишь в едином государстве.

Политическая обстановка в Европе в конце XIII — начале XIV в., в которой родился замысел «Монархии», характеризовалась исключительной напряженностью. Италия, разорванная на части, лишенная собственного центра, истощенная постоянными раздорами, искала вовне силу, вокруг которой страна могла бы объединиться. Для средневековья такими силами могли быть только империя (Священная Римская империя юридически продолжала существовать, хотя ее авторитет в Италии ввиду того, что многие города получили от нее независимость, изрядно пошатнулся) и папство, остававшееся реальным претендентом на светское господство. В 1308 г. кандидатом в императоры был избран Генрих, граф Люксембург-

ский, в начале 1309 г. ставший немецким королем Генрихом VII. Чтобы получить сан императора Священной Римской империи, он предпринял поход в Италию, который был восторженно воспринят флорентийцами, причем как сторонниками императорской партии (гибеллинами), так и изгнанными ею защитниками папских притязаний (гвельфами), и, кроме того, новой интеллигенцией, «воспитанной на Тите Ливии и Цицероне и мечтающей об укреплении светской власти»⁴. К этим последним принадлежал и Данте.

«Монархия», а также политические письма — непосредственный отклик на волнующие современников события. В них — раздумья о мирной Италии, которая, признав власть императора, станет процветающей страной, в которой будет жив доблестный дух римского народа. Наряду с этим трактат решает и ряд теоретико-политических проблем, имеющих немаловажное значение для становления ренессансной политической идеологии⁵. Прежде всего — это признание огромного значения «политической материи», являющейся «источником и началом правильных государственных устройств»⁶. Правильно же устроенному, упорядоченному государству поэт уподобляет Вселенную с ее вечными законами (Пир, II, IV, 3). Далее он излагает установку, согласно которой все политическое находится во власти человека и потому предназначено «не для созерцания... а для действия» (Монархия, I, II, с. 306). В свою очередь, это действие расценивается им как действие разума (потенциальный интеллект Аверроэса), служащего целью человеческого рода. Тем самым Данте ставится у истоков новоевропейского рационализма, верящего в возможность устройства общества, государства на разумных началах.

Но чтобы это стало возможным, необходим всеобщий мир, расцениваемый поэтом в качестве августиновского идеала *concordia*. Согласие же это достигается, по мысли Данте, когда человек «по возможности уподобляется Богу» и в нем проявляются всеобщие, универсальные свойства. В свою очередь, данная цель достижима только тогда, когда он «всецело подчинен правителю» как единственному движущему началу и единственному закону (Монархия, I, VIII; I, IX). Лишь в указанном случае можно ожидать, что в государстве поселятся три верховные добродетели, олицетворяющие Правду, Справедливость и Законность. Таковы в концепции Данте те социальные ценности, которые должны быть положены в основу совершенного всемирного государства.

⁴ Хладовский Р. И. Гуманизм Данте: Путь к «Божественной комедии». — В кн.: Дантовские чтения, 1979. М., 1979, с. 123.

⁵ По мнению Н. Рабинштейна, дантовский подход к проблемам государственности — наиболее «ранняя рефлексия» складывающейся политической идеологии ранней буржуазии. См.: *Rubinstein N. The beginning of Political Thought in Florence.* — *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1942, vol. 5.

⁶ Данте. Монархия, I, II. — Здесь и далее используется издание: Данте Алигьери. Малые произведения. (В дальнейшем ссылки на данный трактат даются в тексте.)

Империя, по Данте, необходима также для обеспечения свободы, которая «есть... величайший дар, заложенный богом в человеческую природу». Только под властью императора, монарха род человеческий «существует ради себя, а не ради другого» (Монархия, I, XII, с. 315); выправляются извращенные государственные устройства, т. е. демократии, олигархии и тирании, порабощающие род человеческий. Правильные же государственные устройства имеют целью свободу. «Ведь не граждане существуют ради консулов и не народ ради царя, а наоборот, консулы ради граждан и царь ради народа» (Там же). Таким образом, человек в политической концепции Данте не средство, а цель политики, государства.

Важнейший элемент Дантовой политической философии, обосновываемый им не только в «Монархии», но и в «Божественной комедии» и политических письмах,— устройство всемирного государства на основе единых, стабильных законов, коими является, с его точки зрения, «все, что божественной воле созвучно». Следовательно, истинны божественные законы. Средневековая традиция во взгляде на право еще не поколеблена. Цель права — истина, забота о благе государства. Если право, законы (в формулировке Цицерона, приводимой Данте) «не направлены ко благу тех, кто находится под законом, они законны лишь по имени, на деле же таковыми быть не могут. Ведь законами надлежит связывать людей друг с другом ради общей пользы» (Монархия, II, V, с. 327). Таким образом, как мы видим, в одной концепции уживаются средневековый и античный взгляды на право, что вообще характерно для Проторенессанса и Ренессанса. Это подтверждает и то обстоятельство, что право, в понимании Данте, имеет всеобъемлющий характер, гармонирующий с его концепцией космоса как мирового государства. В таком аспекте оно выступает инструментом, фактором упорядочения, определенной закономерностью: «Природный порядок в вещах не может быть сохранен без права» (Монархия, II, VI, с. 330). Впрочем, закономерности социума всегда пробивают себе дорогу: «...общественные законы перестают действовать лишь в том случае, если останавливается время...»⁷.

Монарх, по мнению Данте, с одной стороны, должен в своей деятельности соотносываться с законами, с другой — сам является верховным законодателем, получившим свои полномочия от бога. Одновременно — он арбитр в разрешении возможных политических конфликтов. Например, если между двумя правителями вспыхнул раздор, и сами они его разрешить не в состоянии, «так как один другому не подчиняется (ведь равный неподвластен равному), должен быть кто-то третий, с более широкими полномочиями, главенствующий над обоими в пределах своего права» (Монархия, I, X, с. 312). Единому правителю «изначально и непосредственно» (т. е. по природе) присуща забота обо всех. Как видно, Данте

⁷ См.: Данте Алигьери. Малые произведения, с. 371.

отождествляет личность правителя с государством и фактически ведет речь о функциях государства как таковых.

Проблема «расшифровки» Дантова понимания монархии на протяжении многих лет вызывает оживленные дискуссии. В частности, по мнению Л. М. Баткина, в сочинениях Данте формально проводится идея всемирной монархии, но по существу же — «это идея монархии национальной, итальянской». Отдавая власть в своем государстве императору-чужестранцу, Данте, — подчеркивает исследователь, — отнюдь не развивал очередной, «немецкий» вариант Священной Римской империи. «Поэт полагал, что не Германия, а Италия должна стать центром всемирной монархии», госпожой провинций. Так, повсюду под покровом требования всемирной монархии, резюмирует Л. М. Баткин, скрывается у Данте стремление к национальному единству⁸. Думается, однако, что этот вывод не совсем точен, ибо он не учитывает специфики дантовского понимания самого феномена государства, а также тенденций развития политической мысли позднего средневековья в данной сфере.

Какова прежде всего форма Дантовой империи? В будущей империи коммуны и королевства по-прежнему пользуются своими правами суверена во внутрисосударственных отношениях: «...будут править короли, аристократы, которые называются еще оптиматами, и ревнители свободы народы» (Монархия, I, XII, с. 316). Но поскольку во внешних отношениях «равный равному не подвластен», постольку над этими государственными формами должен возвышаться монарх, обладающий как бы координирующими функциями. По мнению В. Э. Грабаря, это действительно не означает, что перед нами централизованное государство⁹; нельзя, видимо, считать Дантову всемирную монархию, как полагает И. Н. Голенищев-Кутузов, и федерацией¹⁰. Скорее, это конфедерация¹¹, а точнее — феодальный политический союз государств.

Дело, однако, не в средневековой оболочке (такими категориями мыслило тогдашнее общество и Данте тоже), а в той идейно-политической и теоретической нагрузке, которую несли построения мыслителя. Его политическое учение обнаруживает тесную связь с коммунальными традициями. Монарх у Данте не венчает собой феодальную пирамиду: город — королевство — империя, как это было, скажем, у его предшественника, аббата Энгельберта фон Альмонда, «по властвует над миром наподобие подеста, правящего общиной, где все равны»¹². Идеалом же общины, расширенной до пределов мира, служит греко-римский античный полис.

⁸ Баткин Л. М. Утопия всемирной монархии у Данте: К вопросу о социально-политических взглядах Данте. — В кн.: Средние века. М., 1958, вып. XI, с. 83—85.

⁹ Грабарь В. Э. Священная Римская империя в представлении публицистов начала XIV века. — В кн.: Средние века. М., 1942, вып. I, с. 92.

¹⁰ Голенищев-Кутузов И. Данте. М., 1967, с. 175.

¹¹ Баткин Л. М. Утопия всемирной монархии у Данте, с. 92, сп.

¹² Бицилли П. М. Салимбене: Очерки итальянской жизни XIII века. Одесса, 1916, с. 365.

Итак, изначально и основным для Данте является понятие города-государства, или *civitas, città*, т. е. корпоративного союза, который он называл своей Родиной, Флоренцией и которому хотел придать облик спасенной вечности, «золотого, Сатурнового века», переместившегося из прошлого (Рим при Августе) в будущее. Достижение *bene vivere* Данте считает возможным вместе с тем и в королевстве (*regnum*), цель которого «та же, что и города» (Монархия, I, V, 8).

Задача Данте — не обосновывание национальной, «просвещенной» монархии, а поиски этико-политических и правовых начал государства как такового, пусть и выступающего в виде утопической всемирной монархии. Форма же государства для него не столь важна, главное, чтобы политический союз базировался на общем благе, свободе и законности. Более того, у поэта прозревает еще отчетливо не выраженная догадка об универсальном характере политического властвования. «Ведь священными законами и пытливым человеческим разумом установлено, — подчеркивает он в послании к флорентийцам, — что всеобщая (государственная. — *Авт.*) власть, пусть даже ей долго пренебрегали, никогда не умрет и никогда, как бы она ни была слаба, не будет побеждена».

В последнем положении выражена имеющая чрезвычайную актуальность для западноевропейского общества начала XIV в. мысль о преимуществе светской власти над духовной. Данте «отвергал тысячелетний опыт христианской государственности от самого ее истока, от времени Константина, и в качестве образца предлагал языческую Римскую империю»¹³. Он не принимал ни одну из существующих государственных форм, а потому противопоставлял им античный идеал, ожесточенно споря с последователями Августина относительно того, достиг ли античный Рим господства силой оружия или стяжал империю по праву. «Ведь если будет показано, что Римская империя существовала по праву, не только будет снята пелена с глаз королей и правителей, захвативших бразды правления и лживо обвиняющих в этом римский народ, но и все смертные признают себя свободными от ига узурпаторов» (Монархия, II, I, с. 6).

Подобное утверждение нужно было Данте для дальнейшего развития и обоснования своих политических идеалов. Во-первых, оправдывая римлян, он прежде всего имел в виду их высокие моральные качества, патриотизм и самопожертвование, чем преподносил наглядный урок своим сошедшим с праведного пути современникам. Во-вторых, продолжая традиции римского права, он учил, что воля римского народа является правовым источником власти императора, которому тот передал свой суверенитет. Вскоре эта важная тема народного, демократического происхождения государ-

¹³ Балашов Н. И. Место Данте в истории всемирной литературы и ренессансные стороны его творчества и мировоззрения. — В кн.: Данте и всемирная литература. М., 1967, с. 14.

ственной власти будет развита Марсилием Падуанским, станет характерной для политической мысли Возрождения, не потеряет актуальности и в новое время.

Данте использует и другие аргументы римского права. В частности, он полагает, что власть императора — *ratio scripta* — юридическое понятие. «...Империя есть правовое установление, охватывающее всю область светского права; следовательно, она предшествует тому, что осуществляет ее власть, то есть императору» (Монархия, III, XI, с. 354). Последний не вправе «изменять правопорядок». Более того, он не может «отделить какую-либо часть от правовой мощи империи», ни уменьшить суверенитет, ни передать его по наследству (Там же). Как видно, Данте начинает подходить к различению свойств публично-правовой власти, т. е. суверенитета (в современном ему понимании) и его носителя. Государство (всемирная монархия, империя) для него высшая ценность, перед лицом которой все отступают, включая и суверена.

При столкновении церкви и государства побеждает государство. «Царство светское не получает от царства духовного ни бытия, ни силы... ни даже действительности в абсолютном значении слова... Право давать власть царству земному противоречит природе церкви...» (Монархия, III, XI—XV, с. 355—360). Уничтожающая критика церкви содержится в «Божественной комедии». Но вместе с тем Данте еще бесконечно далек от атеистических выводов. Он нападал на церковь во имя ею же утраченных принципов, мечтая переделать не только государство, но и церковь, ставшаясь одним из отдаленных предвестников Реформации.

Отстаивая самостоятельность человеческой личности, ее свободу, а также свободу государства от духовного диктата, веря в возможности человека устроить его на разумных началах, Данте опережал свое время. И все же считать его принадлежащим к иному, чем средневековый, типу культуры было бы неправомерно. В лучшем случае это свидетельствует о кризисе средневекового сознания, но не о новом синтезе, сколько бы ярчайших моментов, деформирующих и прорывающих его, не удалось обнаружить.¹⁴

5. МАРСИЛИЙ ПАДУАНСКИЙ

Марсилиус Падуанский (ок. 1275 — ок. 1343) принадлежит к тем средневековым мыслителям, чье творчество свидетельствует о решительном разрыве с католической традицией во взгляде на государственно-правовые институты. В 1324 г. написан его знаменитый трактат «*Defensor Pacis*» («Защитник мира»), за который автор был обвинен в ереси. Марсилиус поднял голос в защиту идеи народоправства — идеи, XIV столетию (его началу, по крайней мере),

¹⁴ *Баткин Л. М.* Спор о Данте и социология культуры.— В кн.: Средние века. М., 1971, вып. XXXIV, с. 289.

еще непонятной. Только через несколько веков эта идея вновь оживет в доктрине великого французского просветителя Руссо.

«Защитник мира» состоит из трех трактатов. В первом развивается светская теория государства, во втором излагаются взгляды автора на сущность и предназначение церкви, в третьей формулируются выводы. Центральная проблема «Защитника мира», проходящая через весь трактат, заключается в выявлении главной причины раздоров в государстве и указании пути к установлению мира, т. е. проблема, стоявшая и в центре внимания Данте. По мнению итальянского исследователя А. Сольми, преемственность идей этих двух видных представителей средневековой общественной мысли видна даже из названия трактата Падуанского¹. Будучи ученым с широкой эрудицией, Марсилиус в своем трактате опирается на рационалистическое политическое учение Аристотеля, непризнаваемую ортодоксальным католицизмом концепцию единого разума Аверроэса. Наряду с этим Марсилиус многократно упоминается Библия, которую мыслитель рассматривает как книгу, «из которой можно почерпнуть знания о божественном законе»; имеются ссылки на Пьера Ломбардского, Фому Аквинского, Августина, используется *Corpus juris civilis*, статуты и постановления Падуанской коммуны.

Для политической науки, подчеркивает мыслитель, преследующей благие цели, главное — в разумном доказательстве того, как возникают «природные явления», к которым он причисляет государство и право. Нет, например, свидетельств, пишет он, что именно бог образывал человеческое государство. Марсилиус смело распространяет на сферу политики аверроистский метод, обязывающий положить в основу философствования рационально выводимые доказательства и требующий полной независимости философии от вопросов веры. Государство Марсилиуса строится в соответствии с античной моделью: он повторяет аристотелевское определение государства и называет его формой совершенного устройства общества, общиной, которая возникает не только ради жизни, но «хорошей жизни»². Государство для него — светский институт (используя современную терминологию, политическая организация общества), развивающийся по собственным законам и имеющий «собственную субстанцию»; «постоянный союз, благодаря которому человек достигает самодовлеющей жизни».

Аналитичен Марсилиус и при рассмотрении вопроса о происхождении государства. По его мнению, последнее выросло из семьи как первичного, простейшего элемента человеческой ассоциации (D. P., I, III, 3). Именно в силу этого, подчеркивает мыслитель, современ-

¹ Solmi A. Stato e Chiesa nel pensiero di Dante.— In: Archivio storico italiano. Firenze, 1921, a. LXXIX, vol. 1, p. 67.

² Defensor pacis of Marsilius of Padua/Ed. by C. W. Previté-Orton. Cambridge, 1928, I, IV, I. Наряду с этим используется итальянское издание: *Marsilio da Padova. Difenditore della Pace/Fondazione Luigi Einaudi. Torino, 1966.* В дальнейшем.— D. P.; ссылки на данное произведение далее будут даваться в тексте.

ные государства и обладают своими специфическими особенностями. Вследствие увеличения членов семьи, по Марсилию, ей стало не хватить для совместного обитания одного дома — так возникли общины, состоящие из множества домов, или «гражданское общество», жизнь в котором регулировалась старейшими членами «посредством закона или обычая» (Там же). Дальнейшая эволюция приводит к появлению «идеального гражданского общества, или государства» (D. P., I, III, 5). Лишь в этом последнем, а отнюдь не в семье и не в гражданской общине, возникает собственно политическая власть (D. P., I, XVI).

Естественноисторическая концепция происхождения государства, развиваемая Падуанским, решительно порывала с христианской традицией. Марсилий является приверженцем античности и в определении природы человека как существа, имеющего «естественную» склонность к ассоциации (но, заметим, человек не выступает у Марсилия, как у Стагирита, общественным животным), благодаря которой и стало возможным образование «совершенного сообщества» (D. P., II, XXII, 15). Согласно Марсилию, государство — результат природного стремления каждого человека к совершенной жизни. Интересно замечание А. Гевирта относительно различий взглядов Аристотеля и Падуанского по данному вопросу: «Парадокс, но, по Аристотелю, человек имеет общественную, социальную природу... в идеале же хорошая жизнь, согласно его концепции, не социальна; для Марсилия человек по природе индивидуалист, а хорошую жизнь способен достигнуть, только включаясь в социальные отношения и „мир“». Однако одна ли точен вывод исследователя, что на эту концепцию Марсилия повлияла исключительно «индивидуалистическая биолого-экономическая» позиция Августина³. Решающее воздействие на Марсилия, думается, все же оказала социально-политическая атмосфера Италии того времени, и прежде всего Падуи, раннебуржуазные тенденции развития которой привели к формированию индивидуалистических установок, веры человека в собственные силы.

Государство совершенно (и соответственно совершенна и жизнь человека), если оно хорошо управляется, имеет хорошие законы, а также выполняет функции, обеспечивающие поддержание мира (D. P., I, IV, 5). Используя средневековую органическую теорию, сравнивающую общество и государство с биологическим организмом, мыслитель подчеркивает, что мир нужен государству, как здоровье животному (D. P., I, II, 3; I, X, IX, 2). Для средневековья мир — это универсальный порядок, поддерживаемый божественным правом; гармония микро- и макрокосмоса; и, наконец, согласие внутри общества, государства. Следовательно, понятие «мир» наделялось предшественниками Марсилия универсальным эстетическим содержанием (таково оно и у Данте). Падуанский дает совершенно

Gewirt A. Marsilius of Padua. The Defender of the Peace.— In: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. N. Y., 1951, p. 91.

иную, «политическую» интерпретацию мира: он необходим прежде всего для достижения «гражданского счастья». А достигается оно, полагает Марсилий (явно обращаясь мысленным взором к порядкам Падуи), в том случае, если каждый человек в государстве получает возможность беспрепятственно заниматься своей деятельностью (налицо его симпатии к предбуржуазным, купеческим слоям) благодаря согласованному функционированию всех органов государства, достижению определенного правового порядка.

Марсилий не был бы средневековым писателем, если бы не фокусировал особое внимание на праве, законах. Но для него, в противовес католической традиции, не государство базируется на праве (божественном), а, наоборот, право предопределяется государством. И здесь решительно отбрасываются христианские догмы: эффективное функционирование законов зависит, по Марсилию, не от божественного и естественного права, а обусловлено «запросами» государства, поскольку направлено на поддержание его жизнедеятельности. Право — «форма», государство — «материя» (D. P., I, X, 2).

Под человеческими законами Марсилий понимает «правила», регулирующие человеческое поведение, содержащие приказание, запрещение, дозволение и обладающие принудительной силой. Именно в принудительности как специфическом юридическом атрибуте он видит сущность законов, выступающих в качестве предписаний человеческой власти (D. P., I, X, 6). (Заметим, что здесь они основываются не на разуме как таковом, что свойственно античности, а прежде всего на воле законодателя.) Наказание, предусмотряемое законами, считает Падуанский, должно быть «реальным» и «персональным» (D. P., II, IV, 9). Предназначение человеческого права, с одной стороны, заключается в регулировании отношений в государстве: это «универсальный судья гражданской справедливости и общей пользы» (D. P., I, X, 3), с другой — в удержании человеческой власти от произвола, страстей, т. е. в контроле за осуществлением власти правителем на основе права (D. P., I, XI, 4).

Следовательно, в анализируемой концепции закона одновременно дана и норма справедливости. Здесь Падуанский следует пониманию римских юристов, в соответствии с которым нормы позитивного права являются реализацией норм справедливости. В то же время не все, что справедливо, полагает он, есть закон. Последний всегда — проявление одновременно и справедливости и несправедливости, ибо люди сами определяют их критерии. Именно поэтому содержание справедливости различно в каждом городе или государстве (D. P., I, X, IV). Подобное понимание права делает излишним в политической концепции Падуанского такой традиционный для средневековья элемент, как естественное право. Божественное же право, состоящее, по Марсилию, из предписаний Нового завета, является созданием Бога; оно также есть правило поведения, содержащее как и человеческое право, приказ, запрещение и дозволение, но... в потусторонней, вечной жизни (D. P., II, III, 5;

II, XII, 3—4). В этом смысле, полагает мыслитель, применительно к нему вообще нельзя употреблять термин «право» в обычном понимании этого слова (D. P., II, IX, 3). Такой вывод вытекает из общей установки мыслителя о независимости светской власти от духовной: каждой из них корреспондирует «свое» право. Цель божественного права — помочь человеку достигнуть вечного спасения; человеческого — «хорошей жизни» на земле.

Сердцевину политического учения Марсилия составляет его трактовка народного суверенитета, согласно которой сувереном в государстве является народ-законодатель. В такой форме применительно к сфере политики была выражена начинавшая звучать гуманистическая идея человека — созидателя и творца собственной судьбы. И хотя формулируя ее, Марсилиус преследовал в основном практико-политические цели (помочь Людвига Баварскому выиграть борьбу с папством, последовательно продемонстрировать отсутствие у священства оснований претендовать на светское господство), главное, что она была высказана.

В соответствии с развиваемой концепцией народ создает законы государства, т. е. является *legislator humana* (человеческим законодателем. — D. P., I, XI—XIII). Он назначает правительство (правителя) и контролирует его деятельность, в случае надобности сменяя правительство (правителя); последнее образует одну из частей (по терминологии автора, «управляющую» — *pars principans*) государства (D. P., I, XV, 4—9), включая и духовенство (у Марсилиуса церковь является такой же «духовной» частью — *pars sacerdotalis* государства — D. P., I, V, 10)⁴. Народ регулирует выборы в Боль-

⁴ Марсилиева доктрина народного суверенитета распространялась и на церковь. Это — *universitas fidelium* (по типу *universitas civium*) — сообщество, община, объединяющая всех верующих и ими самими контролируемая (D. P., II, II, 3; XXIV, 7; XXV, 1, 2). Быть гражданином государства — значит творить законы и контролировать деятельность правителя; быть верующим — значит верить в Христа ради достижения вечного блаженства. Государство, светская власть полностью регламентируют деятельность церкви, и в первую очередь определяют состав ее высшего представительного органа «общины верующих» — вселенского собора.

При этом аргументация Марсилиуса сводится к следующему. Священство установлено Христом, но папство в теперешнем виде — творение рук человеческих (D. P., I, XIX). Поэтому, если народ и уступил в свое время духовенству часть своих прав, это не означает, что он не вправе вернуть их (D. P., II, V). Духовенство подлежит светскому суду. Что касается отлучения, интердиктов, суда над еретиками, то духовенству в данной сфере может принадлежать право вынесения приговора, имеющее лишь моральное значение. Приведение же его в исполнение — дело светской власти. Как считает Марсилиус, еретики могут наказываться только в случае, если они нарушили светские законы (D. P., II, X, III). Недвижимость церкви, полагает он, должна быть отдана бедным.

Реформа церкви, предусматриваемая мыслителем, заключалась также во введении Собора, основная функция которого — наблюдать за сохранением «истины веры и единства верующих» (D. P., II, XXIV). В этой предполагаемой ликвидации иерархической структуры римско-католической церкви довольно явственно звучали мотивы будущей протестантской Реформации.

шой совет — выборный представительный орган (D. P., II, XX, 2); скрепляет все его законы (D. P., II, XXI, 1—4); избирает верховного епископа и папу (D. P., II, XXII, 9—11). Важная функция законодателя заключается в контроле за тем, чтобы законы преследовали «общую пользу», справедливость. Как видно, функции его всеобъемлющи. Прав А. Гевирт, подчеркивая, что для Падуанского проблема законодателя равнозначна центральной проблеме аристотелевской «Политики» — формам правления. Поскольку законодатель у него — народ, постольку и форма государства демократична⁵.

Гражданин, по Марсилию (здесь он также следует за Аристотелем), — это тот, кто «участвует в гражданской общине управлением, советом или участием в суде согласно своему положению, способностям и условиям» (D. P., I, XII, 4). Всех граждан он делит на шесть частей: ремесленники, земледельцы, торговцы и ростовщики, военные, духовенство, судебная власть (D. P., I, 5, 1). Как видно, в отличие от Стагирита Падуанский в число граждан включает ремесленников и земледельцев; не принимает он и институт естественного рабства. В то же время к гражданам не причислены малолетние дети, рабы, иностранцы и женщины (D. P., I, XII, 4). Все граждане, как первые три группы (*vulgus*), так и вторые (*honorabilitas* — благородные), составляют народ, который в политическом учении Марсилия, опирающемся на соответствующие римские идеи, равнозначен обществу, государству (D. P., I, XII, 3).

Каков же механизм властвования в Марсильевом государстве? Функция «человеческого законодателя» закреплена в нем за народом, а лучшие люди (*pars valentior*) государства, избираемые по воле народа на общем собрании граждан, составляют большинство граждан, т. е. по существу *pars valentior* идентичен здесь *universitas*, государству. Так у Марсилия обретает реальность формула античного Рима «народ — суверен». Она была весьма популярна у юристов и публицистов средних веков, однако воспринималась ими как некое формально-торжественное напоминание об изначальном властелине, как отголосок древней традиции. На деле же вся полнота власти отдавалась ими монарху, власть которого признавалась божественной и не подлежащей контролю.

Исполнительные функции в рассматриваемом государствеверяются правительству (*pars principans*), во главе которого стоит правитель, избираемый и ответственный перед народом. Основная задача правителя — проводить на практике то, что считает необходимым народ-законодатель, а также служить общему благу, справедливости. Важная функция правителя — отправление правосудия: он должен судить, повелевать и исполнять свои решения на основе закона. В случае, если конкретное отношение не регулируется законом, он вправе вынести решение по собственному усмотрению. Если же, по Марсилию, правитель отступает от законов либо превращается в тирана, то народ может наказать и даже низложить

⁵ Gewirt A. Op. cit., p. 172.

его. В свою очередь, правитель в исключительном случае — когда в тирана вырождается народ, вправе ему не подчиниться (D. P., I, XVIII, 1—7).

В политическом учении Марсилия законодатель всегда неизменен, в то время как правительство может иметь различное устройство, которое обуславливает форму правления: исполнительные функции могут быть вверены одному, нескольким или всем. В зависимости от этого он вслед за Аристотелем различает монархию, аристократию и политию (правильные формы государства) и тиранию, олигархию и демократию (неправильные). С точки зрения Марсилия, выступающего за максимальное единство государства, лучше, если правительство будет представлено одним лицом, а потому он с большим предпочтением относится к монархии. Основываясь на политической практике итальянских городов-государств, в которых одни захватывали власть, другие получали ее от народа, мыслитель различает два вида единоличного правления: осуществляемое с согласия граждан (избирательное) и возникающее помимо (вне) их желания (наследственное). Приведа все логические доводы в пользу и против того и другого, Падуанский все же склоняется к избирательной монархии, ибо, по его мнению, народ всегда может избрать наилучшего, тогда как при институте наследственного правителя это условие удастся соблюсти очень редко (D. P., I, XII).

Таково, с точки зрения Марсилия, устройство наилучшего государства, обосновываемое им в первом трактате. Однако его политическое учение вобрало в себя не только республиканские традиции итальянских городов-государств. Ведущей и прогрессивной тенденцией развития европейской государственности того времени являлось становление национальных монархий (особенно во Франции, в которой мыслитель жил). В сторону единоличных режимов, принципатов, эволюционировали и итальянские городские республики (в том числе и Падуа). Поэтому ничего удивительного в том, что во втором трактате правитель по существу отождествляется с законодателем. Основная формула здесь: «Человеческий законодатель или правитель их властью» (D. P., II, XVII, 15—18).

Основываясь на том же учении римских юристов, но уже в трактовке сторонников империи, Марсилий утверждает, что если народ передал свои полномочия создавать законы (свой суверенитет) правителю, то можно считать, что последний им обладает (D. P., II, XXV). Во втором трактате народ удален не только от законодательной деятельности, но и от выборов и контроля за деятельностью правителя, более того, заявлено, что последний управляет на основе божественного права, которому не было места в модели государства первого трактата (D. P., II, XXVI, 13). Хотя правитель по-прежнему учреждается властью *legislator humana*, однако одновременно он — посланник бога (D. P., II, V, 8; XXX, 4). Итак, республиканизм первого трактата претерпевает заметные «абсолютистские» изменения. Это обусловлено естественными труд-

ностями, встающими перед средневековым писателем, который должен был совместить такие трудно совместимые тенденции развития современной ему государственности, как веками заветное республиканское устройство, традиционный политический монархизм и практику становления национальных монархий.

Представляется упрощенной попытка некоторых современных западных ученых согласовать плохо согласующиеся противоречия учения Марсилиа таким образом, что, мол, тезис о народе-суверене был выдвинут им в противовес тезису о светском господстве церкви. После того, как власть была вверена народу и он добился требуемой цели, ее можно было передать единоличному правителю — народному избраннику⁶.

Исследование политических взглядов итальянских гуманистов XIV—XV вв., воспринявших рационалистические тенденции развития позднесредневековой общественно-политической мысли, позволяет утверждать, что обоснование как «чистой» республики, так и «чистой» монархии в качестве модели властвования есть обоснование желаемого, идеального государства. Однако ни для одного из гуманистов эта модель не была «работающей». Таковой становилось смешанное правление, в котором сочетались элементы демократии, аристократии и монархии либо аристократии и монархии. Для Марсилиа такой формой правления стало соединение политики с монархией, народного представительства с королевской властью. Только в первом трактате приоритет отдавался народу, во втором (что более соответствовало реальной политической ситуации) — королю.

Марсилий Падуанский — один из наиболее оригинальных мыслителей средневековья, смелые политические идеи которого далеко обогнали свое время. Поэтому неудивительно, что его творчество привлекало и продолжает привлекать внимание исследователей. В русской дореволюционной литературе Марсилий назывался даровитым родоначальником всех демократических писателей нового времени⁷; автором, который «с наибольшим правом может быть причислен к провозвестникам правового государства в новом понимании»⁸. Ученым, создавшим «новое учение о государстве, построенное на рационалистических началах» считает Падуанского советский исследователь В. Ф. Баранов⁹.

Признавая оригинальность политико-правовых конструкций такого яркого мыслителя, как Марсилий Падуанский, вместе с тем, нельзя забывать о том, что он был типично средневековым писателем, решающим конкретные политические проблемы, интересовав-

⁶ См. об этом: *Gewirt A.* Op. cit., p. 253.

⁷ *Чичерин Б. И.* История политических учений. М., 1869, ч. I. Древность и средние века, с. 242.

⁸ *Котляревский С. А.* Власть и право.— В кн.: Проблема правового государства. М., 1915, с. 201, примеч.

⁹ *Баранов В. Ф.* Политическое учение Марсилиа Падуанского и его связь с коммунальным движением Северной и Средней Италии.— Учен. зап. Петрозавод. ун-та, 1966, т. 16, вып. 7. Ист. науки, с. 124.

шие современное ему общество, и использующим типично средневековый инструментарий исследования, прочно опирающийся на авторитет как средневековых, так и античных предшественников.

Выдвигая на первый план задачу практически-светского устройства жизни, поставленную самим ходом общественно-политического развития Западной Европы того времени, и прежде всего Италии, Марсилий делает из античных учений, гонимого папами аверроизма, а также народных ересей такие теоретико-политические выводы, которые наряду с гениальными догадками других его современников и последователей способствовали формированию новоевропейской политической науки.

6. ВОЗЗРЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЮРИСТОВ

Юриспруденция, столь широко развитая в античном Риме, была затем своеобразно продолжена византийскими правоведами¹. Самой большой и непреходящей их заслугой остается осуществленная по приказу императора Юстиниана (годы правления 527—562 гг.) кодификация римского права (529—534 гг.). Составленный ими четырехчастный свод («Кодекс Юстиниана», «Дигесты», «Институции», «Новеллы») получил в Западной Европе в XII в. название *Corpus juris civilis*. Важнейшая, центральная часть свода, давшая ему славу и обеспечившая его значение уже в иных социально-исторических условиях, — Дигесты, которые представляют собой отрывки из сочинений римских юристов, относящиеся как к частному, так и к публичному праву².

Именно вокруг изучения свода Юстиниана сложилась в Италии первая западноевропейская средневековая правовая школа — школа глоссаторов. Она была основана известным правоведом *Ирнерием* (1065—1125) в Болонье. Цель, которую перед собой поставили глоссаторы, заключалась в исследовании собственно римского права, без наслоившихся на него в последующем иных юридических норм и интерпретаций. Прежде всего они сосредоточили внимание на Дигестах, полный текст которых стал известен в последней трети XII в.

Своим названием эта школа обязана избранной ею основной форме работы с *Corpus juris civilis* — глоссам, т. е. примечаниям к тексту правового памятника, помещаемым на полях или между строк самого текста. Глоссы служили средством критического анализа и толкования, объяснения (экзегезы) различных фрагментов памятника. Дело, однако, не ограничивалось лишь истолкованием этих

¹ См.: *Липшиц Е. Э.* Право и суд Византии в IV—VIII вв. Л., 1976; *Она же.* Законодательство и юриспруденция в Византии в IX—XI вв. Л., 1981.

² На русском языке Дигесты (в извлечениях) впервые изданы в 1984 г. См.: *Дигесты Юстиниана: Избр. фрагм./Пер. и примеч. И. С. Перетерского.* М., 1984.

фрагментов. Кроме того, в тексте отыскивались параллельные места, выявлялись разночтения, фиксировались противоречия и т. п. Работа глоссаторов испытывала на себе серьезное воздействие ранней схоластики. Оно сказывалось не только в том, что в юридических штудиях стали проступать христианско-религиозные мотивы. Его признаки видны в стремлении упомянутой школы устранить обнаруженные противоречия с помощью дистинкций (четкого отграничения отдельных положений друг от друга), во взвешивании всех встречавшихся «за» и «против» определенного толкования, в намерении подать материал во всей полноте как целостную систему и построить догму права. Главную свою задачу глоссаторы усматривали в правильном комментировании и точном понимании текста.

Слабым звеном глоссаторов являлось отсутствие исторического объяснения тех сведений, которые предстали перед ними, будучи собранными в *Corpus juris civilis*; отсутствие их (т. е. сведений) философской, общетеоретической критики. Тем не менее глоссаторы сыграли незаменимую роль в восстановлении и оживлении духовных связей средневекового западноевропейского сознания с правом древнего Рима, с римской юриспруденцией³.

Интерес к римскому праву стимулировался прежде всего обстоятельствами сугубо практическими. «Как только промышленность и торговля — сперва в Италии, а позже и в других странах — развили дальше частную собственность, тотчас же было восстановлено и вновь получило силу авторитета тщательно разработанное римское частное право»⁴. Потребности развития феодальной государственности обусловили тот факт, что в некоторых отношениях исследованию и рецепции подверглось и публичное право Древнего Рима. В этой связи знаменательно, что глоссаторы, испытывавшие чрезвычайный пиетет по отношению к позитивному римскому праву, в своих практических рекомендациях указывает на необходимость руководствоваться в процессе применения права нормами действующего в государстве закона (конкретнее — нормами *Corpus juris civilis*). Такая ориентация на принятую в государстве и действующую в нем общую юридическую норму (а не на различные субъективные мнения о праве и неправом) дает достаточное основание считать, что глоссаторы были «законниками, стоящими у истоков европейского средневекового легизма»⁵.

³ Значение деятельности глоссаторов не исчерпывалось одной только их историко-культурной миссией. В собственно профессионально-юридическом плане значение этой деятельности заключается в том, что «глоссаторы напали на те живые стороны, которые должны быть в методе юриспруденции как науки в истинном смысле. Изучение положительного права не может обойтись без экзегезы, без догматической и систематической обработки. Здесь выражаются основные, неизменные приемы человеческого ума, которые называются анализом и синтезом» (Стоянов А. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. Харьков, 1862, с. 5).

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 63.

⁵ Нерсесянц В. С. Право и закон: Из истории правовых учений. М., 1983, с. 189.

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

Приверженцы римского права, сосредоточившиеся на юридических регуляторах мирских отношений и получившие название «легисты», не ограничивались одним только его штудированием и комментированием, но занимались еще и тем, что приспособляли таковое к экономическим и политическим изменениям, которые объективно происходили в феодальном обществе. Впрочем, то же самое надо сказать и о деятельности тех, кто занимался другими ветвями права.

В особенности поворот к практике отмечен у школы постгlossаторов (комментаторов). Данная школа возникла в XIV в., ее виднейшим представителем стал *Бартоло де Сассоферато* (1314—1357). Комментаторы непосредственно обращались уже не столько к изучению самих источников римского права, сколько к интерпретациям последнего со стороны glossаторов. Причем именно у комментаторов получают развитие многообразные методы схоластики, которые использовались для упорядочения и освоения соответствующего правового материала. Один из ходовых приемов здесь — подтягивание юридических норм к некоторым общим понятиям и затем чисто логическое дедуцирование из них частных понятий, норм и т. д.⁶ Такой прием во многом содействовал разработке комментаторами юридической казуистики — «изготовлению» образцов рассмотрения отдельных казусов, конкретных случаев с точки зрения того, как они должны решаться согласно общим нормативным предписаниям. Подобный подход был чрезвычайно важен для нужд правовой практики, ибо помогал применению норм права в реальной жизни людей.

Если glossаторы преимущественное внимание уделяли римскому праву (в особенности Дигестам), которое считали правом всей западной империи, посягавшим — как общее право — на исключительное значение, то комментаторы по-иному подходили к римскому праву; у них сформировался другой взгляд на него. Они не гипертрофируют его роли и пытаются найти подобающее ему место в ряду остальных ветвей права. Для них оно хотя и неотъемлемая и весомая, но все же часть существующей в обществе системы права. Авторитет комментаторов, их социальный престиж рос в той мере, в какой им удавалось все свободнее излагать *Corpus juris civilis*, адаптируя его положения к практическим потребностям современ-

⁶ «Сведение юридических норм к известным общим принципам сопровождалось у юристов этой эпохи представлением об универсальном, абсолютном значении этих общих принципов, и, таким образом, в их учениях возрождалась вера в отошедшее при glossаторах на второй план естественное право, *ius naturale*. Идея естественного права как некоторого вечного, разумом из природы вещей выводимого, права лежала в основе всех их учений» (Шкробовский П. А. История римского права. Пг., 1918, с. 198).

пой им эпохи и учитывая при этом значение местного (национального, отечественного) права.

В XIII—XIV вв. юристы, посвятившие себя занятиям правом, регулировавшим светские сферы жизни, старались делать из своих обращений к правовому наследию античности выводы, которые бы по возможности полнее соответствовали нарождавшимся тогда новым тенденциям социально-экономического и политико-юридического развития. Под этим углом зрения подвергались обработке материалы, относившиеся как к частному, так и к публичному праву. Будучи противниками системы привилегий (чуждой и римскому частному праву) легисты добились, например, получения лицами из бюргерского сословия легальной возможности приобретать недвижимость (в том числе имения феодалов). Они модифицировали феодальные правовые установления с тем расчетом, чтобы последние давали привилегии центральной, монархической власти. Так, ими обосновывалась (зачастую с помощью произвольного истолкования римских источников) идея двойной или разделенной собственности, предусматривавшая объявление собственником одного и того же имущества и вассала и господина, причем господин выступал в этой правовой конструкции верховным собственником. Во Франции, в частности, с XIII в. существовала шедшая от легистов презумпция, что все земли страны являются бенефицием, который исходит в конечном счете от короля. Этот смысл имела знаменитая максима: *Nulla terre sans seigneurs*⁷.

Проблемы публично-властного характера также интересовали средневековых правоведов-легистов. Многие в данном направлении было предпринято ими для того, чтобы изъять дело правосудия из рук отдельных сеньоров, римско-католической церкви и сосредоточить его в руках королевской, общегосударственной власти. В своей поддержке государей, боровшихся с сепаратизмом феодалов и притязаниями папства на светскую власть, отдельные юристы рассматриваемого направления доходили даже до оправдания абсолютизма и признания воли монарха силой более высокой и авторитетной, нежели право.

Сторонники обычного права тоже являлись союзниками королевской власти. Однако у них в целом не было намерения считать эту власть абсолютной и подчинять ей закон. По их мнению, долг государя — повиноваться закону, стоящему над ним. Законы же, которыми государю надлежит руководствоваться при управлении страной, следует создавать не единоличным повелением монарха. Английский правовед *Генри Брактон* (ок. 1200 — ок. 1268) в трактате «О законах и обычаях Англии» (ок. 1256) прямо писал: «...силу закона имеет то, что по справедливости постановлено и одобрено высшей властью короля или князя, по совету и с согласия магнатов

⁷ *Mittels H.* Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnzeitalters. Weimar, 1959, S. 378.

и с общего одобрения государства»⁸. Однажды изданные законы должны быть, по Г. Брактоу, выше самого монарха и обуздывать его власть: «...величию правителя подобает, чтобы государь признавал себя связанным законами»⁹. Мотив связанности государства и лиц, отправляющих государственную власть, законами (т. е. нормами, которые воплощают справедливость, поддерживают все честное и запрещают бесчестное) будет потом еще долгим эхом отзываться в истории политико-юридических идей; он станет одним из лейтмотивов различных теорий буржуазного конституционализма, появившихся в новое время. В этом юридическом построении, рассматриваемом конкретно-исторически, нетрудно распознать отражение процесса формирования сословно-представительной монархии, лимитировавшей публично-властные полномочия государей.

Убеждение Г. Брактона в том, что право стоит выше монарха, вытекало из понимания английским законоводителем причин императивно-нормативной природы действовавшего в стране местного, обычного права. Тогда едва ли не общепринятым среди юристов было мнение, что «сущностным и содержательным ингредиентом, который придавал обязательный характер обычному праву, являлось... подразумеваемое присутствие в нем согласия народа»¹⁰. Исследователи не случайно отмечают твердую приверженность Г. Брактона английскому праву, которое он, верно, объяснял и систематизировал посредством понятий и схем римского права, но отнюдь не заимствовал принципы и нормы материального права Древнего Рима. Трактат «О законах и обычаях Англии» — произведение, романизированное по форме и сугубо английское по внутренней сути¹¹.

Памятником средневековой теологизированной политико-юридической мысли делает упомянутый трактат и отчетливо звучащие в нем христианско-религиозные мотивы. По Г. Брактоу, «правосудие творится богом, ибо оно принадлежит создателю»¹²; король является Викарием (т. е. заместителем. — *Авт.*) бога»¹³. Юриспруденция же определяется как «познание вещей божественных и человеческих, наука о справедливом и несправедливом»¹⁴. Такие мотивы

⁸ *Bracton H.* On the laws and customs of England. Cambridge (Massachusetts), 1968, vol. 2, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 33. Как показывает Вибке Фесefeldт, такого рода взгляды Г. Брактона решительно расходились с основными принципами римского публично-го права, каполистики и принятой в Англии литургией, соблюдавшейся при короновании государей (подробнее см.: *Fesefeldt W.* Englische Staatstheorie des 13. Jahrhunderts: Henry de Bracton und sein Werk. Göttingen, 1962, S. 59).

¹⁰ *Ullmann W.* Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas. Ithaca; N. Y., 1975, p. 193.

¹¹ См.: *Koschaker P.* Europa und des römische Recht. München, 1947, S. 214.

¹² *Bracton H.* *Op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25; здесь очевидна прямая связь с формулой Ульпиана: «Правосудие есть познание божественных и человеческих дел, наука о справедливом и несправедливом» (Дигесты Юстиниана. Кн. 1. Титул I. О правосудии и праве, 10, § 2).

фактически отсутствовали в римском праве, хотя его формирование и развитие вовсе не было делом рук атеистов и в нем можно встретить ссылки на богов. В данном случае подчеркивается лишь то обстоятельство, что влияние христианства на римское право в общем и целом оказалось довольно слабым¹⁵.

Приверженцы обычного права активно собирали, изучали и классифицировали юридически значимые нормы, процедуры, традиции, которые спонтанно зарождались в общественной жизни, создавались судебной практикой. Вместе с тем они старались внедрить в обычное право, отличавшееся партикуляризмом и неупорядоченностью, определенные элементы древнеримской правовой культуры и таким путем добиться известной унификации этого права, свести в более или менее стройную целостность составлявшую его массу разнообразных правил. В ходе выполнения описанных задач часть легистов встала на позицию защиты прогрессивных социально-политических и правовых требований.

К школе легистов относился один из крупнейших французских правоведов средневековья *Филипп де Бомануар* (1250—1296). Подготовленный им сборник обычного права северо-восточного региона Франции «Кутюмы Бовези» (1283) Ш. Монтескье охарактеризовал как «прекрасное сочинение»¹⁶, а его самого назвал «светочем своего времени»¹⁷. В «Кутюмах Бовези» проводится линия на возвышение и упрочение монархической власти: «Надо понимать, что король является сувереном над всеми и на основании своего права охраняет все свое королевство, в силу чего он может создать всякие учреждения, какие ему угодно для общей пользы, и то, что он устанавливает, должно соблюдаться»¹⁸. Желание видеть в королевской власти фактор, интегрирующий страну в политическом отношении, дополнялось у Бомануара намерением добиваться в государстве единства правовой регламентации. Он полагал, в частности, что «нельзя заключать новые договоры, устанавливать новые обычаи без санкции короля»¹⁹. Сколь ни близка была ему идея правовой консолидации Франции, он не рассматривал ее как самоцельное благо, а напрямую связывал с необходимостью обеспечивать: следование существующим традиционным обычаям, выполнение взятых на себя людьми взаимных обязательств, соблюдение изданных законов, уважение статуса участвующих в правовом общении различных субъектов и т. д.²⁰ Уважение и защита ценностей права

¹⁵ Подробнее см.: *Перетерский И. С.* Дигесты Юстиниана: Очерки по истории составления и общая характеристика. М., 1956, с. 25—27.

¹⁶ *Монтескье Ш.* Избр. произведения. М., 1955, с. 573.

¹⁷ Там же, с. 640.

¹⁸ *Beaumanoir Ph. de Coutumes de Beauvaisis: Texte critique publié avec une introduction, un glossaire et une table analytique par Am. Salmon.* Paris, 1900, t. 2, p. 23—34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 263.

²⁰ См.: *Ibid.*, p. 266—275.

представлялись Бомануару условием сохранения цивилизованного общества²¹.

Круг вопросов, по которым в «Кутюмах Бовези» были высказаны передовые по тогдашним временам взгляды, наряду с политико-юридической проблематикой включал и социально-экономические вопросы. В том числе и такой острый, как отношение к крепостному праву. Бомануар — противник крепостничества, он осуждает его и считает большим злом, «когда какой-либо христианин находится в крепостном состоянии»²². Первоначально «все люди были свободными»²³. Однако вследствие применения насилия, несправедливого использования власти над людьми со стороны знатных господ возникла неволя. У Бомануара получают одобрение те господа, которые дают своим сервам свободу²⁴.

При оценке образа мыслей автора «Кутюмов Бовези» опасно принять строй его рассуждений за некую разновидность либерально-просветительской буржуазной идеологии. Этого нет. Перед нами — (пусть и выдающийся) *средневековый* правовед, мысль которого движется в «пространстве» религиозного сознания и остается в границах последнего. Причем глубокая искренняя религиозность Бомануара проступает буквально на первых же страницах его «Кутюмов». Он пишет, что всякий человек, желающий быть справедливым и честным судьей (балли), «должен сильно любить Бога — нашего отца и спасителя, а также из любви к Богу — святую Церковь»²⁵. Религиозная вера, как мы в этом сейчас убедились, непосредственно входила в содержание развиваемых Бомануаром представлений о праве, законах и правосудии, о государстве, власти, церкви и т. п. Однако она не помешала французскому законоведу на высоком профессиональном уровне изучить, истолковать и упорядочить значительный конкретный правовой материал, сделав его более совершенным для дальнейшей практической реализации.

Современные исследователи, выясняя место Бомануара в истории политико-правовых идей, справедливо выделяют два момента: сообщенный им новый импульс общему прогрессу западноевропейской юридической культуры и органичное «вживление» принципов римского права в «ткань» французского права (хотя к прямым ссылкам на первое автор «Кутюмов Бовези» не прибегает). Это «вживление» особенно ощутимо в области судебной процедуры, обеспечения соглашений о владениях, в сфере семейного права и права договоров²⁶.

²¹ См.: *Пти-Дюрайи Ш.* Феодалная монархия во Франции и Англии X—XIII вв. М., 1938, с. 5.

²² *Beaumont Ph. de Op. cit.*, t. 2, p. 236.

²³ *Ibid.*, p. 235.

²⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁵ *Ibid.*, Paris, 1899, t. 1, p. 16—17.

²⁶ См.: *Histoire du développement culturel et scientifique l'humanité.* P., 1969, vol. III, p. 487.

XIII век в Западной Европе дал ряд первоклассных созданий политико-юридической мысли. Германию в этом ряду достойно представляет «Саксонское зеркало» (ок. 1224—1230) — мастерски выполненная компиляция и обработка норм обычного права, действовавших на восточнонемецких землях²⁷. Ее автор — Эйке фон Репков (ок. 1180—1190 — ок. 1233)²⁸. «Саксонское зеркало» — типичный документ феодальной эпохи, составленный правоведом, по сути дела одобрявшим ее коренные устои: сословно-классовое деление общества, многочисленные формы феодальной зависимости, иерархичность сословий и внутрисословных структур, монархическое устройство государственности, закрепляемое законом неравенство, господство христианской религии в сфере мировоззрения и др.

К средневековой учености предъявлялось строгое требование не выходить за идеологические рамки господствующей доктрины. Однако сами эти рамки охватывали прежде всего теологическую сферу и в определенной мере позволяли проявляться духу неординарному, по-своему новаторскому как в социальном, так и в теоретико-познавательном отношениях. Преисполненный подобно духа Эйке фон Репков хотел, соблюдая всяческую осторожность, реформировать существовавшие на его родине политико-юридические установления, с тем, чтобы возвысить достоинство и усилить авторитет права.

Лицно для Эйке фон Репкова высочайшее достоинство и непрекращаемый авторитет права являлись аксиомой, ибо творцом и гарантом права у него выступает бог: «Бог сам есть право»²⁹. Божественный характер права означает, по Эйке фон Репкову, прежде всего, существование свободы. Любое закрепощение человека — акт отрицания права, ситуация бесправия, демонстрация неправды: «...мой ум не может понять того, что кто-нибудь должен быть в собственности другого»³⁰. Воля божья отвергает это. «Воистину крепостное состояние имеет своим источником принуждение, и плен, и несправедливое насилие, что с древних времен выводится из несправедливого обычая, и теперь хотят возвести его в право»³¹. Как институт, учреждаемый и охраняемый богом, право предполагает также наличие мира в стране, во взаимоотношениях между людьми. Это акцентирование необходимости обеспечивать свободу, поддер-

²⁷ «В том столетии (XIII в.— *Авт.*) мало было произведений, родственных по жанру и аналогичных по рангу („Саксонскому зеркалу“.— *Авт.*). Сравнить с ним можно разве что сборник „Кутюмы Бовези“ (1283) Филиппа де Бомануара и „Трактат о законах и обычаях Англии“ (ок. 1256) Генри Брактона». См.: *Wolf E. Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Tübingen, 1963, S. 9.*

²⁸ Сведения об основных вехах жизни и творчества Эйке фон Репкова см., например: *Аксененок Г. А., Кижко В. А.* Автор «Саксонского зеркала» Эйке фон Репков.— В кн.: *Саксонское зеркало: Памятник, комментарии, исследования.* М., 1985, с. 239—245.

²⁹ Цит. по: *Wolf E. Op. cit., S. 10.*

³⁰ *Саксонское зеркало*, с. 95.

³¹ Там же, с. 96.

живать мир было направлено против сложившегося в первой трети XIII в. в Германии положения дел: сохранявшихся крепостнических порядков, губительных феодальных междоусобиц и т. п. Отождествляя право с обстановкой гражданского мира, Эйке фон Репков вместе с тем допускает и признает борьбу за права. Вести такую борьбу он даже считает обязанностью.

Кроме христианско-религиозной подоплеки, правовое сознание Эйке фон Репкова (если рассматривать его мировоззренческий аспект) отличает ориентированность на историческую традицию. Безусловно он понимал, что право, устанавливаемое людьми, изменяется. Однако признание этого обстоятельства не колебало его веры в ценность и значимость права «добрых предков». Перед их правами и деяниями он благоговел, стариной восхищался. Возникновение саксонского права Эйке фон Репков отодвигал как можно дальше в глубь веков, чтобы этим вызвать еще большее почитание такового соотечественниками. Право было для него изначально священным порядком жизни людей.

Истовая религиозность и преклонение перед историей сочетались в правовом мышлении Эйке фон Репкова с реалистическим взглядом на факты, с ценкой практической сметкой и трезвым рассуждением. Автор «Саксонского зеркала» из пестрой мозаики старых местных обычаев, нередко противоречивших друг другу, смог отобрать правовой материал, пригодный для новых общественных условий. В логически ясной форме ему удалось резюмировать суть массы разнообразных деталей, частных, особенностей правового быта той эпохи и подчинить их некоторым общим нормам, принципам. Он сумел четко отграничить одни правовые положения от других, прояснить их содержание с помощью выразительных примеров. Для большого числа ключевых правовых представлений впервые им найдено адекватное немецкое слово³².

Собственно юридическую платформу «Саксонского зеркала» образует несколько принципов. Воспроизведем три важнейших из них. Первый — единство права и обязанности. Обязанность совершать соответствующие действия Эйке фон Репков везде связывает с моментом обладания правом. Второй принцип — единство права и общности. Согласно этому принципу, право наличествует у человека исключительно вследствие его вхождения в определенную общность (сословную, профессиональную, территориальную и пр.). Иногда вскользь высказывается мысль о праве, общем для всех «немцев»³³. Третий принцип заключается в том, что правом располагает только тот, кто имеет честь и соблюдает верность (обязательству, долгу, слову, чести). Если человек является членом какого-нибудь сословия, значит честь у него есть. Лицо без чести — это лицо и без прав, по сему оно находится вне правового общения.

³² См.: *Wolf E. Op. cit.*, S. 15.

³³ См.: Саксонское зеркало, с. 100.

Участников же правового общения объединяет взаимособлюдение верности. Ее нарушение наказуемо³⁴.

«Саксонское зеркало» — выдающийся памятник феодально-средневековой юридической мысли. В нем запечатлены глубокие, значительные политические идеи. Ознакомление с ними показывает, что Эйке фон Репков не просто точно и бесстрастно фиксировал явления окружавшего его мира политики, но и занимал по отношению к ним исторически верную позицию. Так, он предпочитает укрепление центральной имперской власти сепаратистским устремлениям феодалов ослабить свою зависимость от нее. Суверенная имперская власть, повинующиеся ей князья, должностные лица обязаны в первую очередь заботиться о благе подданных, оберегать безопасность, гарантировать мир, поддерживать справедливость. Если монарх, князья нарушают эти свои главные обязанности, — долг (а не только право!) подданных оказывать им сопротивление.

Полагая, что власти короля как высшего сеньора и верховного судьи в империи надлежит быть суверенной, могущественной, Эйке фон Репков, однако, отрицательно отнесся к предлагавшемуся императором Генрихом VI (годы правления 1190—1197) плану превращения империи в наследственную монархию. Наилучшей формой организации государственной власти он считал выборную монархию: «Немцы должны выбирать короля по праву»³⁵. Очень важный элемент суверенитета империи, монархов — обеспеченность такового от посягательств на него папской курии. Эйке фон Репков придерживается упомянутой теории «двух мечей»; но это не мешает ему порицать попытки пап распространять свое политическое влияние на германских князей: «Имперские князья не должны иметь никакого другого светского господина, кроме короля»³⁶. Недействительными объявляются папские предписания, ущемляющие нормы саксонского права: «...папа не может устанавливать никакого права, которое ухудшило бы наше земское или ленное право»³⁷.

Творческие усилия Генри Брактопа, Ф. де Бомануара, Эйке фон Репкова по осмыслению современной им политико-правовой реальности, разумеется, подчинялись стандартам интеллектуальной деятельности, утвердившимся в духовной жизни западноевропейского средневековья. Такие стандарты предопределяли взгляд ученого на интересовавшие его объекты как на тексты, запечатлевшие то или иное слово бога, имевшие священный подтекст. Этим объясняется основной метод работы средневекового интеллектуала: комментирование и интерпретация текстов, прояснение зашифрованного в них сакрального смысла³⁸. Однако, если бы усилия упомянутых ученых свелись бы только к простому механическому следованию подоб-

³⁴ См.: Саксонское зеркало, с. 83.

³⁵ Там же, с. 100.

³⁶ Там же, с. 103.

³⁷ Там же, с. 18.

³⁸ См.: Рабинович В. Л. Ученый человек в средневековой культуре. — В кн.: Наука и культура. М., 1984, с. 233.

ным стандартам, их труды наверняка не стали бы заметной вехой в истории развития юридической культуры, юридического знания. Активное заинтересованное включение в правовое бытие своего общества, чуткая реакция на его нужды и запросы, конкретные шаги по его реформированию и обновлению обусловили появление в творчестве выдающихся средневековых юристов попыток (скорее всего, субъективно непреднамеренных) менее ригористично воспринимать нормативы схоластического умозрения и перейти к анализу, исследованию самого права как такового, приступить к познанию собственной природы права. Вряд ли стоит преувеличивать значение этих попыток, модернизировать их подлинное историческое содержание. Но все же именно они прокладывали путь, двигаясь по которому несколько столетий спустя юридическая мысль пришла к теоретико-правовым представлениям нового времени.

Очень влиятельным направлением в западноевропейской средневековой юриспруденции была школа канонического права. Начало ей положил монах Грациан, который составил в 1151 г. в Болонье тематический сборник, включавший в себя в основном запись действовавших норм церковного права, а также комментариев к ним. Этот сборник получил название «Кодекс (декрет) Грациана». Он оказал немалое воздействие на дальнейшее развитие права периода феодализма в Западной Европе. Правоведов, центром интересов которых сделался кодекс Грациана, церковное право в целом, именовали канонистами либо декретистами³⁹. Новый импульс распространению в Европе канонического права дал IV Латеранский собор (1215 г.).

Идеологической посылкой канонического права служил тезис о законных полномочиях церкви решать дела, имеющие не только нравственно-религиозный, но и чисто светский, мирской характер (в том числе политические вопросы)⁴⁰. Юристы, принадлежавшие к школе канонического права, старались выстроить, руководствуясь данным тезисом, единый и эффективный (по их понятиям) правовой комплекс. Наряду с постановлениями церковных соборов, извлечениями из папских булл и энциклик, рядом положений библии, отрывками из сочинений «отцов церкви», в него включались некоторые нормы обычного и римского права. В частности, нормы римского права, приспособленные для удовлетворения потребностей и притязаний католической церкви, существенно влияли на регламен-

³⁹ Напомним, что в христианстве канон (в узком смысле слова) есть постановление вселенского собора об устройстве религиозной и церковной жизни. Следовательно, в этом узком смысле каноническое право представляет собой соответствующие нормы, записанные в каноне. Его противоположность — право, заключенное в императорских, королевских и т. п. законах. Однако в католицизме под каноническим правом принято подразумевать нормы, которые содержатся во всяком предписании, исходящем от церковной власти, и этим отличаются от норм, устанавливаемых властью светской.

⁴⁰ Из новых публикаций, в которых исследуются публично-властные аспекты средневекового канонического права, отметим книгу: Tierney B. Church, Law and Constitutional Thought in the Middle Ages. L., 1979.

лично как внутрицерковной жизни, так и отношений средневеково-католицизма (прежде всего римской курии) с миром.

В своей работе с правовым материалом канонисты прибегали к тем же методам и приемам, что и легисты. Однако у правоведов-канонистов в гораздо большей степени давали себя знать установки и схемы схоластики, стиль официального богословия. Это естественно, ибо при занятиях каноническим правом сколько-нибудь свободное движение мысли прямо упиралось в такую практически непреодолимую тогда преграду, как безусловный авторитет церкви и ее догматов.

После составления «кодекса (декрета) Грациана» развитие канонического права продолжалось. Это право увеличивалось в объеме, происходила его внутренняя дифференциация и т. д. Как и у легистов, у канонистов появились свои глоссаторы, а затем и комментаторы⁴¹, что свидетельствует об определенном параллелизме в эволюции систем канонического и светского права. Однако их конечные судьбы оказались разными. В то время как по мере ослабления феодального строя и приближения его краха, по мере падения мощи и влияния римско-католической церкви деятельность канонистов угасала, перед легистами и их последователями была иная перспектива эволюции — благоприятная и долговременная. Их деятельность, направленная на правовое упорядочение мирских отношений, на юридическое окультуривание общества (разумеется, в интересах известных классов) была исторически обусловлена социальным прогрессом.

Глоссаторы и комментаторы, представлявшие обе главные школы западноевропейской юриспруденции, были знакомы в основном со Сводом Юстиниана и с местным (национальным) правом, в особенности статутным⁴². Иные источники римского права ими игнорировались, даже если они входили в состав Свода. Например, ими не признавались в качестве правовых греческие источники (*Graeca non leguntur*). Объяснение этому надо искать прежде всего в незнании глоссаторами и комментаторами греческого языка⁴³. Однако зародившееся в XIV в. и набравшее силу в XV в. гуманистическое движение потребовало от юристов овладения соответствующим филологическим и историческим знанием, освоения всей совокупной античной литературы (письменности), возможного в то время максимума эрудиции. Гуманисты правильно утверждали, что для понимания содержания *Corpus juris civilis* все это не менее значимо, чем знание самой буквы Свода⁴⁴.

⁴¹ См.: *Gilissen J. Introduction historique au droit. Bruxelles, 1979, p. 144.*

⁴² Некоторую оговорку нужно сделать тут в отношении канонистов: в фокусе их внимания находился еще один круг норм; об этих нормах кратко было сказано выше.

⁴³ См.: *Koschaker P. Op. cit., S. 106.*

⁴⁴ Не случайно, что открытия в эпоху Возрождения рукописей ряда античных юридических текстов (помимо документов, составляющих Свод Юстиниана) сделаны большей частью благодаря гуманистам.

Такая новая установка по отношению к источникам римского права и его контексту обусловила появление другого взгляда на суть и достоинства данного права. Гуманисты несколько не сомневались в его огромной роли, однако они переставили акценты в оценке конкретной ценности римского права, в частности Свода Юстиниана. Они его считали важным не потому, что Свод представлял собой собрание законов императора (и отвечающих видам императора различных юридических положений). Авторитетность, величие, превосходство римского права над правом местным (национальным) гуманисты связывали с суммой внутренне присущих ему (римскому праву) позитивных свойств.

Юридическая наука многим обязана гуманистам. Именно они провозгласили курс на союз правопознания с филологическим и историческим знанием; от них шел призыв изучать римское право в его первоначальной самобытности, очищенным от всевозможных позднейших интерпретаций; ими была сформулирована цель: добиваться выяснения исторической специфики каждого источника права и т. д.

Пожалуй, самым крупным представителем группы правоведов, испытывавших на себе благотворное влияние идей гуманизма, был французский юрист Жак Кюжэ (1522—1590). Он более известен под своей латинизированной фамилией *Куяций*. Энциклопедически образованный и чрезвычайно работоспособный Куяций оставил после себя большое количество произведений. По манере исполнения они носят в основном экзегетический характер. Но в отличие от экзегезы, которая была на вооружении глоссаторов и комментаторов, его экзегеза построена на филологическом и историческом (на уровне историзма того времени) анализе изучаемого предмета. С ее помощью он пытается понять происхождение юридических явлений, обозреть их последующую жизнь и т. п.

В творчестве Куяция обнаруживается еще одна примечательная черта. В нем происходит вызревание такой продуктивной в гносеологическом плане процедуры, как отделение, разграничение собственно теоретического исследования юридико-нормативной материи от ее догматической обработки⁴⁵. Несмотря на то, что подобная обработка по-своему необходима и в определенной степени полезна, в качестве основного приема, теснящего остальные способы изучения права, она вредна. Из-за нее исследователь лишен возможности отстраненно взглянуть на изучаемый предмет, занять по отношению к нему позицию рационально-критического осмысления.

Как уже неоднократно отмечалось, средневековые правоведы активно занимались не только проблематикой частного, но и публичного права. Английский юрист *Джон Фортескью* (ок. 1385—

⁴⁵ См.: *Коркунов Н. М.* История философии права: Пособие к лекциям. СПб., 1915, с. 120. «Отделение теории от догмы» у Куяция, справедливо подчеркнутое Н. М. Коркуновым, оказалось, в свою очередь, возможным лишь в результате того, что постепенно фактически конституировался сам тип теоретико-исследовательской деятельности.

1395 — ок. 1479), хорошо знакомый с идеями итальянского гуманизма, главные свои произведения посвятил именно вопросам публичного права, государственного устройства, политики. В трактате «Похвала законам Англии» (написан между 1468—1471 гг.) он проводит мысль о необходимости укрепления королевской власти. Будучи идеологом джентри, верхушки йоменов и отчасти начавшей формироваться буржуазии, он видел в прочной монархической власти противоядие раздиравшей страну анархии (не следует забывать, что с 1455 по 1485 г. в Англии шла междоусобная война — «Война Алой и Белой розы»). Но Дж. Фортеस्कью желал упрочения монархической власти не за счет ослабления престижа и роли права. Наоборот, значение права и закона, его выражающего, правовед всемерно поднимал. Он твердо убежден, что монарх (по крайней мере, в Англии) «господствует над своим народом не в силу одной, лишь власти короля (*regale*), но и в силу власти политической (*politico*)»⁴⁶. «Политическое» у Дж. Фортеस्कью синоним согласованного с подданными, одобренного народом (понимаемым на английской средневеково-монархический манер). Он писал: «...король, управляющий своим народом политически (*politice*)»⁴⁷, «не может ни изменять законы сам без согласия своих подданных, ни отягощать подвластный ему народ против его желания необычными налогами...»⁴⁸. Из народа, который объединяется в «политическое тело», вырастает само государство⁴⁹. «Король, являющийся как бы головой политического тела, не может изменять законы, действующие в этом политическом теле, или отнять у народа против его воли или по принуждению то, что принадлежит ему по праву»⁵⁰. Вот еще одно весьма показательное для позиции Дж. Фортеस्कью суждение: «Король поставлен для охраны законов, а также жизни и имущества своих подданных, и власть, которую он имеет, получена им от народа, так что он и не должен претендовать на какую-либо иную власть над своим народом (кроме таковой)»⁵¹. Вполне очевидно, что в системе взглядов Дж. Фортеस्कью заключено гораздо большее, нежели очередная модификация учения об ограниченной монархии⁵². На исходе средних веков эта система серьезно содействовала развитию концепции народного суверенитета — идейного фундамента республиканских доктрин нового времени.

⁴⁶ *Fortescue J. De Laudibus Legum Anglie. Cambridge, 1942, p. 25.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² В оценке конкретного политико-юридического статуса той формы государства, за которую ратовал Дж. Фортеस्कью, имеются нюансы. Б. А. Каменецкий просто констатирует, что английский правовед предлагал ряд реформ, направленных на увеличение реальной власти короля (См.: Советская историческая энциклопедия. М., 1974, т. 15, с. 252—253). Ю. М. Сапрыкин высказывается более определенно: «В политическом учении Фортеस्कью, по существу, выдвигался идеал новой формы феодальной монархии в Англии — абсолютизм» (*Сапрыкин Ю. М. О гуманистическом индивидуализме в по-*

В целом правовое сознание феодального общества было повернуто в прошлое: давно минувшее виделось идеальным состоянием, древние порядки почитались в качестве образцов для подражания. Поэтому даже фактическое обновление системы юридико-нормативного регулирования воспринималось как желаемый и необходимый возврат к существующим от века правилам. Однако каким бы образом ни оценивали сами средневековые юристы свою практическую и теоретическую деятельность, объективно она (за некоторыми исключениями) содействовала прогрессу законодательства, обогащала политико-правовое знание⁵³. Только одна конкретная иллюстрация этого вывода. Как отмечает Рауль Ван Кэнегем, «насколько далеко ушли они (средневековые юристы.— Авт.) в своих теоретических обращениях к закону, лучше всего можно увидеть на примере изучения норм судопроизводства. Римляне не создали науки о судебном процессе... Лишь в средневековом римско-каноническом процессуальном регламенте впервые в истории были не только собраны и систематизированы тексты, относящиеся к осуществлению процесса в римском и каноническом праве, но и написаны специальные сочинения и заложены основы науки о судебном процессе как самостоятельной правовой дисциплине»⁵⁴.

На заре средневековья в развитии западноевропейской юридической мысли намечаются две тенденции. Первую из них характеризует внимание к проблематике естественного права, обсуждавшейся еще в римской юриспруденции и осваиваемой преимущественно философскими методами. В русле данной тенденции работало немало ученых позднего средневековья. В частности, испанский теолог *Франциско Суарез* (1548—1617), размышлявший над религиозно-этическими проблемами и издавший «Трактат о законах и боге как законодателе». В этом трактате он защищает положение, которому довелось сыграть заметную роль в освобождении юриспруденции от оков теологии: естественное право вытекает из природы, оно идентично разуму и не может быть отменено никакой земной властью, даже волею бога.

Немецкий правовед лютеровской ориентации *Йоганн Ольдендорп* (ок. 1488—1567) свою теорию естественного права в развернутом и систематизированном виде изложил в учебнике «Введение в естественное право, или элементарное введение в право природы, народов и цивильное» (1540). Он впервые попытался сделать естественное

литической мысли Англии в XV — начале XVI в. — В кн.: Томас Мор, 1478—1978: Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981, с. 54). Но как бы там ни было, Дж. Фортеस्कью выступал за расширение участия состоятельных членов общин в управлении государством.

⁵³ О вкладе средневековых юристов в политико-юридическую практику, в развитие политико-юридической мысли подробнее см.: *Gagner St. Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*. Uppsala, 1960, S. 288—366; *Gaudemet J. La contribution des romanistes et canonistes médiévaux à la théorie moderne de l'Etat*. — In: *Diritto e potere nella storia europea*. Firenze, 1982, p. 1—36.

⁵⁴ *Von Caenegem R. Das Recht im Mittelalter*. — In: *Entstehung und Wandel Rechtlicher Traditionen*. Freiburg; München, 1980, S. 619. ...

право предметом отдельного самостоятельного изучения. Во главу угла им был поставлен вопрос о справедливости. По И. Ольденорну, теория естественного права должна была быть наукой о принципах, началах права, предварительное знание которых совершенно обязательно для постижения самого права.

Другая наметившаяся в рассматриваемое время тенденция развития западноевропейской юридической мысли была связана с повышенным интересом к нормам, институтам, системе, процедуре применения позитивного права. Ее наиболее характерные черты читателю уже отчасти известны.

Обе указанные тенденции нашли свое отражение в юридико-теоретическом знании нового времени. Первая из них ощутимо чувствуется в трудах Г. Гроция, иных виднейших представителей школы естественного права; ее апогей (в раннебуржуазном варианте) приходится на XVII—XVIII вв. Вторая — особенно отчетливо проявилась в построениях и исследовательских методиках исторической школы права (конец XVIII — первая половина XIX в.).

7. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ИДЕИ ЕРЕТИЧЕСКИХ ДВИЖЕНИЙ

В истории политических идей ереси¹ предстают как своеобразные религиозные учения, отклонившиеся (или впоследствии определенные церковными властями как «отклонившиеся») от официальной доктрины церкви в области догматики, культа и отдельных обрядов. Главенствующая (ортодоксальная) церковь выглядит в глазах еретиков неправивальной, неподлинной, извращенной и в конечном итоге еретической по сравнению с идеями и правилами данной секты (от латинского *sekta* — образ мыслей, учение). Греческое слово *heuresis* первоначально означало отбор, личный выбор, а затем, под воздействием христианской церковной публицистики, стало ассоциироваться с отклоняющимся учением, школой и сектой. Таким образом, в конфликте церковной ортодоксии и ереси обычно имеет место несходство и противоборство двух доктрин, каждая из которых претендует на истинность, правильность и т. д.

В средневековом феодальном обществе, где религиозные представления и церковные установления распространялись на все области жизни и политической идеологии, ереси с неизбежностью от-

¹ В историко-юридической литературе политические идеи средневековых ересей получили освещение главным образом в учебной литературе. См., например: История политических учений. 2-е испр. изд./Под ред. К. А. Мокичева. М., 1971, ч. 1 (автор разделов — О. Э. Лейст); История политических и правовых учений/Под ред. В. С. Нерсесянца. М., 1983 (автор раздела — Л. С. Мамут). В анализе документов еретических учений нами использованы: Хрестоматия по истории средних веков. 3-е изд./Под ред. Н. П. Грацианского, С. Д. Сказкина. М., 1950. Т. 2; Wakefield W., Evans A. Heresies of the High Middle Ages. N. Y.: L., 1969; The Portable Medieval Reader. L., 1978.

ражали в своих богословско-доктринальных построениях существующие классовые и сословные конфликты, противоречия и борьбу. Еретические доктрины часто становились боевым лозунгом движений и выступлений против социальной несправедливости в делах церкви и государства, в образе жизни верующих. Термин «ересь» чаще всего использовался для оценки различных течений в христианстве. Однако в настоящее время его иногда применяют и при характеристике некоторых течений в исламе, иудаизме, других религиозных верованиях. По своим социально-политическим проявлениям ереси становились, особенно в средние века, специфической формой протеста угнетенных и обездоленных слоев общества против духовной диктатуры христианской церкви, освящавшей феодальный строй с помощью авторитета бога и своего собственного и соединявшей монопольное идейное господство с огромным политическим и экономическим могуществом, сочетая его с политическим и экономическим могуществом светских феодалов. Именно по этой причине в средние века «все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические доктрины, — подчеркивал Ф. Энгельс, — должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»².

По своей политико-правовой направленности ереси представляют собой форму критического переосмысления господствующих в феодальном обществе религиозных исповеданий и церковной политики и тем самым оказываются в оппозиции господствующей морали, правопониманию, политической доктрине, философским или эстетическим взглядам. Еретики осуждали церковные порядки в то время, когда церковь была крупнейшей политической организацией.

Вот почему для истории политической и правовой мысли существенны такие проявления еретических движений и доктрин, как страстный протест против погрязших в пороках земных правителей (церковных и светских), бунтарский дух, соединенный с отшельническим аскетизмом или активными действиями, противопоставление критически переосмысленных религиозных предписаний существующим нравам, порядкам, законам или провозглашаемым идеалам.

Вначале возникновение и распространение средневековых ересей было связано с оппозицией христианству со стороны язычества, сопротивлявшегося притязаниям церковников и в особенности догмату о трех ипостасях (троице) христианского бога (гностики, хилиасты, ариане, несториане, монофиситы). Первые ереси испытали на себе заметное влияние иудейских сект, а также зороастризма и буддизма. В позднем средневековье противники церковной догматики и политики объединялись в мистические секты приверженцев универсального (а не только для избранного народа) тысячелетнего царства (последователи Иоахима Флорского), сторонников обнов-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.

ленного многобожия (амальриканы, кружок Плифона в Византии), а также сторонников «тихой молитвы» и непосредственно-личных обращений к богу (исихасты Византии, псковские стригольники в XIV в.).

Организационные и догматические разногласия между западной и восточной церквями, как и разногласия между ортодоксами и еретиками, отражали политико-идеологическую борьбу и сопровождались в наиболее острые моменты полемики и кровопролития взаимными обвинениями в ереси. Формальный разрыв между этими церквями произошел в 1054 г. Главные догматические расхождения, которые до сих пор разделяют римско-католическую и греко-православную церкви несут в себе следы былого соперничества между средневековыми приверженцами главенства непогрешимого римского папы и власти богоизбранного византийского самодержца. Главнейшим, иногда единственно непримиримым разногласием считалось, например, толкование источника исхождения святого духа. Сторонникам верховенства папы было выгодно считать, что дух этот исходит не только от бога-отца, но и от бога-сына, ибо папа считается ставленником Иисуса Христа на земле. Сторонники византийского монарха считали, что святой дух исходит только от бога-отца, и давали тем самым монархическое истолкование догмата о трехликом и в то же время едином и всемогущем божестве.

История европейского средневековья — это не только период превращения христианства в государственную религию, но и период постепенного его распространения вместе с греко-римской культурой. В IV в. принимают крещение готы и вандалы, в конце V в. франки. В VI—IX вв. христианство проникает в германские племена (аллеманов, баваров, фризов и др.). В IX—X вв. оно распространяется среди славянских народов. К X в. христианизированной делается почти вся Европа. На Востоке уже к IV в. оно проникло вплоть до Кавказа (армяне, грузины), но встретилось здесь с упорным противодействием идей зороастризма, а с VII в. шествие христианства было приостановлено исламом. В эпоху великих географических открытий (XV—XVI вв.) христианские миссионеры в содружестве с европейскими колониальными завоевателями и торговцами начинают распространять религию за пределы Старого Света, действуя не только крестом, но и с помощью силы.

Проникая к языческим народам христианство было не в состоянии полностью искоренить местные верования. Чаще всего оно сливалось с ним, впитывало в себя местные обрядовые традиции и мифологические образы и предания. Так возникал религиозный синкретизм, или двоеверие. Местные боги сливались в едином образе с христианскими святыми, под именами которых их продолжали почитать (например, у славян древний Перун — под именем Ильи Пророка). Традиционные народные обряды, связанные преимущественно с ежегодным циклом сельскохозяйственных работ, приурочивались к дням церковного календаря (святки, крещение, масленица, троица, Иван Купала и другие даты в Древней Руси и позд-

нее). Образы мифологии зла — разные водяные, лешие, тролли — сохранялись под своими собственными именами, но относились церковниками к разряду нечистой силы. Наиболее чуждыми для местных религий были, как правило, христианский догмат о троице, культовые таинства и церковная организация.

Распространение христианства совпадало с развитием феодализма и развитием новых классовых размежеваний и борьбы. Все это создавало новую благоприятную почву для возникновения ересей, в которых выражался стихийный протест против феодально-церковного гнета. Таковыми стали павликиане в Византии (VII—IX вв.), богомилы — в Болгарии (X—XIII вв.), патарены, альбигойцы, вальденсы и др. — в западноевропейских странах (XI—XIII вв.).

Идейной основой большинства из названных ересей было унаследованное от зороастризма и маздеизма дуалистическое учение об исконном антагонизме доброго и злого начал: весь материальный мир, включая тело человека, считался созданием злого бога, а душа человека и все духовное — творением бога добра.

Политико-доктринальная направленность ересей периода возвышения христианской церкви складывалась под воздействием конкретно-исторической социальной обстановки в том или ином регионе или государстве, среди господствующей этнической общности или среди этнических меньшинств и т. д. Например, в Византийской империи проживало около 20 различных этнических общностей, которые в зависимости от преобладающих традиций, исторической стадии и социально-политической обстановки колебались между христианством и манихейским дуализмом, а также иудейским и исламским монотеизмом. С оформлением христианства в государственную религию средневекового общества идеи первоначального христианства становились еретическими и отстаивались в преобразованном виде последователями гностиков, донатистов, манихеев и других.

По социальной основе, составу и среде распространения ересей различаются крестьянско-общинные (к ним относятся приверженцы идей ранних христианских общин и некоторые дуалистические доктрины восточных народов), городские (бюргерские, плебейские ереси знаменовали собой исторически новую сословно-классовую оппозицию господству церковных и светских феодалов в XIII—XV вв.) и межсословные (бюргерско-дворянские, крестьянско-плебейские) еретические движения³.

Определенную роль в идейном размежевании средневековых ересей сыграли эволюция христианской политической философии, которая волей-неволей отобразила и эволюцию церкви как политического учреждения, и противоборство между языческой и христианской концепциями мироустройства. Если в первые века актуальной задачей христианских идеологов была выработка антитезы ан-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 36.

тичной политической философии, отрицание в ней позитивных черт, то в период торжества христианства и укрепления политических позиций церкви отцы церкви начинают отходить от огульного отрицания политико-правовых идей и институтов и стремятся поставить их на службу христианству (это заметно уже в творчестве Августина). Переосмысливается и вплетается в концептуальные рамки христианской теологии греко-римская традиция обсуждения взаимосвязи власти божественной и человеческой, права как знания о справедливости божественной и человеческой и др. Эта проблематика нашла затем систематическое и всеобъемлющее (в рамках теологической картины мира) истолкование в трудах схоластов (XIII в.).

Сомнение и нападки на схоластически завершенное богословие с позиций эмпирического знания и нарождавшейся экспериментальной науки (Р. Бэкон, Г. Галилей) выдвинули на авансцену идейной борьбы новых еретиков — еретиков от науки. И тем не менее отдельные еретические доктрины, прежде всего дуалистические, сохраняли свое влияние на протяжении всего средневековья и через секты павликиан и богомилов оказали воздействие на еретические движения в самых разных регионах не только Востока, но и Запада.

Учение павликиан проповедовалось в Армении в конце VII в. неким Константином, впоследствии принявшим имя *Сильвана*. Вслед за манихеями Сильван учил, что во вселенной идет вечная борьба двух сил — добра и зла и что ни та, ни другая сила не может одержать окончательной победы. Материя и весь видимый мир считались творением злого пачала, поэтому павликиане отрицали такие церковные обряды, как крещение поворожденного, причащение хлебом и вином. Столь же категорично они отвергали церковную иерархию. Стоявшие во главе павликианских братств и общин выборные руководители ничем не выделялись из среды остальных людей — одевались как все, не признавали ни постов, ни монашеского аскетизма.

Единственным авторитетным источником веры для них были Новый завет (четыре евангелия и послания апостола Павла), причем как священники, так и миряне, в том числе и женщины, имели право не только читать, но и толковать евангелие. В этом демократическом положении павликиане предвосхитили отчасти сторонников церковной реформации, произошедшей в XVI в.

Павликиане вместе с мессалианами (другой ветвью средневековой дуалистической ереси) оказали влияние на зарождение богомилства. Следует подчеркнуть, что мессалиане в отличие от павликиан были умеренными дуалистами и больше склонялись к мистицизму и аскетической морали, с помощью которых они надеялись достичь одухотворения и «духовного совершенства». Как и ранние христиане, сектанты отвергали погоню за богатством и земными благами, что находило отклик среди нищего и угнетенного населения империи. Мессалианское движение не проповедовало активных оппозиционных действий и просуществовало в течение

длительного времени. С III до конца XI в. оно сумело распространиться из Малой Азии на балканские земли, расположенные к западу от столицы Византии Константинополя.

Богомилство (от имени священника *Богомила*, жившего в Болгарии в X в.) — один из характерных примеров антифеодалного движения в форме религиозной ереси, выразившего интересы и настроения угнетенного крестьянства и городской бедноты. Учение Богомила явилось синтезом некоторых идей двух сект — павликиан и мессалиан, усвоенных и дополненных с учетом настроений более широких народных масс в обстановке освободительной борьбы. В этой связи болгарский историк Д. Ангелов отмечает, что Богомил воспринял от павликианства дуализм, который выражал разочарование в видимом земном мире, враждебность к церковности и большое уважение к Новому завету. У мессалиан он воспринял представление об одухотворенном человеке и то созерцательно-аскетическое мировоззрение, которое стало свойственным так называемым «совершенным» богомилам и наиболее последовательным приверженцам секты. «Влияние павликианских и мессалианских воззрений, — пишет Д. Ангелов, — сказалось на всех степенях богомилского учения, на всех деталях религиозно-философской и богословской системы, созданной болгарским священником-реформатором». Но это влияние, добавляет автор, носило по существу внешний, формальный характер, который не мог приглушить ни индивидуального творчества создателя учения, ни изменить глубокого смысла чаяний и надежд, возникших в воззрениях и настроениях народных масс под воздействием повседневной деятельности⁴.

В духе гностических взглядов, присутствующих также в доктрине манихеев и мессалиан, богомилы, в зависимости от познаний в области богословия и моральных качеств, различали в последователях своей веры несколько категорий. Выше всех располагались «совершенные», поскольку они считались носителями святого духа и, поучая других, были в состоянии возрождать в них этот дух. По представлениям богомилов, именно «совершенные» составляли истинную, незапятнанную христианскую церковь в отличие от официальной, уже утратившей свою чистоту. «Совершенные» настолько проникались сознанием своего духовного достоинства, что называли себя «апостолами», «богородицами», «солью земли» и утверждали, что только им доступно поручить козны дьявола и достичь вечного блаженства. По учению богомилов, «совершенный» сразу же после смерти переходил в царство божие.

«По внешности еретики как овцы, — сетовал церковный писатель *Козьма*, один из официальных хулителей движения, — кротки, смиренны, молчаливы и бледны, будто бы от лицемерного поста, праздного слова не скажут, не смеются громко, не проявляют излишнего любопытства, хоронятся от нескромного взгляда и на вид делают

⁴ См.: *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии: Пер. с болг. М., 1954, с. 54—55.

но так, что нельзя отличить их от правоверных христиан, но внутри они волки и хищники».

Козьма изложил свое отношение к богомилам в «Беседе» (церковном поучении), которая изобличает в нем церковного ортодокса и защитника социальных позиций господствующего класса. Это становится особенно заметным в той части «Беседы», где Козьма негодует по поводу того, что смиренные и дикие на вид богомильские проповедники без видимых усилий становятся популярными у «простых и неученых», т. е. угнетенного люда империи. «Они же учат своих не повиноваться властям своим, осуждая богатых, царя ненавидят, поносят старейшин, укоряют бояр, работающих на царя считают презренными и всякому рабу не велят работать на господина своего»⁵.

Богатство не есть зло, учили богомилы, если «свой хлеб делается своими руками», т. е. помимо воровства и «всякого зла».

Убеждающая простота богомильской доктрины ставит в тупик церковного деятеля и он, готовя слушателей к последующим жестким выводам, говорит: «Уча еретика, не только не научить его, но и кого-либо из неразумных развратить...»⁶.

В синодике болгарской церкви начала XIII в., т. е. в перечне лиц и деяний для обязательного осуждения или хвалы, богомилы именуется не иначе, как «ворами, убийцами и разбойниками». Они предаются анафеме, в частности, за то, что «пытаются переданные благоверными царями и богобоязненными христианами святым церквам, епископствам, монастырям и подтвержденные золотопечатными и простыми грамотами достояния нарушить или отнять что-либо из того, что посвящено богу...». Проклиная еретиков как «вселукавого врага», церковь в порядке контраста воздавала хвалу всем правоверным, изображала их неким монолитом, хотя в их рядах находились не только разнородные, но и неравноправные общности. В синодике провозглашалось: «Всем боярам малым и великим, священникам и монахам и всему народу, которые с покорностью хранят чистую и правую любовь к царю и архиереям, вечная им память»⁷.

Разумеется, синодальные и другие церковно-публицистические характеристики богомильства не могут служить достоверным источником представлений об их взглядах и политической позиции. Однако поскольку сочинений, принадлежащих перу богомилов или обнаруживающих богомильские тенденции, сохранилось мало по сравнению с огромной антибогомильской литературой, то представляет ценность та ее часть, в которой взгляды еретиков изложены более или менее обстоятельно и нередко сопровождаются описанием конкретного состояния общественных нравов, классовых и словных различий. Помимо «Беседы» Козьмы (вторая половина

⁵ См.: Хрестоматия по истории средних веков, т. 2, с. 180.

⁶ Там же, с. 186.

⁷ Там же, с. 188.

X в.) и сиподика, заслуживает упоминания сочинение *Евфимия Зигабела* «Против богомилов» (начало XII в.), вошедшее составной частью в антиеретическое сочинение под названием «Догматическое всеоружие» (*Raportia dogmatica*)⁸.

Для богомилства, как и для многих средневековых антицерковных движений, было характерным отрицательное отношение к богатству и погоне за земными благами. Бедность провозглашалась высшей добродетелью и необходимым условием становления праведного человека (*homo bonus*), а также необходимой предпосылкой духовной и организационной деятельности в богомилском братстве. Осуждая алчность церковных и светских собственников, они приходили к отрицанию частной собственности, но в этом пункте они не были последовательными. Отказ от собственности был обязательным для узкого круга «совершенных», для остальных он таковым не был и не мог быть. Дело в том, что даже для зависимого крестьянина собственность оставалась одним из желанных благ, ему важнее было «вернуть имущество» — поле или виноградник, которые у него отняли феодал-чиновник или монастырь.

Еще менее последовательной была позиция богомилов по отношению к государству, олицетворением которого для них был царь. В начальный период, о котором писал Козьма, богомилы были открытыми противниками царя и его чиновников. Иная картина наблюдается во второй половине XI в., когда Болгария находилась под византийским господством. Местные правители прошлого столетия изображаются богомилами чуть ли не святыми, а плоды их царствования — земным раем. Эта смена оценок произошла главным образом в силу недовольства политикой императорской Византии по отношению к завоеванному и присоединенному болгарскому царству. Богомилы, как и павликиане в свое время, одобряли политику иконоборцев-императоров, считая ее вполне согласующейся с принципами христианства⁹. Однако дальше стихийной борьбы и осуждения конкретного правителя или данной формы правления богомилы в своих политических требованиях не заходили, и, таким образом, весь комплекс политико-правового обновления у них сводился к общедемократическому требованию уничтожения царившей в обществе несправедливости путем нравственного совершенствования, взаимопомощи, отказа от погони за земными благами, обобществления имущества в рамках религиозных братств и общин.

Со временем богомилство распространилось за пределы Болгарии и Византии. Сходные с богомилскими идеи проповедовались патаренами в Северной Италии, альбигойцами во Франции; это были, как правило, ереси низших и обездоленных слоев феодального общества. Для них становится характерным уже не замкнутый аскетизм непротивленцев, а радикализм сравнительно широких слоев бесправной и угнетенной крестьянской и городской бедноты.

⁸ См.: Ангелов Д. Указ. соч., с. 34.

⁹ Там же, с. 94.

Программы еретических движений, выразившие интересы немущих и эксплуатируемых крестьянско-плебейских масс, призывали верующих вернуться к раннехристианской организации церкви. Кроме того, они требовали, как это было отмечено Ф. Энгельсом, «восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений. Уравнение дворянства с крестьянами, патрициев и привилегированных горожан с плебеями, отмена барщины, оброков, налогов, привилегий и уничтожение по крайней мере наиболее кричащих имущественных различий...»¹⁰ — вот те практические выводы, которые делали идеологи целого ряда еретических движений из учения раннего христианства.

Одним из выдающихся идеологов ереси патаренов был *Арнольд из Брешии*, по некоторым данным прошедший ученичество в Париже у Абельяра. Патарены продолжили традицию борьбы и осуждения церковной иерархии под лозунгами возврата к равенству времен раннего христианства. Однако с развитием межобластного и межнационального торгового предпринимательства, ростом прикладных знаний и ремесел, с появлением новых взглядов на возможности человека в этих условиях, мысль о том, что судьба каждого человека заранее предопределена стала оспариваться представлением о том, что человек все-таки может и должен что-то сделать и сам для себя.

Оттон Фрейзингенский, церковный хронист XII в., жаловался на патаренов-ломбардцев, что «они не считают зазорным поднимать до положения рыцаря и до всех степеней власти молодых людей низкого звания и даже рабочих презренного механического труда, таких, которых в других местах гонят как чуму от более благородных и свободных профессий. Поэтому получается так, что они выделяются среди других стран мира своим богатством и властью. И этим они обязаны также, как было сказано, своему собственному трудолюбию»¹¹.

Арнольд Брешианский с юных лет и сознательно посвятил себя защите интересов бедного люда, всех обездоленных и униженных. Он критиковал церковников за то, что они берут плату за рассмотрение юридических казусов, за предпочтение земных благ небесным. Деньги, говорил он, почитаются ими больше справедливости. «Все делается при помощи денег, даже обязанности пред богом (имелись в виду церковные должности.— авт.) покупаются и продаются, и если у кого-то нет денег, то ему выказывают полное презрение»¹². Со временем Арнольд превращается в авторитетного про-

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 362—363.

¹¹ Данэм Б. Герои и еретики: Политическая история западной мысли. М., 1967, с. 209. См. также: The Portable Medieval Reader, p. 282.

¹² Ibid., p. 342; подробнее о мировоззрении и политических взглядах Арнольда Брешианского см.: Бортуик Н. А. Арнольд Брешианский — борец против католической церкви. М., 1956.

поведника-обличителя и выступает на стороне патаренов и части феодальной олигархии в Риме в их борьбе против развращенной церковной бюрократии. Однако солидарность духовных и светских представителей господствующего класса победила, и Арнольд был подвергнут казни (1155 г.). Труп его был сожжен, а прах развеян над Тибром. «О мудрый Арнольд,— писал анонимный церковный публицист, современник мужественного вольнодумца,— какую пользу принесли тебе столь большая ученость, столь частые посты, столь большой труд и столь примерная жизнь, в которой ты пренебрегал отдыхом и телесными радостями? Что побудило тебя выступить против церкви с клеветой, приведшей тебя, несчастного, к трагической петле? Посмотри теперь на судьбу идеи, за которую ты пострадал: все доктрины гибнут, и твоя тоже скоро забудется. Она была поглощена пламенем и превращена вместе с тобой в небольшую горстку пепла, чтобы не осталось случайно чего-либо такого, что могли бы почитать люди»¹³. Хронист как бы не замечает преемственности еретических антицерковных и других общедемократических идей Арнольда Брешианского, включая обоснование права на вооруженную защиту интересов бедного люда и всех страдающих от обездоленности, а также от алчности и высокомерия церковного клира¹⁴.

Середина XII в. отмечена массовым распространением ересей не только в сельских районах, но и многих городах. Группировки богомилов, патаренов, альбигойцев и других родственных им сектантов обозначают иногда названием катары («чистые»). Для всех катаров характерны критикующее морализаторство и сугубо практический взгляд на достижение человеческого совершенства с помощью трудолюбия, бережливости, трезвости и моральной чистоты в личной жизни. Многочисленность сект создавала угрозу влиянию церкви и против еретиков были организованы кровопролитные гонения. Особенно беспокоила церковь альбигойская ересь (по названию г. Альба в провинции Лангедок, Франция), которая распространилась, помимо Франции, еще в Италии и Германии. Они открыто отвергали власть папы, католическую церковь называли «дьявольской силой» и объявляли себя независимой церковью. *Цезарий Гейстербахский* (умер ок. 1240) в сочинении «О ереси альбигойской» отмечал: «Сила ереси была так велика, что пшеница веры во всей той стране, казалось, превращена в плевелы заблуждения». «Альбигойское заблуждение» так усилилось, что «вскоре заразило почти тысячу городов, и если бы не было подавлено мечом верных, то захватило бы и всю Европу»¹⁵.

Наряду с традиционными для дуалистических ересей отрицанием догмата о триединстве бога, церковных таинств, почитания креста и икон альбигойцы-катары ослабляли ригоризм католического

¹³ Цит. по: Данэм Б. Указ. соч., с. 214. См. также: *The Portable Medieval Reader*, p. 343—344.

¹⁴ См.: Данэм Б. Указ. соч., с. 208—209.

¹⁵ Хрестоматия по истории средних веков, т. 2, с. 253, 254.

правоверия еще и тем, что ставили перед собой и допускали различные пути и способы личного спасения. Подобно богомилам и «отчасти манихеям, они различали в своей среде «совершенных», которые отказывались от брака, стремились к значительным достижениям в аскетическом образе жизни и пытались на практике осуществлять общность имущества. Всем остальным дозволялось стремиться к духовному совершенствованию по мере их способностей, однако им обещалось, что перед смертью или в момент ее прихода они примут крещение святого духа, который приобщит их, морально возвышенных и очищенных от греха, к вечной жизни. Мотив жизни и деятельности ради внутреннего морального совершенствования не был лишен черт некоего духовного аристократизма, не слишком удаляющегося от жесткой лестницы положений в феодальном обществе. Дело в том, что дух после смерти верующего, как считали альбигойцы, переселяется «по заслугам своим», достигнутым здесь, т. е. в несовершенном и неравноправном земном мире. «Если он жил хорошо и заслужил того у бога, то он войдет в тело какого-нибудь будущего князя или короля или иной знатной особы и будет в нем услаждаться; а если жил плохо, то войдет в тело несчастного и бедного, в котором будет мучиться»¹⁶.

Таким образом, альбигойцы не ставили под сомнение существующую социальную структуру, хотя и надеялись, что с победой начала добра, возвышением моральной чистоты она станет менее контрастной, менее иерархичной и т. д. Своей умеренностью и терпимостью в вопросе о конкретных индивидуальных путях обретения праведности они задолго до протестантизма готовили идейную почву для националистической и сословной оппозиции церковно-бюрократическому господству во главе с папой римским и уже сами по себе явились религиозно-доктринальным по форме выражением интересов и настроений поднимающегося бюргерства.

На борьбу с упорными в своих убеждениях еретиками папа Иннокентий III призвал феодалов из другой части Франции и в качестве награды пообещал им собственность еретиков. Если крестовые походы против мусульман-иноверцев в Палестине и Египте были обременительными и с меньшими шансами на успех, то поход против не столь сильного врага и ради столь надежной пожизны был организован в короткий срок и закончился кровавым погромом. Крестоносцы перебили около 15 тыс. жителей мятежного района в первом же сражении, причем сторонников ортодоксальности убивали наравне с еретиками. «Убивайте всех! — воскликнул, согласно преданию, папский легат в ответ на запрос, как отличить тех, кого следует убивать. — Бог своих узнает!»¹⁷

Особую проблему для католической церкви составила ересь вальденсов, последователей *Пьера Вальдо*, некогда богатого купца из Лиона. Вальденсы, в отличие от альбигойцев, не владели ни ско-

¹⁶ Там же, с. 254.

¹⁷ См.: Данэм Б. Указ. соч., с. 222.

том, ни поместьями и называли себя вызывающе — «лионские бедняки».

Опираясь на старое доонатистское положение о том, что религиозные таинства не могут законно совершаться морально неустойчивым священником, Вальдо перетолковал его таким образом, что таинства эти может совершать любой морально незапятнанный христианин. Далее, возражая мнению католических богословов о пользе авторитета и вреде безначалия, он утверждал, что моральная чистота и мудрость так же доступны рядовым верующим, как и их руководителям, и делал отсылки на подходящие места из писания. В этом пункте он предвосхитил положение протестантизма о «всеобщем священстве всех верующих». В том же направлении действовало и признание безусловной аморальности всевозможных клятв, а в особенности в форме церковно предписываемой и контролируемой присяги.

В самом писании об этом имеется строго-наставительное указание смиренно исполнять клятвы перед богом. Евангелист Матфей считал эти клятвы единственно допустимыми и одобряемыми: «Еще слышали вы, что сказано древним: „не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои“ (Левит 19, 12. Второзак. 23, 21). А я говорю вам: не клянитесь вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подшожки ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого царя; ни головою твоею не клянитесь, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: „да, да“; „нет, нет“; а что сверх того, то от лукавого» (Матф. 5, 33—37). Обет не давать никаких клятв был распространен среди всех катаров и некоторых их предшественников, однако в обстановке безраздельного господства церковного авторитета он означал чисто политический поведенческий принцип — не связывать себя и организацию с церковной и государственной властью, так как любая непокорность их служителям легко может быть расценена как клятвопреступление, и тогда любой еретически мыслящий или поступающий христианин становится жертвой узаконенного произвола.

Вальденсы отличались строгой самодисциплиной, а также уважением к руководителям своих братств, живущих милостыней. Пересказ их учения, сделанный неизвестным автором конца XIII в., вносит своеобразные штрихи в откровенно оппозиционный феодально-церковному строю облик этой крестьянско-плебейской доктрины спасения¹⁸. Римская церковь в их представлении — это сборище скверных. Положения писания: «не называйте никого отцом на земле» и «всякому мужу глава Христос» — ими трактуется в том смысле, что папа римский не имеет прав господина, т. е. «власти вязать и решать, как св. Петр». Восставая против громоздкой церковной бюрократии, они признают только «степени» (должности) епископа, священника и дьякона. Вальденсы категорически возра-

¹⁸ См.: Хрестоматия по истории средних веков, т. 2, с. 258.

жают против применения смертной казни, провозглашая, в частности, что «суды или власти не могут присуждать к смерти, не совершая греха». Отвергая клятву в качестве смертного греха и сомневаясь в очищении от грехов после земной жизни, они в то же время фанатически придерживались текста писания, ставя под сомнение всю святоотеческую литературу: «Слова святых отцов — только предания человеческие».

Нищенствующие братства вальденсов часто преследовались, по полностью истреблены не были. Вероятно, в противовес их влиянию церковные власти поощрили контрдеятельность нищенствующих доминиканцев и францисканцев, которые задались целью с помощью проповеди нищеты уже не ставить под сомнение, а, напротив, укреплять существующую церковную доктрину и практику. Однако эти организации стали выполнять свои цели с помощью тех средств, которые были подсказаны или ловко использованы церковниками.

Францисканцы, последователи скорее вольнодумствующего, нежели благомысленного подвижника *Франциска Ассизского*, постепенно переродились в пронырливых соперников в борьбе за кошельки и престиж. Доминиканцы, названные по имени своего основателя *Доминика Гусмана* (1170—1221), встали на стезю усердных церковных инквизиторов, что послужило веским основанием для прозвища «псы божии», основанного на каламбуре из букв названия члена ордена — (Domini canes).

Ереси позднего средневековья (XIV—XV вв.) вовлекали в свои ряды представителей самых различных сословий и групп. Их оппозиция общественному строю и распределению власти в отдельных случаях даже стала принимать националистическую освободительную ориентацию (Англия, Чехия). Литературными выразителями этих тенденций и настроений становятся уже не харизматические руководители относительно замкнутых братств и общин, а представители университетского богословия и подвижники науки. Подвергаются нападкам и сомнению полномочия и права церковного клира во главе с папой, осуждаются гонения на занятия философией и теологией, которые все чаще сопровождались отходом от канонов схоластического богословия. Еще в XIII в. видный средневековый философ и естествоиспытатель *Р. Бэкон* (1214—1294 гг.), которого церковники несколько лет продержали в заточении по обвинению в колдовстве, сетовал на то, что «везде царит полнейшая испорченность, начиная с самого верха. Святой престол стал добычей обмана и лжи: справедливость гибнет, мир нарушается...». С развращенностью нравов в церкви он связывал и плачевное положение лиц «свободных занятий»: «Между тем труженики, всю жизнь занимающиеся философией и теологией, у всех в презрении!» Даже сочинения *Фомы Аквинского* в некоторых странах после его смерти временно запрещались. Схоластика, базировавшая свои выводы и рекомендации со ссылкой на одобряемые церковью богословские авторитеты, стала для *Р. Бэкона* мишенью смелых и метких обличе-

ний. Своего современника Фому Аквинского он считал мальчишкой, который берется учить других, сам ничему не научившись. «Авторитет ничего не объясняет,— провозглашал философ,— ибо без опыта нет знания»¹⁹.

Обсуждая помехи делу истины и связывая с ними происхождение «всего зла человеческого рода», он утверждал со всей категоричностью, что таких помех четыре. «Вот эти помехи: преклонение перед неосновательными и недостойными авторитетами, долговременная привычка (к известным мнениям), неосновательность суждений толпы и, наконец, скрывание (учеными) своего невежества, вместо которого они выставляют напоказ свою призрачную мудрость...» Этот «четвероякий призрак», писал Р. Бэкон, мешает людям видеть собственное невежество и, что гораздо хуже, оставляет во мраке заблуждений, поскольку снабжает их уверенностью в том, что они живут в полном свете истины. «Где имеют силы три первые помехи знанию, там не действует ни разум, ни право, ни закон, там нет места для правды, там не имеют силы предписания природы, искажается порядок вещей, господствует порок, добродетель исчезает, там царствует ложь и гибнет истина»²⁰.

Одной из важных областей пристального церковного надзора и запретов стало пользование библией на родном языке. Папа Иннокентий III в одном из посланий 1199 г. разъяснял эту политику следующим доводом: «...тайные ведь глубины веры нельзя всюду и всем излагать, ибо не всюду и не всем они понятны... и посему было сказано в божественном законе, что „если и зверь прикоснется к Торе, он будет побит камнями“, так и простак и невежда да не посмеют касаться высот Писания и проповедовать другим». В 1129 г. собор в Тулузе запретил верующим иметь книги Ветхого и Нового заветов и особенно строго воспретил иметь их в переводе на народный язык²¹.

Джон Уиклиф (1320—1384), организатор перевода Библии на английский язык, видный теоретик гуманизма и выдающийся педагог, был еретиком-ученым, который развивал свои идеи на базе августинизма²². Переводу Библии на местные наречия противился весь церковный клир — от папы до монахов, потому что они вовсе не желали, чтобы миряне имели свое собственное, не согласованное с ними мнение в толковании божественного текста. Указывали и на грубость местного языка по сравнению с тем или иным из трех «священных» языков — латинским, греческим и еврейским.

Первыми нищими проповедниками, которые воспользовались плодами энергии Уиклифа по переводу писания на родной язык, стали лолларды (от англ. — «бормотать»), сторонники простоты и

¹⁹ См.: Там же, с. 293.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с. 268.

²² Heresy and authority in medieval Europe: Documents in Translation/Ed. by E. Peters. N. Y., 1980, p. 265—266.

трезвости в личной жизни, в дальнейшем назвавшие свои принципы «пуританскими». Лолларды стали жертвой гонений со стороны светской власти. В парламентском акте 1401 г., известном под названием «О желательности сожжения еретиков», лолларды названы лживыми и нечестивыми людьми, которые бродят из епархии в епархию «с целью полностью уничтожить всякий порядок, справедливость и благоразумие»²³. Если Уиклиф не помышлял о глубоких социальных преобразованиях, а желал в духе христианского гуманизма только реформировать общество путем убеждения действовать справедливо и порядочно, то многие лолларды приняли самое активное участие в крестьянском восстании Уота Тайлера в 1381 г.²⁴. Уиклиф черпал свою уверенность и всевозможную поддержку в зарождающемся в его время национализме под эгидой королевской власти и при поддержке широких масс населения, недовольных поборами в пользу католической церкви. Однако через 34 года после своей смерти Уиклиф был признан виновным в 260 еретических утверждениях. Его останки были извлечены из могилы и по обычаю преданы огню, а пепел брошен в реку. Антицерковные и националистические сочинения Уиклифа в конце XIV в. стали известны среди участников чешского освободительного движения против иноземного (немецкого) и церковно-католического гнета. Взгляды Уиклифа разделял идейный вождь чешского движения, преподаватель, а затем ректор Пражского университета *Ян Гус*.

Освободительная борьба началась в стенах университета, где она развернулась вокруг вопроса о национальных представителях в органах университетского самоуправления. Первичными органами самоуправления были так называемые «нации» — объединения студентов и профессоров одной национальности. Было четыре «нации» — три немецкие (одна из них смешанная с польскими представителями) и только одна чешская. После делегации к королю Вацлаву IV и последовавшего затем издания Кутногорского эдикта чехам было предоставлено три, немцам — один голос в управлении университетом. Ректором университета стал *Ян Гус*. Это был первый успех антинемецкого и антикатолического национального дви-

²³ Ibid., p. 256. В одном из документов лоллардов (1394 г.) вместе с нападка-ми на аморальный быт церковных служителей содержался сильный выпад против тенденции к совмещению временной (светской) и духовной (церковной) власти в одном лице. В нем говорилось: «...король и епископ в одном лице, прелат и судья в делах временных, священник прихода и (одно- временно) чиновник в светском заведении лишают царство хорошего правления... По-видимому, гермафродит или мастер на все руки (букв.— свободно владеющий обеими руками) было бы подходящим названием для таких людей в их двойственном положении» (Ibid., p. 279).

²⁴ Отношение Уиклифа к восстанию напоминает позицию Лютера во время крестьянской войны в Германии (1525 г.). Оба они большое внимание уделяли церковным и националистическим аспектам реформационного движения и сводили социальные пороки к моральному несовершенству, но в критические моменты четко становились на позиции господствующего класса в лице феодальной аристократии и ее союзницы — поднимающейся буржуазии.

жения. По словам Я. Гуса, немцы стремились и владеть первенством, первым местом, первым и большим голосом и вообще первенством в управлении чешской землей. Задача движения формулировалась в понятиях политического и правового характера: «Чешское колено (народ) в своей чешской земле должно спокойно управляться своими законами без помощи со стороны тевтонов»²⁵.

Взгляды Я. Гуса, обвиненного в ереси и вероломно казненного, нашли мощный отклик в чешском освободительном движении первой половины XV в. Освободительное движение таборитов (от названия горы, возле которой собирались повстанцы) характерно как образец широкого межсословного движения, выходящего далеко за рамки традиционных для ересей форм выражения протеста и борьбы, близкого к пробуржуазным националистическим движениям эпохи Реформации. Социально-политическое учение таборитов отличает антифеодальная крестьянско-бюргерская утопическая ориентация и стремление придать своему движению не только религиозно-догматическое, но и светско-политическое, правовое оправдание. Идеал таборитов — безгосударственное потребительское братство, которое должно возникнуть, по их представлениям, в условиях социального равноправия и неукоснительного следования библейским заповедям. Эти принципы казались настолько простыми и самодостаточными, что табориты без особого почтения относились, например, к писаниям «святых докторов или каких-либо магистров и светских докторов». Приведем фрагменты их программы в пересказе Яна Пржибрама, противника таборитов²⁶.

Будущий строй представлялся им коренной противоположностью существующим порядкам: «В это время не будет на земле ни королей, ни властителей, ни подданных, исчезнут все подати и налоги, никто никого не будет принуждать к чему-либо, ведь все одинаково будут братьями и сестрами». Стремление все обобществить настолько сильно владело участниками этого патриотического братства, что всякий обладатель отдельной собственности объявлялся смертельным грешником.

Власть земных правителей должна быть возвращена богу, который, впрочем, передоверит ее народу. Если верить рассказчику, антисословный ригоризм таборитов доходил до того, что все господа, дворяне и рыцари должны быть не просто ниспровергнуты, но и уничтожены «как неправильно растущие деревья». Однако этот раннехристианский революционаризм не означал последовательной анархии в смысле безначалия. Княжеская власть и прочие властители воспринимались главными виновниками существования податей, налогов и платежей. Больше того, «все княжеские, земские,

²⁵ Хрестоматия по истории средних веков, т. 2, с. 129.

²⁶ См.: Там же, с. 158.

Историографию гуситского движения и его идейной платформы в чешской, русской и западноевропейской исторической литературе см.: *Ружоколь Б. М.* Элементы утопического социализма у таборитов.— В кн.: *История общественной мысли.* М., 1972, с. 507—533.

городские и крестьянские права» должны быть отменены «как выдумки, а не дело божие».

Божеский закон у них носит не вечный, а переменчивый характер. «Прежний закон божий» во многих своих разделах, например в разделах о терпении, о повиновении королям и господам, о податях и т. д., они склонны были признать недействительным. На смену ему должен прийти «„закон божий“», написанный в своем сердце».

* * *

Среди многочисленных публикаций о ересь средневековья²⁷ лишь немногие посвящены социальным, в том числе политико-правовым аспектам еретических концепций и движений²⁸. Исключение по вполне понятным причинам составляют марксистские исследования²⁹. В буржуазной литературе преобладает позитивистский подход, изображающий ереси в терминах оппозиции между ортодоксией и всевозможными отклонениями. В результате ереси становятся как бы неотъемлемым атрибутом всех веков, от времени возникновения христианства³⁰. Более содержательную позицию в социальном и идейно-политическом отношении занимают те исследователи, которые различают ереси по их социальным носителям (народные, интеллектуальные, городские — В. Вейкфилд, Э. Эванс, Э. Петерс и др.). Различные методологические подходы и идейные интерпретации этой темы отражают современную борьбу идей по вопросам истории религии, церкви и государства в условиях феодализма и в истолкованиях связи истории и современности.

²⁷ Только за период 1960—1979 гг. на европейских языках опубликовано свыше 2000 книг и статей. См.: *Berkout C., Russel J. Medieval Heresies: A Bibliography 1960—1979.* Toronto, 1981.

²⁸ См., например: *Marris W. The Christian Origins of Social Revolt.* L., 1949; *Cohn N. The Pursuit of the Millenism: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of Middle Ages.* Rev. ed. N. Y., 1970.

²⁹ *Ранович А. Б. О раннем христианстве.* М., 1959; *Ангелов Д.* Указ. соч.; Социальные отклонения. М., 1984, гл. 2.

³⁰ *Jourdaux W., Verhelst O.* Preface.— In: *The Concept of Heresy in the Middle Ages.* Hague, 1976, p. VIII.

Раздел II . ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ВИЗАНТИИ И ЗАКАВКАЗЬЯ

В связи с тем, что на протяжении длительного времени многие из этнических общностей, населявших Византию (в том числе армяне, грузины) испытали на себе влияние сходных социальных политических и культурных условий, средневековая Византия и Закавказье выделяются в особый исторический регион. Еще в древности промежуточное положение Малой Азии между европейским и азиатским материками способствовало превращению населявших ее народов во влиятельных проводников торговых и культурных связей. Характерными особенностями этого района вместе с прилегающими к нему европо-афро-азиатскими областями являлись сильное смешение языков, религиозных верований и значительные этнические перемещения. Греко-эллинистические и римские традиции сочетались здесь с традициями и культурными достижениями вошедших в состав восточно-римской империи народов, прежде всего ближневосточных — египтян, сирийцев и др. Многие области Византии и Закавказья входили в свое время в состав ахеменидской империи (V в. до н. э.), а затем державы Александра Македонского.

Политическая и культурная история сплоченных феодальной империей народов насыщена столкновениями и борьбой между церковью (политико-организационным воплощением восточной ветви христианства как государственной религии) и оппозиционными ей и нередко всему строю еретическими движениями и сектами (павликиане, богомилы и др.).

Традиции византийской культуры в области философии и художественной литературы, церковной догматики и обрядности, законодательства и политического лексикона, изобразительного искусства и строительного дела оказали, хотя и в различной степени, заметное влияние на Болгарию, Македонию, Армению, Грузию, а позднее и на Древнюю Русь.

Можно выделить два сравнительно обособленных направления культурного развития народов Передней и Средней Азии: византийско-кавказское и ирано-арабское. Эти идейные традиции в средние века стали воплощением конкретно-исторических культурных связей в определенном политико-географическом пространстве и вместе с тем передаточным звеном между идеями античности

и эпохи Возрождения и Реформации *. Они нашли свое отражение, в частности, в политико-правовых представлениях народов, населявших территорию Закавказья.

1. ВИЗАНТИЯ

История государства, которое сами византийцы называли «Империей Ромеев», а латинские народы «Романией», начинается с раздела Римской империи в 395 г. на Западную и Восточную и длится свыше тысячелетия. Однако сам термин «Византия», обозначающий восточную часть Римской империи, был введен учеными-гуманистами значительно позднее (в XVI в.), уже после того как она была завоевана турками.

На протяжении столетий Византия была страной устойчивых политических традиций и развитой культуры. Различаются три основных периода в социально-политическом развитии империи. Первый охватывает промежуток от IV до середины VII вв. и характеризуется разложением рабовладельческого строя. Затем вплоть до начала XIII в. наблюдается интенсивное развитие феодализма. В границах этого периода в 1054 г. произошел официальный разрыв (схизма) между восточной и западной христианской церковью. Восточная церковь стала называться греко-католической (православной), а западная — римско-католической. Окончательное разделение осуществилось после 1204 г., когда империя ромеев была завоевана крестоносцами и некоторое время находилась под их владычеством (1204—1261 гг.). Третий основной период (1204—1453 гг.) отмечен усилением феодальной раздробленности, упадком роли центральной власти, постоянной борьбой с иноземными завоевателями, из которых самыми губительными для тысячелетней империи стали турки.

Феодализм в империи ромеев развивался особым историческим путем, во многом отличным от путей развития феодализма на азиатском Востоке и европейском Западе¹. Этому способствовала экономическая и военно-политическая жизнеспособность общественно-экономического строя, которая воспрепятствовала полному завоеванию страны

* Среди историков общественной и философской мысли этой классификации придерживается В. К. Чалоян. См.: *Чалоян В. К.* Восток — Запад: Преемственность в развитии философии античности и средневекового общества. 2-е изд. М., 1979, с. 192.

¹ См.: *Удальцова З. В.* К вопросу об истории феодализма в Византии: (Постановка проблемы). — В кн.: *Византийские очерки*. М., 1971, с. 3—25. Изучение политической истории, в том числе политических идей и учреждений Византии, сопряжено с известными трудностями вследствие того, что западные исследователи традиционно предпочитают обходить вопрос о классовой борьбе и ее роли. Проблемы классовой борьбы в Византии до сих пор остаются полем исследования исключительно в марксистской историографии. См.: *Лигаверин Г. Г.* Византийское общество и государство в X—XI вв.: Проблемы истории одного столетия, 976—1081 гг. М., 1977, с. 274.

варварами (в противоположность западной части Римской империи) и гибельной раздробленности на замкнутые феодальные удельные владения. Здесь имел место синтез элементов феодализма с общественными порядками варварских племен, что, с одной стороны, замедляло разложение рабовладельческой общественно-экономической формации, а с другой — создавало условия для явного преобладания античных греко-римских хозяйственных и политических учреждений и традиций.

Этнический состав имперских владений был весьма разнородным и включал около 20 племенных групп и народностей. К ним относились греки, сирийцы, копты, армяне, грузины, евреи, малоазиатские племена, фракийцы, иллирийцы, даки. Наиболее распространенным языком был греческий, однако у правительственной администрации (язык законов, названия учреждений и должностей) вплоть до конца VI в. был в обиходе латинский. Южные и восточные славяне обязаны Византии созданием письменности.

С помощью или при попустительстве феодально-бюрократического государства происходило политико-правовое закрепощение основной массы крестьян, юридически свободных, но фактически все более закабаляемых. В то же время централизованные по формам и средствам разновидности закрепощения крестьян тормозили складывание феодальных вотчин, хотя эволюция в этом направлении пробивала себе дорогу даже в обстановке всепроникающего и всеохватывающего контроля громоздкой бюрократии и деспотического налогового гнета.

Развитие политической и правовой мысли в пределах империи происходило под значительным влиянием идей греко-римской и восточной цивилизаций. Оно нашло свое отображение в обширном и меняющемся законодательстве империи, в политических произведениях «восточных» отцов церкви, а также ее противников (в лице многочисленных и разнородных по социально-этническому составу и доктринам еретических движений), в трудах философов, историков и людей искусства. О высоком уровне духовной жизни Византии свидетельствуют памятники политической и юридической мысли, многие из которых были переведены на русский язык сравнительно недавно².

Из работ по истории политической и правовой мысли, вышедших в дооктябрьский период, заслуживают упоминания фундаментальные исследования Д. Азаревича о праве, П. В. Безобразова

² Напомним о некоторых переводах: *Агафий*. О царствовании Юстиниана/Пер. и примеч. М. В. Левченко. М.; Л., 1953; *Комнии А. Алексиада*/Вступ. ст., пер. и коммент. Я. Н. Любарского. М., 1965; *Антология мировой философии*. М., 1969. Т. 1. Ч. 2; *Михаил Пселл*. Хронография/Пер. и коммент. Я. Н. Любарского. М., 1978; *Советы и рассказы Кекавмена*: Соч. визант. полководца XI века Пер. и коммент. Г. Г. Литаврина. М., 1972; *Дигесты Юстиниана*: Избр. фрагм./Пер. и примеч. И. С. Перетерского. М., 1984. См. также: *Сборник документов по социально-экономической истории Византии*. М., 1954; *Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора*. Пер. и коммент. И. С. Чичурова. М., 1980.

о М. Пселле, Ф. Успенского об общественно-политической мысли³. Из работ советского периода следует назвать исследования Е. Э. Липшиц по истории общественной мысли, законодательства и суда, И. П. Медведева о Плифоне, Я. Н. Любарского о М. Пселле, З. В. Удальцовой по истории социально-политических учений византийских историков, церковных и еретических писателей, а также отдельные разработки С. С. Аверинцева, В. В. Кучмы, М. В. Левченко, Г. Г. Литаврина, М. А. Поляковской, И. С. Чичурова по профилю нашего исследования⁴.

Становление феодальной политической идеологии происходило в жестокой, часто кровопролитной борьбе с приверженцами античных «языческих» политических традиций. В столкновениях и напряженном сосуществовании как прогрессивных, так и консервативных элементов старой и новой культур происходила и христианизация византийского общества и государства. В конечном итоге «жизнеутверждающая земная религия греков уступила место хмурому христианству, уже утратившему многие черты своего демократического происхождения. Христианство из религии угнетенных стало религией угнетателей. Античная философия и наука, теснимые христианской теологией, все больше уносились с грешной земли в заоблачную высоту „чистого духа“. Римское право, в котором юридическая мысль древности достигла своих вершин, все шире впитывало обычное право народов, населявших империю, и все больше христианизировалось. На смену радостному античному искусству с его неувыдаемым очарованием приходило спиритуалистическое, несколько сумрачное, хотя по-своему также прекрасное византийское искусство.

Идея монархической власти, еще в Римской империи сменившая идею античной демократии, в ранней Византии все более окутывалась ореолом христианской святости. В то же время человеческая индивидуальность постепенно как бы поглощалась государством, попиравшим любые проявления инакомыслия и свободы»⁵.

Основой средневекового мировоззрения в Византии, как и в Западной Европе, было христианство. Оно утвердилось в качестве государственной религии к концу IV в., по вследствие национальной неоднородности общества и некоторых других причин пережитки языческих верований, влияние других религиозных воззрений сохранились здесь на протяжении многих веков. В ходе упрочения феодально-иерархического строя Византия превратилась в монархию, где на смену старой аристократии, сенаторской и куриальной,

³ См.: *Азаревич Д.* История византийского права. Ярославль, 1877. Ч. 1—2; *Безобразов П. В.* Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. М., 1890; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.

⁴ См.: История византиноведческой литературы советского периода представлена в работах: *Удальцова З. В.* Советское византиноведение за 50 лет. М., 1969; *Курбатов Г. Л.* История Византии: (Историография). Л., 1976.

⁵ История Византии: В 3-х т. М., 1967, т. 1, с. 5—6.

пришла новая знать — из числа провинциальной владетельной знати и служилых людей, которые, однако, уже не обладали привилегиями родовитости и правом наследования должностей. В итоге социальный статус человека определялся не столько его имущественным положением (непрочность его отчетливо обнаруживалась в периоды конфискации и гонений), сколько местом в административной иерархии, которое было «так легко утратить и так трудно передать сыну или зятю!»⁶.

По форме правления Византия была бюрократически централизованной и деспотической монархией, в которой император (василевс) считался самодержцем (автократором) «божьей милостью». Идейное обоснование императорского самодержавного режима находило отражение не только в законодательстве, но и в политической литературе, например в «Наставлениях правителям» Агапита (VI в.).

Агапит в своих «Наставлениях» (букв. «Зеркало принцев») исходил из принципа божественного происхождения императорской власти, подданных которой он подобострастно именуется «рабами». Вместе с указанием на божественность и нечеловеческое могущество власти императора мыслитель затрагивает и тему о несовершенной человеческой природе монарха. «Телом император одинаков со многими людьми, но тяжестью сана своего он подобен богу, который есть господин над всеми... И хотя почитают императора как образ бога, сам он только пыль земная. Это учит его быть равным всякому»⁷.

В основу оправдания автократии как института положен мотив о благотворительной роли царя. Никто на земле не может обязать государя следовать законам, но он сам возлагает эту обязанность на себя во имя благочестия, собственного спасения и спасения подданных. Наряду с идеей нравственного, благостного для подданных управления Агапит проводил и вполне светские, реалистические мотивы в делах управления, например, идею о том, что крепость государства зависит от гармоничных отношений между народом и властью, что вместе с любовью царь должен внушать и страх. «Сделайся для подданных, о благочестивейший царь, и страшным в силу превосходства власти, и желанным в силу доставления благодеяний»⁸.

В сочинении византийского писателя имело место приспособление некоторых идей античной политической философии — об общем благе, справедливости, идеи царя-философа и других — к теологизированной концепции патриархальной христианской монархии. То,

⁶ История Византии, т. 2, с. 17; Подробнее см.: *Ahrweiler H.* L'ideologie politique de l'Empire byzantin. P., 1975, p. 129—147.

⁷ См.: *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Washington, 1967, vol. 2, p. 713.

⁸ См.: *Копосов Н. Е.* «Наставление» Агапита и западноевропейская политическая мысль XVI—XVII вв.: (Агапит и Эразм).— Византийский временник. М., 1982, № 43, с. 90—97.

что Агапит выразил в популярной форме (его трактат был написан в легком для усвоения и элегантном стиле, он широко копировался и был пригоден для школьного обучения), другой автор того же VI в., оставшийся анонимным, сделал в более утонченном виде для философски образованных кругов. В диалоге «О политической науке» в духе неоплатонизма была проведена идея о том, что поскольку искусство василевса заключается в подражании богу, то василевс должен быть философом, а василейя (как политическая наука) должна иметь свои собственные законы, доктрину и метод⁹

Образ идеального правителя не сразу приобрел черты «христианнейшего». Традиция обожествления личности и деяний римских императоров была заложена христианским писателем *Евсевием Кесарийским* (260/265—339), который в «Жизнеописании Константина», «Похвале Константину» и других своих трудах в качестве придворного историка изобразил императора-арианина обладателем «богоданной мудрости», в котором «бог явил подобие единодержавной своей власти». Саму империю историк изобразил «царством Христовым» и «божьим царством на земле»¹⁰.

Образ идеального византийского правителя в «Истории» *Феофилакта Симокагга* (VI в.)¹¹ еще не полностью облачен в тогу благочестия и защитника веры. Такой вывод следует из сентенций и назиданий, вложенных историком в уста умирающего императора Тиверия своему преемнику. Тиверий наставляет преемника в выражениях светской мудрости, без ритуального обращения к библейским догмам и образцам: «За тем, кто наделен обширной властью, естественно следуют и большие преступления»; «...Держи в узде разума произвол своей власти с помощью философии, как рулем, управляя кораблем своей империи... Бойся думать, что ты превосходишь всех умом, если судьбою и счастьем поставлен выше всех»; «...Жало дано царю пчел не для тирании, но скорее на пользу народа и справедливости» (История, 1, 6, 20, 16).

«Хронография» *Феофана* (VIII в.) выделяет в облике императора в качестве основной черты благочестие, понимаемое как верность православию и единству церкви. Обнаруживает себя и стремление официального хрониста «заново переписать для своего времени всемирную историю»¹².

Императорская власть в Византии формально не была наследственной и часто становилась добычей придворных клик и всевозможных узурпаторов. За тысячелетнюю историю империи половина

⁹ См.: *Dvornik F.* Op. cit., p. 708—710.

¹⁰ См.: *Майоров Г. Г.* Формирование христианской философии. М., 1979, с. 402; *Чичуров И. С.* Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV—начало IX в.).— В кн.: Ежегодник: Древнейшие государства на территории СССР, 1981. М., 1983, с. 83—87; *Удалцова Э. В.* Развитие исторической мысли.— В кн.: Культура Византии (IV—начало VII в.). М., 1984, с. 185.

¹¹ См.: *Феофилакт Симокагга.* История/Пер. С. П. Кондратьева. М., 1957.

¹² См.: *Чичуров И. С.* Указ. соч., с. 137.

самодержцев была лишена престола с помощью яда либо заточения в монастырь, другие были утоплены, ослеплены или оказались жертвой тайного заговора, народных волнений и т. д.

Византийская господствующая доктрина изображала василевса земным божеством, божественным венценосцем. К нему постоянно прилагался торжественный эпитет «солнце» (намек на связь с космическим миропорядком), его появление перед толпой превращалось в многозначный символ, а его жилище, одежда и даже чернила, которыми он подписывался, имели священный смысл, образуя составные части государственной культовой обрядности. Традиционная и ритуализированная униженность подданных (коленипреложение и лобызание земли у ног самодержца должны были совершать и сенаторы) сопровождалась показной униженностью императора, который наряду с «державой» — символом земной власти держал еще акакию, мешочек с пылью, напоминавшей о брешности всего сущего.

Еще в правление императора Юстиниана (VI в.) был провозглашен главный принцип взаимоотношений между главой византийского государства и главой церкви: василевс и патриарх в содружестве правят один телом, а другой душою подданных. Теория согласия между царской и церковной властями, впоследствии именуемая «симфонией светской и духовной власти», нашла свое выражение в предисловии к VI новелле Юстиниана, где она и передается в таких словах: «Величайшие дары Божию, данные людям высшим человеколюбием — это священство и царство; первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих, оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь, поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу. Когда священство непорочно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие, приносящее человечеству громадную пользу»¹³.

Теория «согласия и единомыслия» двух властей служила на практике легитимацией жалких притязаний церкви на независимость от царской власти, а также на свое участие в политической борьбе против неугодного василевса, которого она обычно критиковала с религиозно-моральных позиций. Императоры имели больше влияния и возможностей в этой борьбе (они обычно сами подбирали удобного им патриарха). В случае серьезной угрозы они не оставались и перед прямым изложением и даже казнью строптивых церковных иерархов, правда, с последующим одобрением (или прощением) от церкви.

Несмотря на то, что церковь не превратилась в простой придаток государственного аппарата, ее роль была по преимуществу консервативной, ибо, по словам современного исследователя, неизбежность сложившейся системы являлась гарантией сохранения стату-

¹³ См.: Левченко М. В. История Византии. М., 1940, с. 55, 56.

са самой церкви в государстве. Однако, смотря по обстоятельствам, высшее духовенство могло объявить «недугом» как мятеж против законного императора, так и сам курс его политики¹⁴.

Обилие законов и относительно гибкая юридическая регламентация важнейших периодов социально-политической эволюции феодализирующегося общества дает повод считать правовую культуру империи глубоко укоренившейся. Русский византинист Ф. И. Успенский утверждал: «Как бы ни изобиловала история Византии вопиющими нарушениями права, как бы ни часто встречались мы с проступками против собственности, с хищничеством и взяточничеством, с нарушениями служебного долга, изменой и т. п., никак не можем упускать из внимания, что правовое сознание было глубоко внедрено в умы общества. Об этом не только свидетельствуют законодательные памятники, но это также подтверждается общим мнением, сохраненным в литературных памятниках»¹⁵.

Действительно, все законодательные памятники, начиная от Свода Юстиниана (VI в.) до «Прохирона» и «Василик» (IX в.), а также византийская публицистика (например, Кекавмен) свидетельствуют о важном инструментальном назначении законов в делах управления, в наведении «справедливости» и в качестве образца, который могут использовать другие народы.

Однако действия административных и законодательных установлений центральной власти, олицетворяемой василевсом, наталкивались на консервативное сопротивление разнородных традиций, начиная от претенциозной приверженности старым римским порядкам и древнеримскому правосознанию до активного сопротивления конкурирующих религиозно-этических установок (иудаизм, ислам, манихейство) и племенных обычаев.

Традиционализм как существенный момент политической идеологии преобладал и в понимании роли государства. Государство изображалось, с одной стороны, как Новый Израиль богоизбранного народа, а с другой — как прямое продолжение дела римских цезарей. Идея избранничества подкреплялась насаждаемым представлением о совершенстве византийских порядков. Социальные бедствия объяснялись не указанием на пороки общественного строя, а злоупотреблением отдельных носителей власти. Преемственность политических идей древнеримской империи стала частью доктрины о господстве василевса над всей ойкуменой, т. е. над всеми территориями, которые некогда находились под властью римских императоров.

* * *

Политико-философская мысль Византии, как и других средневековых обществ, отразила особенности социально-политического развития в условиях классового неравенства и борьбы. Заметное влия-

¹⁴ См.: *Лигаверин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1974, с. 78.

¹⁵ *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М.; Л., 1948, т. 3, с. 806.

ние на ее конкретно-историческое содержание оказала идейная борьба между сторонниками господствующей религиозной догмы и представителями оппозиционной мысли еретиков-сектантов (несториане, павликиане, богомилы и др.).

Важнейшим произведением святоотеческой религиозно-философской политической литературы в ранневизантийской империи считаются Ареопагитики, подписанные именем Дионисия Ареопагита, полумифического сподвижника апостола Павла и первого епископа Афин (I в.). Ареопагитиками принято считать произведения «Об именах божих», «Таинственное богословие», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», а также десять писем, написанных на греческом языке и впервые предъявленных на Константинопольском церковном соборе в 532 г. Лишь в эпоху Возрождения и новое время была установлена их зависимость от неоплатоновского круга идей и в особенности от «Первооснов теологии» Прокла. Современные исследователи (советский ученый Ш. И. Нудубидзе и бельгийский византист Хонигман) пришли к выводу о том, что автором всех этих произведений был грузинский философ *Петр Ивер* (412—488), который через своего учителя Иоанна Лаза (тоже грузинского философа) был хорошо знаком с идеями Прокла.

В этих произведениях содержалась актуальная основополагающая идея, сыгравшая важную роль в становлении христианской политической философии средневековья,— это идея иерархии (священноначалия) небесной и земной (церковной). Иерархией философ называл не только «священное устройство мира», но «также знание и действие», которые все вместе помогают «уподоблению богу и соединению с ним в меру возможного», причем в боге священноначалие «имеет наставника всего священного знания и действия»¹⁶. «Священный мирообъемлющий порядок» являет собой «образ богоначальной красоты» и в «осуществлении» рядов иерархического устройства (на небесах и на земле), опираясь на «знание таинства своего просветления», имеет целью в меру возможности уподобляться «своему началу»¹⁷.

Нарисованная и растолкованная картина земной иерархии вполне бесконфликтно увязывалась с церковно-бюрократическими порядками христианизированной империи. «Если Прокл и Синесий, рассматривая вслед за Платоном и Дионом Хрисостомом государственное устройство как отображение иерархической структуры божественных сил, стремились тем самым обосновать справедливость ограниченной монархии, то Псевдо-Дионисий при помощи учения о иерархической структуре небесных сил (где иерархия духовных существ предстала у него в виде иерархии архангелов, а не языческих богов.— *Авт.*) пытался обосновать справедливость земной иерархии в христианском духе. Он утверждал, что существу-

¹⁶ *Псевдо-Дионисий*. О небесной иерархии.— В кн.: Антология мировой философии. М., 1969, т. I, ч. 2, с. 610.

¹⁷ Там же, с. 611.

ющая на земле система подчинения светских и духовных лиц отражает иерархию божественных сил»¹⁸.

Однако античные политические идеи не сразу были поставлены на службу христианской полумистической политической догматике. Еще в первый период имперской истории (от IV до середины VII в.) отдельные политические публицисты выступили с рационалистическим (в отличие от мистиков) истолкованием взаимоотношений божественной воли и поведения человека. Так, *Агафий Миринейский*, византийский историк, адвокат и поэт (536—582), считал, что человек обязан изучать явления природы, несмотря на то, что познать их до конца невозможно, поскольку все создано божественным разумом и высшей волей. Деятельность верховного божества хотя и непостижима для смертных, но она разумна, целесообразна и в большинстве случаев справедлива. Агафий считал, что кара верховного правосудия постигает людей за совершаемое зло далеко не всегда, и многие истинные грешники ускользают от заслуженного наказания. В области политической деятельности он превыше всего ставил свободу, хотя и предпочитал, чтобы она была достоянием избранных, особенно одаренных и творческих людей. Этот принцип тесно связан у него с доверием к силе человеческого разума и признанием свободы человеческой воли, которые могут и должны сыграть свою роль в делах человеческих. Политическим следствием этих представлений стала у него позиция убежденного сторонника политики веротерпимости (христианство должно распространяться не силой, а лишь убеждением), а в политико-теоретической области его идеалом стало правление людей достойных, мудрецов, во многом напоминающее правление платоновских философов¹⁹.

Творчество *Иоанна Дамаскина* (ок. 675 — ок. 750), богослова и талантливого сочинителя религиозных гимнов, относится к периоду формирования и систематизации средневековой «школьно-церковной философии». Заслуга Иоанна Мансура из Дамаска перед богословием состояла в отходе от фрагментарного и избирательного патристического (святоотеческого) философствования в платоновском духе и, в частности, в использовании аристотелевской политической систематизации, сопровождаемой скрупулезным расчленением понятий и выведением нового понятия. Главный труд Иоанна «Источник знания» состоит из двух частей — «Диалектики» и «Точного изложения православной веры». Его сочинения были хорошо известны в Древней Руси, Грузии и других христианских странах.

Философия, согласно одному из определений мыслителя, есть «искусство искусств и наука наук», ибо она есть начало всякого искусства. Через нее изобретается всякое искусство и всякая наука.

¹⁸ История Византия, т. 1, с. 405.

¹⁹ См.: Там же, с. 32—33.

Философия как познание сущего есть вместе с тем уподобление богу. Уподобление это происходит благодаря мудрости (которая представляет собой истинное познание блага), через справедливость (которая есть «нелицеприятное воздаяние каждому должного») и через праведность, под которой разумеется доброта («когда мы благодетельствуем нашим обидчикам»)²⁰.

Философия подразделяется на умозрительную и практическую. Первая включает в себя богословие, физиологию и математику, вторая — этику, домостроительство и политику. Политика, как и вся практическая философия, тесно взаимосвязана с этикой. Практическая философия занята главным образом изучением добродетельного. Она, в частности, «упорядочивает нравы и учит, как распорядиться собственной жизнью; если она предлагает законы одному человеку, она именуется этикой; если целой семье — домостроительством; если городам и землям — политикой»²¹.

В соответствии с традицией христианского мистицизма бог в философской системе Иоанна Дамаскина олицетворяет собой бесконечное бытие «как некая безбрежная и беспредельная пучина сущности», и поэтому его невозможно постигнуть, описать. Человек представляет собой некий «второй мир, малый — в великом»; он наделен душой и телом и представляет собой средину между умом и материей. Правит душой и плотью ум²².

Источником мудрости и знания является «божественное откровение». Следует отметить, что, помимо канонических книг, теолог допускает пользование и произведениями философов-язычников. Это он объясняет тем, что богословию, как царице, следует иметь при себе служанок. Пользуясь этими служанками, т. е. светскими науками, христиане могут из них заимствовать все лучшее. Принцип «философия — служанка богословия» стал затем основополагающим для всей христианской схоластики. Иоанн Дамаскин был активным участником идеологической борьбы своего времени. Это обстоятельство сказалось и на его основном произведении, в котором он сначала отрицательно «изъясняет» христианское учение опровержением 100 ересей, а затем также в 100 главах излагает основы христианской догматики²³.

Михаил Пселл (1018 — ок. 1096), выдающийся эрудит, первоначально адвокат, затем преподаватель философии, наконец, крупный правительственный чиновник, оставил после себя большое литературное наследие. Его творчество стало заметной вехой в истории византийской литературы и общественной мысли. Тем не менее вплоть до недавнего времени образ «дурного политика», низменного приспособленца при шести императорах сильно заслонял

²⁰ Антология мировой философии, т. 1, ч. 2, с. 622.

²¹ Там же.

²² См.: Там же, с. 624—626.

²³ См.: *Левченко М. В.* Указ. соч., с. 132—133.

не только творческие принципы, но и своеобразный политический идеал мыслителя²⁴.

В условиях господства христианского богословия в иерархии наук Пселл, подобно западным гуманистам, нередко обращался к античному наследию. Более того, он нередко сопоставлял окружающую действительность с античными образцами и отыскивал в последних эталоны для суждений и оценок. При этом современная ему государственная жизнь воспринималась либо как «болезнь» тела государства, либо как деградация по сравнению с древностью.

В «Хронографии», посвященной непосредственно деяниям василевсов сравнительно близкого ему времени, он обличает одного из них, Константина VIII, в том, что тот начал «безобразить и вздуть тело государства. Одних подданных он раскормил деньгами, других — по горло набил чинами и сделал их жизнь нездоровой и пагубной» (Хронография, III). Болезнь государства, согласно метафизическому толкованию философа, превратила подданных «в животных, столь разжиревших, что нельзя было уже обойтись без всякого рода очищающих средств» (Там же, VII).

В государстве, как и в человеческом теле,— разъясняет Пселл метафору, известную и распространенную еще в античной литературе,— все члены должны занимать положенное место и тем самым содействовать осуществлению «гармонии», «порядка» и «соразмерности». Идеальным государственным порядком предстает в глазах мыслителя, например, древняя афинская политика, в которой имелись списки людей как «лучших и благородных, так и безродных». Сетую на современные ему порядки, он объясняет их несовершенство таким образом: на смену порядку приходит неразбериха, когда благородство никем не принимается в расчет, когда синклит (высшее имперское чиновничество) ничего не значит перед прихотью самодержца. Например, все гражданские чины разделены на категории и разряды и расположены, по сложившимся обычаям, в определенном иерархическом порядке. Всякое пренебрежение правилами перехода из разряда в разряд, поучает Пселл, чревато хаосом и разложением. Предосудительно поступали, по оценке хрониста, Михаил IV, «по своей прихоти все переставлявший и перетасовававший» (там же, XV), и Константин IX Мономах, который еще до своего воцарения вознамерился проводить «будущие перемены и перетасовки без всякого смысла и порядка, а как только получил царство, сразу стал на деле осуществлять свои фантазии». Лучший способ наведения «порядка» Пселл видел в постепенном перемещении чиновников по служебной лестнице, в раздаче чинов без спешки и обдуманно.

В соответствии с официальной доктриной власть самодержца изображена философом как «род полезного служения подданным».

²⁴ Опровержению этой точки зрения посвящена монография Я. Н. Любарского. См.: *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл: личность и творчество. К истории византийского гуманизма. М., 1978.

С моральной стороны такая власть нуждается, считал он, в правителе с душой, «постоянно бдящей о благом правлении», а если этого нет, то возникают не только неурядицы, но и более тяжелые последствия. Злоупотребления властью и страсть к самодержавному правлению неизбежно связаны с нарушением законов и затрудняют «благое» правление.

Самый очевидный для Пселла порок византийских василевсов заключался в нежелании слушать благомысленных советников, сделавшийся, по оценке Пселла, «неизлечимой болезнью», «нелепой привычкой». Образ идеального царского советника Пселл явно списывал с самого себя. Политический идеал византийского мыслителя и политика, по обобщению Я. Н. Любарского, — это своеобразное «ограниченное самодержавие», при котором власть автократора (самодержца) «умеряется и направляется» на благо подданных его советником — философом. Традиционная византийская доктрина императорской власти, толкующая о божественности и изначальной справедливости царской власти, трансформируется у эллинофила Пселла в концепцию такого государственного устройства, в котором равновесие, гармония и порядок поддерживаются царем и «направляются» благомысленными советниками-философами. Советчик в представлении мыслителя это не монах-аскет, не суровый учитель добродетели, а политик прагматик. «Люди, мнящие, будто они сравнялись с ангелами, воображающие себя стоящими выше всех законных дел, не умеющие применяться к обстоятельствам и людям, не могут принести пользы царю и государству. Напротив, философ, не чурающийся государственных дел (а таковым Пселл прежде всего видит самого себя), — идеальная фигура на роль императорского советника»²⁵.

Византийская империя XIV в. представляла собой арену ожесточенной борьбы между имущими и знатными династами («сильными») и мелкими землевладельцами и другими низшими слоями («убогими»). В борьбу «сильных» и «убогих» все больше вовлекался средний класс, состоявший из крупных ремесленников, торговцев, мелких собственников и лиц свободных профессий. Помимо этого, истощенную войнами и вторжениями арабов и крестоносцев страну ослабляли также сепаратизм провинциальной знати и частые волнения городской и сельской бедноты. Во время шестилетней гражданской войны, вызванной так называемым движением зилотов в македонском портовом городе Фессалоники (1342—1347 гг.), представители среднего класса произвели политический переворот, имевший широкий отклик²⁶.

²⁵ Любарский Я. Н. Историограф Михаил Пселл.— В кн.: Михаил Пселл. Хронография, с. 211—212, 213.

²⁶ Программа зилотов включала в себя редкие для позднего средневековья политические и правовые принципы: полную отмену задолженности бедноты ростовщикам, насильственную конфискацию имущества богатых в интересах «общего блага», равенство всех граждан перед законом, участие всех граждан в народных собраниях и выборах должностных лиц, отмена при-

В XIV—XV вв. в обстановке политического упадка империи большое распространение получил мистицизм. В отличие от павликиан, иконоборцев и других критиков христианского обрядового культа, мистики не отвергали ни храмов, ни икон, ни таинств, но рядом с культом и в какой-то мере выше его они ставили стремление к индивидуальному, личному приобщению к милости божества. Одно из направлений мистицизма — философско-спекулятивное (созерцательное) характеризуется стремлением достичь этого путем планомерной абстрактно-логической мыслительной деятельности. Для мистиков-созерцателей казалось важным создать схему-картину дурных помыслов, выделить этапы последовательно-добродетельного приближения к божеству и т. д.

У мистиков другого направления, так называемых молчальников (Симеон Богослов, Григор Палама), индивидуальный путь к спасению был связан с особым ритуалом совершения молитвы, при котором внутреннее состояние сочеталось бы со строго формальными действиями. Сторонники практического, конкретно-осознательного пути стремились развить в себе такое состояние, когда они смогут «увидеть божественный свет, услышать божественный голос». Однако строгое соблюдение ритуала, совершаемого в сосредоточенном молчании, лишь одно из условий спасения. Второе, более важное, уже не вызывается ни молитвой, ни праведными действиями — это божья милость.

Византийская интеллигенция периода упадка империи, писатели и ученые, начинают проникаться гуманистическими тенденциями. Видным выразителем этих тенденций стал философ-платоник *Гемист Георг Плифон* (род. ок. 1360), автор фундаментального антихристианского трактата «Законы» (другое предполагаемое название — «О наилучшем законодательстве»). В своем трактате, дошедшем до нас в отрывках, Плифон выдвинул систему мировоззренческих и политико-правовых представлений, в которой языческая религия, детализированные до мелочей обряды и собственно политико-правовые принципы и установления тесно переплелись в некоем синтезе, схожем отчасти с примером ислама.

На его трактовку законов как необходимых отношений, вытекающих из природы вещей, оказала влияние философия Платона в ее неоплатонических истолкованиях, а также учения других крупных мыслителей древности. В поле зрения синтезирующего отбора византийского создателя вечной философии, распространявшейся в узком кругу «избранных» как тайное учение, оказались самые разнообразные философские системы и религиозные доктрины. Помимо опыта христианства, Плифон ввел в круг обсуждения и заимствований идеи зороастризма, индийского брахманства, восточной

вилегий знатности, богатства или возраста при выборах на общественную должность. См.: Сборник документов по социально-экономической истории Византии, с. 279.

магии, исторический опыт ислама, однако как свое, национальное пропагандировалось при этом греческое античное наследие.

Христиан Плифон называл софистами, которые обманывают более невежественных, выдают небылицу за чудеса и вводят в заблуждение тех, кто толком не может изобличить подобные вещи. Плифон предсказывал падение христианства и мусульманства через несколько лет после своей смерти, при этом он полагал, что их место займет нечто подобное античной философии. Вероятно, он рассчитывал на то, что наконец-то будут опубликованы и получат распространение его трактаты «Законы» и «Эллинская теология»²⁷.

Судя по сохранившемуся оглавлению, в «Законах», имелись специальные разделы «о государственном устройстве», «о формах правления», «о справедливости», «о наследовании» и другие, которые, однако, до нас не дошли. Во введении к трактату Плифон указывает, что богословие в нем строится по Зороастру и Платону, причем боги, «вновь познанные с помощью философии», названы унаследованными от эллинских богов именами. Боги у Плифона делятся на иерархические разряды — вначале и выше всех находится Зевс, затем Посейдон и т. д. Этика излагается по Зороастру, Платону и стоикам. Идеальную политику философ конструирует «по образцу Лаконской, которая, с одной стороны, освобождена от чрезмерной суровости, пелегко принимаемой большинством людей, а с другой — дополнена предназначенной, разумеется, для правящих лиц философией, этим наилучшим из платоновских установлений; культ простой, без излишеств, но не лишенный должного... Касается также книга каким-то образом и принципов логики, и эллинской древности, а отчасти и здорового образа жизни»²⁸.

Трактат философа — это своеобразный гимн освобожденным от христианского «софистического» богословия знанию и наукам. В нем осуждаются те, кто не в состоянии понять или же отрицают, что «требуется кое-что и от разума, и от науки для достижения добродетели. Некоторые, — сетует Плифон, — даже изо всех сил избегают занятий этими вещами, считая под влиянием некоторых шарлатанов-софистов, что это является для них каким-то бесчестьем и развращением. Но другие, — пишет Плифон, намекая на своих единомышленников, — эти же самые вещи считают сущностью добродетели и больше всего заботятся о том, чтобы стать наиболее мудрыми»²⁹.

В суждениях о «наиболее важных вопросах» Плифон намерен был не просто тщательно рассмотреть вопрос о государственном устройстве, но и «определить раз и навсегда, которое из них наилучшее», полагая, что только «от законодателей и философов более, нежели от каких-нибудь других людей, можно узнать что-нибудь здравое об этих вещах. Ибо законодатели, считая, что законы да-

²⁷ См.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976, с. 79, 80.

²⁸ Цит. по: *Медведев И. П.* Указ. соч., с. 172.

²⁹ Там же, с. 176.

ются для общего блага, не могут, разумеется, совсем уклониться от него; философам, полагающим, что истина в руках живущих является основой счастья, и добывающимся ее предпочтительно перед всеми материальными благами, естественно, удастся найти ее, как никому другому из людей»³⁰. Таковы, по мнению Плифона, Зороастр, афинянин Эвмолп, критянин Минос, лакедемонянин Ликург, а также индийские брахманы, мидийские маги, семь греческих мудрецов, словом, «разумные люди всех времен»³¹.

Выше всего Плифон ставит знание хороших догматов, формулировки которых он возводит к Зороастру, египтянину Мену, Пифагору и Платону, хотя и считает их в целом совечными миру. Догматы эти обнаруживаются в ходе занятий, посвященных обретению мудрости. Несчастны те, кто невежественны в отношении «наиважнейших истин» и «дальше всех отстоящие от наилучшего»³².

У Плифона можно найти положение о том, что конкретный закон может быть хорошим при наличии хороших догматов. Однако подобный закон хорош для тех, кто имеет хорошие законы, но не для тех, кто пользуется плохими³³.

Лучшая форма правления для Плифона — монархия, пользующаяся советником, притом из людей средней имущественной состоятельности. Личность императора выступает у него «симбиозом философии и власти». Отношение к социальному протесту масс у него негативное. В его идеальном обществе, послужившем в дальнейшем образцом для некоторых утопий Запада, существует три класса со строго очерченными функциями — трудящиеся, собственники средств производства и те, кто осуществляет управление. В качестве вспомогательного класса Плифон выделял ремесленников и торговцев. Трудящихся он именует «илотами», подчеркивая, по-видимому по аналогии с древнеспартанским опытом, их зависимое положение³⁴.

С утопией Плифона, который, по словам Ф. И. Успенского, в своих философских сочинениях «сошел с почвы христианства со смелостью гуманиста»³⁵, связан период такого направления в развитии византийского предгуманизма, которое следует рассматривать не только в его хронологическом сосуществовании с итальянским гуманизмом или церковно-реформационными устремлениями европейской национальных еретических сект, но также и с точки зрения его вклада в идейно-политическое обоснование этого исторически долговременного и прогрессивного движения.

³⁰ Там же, с. 178, 179.

³¹ Там же, с. 180.

³² Там же, с. 238—240.

³³ Там же, с. 239.

³⁴ Там же, с. 131—138, 158.

³⁵ Успенский Ф. И. Указ. соч., т. 3, с. 763. См. также: Byzantium: Church, Society and Civilisation seen through Contemporary Eyes/Comp. and ed. by D. Geanakoplos. Chicago; London, 1984, S. 435—438.

2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ЗАКАВКАЗЬЯ

Политические и правовые идеи в Грузии. История грузинской политико-правовой мысли восходит к IV в.¹ Политические и правовые идеи раннефеодальной Грузии (IV—X вв.) нашли выражение прежде всего в агиографических письменных памятниках. Среди последних значительное место занимает «Мученичество Шушаник» *Иакова Цуртавели*². В данном произведении через призму христианской религии освещен целый ряд вопросов государства, политической власти и права. Христианскую веру автор памятника рассматривает как важнейший идеологический фактор укрепления государства. В этой связи проповедуется необходимость строгого соблюдения требований христианской религии. Иаков Цуртавели возмечивает царицу Шушаник, пожертвовавшую жизнью во имя веры. По мнению Иакова Цуртавели, защита христианской религии одновременно означает борьбу за независимость и самобытность грузинского народа и грузинского государства. Поэтому отступление от христианской веры рассматривается как измена родине. Примечательны взгляды Иакова Цуртавели на социальное положение женщин. Он осуждает бесправное и униженное положение женщины как в семье, так и в обществе и выступает за их равноправие с мужчинами.

В истории политико-правовой мысли Грузии данного периода следует также выделить идеи *Аэта* и *Фартадза*³. В своих публичных выступлениях они ставили вопросы о внешнеполитической ориентации государства Западной Грузии — Колхидского царства.

В VI в. Колхидское царство находилось в вассальной зависимости от Византии, эксплуатировавшей и унижавшей местное население. Самоуправство византийцев дошло до того, что они вероломно убили колхидского царя Губаза. В связи с этим колхи создали Народное собрание, на котором был поставлен вопрос о внешнеполитической ориентации страны. Среди выступивших был Аэт, призывавший к разрыву с Византией и союзу с Персией. Противоположную позицию занял другой оратор — Фартадз. Он отстаивал необходимость сохранить союз с единой христианской

¹ Политическая мысль феодальной Грузии IV—XVI вв. освещена в работах: *Сургуладзе И. Ю.* Политические и юридические взгляды Сулхан-Саба Орбелиани. Тбилиси, 1951. На груз. яз.; *Он же.* Вопросы государства и права в «Витязе в тигровой шкуре». Тбилиси, 1977. На груз. яз.; *Абашидзе В. В.* Очерки истории политических учений Грузии. Тбилиси, 1969. На груз. яз.; *Надариевшили Г. И.* К вопросу о политическом мировоззрении Ш. Руставели.— *Сабчота самартали*, 1966, № 3; *Ицкирели Г. З.* Политическая мысль в Грузии.— В кн.: История политических учений. М., 1971, ч. 1.

² *Цуртавели И.* Мученичество Шушаник/Пер. с груз. К. Кекелидзе; Предисл. и примеч. Р. Г. Сирадзе. Тбилиси, 1978.

³ См.: *Георгиа*: Сведения византийских писателей о Грузии. Т. III/Греч. тексты с груз. пер., изд. и примеч. снабдил С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1936, с. 23—189. На груз. яз.; *Агафий*. О царствовании Юстиниана/Пер., ст. и примеч. М. В. Левченко. М.; Л., 1953, с. 77—87.

Византией и считал пагубным сближение с Персией. При этом Фартадз подчеркивал, что его идеалом является независимость Грузии. Но ввиду невозможности практически осуществить это, лучше поддержать союз с тем государством, народ которого близок колхам по вере, и тем самым обеспечить относительно благоприятные условия для сохранения колхской культуры. Народное собрание одобрило политическую позицию Фартадза.

К памятникам политико-правовой мысли VI в. принадлежит также «Мученичество Евстафия Мцхетийского»⁴. В этом произведении, автор которого остался неизвестным, рассматривается политическое положение Картли (Восточной Грузии), страны, завоеванной персами, где насильственно насаждался маздеизм и попиралась грузинская культура, связанная с развитием христианства. В памятнике дан образ некоего Евстафия, по национальности перса, который в этой ситуации порывает с маздеизмом и принимает христианскую веру. За это соотечественники-персы подвергли его смертной казни. Автор «Мученичества Евстафия Мцхетийского» делает следующий вывод: если даже иноверец принимает и восхваляет христианство, то грузины, тем более, должны защищать эту религию, иначе они потеряют национальную самобытность и государственную независимость.

В истории политической мысли раннефеодальной Грузии привлекают внимание политические взгляды *Иоанна Сабанисдзе* (VIII в.)⁵. В тот период Грузия была завоевана арабами. Иоанн Сабанисдзе пишет о том, как некий араб по имени Або полюбил грузинский народ, его культуру и христианскую веру и ради этого даже пожертвовал своей жизнью. Обращаясь к своим соотечественникам, автор призывает их строго соблюдать требования христианской религии и тем самым защищать национальную культуру и государственную самобытность грузинского народа.

Таким образом, в политической мысли раннефеодальной Грузии защита христианской религии неразрывно связывалась с борьбой за национальную самобытность и государственную независимость.

Значительное место в политической мысли указанного периода занимает проблема соотношения государства и церкви, светской и духовной властей. В церковной литературе (Василий Зарзмели «Житие Серапиона Зарзмели» (IX в.)⁶, Георгий Мерчулэ «Житие Георгия Хандзтийского»⁷ и др.) высказывалась мысль о том, что церковная власть как непосредственная эманация божественной

⁴ Хрестоматия по древнегрузинской литературе/Сост. С. М. Кубанешвили. Тбилиси, 1946, т. 1, с. 44—54. На груз. яз.

⁵ *Иоанн Сабанисдзе*. Мученичество Або Тбилиели.— В кн.: Древнегрузинская литература (V—XVIII вв.). Тбилиси, 1982, с. 42—69.

⁶ *Кекелидзе К. С.* Этюды по истории древнегрузинской литературы XII в. Тбилиси, 1973, с. 129—164; Древнегрузинская литература (V—XVIII вв.), с. 69—107.

⁷ *Марр Н. Я.* Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Пг., 1911, кн. VII; Древнегрузинская литература (V—XVIII вв.), с. 107—205.

воли на земле занимает руководящее положение по отношению к светской власти. Поэтому церкви должна принадлежать ведущая роль во всей социальной и политической жизни. Царь должен повиноваться велениям церкви, а церковь со своей стороны — поддерживать царя как «защитника веры».

Позднее, особенно начиная с X в. концепция о приоритете церковной власти над светской уступает место доктрине божественного происхождения царской власти, которой должна подчиниться и церковь. Последняя рассматривается как инструмент укрепления царской власти, централизации страны и консолидации нации.

Как в светской, так и в духовной литературе раннефеодального периода ставится вопрос о носителях верховной власти. В соответствующих памятниках выдвигается положение о том, что представителем верховной власти является царь. После упразднения царства в Грузии место царя занимают «великий князь», «князь» и т. д. Этими титулами обозначали иногда полноправного, иногда ограниченного в своих правах представителя высшей власти.

В истории грузинской политико-правовой мысли IX—XI вв. определенную роль сыграли *Иоанн*, *Евфимий* и *Георгий Мтацминдели*⁸. Они жили и творили в важнейшем очаге грузинской культуры — Афонском монастыре, который находился вне пределов Грузии — в Греции.

Евфимий Мтацминдели переводил с греческого на грузинский и с грузинского на греческий различные церковные сочинения, снабжая их обширными комментариями. В этих комментариях затрагивались и политико-правовые темы. Особого внимания заслуживают суждения автора о субъективной стороне правонарушений. Евфимий выделяет две формы вины — умысел и неосторожность. Неосторожность, на взгляд Евфимия, приравнивается к казусу и не влечет за собой ответственности.

Обращение к субъективной стороне правонарушений является показателем довольно высокого уровня юридической культуры. Это следует особо подчеркнуть, поскольку в раннефеодальных памятниках права, как известно, закреплялось так называемое объективное вменение.

Учеником и последователем Евфимия Мтацминдели был Георгий Мтацминдели. Он высказывал интересные соображения о демократизации церковного управления и считал, что на церковные посты нужно назначать не по родовитости или сословному происхождению, а с учетом личных заслуг и нравственных качеств претендентов. Георгий Мтацминдели был сторонником сильной цар-

⁸ *Сабини М.* Полное жизнеописание святых грузинской церкви. СПб., 1871. Ч. 1; см. также: *Мтацминдели Г.* Житие Иоанна и Евфимия Мтацминдели.— В кн.: Памятники древнегрузинской агнографической литературы. Тбилиси, 1967, кн. 2 (XI—XV вв.). На груз. яз.

ской власти и централизованного государства. Именно поэтому Баграт IV пригласил его в Грузию.

В XI в. начинается объединение Грузии, вследствие которого с XII по XIV в. Грузия представляла собой сильное, централизованное феодальное государство. В политической мысли этого периода на первый план выдвигаются идеи, направленные на формирование и укрепление единого, централизованного государства. В этом плане характерны взгляды *Леонтия Мровели*⁹, а также неизвестного автора «Обращения грузин в христианство»¹⁰, историографов царя Давида Строителя¹¹, царицы Тамар¹², Шота Руставели¹³, автора «Распорядка царского двора»¹⁴ на формы и функции государства, царскую власть, порядок наследования царского престола и т. д.

Леонтий Мровели (XI в.) давал божественную трактовку происхождения государства и царской власти в Грузии, возводя их к библейским временам. С помощью этой концепции он пытался придать царской власти ореол божественного величия и справедливости. Интересны высказывания Леонтия Мровели о родственности народов Кавказа, таких, как грузины, армяне и некоторые другие. Исходя из этого, Мровели призывал к миру, дружбе и братству между кавказскими народами. Обеспечение мира он считал главнейшей задачей государственной политики. Царская власть должна, по мнению Мровели, выступить главным инструментом для достижения данной цели. Будучи сторонником единого централизованного государства, Леонтий Мровели выступает за объединение Западной и Восточной Грузии.

Анонимный автор «Обращения грузин в христианство», рассматривая вопрос о происхождении государства, утверждал, что царскую власть в Грузии якобы установил Александр Македонский. В действительности же Александр Македонский никогда не вступал на территорию Грузии. Имя могучего завоевателя понадобилось автору для того, чтобы возвеличить власть грузинских царей

⁹ *Мровели Леонти*. Жизнь картлинских царей: Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. М., 1979.

¹⁰ *Такайшвили Е. С.* Источники грузинских летописей: Три хропики (Обращение грузин в христианство; Жизнь и известие о Багратидах, царях наших грузинских, откуда они явились в эту страну и с какого времени владеют они царством Грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида; Хроника Месхинской псалтыри).— В кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Пг., 1900, вып. XXVIII, с. 1—216.

¹¹ Жизнь царя царей Давида.— В кн.: История Грузии. Тбилиси, 1955, т. 1, с. 318—364. На груз. яз.

¹² История и восхваление венчепосцев: Этюды по истории древнегрузинской литературы. Тбилиси, 1973, т. 12, с. 164—232; Басилий — историк царицы Тамары.— В кн.: Памятники эпохи Руставели. Л., 1938, с. 33—76.

¹³ *Руставели Шота*. Витязь в тигровой шкуре/Пер. с груз. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1979.

¹⁴ Памятники грузинского права: Распорядок царского двора/Тексты издал, исследованиями, словарями указаниями снабдил Ю. И. Сургуладзе. Тбилиси, 1970, с. 128—149.

и обосновать их верховенство. По его мнению, царь является высочайшим государем, которому должны подчиняться великие князья и прочие правители. Таким образом доказывались необходимость централизации государства и усиления царской власти.

Историограф царя Давида Строителя на первый план также выдвигает идею централизации страны. В своих сочинениях он требует строго наказывать строптивых феодалов. Выступая за усиление центральной части, историограф детально перечисляет обширные полномочия царя в военной, финансовой, судебной и внешнеполитической областях.

В объединенной феодальной Грузии значительное влияние имели политические и правовые идеи царя *Давида Строителя*, выраженные в «Покаянии неспонения»¹⁵, завещаниях 1123¹⁶ и 1125 гг.¹⁷, а также в постановлении Руис-урбнийского церковного собрания.

Примечательно, что политику укрепления централизованного государства этот правитель пытался (и надо сказать, довольно успешно) провести с помощью принципа веротерпимости. В его многонациональном государстве мирно уживались народы различных вероисповеданий. По свидетельству иностранных авторов, при Давиде Строителе осевшие в Грузии приверженцы иных религий чувствовали себя лучше, чем на своей родине¹⁸.

В своих произведениях Давид Строитель отстаивал идею божественного происхождения царской власти. С помощью этой концепции он стремился упрочить авторитет трона.

Покровительствуя церкви, Давид Строитель все же отдавал преимущество светской власти. Он соединил в своих руках должности главы церкви и верховного светского правителя, чем фактически подчинил религиозную власть светской.

В произведениях Давида Строителя затронуты и вопросы права. По его мнению, «первоначальное», естественное право было дано человеку богом. Но поскольку люди не соблюдали естественное право, бог вынужден был учредить для них писаное право в виде законов Моисея. В этой связи в грузинской специальной литературе отмечается, что Давид Строитель различал естественное и позитивное право¹⁹.

В произведении «История и восхваление венчепосцев», написанном первым историографом царицы Тамар, основной политический

¹⁵ *Давид Строитель. Покаяние неспонения*/Текст к печати пригот. и замеч. снабдила Л. Григолашвили.— Тр. Тбил. гос. ун-та. Сер. Литературоведение, 1975, т. 163, с. 179—197. На груз. яз.

¹⁶ См.: Памятники грузинского права/Текст издал, примеч. и указаниями снабдил проф. И. С. Долидзе. Тбилиси, 1965, т. 2, с. 18—20. На груз. яз.

¹⁷ *Жордания Ф.* Завещание царя Давида Возобновителя, данное Шио-Мгвимской лавре в 1123 г. Тифлис, 1895.

¹⁸ *Ибн-Ал-Азрак Ал-Фарих.* История Майя Фарикина.— Тр. Ин-та истории АН Аз.ССР, 1957, т. 12, с. 223; см. также *Алексидзе Л.* Правовое положение иностранцев и иноверцев в Грузии эпохи Ш. Руставели.— Тр. Тбил. гос. ун-та, Сер. Литературоведение, 1968, т. 125, с. 143—169. На груз. яз.

¹⁹ *Абашмадзе В. В.* Указ. соч., с. 368—450.

акцент также делается на идее сильной царской власти и централизации государства. В этой связи осуждаются непокорные феодалы. Автор рисует образ идеального царя, который одновременно должен быть могущественным, сильным, разумным, добродетельным и сострадательным. Второй историограф царицы Тамар высказал соображения о свободе заключения брака. Автор, по-видимому, был современником царицы, так как он знал о том, что Тамар по воле крупных феодалов, из политических расчетов, была обвенчана с русским княжичем Юрием, сыном Андрея Боголюбского. Но брак оказался недолговечным. Поэтому историограф и требует учитывать волю вступающих в брак.

Против царской власти и ее идеологов выступили крупные феодалы. Их притязания были обоснованы в политической программе *Кутлу Арслана*²⁰. Во главе с последним в начале царствования Тамар был организован заговор крупных феодалов против царской власти. В грузинской исторической научной литературе имеются различные мнения по поводу этой группы и ее политической программы. Кутлу Арслан требовал учреждения «карави», своеобразного коллегиального органа, без согласия которого царица не могла назначать на высшие должности, распоряжаться доходами и расходами, отнимать имения, дарить их, осуществлять правосудие. Царица вынуждена была пойти на компромисс, царская власть была ограничена. Успешное выступление группы Кутлу Арслана некоторые исследователи рассматривают как победу третьего сословия. Однако мы считаем более правильным соображение, согласно которому это было феодальное восстание в рамках феодальных отношений.

Значительное место в истории политической идеологии Грузии занимают идеи *Шота Руставели*. Хотя его «Витязь в тигровой шкуре» и не является собственно политическим трактатом, в нем содержится весьма обширный комплекс взглядов на государство и право.

Шота Руставели — сторонник сильной централизованной монархии. Только такая форма государства, по его мнению, может обеспечить защиту страны от поработителей. В данном случае Руставели исходил из реальной действительности современной ему Грузии. Он хорошо понимал, что только в результате объединения его страна освободилась от поработителей и достигла больших успехов. Руставели создал образ идеального царя, компетентного правителя, использующего свои неограниченные полномочия на благо государства и народа. Царь, по мнению Руставели, должен быть просвещенным, умным, мудрым и щедрым. Обоснованность политических решений обеспечивается тем, что царь, осуществляя свою власть, учитывает мнения своих визирей и крупных феодальных собственников. В случае, если государь не может успешно управлять, в стране водворяются несправедливость и анархия. Руста-

²⁰ См.: *Абашмадзе В. В.* Указ. соч., с. 368—450.

вели оправдывает возможность выступления подданных против неспособного властителя. Эта мысль о неподчинении не была направлена против сильной царской власти как таковой, а служила определенным предостережением некомпетентным правителям и оттеняла нарисованный Руставели образ идеального могущественно и справедливого государя.

С позиций идеи о «справедливости», «естественном» праве Руставели обосновывает политику законодательства централизованной феодальной монархии. В трактате высказывается мысль о равноправии мужчины и женщины. В частности, Руставели считал, что женщина наравне с мужчиной может быть наследницей престола. Он воспекает эмансипацию женщины, ее равенство с мужчиной. По мнению Руставели, браки должны заключаться по любви, а не по расчету или тем более по принуждению. Он резко выступает против брака, основанного на политическом или материальном расчете.

Для достижения мира и благополучия в Грузии, на взгляд Руставели, необходимы веротерпимость и преодоление религиозной вражды.

Памятник, выражающий взгляды на устройство феодальной монархии, ее различных институтов и должностных лиц,— «Распорядок царского двора». Иногда он именуется конституцией объединенной феодальной Грузии²¹. Данное произведение составлено неизвестным автором и носит неофициальный характер. В нем автор высказывает свои соображения о формах государства. По его мнению, наилучшей формой государства является, по сути дела, неограниченная, централизованная монархия. Автор выступает против раздробленности страны. Большое внимание в «Распорядке» уделяется этикету царского двора, положению придворных и т. п., детально формулируются полномочия визиров как орудий неограниченной царской власти. В специальной литературе высказывалось соображение о том, что в рассматриваемом произведении развивается идея абсолютизма²². К сожалению, вторжение иноземных захватчиков привело к разрушению централизованного грузинского государства и в результате этого высказанные в зародыше положения о неограниченной царской власти не получили своего дальнейшего развития. Поступательное развитие грузинской политической и правовой мысли было приостановлено почти до XVI в.

Политико-правовая мысль Армении. История армянской политико-правовой мысли включает в себя следующие периоды: 1. Политико-правовая мысль в рабовладельческом обществе (XII в. до н. э.— III в. н. э.). 2. Политико-правовая мысль в период раннего феодализма (IV—IX вв.). 3. Политико-правовая мысль в период развитого феодализма (X—XV вв.). 4. Политико-правовая мысль в период упадка страны (XV—XVII вв.).

²¹ Памятники грузинского права: Распорядок царского двора, с. 128—149.

²² *Такайшвили Е.* Распорядок царского двора. Тбилиси, 1920. На груз. яз.

Письменные сведения об армянах — одном из древнейших народов мира — относятся к XIV в. до н. э. Они, в частности, сообщают, что этническая общность сформировалась в конце II — начале I тысячелетия до н. э. в результате постепенного слияния проживавших на Армянском нагорье племен и их союзов — хуррито-урартских, этиуни и диаухи, куммух Ишува, Сухме и др. От племенного союза Хайаса армянский народ унаследовал свое первое название «хай». Индоевропейские племена арменов вместе с родственным им франко-фригийским племенем, прошикнув на Армянское нагорье в конце II тысячелетия до н. э., сыграли важную роль в формировании армянской народности. От племен арменов армянский народ унаследовал свое второе имя «армяне», которым его стали называть другие народы.

Политико-правовая мысль начала развиваться в процессе формирования армянского народа и создания первых государственных образований. В этот период (начиная с XV—XIV вв. до VI в. до н. э.) политико-правовая мысль испытала большое влияние Вавилона, Персии, Ассирии и особенно Греции (после III в. до н. э.).

Из законов Хаммурани, дошедших до Армянского нагорья, была усвоена теоретическая идея о богах — повелителях и благодетелях людей, а также о власти и божественном происхождении вождей. В государстве Урарту (800—580 гг. до н. э.) возобладали титулы «всемогущий царь», «Царь царей», «Царь космоса» и т. д.

Для развития армянской политико-правовой мысли большое значение имело распространение христианства (I, II вв. н. э.) и принятию его как государственной религии в 301 и 303 гг. В церковных собраниях в Антинохе (354 г.), Шахаповене (447 г.) и других были приняты церковные каноны, составленные Нерсесом Великим (IV в.), Сааком Партевом (IV в.), Оганом Мандакуни (V в.) и др., которые в VIII в. собрал и кодифицировал *Иоанн Одзнец*. В этих канонах затронуты разнообразные вопросы политики, государства, правового регулирования феодальных отношений.

Изобретатель армянской письменности *Месроп Маштоц* в своих многочисленных выступлениях, касающихся поведения и морального облика духовенства, говорил и об образовании государства. Он считал, что государство создано богом, поскольку люди после своего рождения не могли жить мирно между собой²³. Оно образуется и существует для поддержания порядка и защиты людей. Как защитник феодального правопорядка Месроп Маштоц заявлял, что слуги не имеют права восставать против своих господ²⁴.

Езник Кохбац в своем труде «Опровержение ересей» высказал весьма оригинальное для своего времени положение о том, что преступник не рождается, а формируется в обществе²⁵.

Основоположник армянской историографии *Мовсес Хоренац* в

²³ *Месроп Маштоц*. Речи. Эчмиадзин, 1903, с. 150. На древнеарм. яз.

²⁴ Там же, с. 145.

²⁵ *Езник Кохбац*. Опровержение ересей. Ереван, 1970, с. 49—57. На арм. яз.

своим трудом «История Армении», написанном в 70—80 годах V в., не связывает с богом образование армянской государственности. Он считает, что прародитель армянского народа Хайк, восстав против деспота Вавилона — Бела, ушел вместе со своими родичами на север, в горную страну, а после уничтожения Бела его сыновья и внуки расселились по нагорью и создали свою государственность. Мовсес Хоренаци отрицательно относился к церковникам. Он называл их стаей волков, терзающих стада, лжецами, ненавидящими науку, но зато очень любящих деньги и разврат²⁶.

Видный представитель армянской средневековой философской мысли *Давид Анахт* (Непобедимый) (V—VI вв.) под влиянием Платона считал, что пока сила государства не соединится со знаниями философов, до тех пор человечество не освободится от зла. Поэтому законодотворчество и управление государством должно находиться в руках философов, подобно тому, как управление кораблем поручается людям, знающим корабельное дело²⁷. Давид Анахт подчеркивал, что для обеспечения порядка необходимо строго соблюдать законы. Государство гибнет, если в нем не соблюдаются законы и вместо закона водворяется произвол²⁸.

Анация Ширакаци (VII в.) полагал, что государство и правители призваны обеспечивать мир, справедливость и благоденствие. С этих позиций он критиковал злоупотребления феодалов и мечтал о восстановлении армянской государственности под руководством мудрого вождя. В этой связи Анация Ширакаци идеализировал монархическую форму государства. Рассматривая роль церкви в жизни общества и государства, Анация Ширакаци полагал, что она, по сути дела, мешает людям. Для того, чтобы реализовать в политической жизни свои творческие способности, человек должен обращаться к богу без посредничества церкви.

Рассматривая формирование мировоззрения человека и его правовое поведение, Анация Ширакаци утверждал, что человек не рождается преступником. Иначе зачем принимать законы или судить человека, если он якобы вследствие врожденных свойств не мог не совершать преступление²⁹.

Борьба трудящихся масс против феодального гнета нашла свое выражение в ересях павликиан (VII—IX вв.), тондракитов (IX—XI вв.) и др.

Павликианская политико-правовая идеология отвергала феодальное землевладение, социальное неравенство, церковные обряды, не признавала «загробную жизнь». Павликиане полагали, что все люди, независимо от их происхождения и положения, равны. Поэтому на первый план в своей борьбе они выдвигали требования обеспечения прав человека.

²⁶ Мовсес Хоренаци. История Армении. Ереван, 1981, с. 316. На арм. яз.

²⁷ См.: Давид Анахт (Непобедимый). Соч. Ереван, 1980, с. 82. На арм. яз.

²⁸ Там же, с. 122.

²⁹ См.: Анация Ширакаци. Избр. труды. Ереван, 1979, с. 88. На арм. яз.

Против павликиан выступили феодалы и духовенство. Католикос Иоанн Одзнеци даже написал специальный труд «Против павликиан».

Ованес Майраванеци (VII в.), находившийся под влиянием павликианства, выступил с критикой социального неравенства. В его произведениях ясно показано, что в государстве существуют две противоположные группы — богатые и бедные. Богатые стремятся уверить бедных, будто такое деление возникло по воле бога и, следовательно, захват имущества богатых будет наказываться богом. Ованес Майраванеци резко критиковал такое положение вещей. Он писал: «...ростовщики безжалостно высасывают кровь обездоленных», «в бесплодной утробе ищут детей», «не сея, собирают урожаем»³⁰. Ованес Майраванеци полагал, что каждый должен добывать себе имущество своим собственным трудом, а не путем ограбления своего ближнего³¹. Вместе с тем он выступал против насильственного ниспровержения эксплуататорской системы, так как, по его мнению, нельзя беззаконие уничтожить беззаконием³².

Представители другого еретического движения — тондракиты отрицали церковную иерархию, требовали ликвидировать частную собственность на землю, установить общность имущества и всеобщее равенство людей. Идеи тондракитов, их движение распространились в соседних странах, а впоследствии проникли и в страны Западной Европы.

Стяжательство церкви критиковал армянский поэт и философ X в. *Григор Нарекаци*. Для единения с богом, полагал он, человек должен очиститься от земных страстей, а церковь со своим пышным культом как раз препятствует этому и освящает ужасные социальные пороки, деление на богатых и бедных, рабов и хозяев, бесправных и привилегированных. Тем самым Григор Нарекаци выражал протест трудящихся масс против феодальных и церковных порядков.

В стихах Григора Нарекаци нашли свое отражение его теологические представления об образовании государства³³. По его мнению, государство создано богом для охраны и защиты интересов всех людей. Однако в действительности правители уклонились от этой цели государства и превратились во врагов трудовых людей. Над народами стоят цари жестокосердные, цари-тираны, не знающие закона, самовластные князья, судьи пристрастные³⁴. Цари земные «способны смертным смерть нести скорей, чем блага жизни или дары иные»³⁵. Священник — безладанный, законник — жесто-

³⁰ См.: Чалоян В. Основные вехи развития философской мысли в Армении.— Тр. сектора философии АН АрмССР. Ереван, 1950, т. 1, с. 117.

³¹ См.: Ованес Мандакуци. Выступления либанап. Ереван, 1966, с. 45, 46. На древнеарм. яз.

³² Там же, с. 59.

³³ *Григор Нарекаци*. Книга скорбных песнопений: Стихи. Ереван, 1979, с. 218—219. На арм. яз.

³⁴ Там же, с. 337.

³⁵ Там же, с. 302.

косердный, советник — коварный, чиновник — пьянствующий, правитель — незаконный. Справедливость исчезла, а несправедливость и бесправие торжествуют, писал Нарекаци. Поэтому он мечтал о том времени, когда бог восстановит справедливость и мир, пресекает захватнические войны и насилия, повернет государство к его первоначальной цели.

Многие вопросы политико-правового характера подняты в героическом эпосе армянского народа «Давид Сасунский». Герои эпоса — носители народного идеала благородства, справедливости и патриотизма. Народ в лице своих героев освобождал и защищал Армению от врагов. В эпосе трудовой народ верит, что он освобождается как от гнета местных феодалов, так и от ига завоевателей. Поводом для создания эпоса послужило восстание крестьян против Арабского Халифата на территории Западной Армении — горном Сасуне в 851 г.

В эпосе нарисован идеал самостоятельного, независимого и справедливого государства, которое обеспечивает условия для процветания своего народа и в то же время не поработочает другие народы. Так, Санасар, Багдасар, Мгер старший, Давид и Мгер младший, защищая свою родину, уничтожают завоевателей, но не грабят побежденных и не присоединяют их территории к Армении. В государстве эпоса все трудятся и никто не имеет права посягать на результаты труда других. Давид, расправляясь с грабителями, посланными Мсра Меликом, говорит народу: идите и берите свое имущество, если кто-нибудь возьмет хоть одно зернышко другого, сплечем голову. В эпосе бичуются пороки, бесчеловечность и восхваляется справедливость. «Давид Сасунский» пронизан стремлением сокрушить старый мир зла и создать новый мир добра. В эпосе высказана мысль о дружбе народов: «Нередко армянин арабу брат». Творцы эпоса осуждают религиозные распри и показывают, что виновниками войн являются правители, в лице Мсра Мелика, а не народы. Так, когда Давид собирался вступить в бой, к нему подошел воин-араб, — отец семерых сыновей, которых насильно прогнал на войну Мелик, с просьбой пощадить арабов, говоря, что единственный враг Давида — это Мсра Мелик; воин-араб предложил армянскому богатырю вступить в единоборство с халифом. После победы Давид обращается к арабским воинам со словами: «Вам всем дарю я волю, идите все туда, откуда вы пришли».

В армянской политико-правовой мысли большой интерес представляют взгляды *Давида Алавка-сына*, который впервые в армянской действительности создал кодекс, в котором говорится о гражданских, уголовных и брачно-семейных отношениях, а также о правах и обязанностях духовенства. Автор кодекса полагает, что лица, совершающие преступления, идут против воли бога и портят красоту мира. Законы существуют для перевоспитания людей, совершивших или пытавшихся совершить преступление. Давид Алавка-сын выделяет две власти: государственную и церковную. Обе они призваны защищать людей и принимать меры для их физического

и духовного воспитания. Он предлагает строго наказывать противников феодального государства, а также сектантов и раскольников, выступающих против господствующей христианской церкви.

Выдающийся мыслитель конца XII — начала XIII в. *Мхитар Гош*, изучая законы многих стран и армянские церковные каноны, создал «Судебник» — важный памятник армянской политико-правовой мысли. Мхитар Гош являлся сторонником естественного права, которое он рассматривал как выражение в человеке божественного разума³⁶. По своей природе, полагал Мхитар Гош, люди свободны и равны друг другу. Однако в процессе общения и удовлетворения различных нужд появляется социальное неравенство. «Создатель сотворил человеческое существо свободным, — зависимость же от господ возникла из-за нужды в земле и воде»³⁷. Обусловленные этим столкновения и распри приводят к необходимости политической власти и соответствующих законов, призванных обеспечить порядок. «Создав человека, бог наделил его даром духа святого и дар этот все развивался, но когда люди впали в грех, тогда бог создал для людей государство и законы».

В «Судебнике» проводится идея восстановления единого армянского государства в виде централизованной монархии, способной преодолеть сепаратистские тенденции и обеспечить незыблемость феодальных порядков, прежде всего подчинение крестьян их господам. Вместе с тем для того, чтобы уменьшить недовольство бедных, Мхитар Гош считал необходимым смягчить феодальную эксплуатацию. «Если кто из господ безжалостно заставит кого из (крестьян), попавших в зависимость... работать больше, чем полагается по закону...»³⁸, то он должен привлекаться к ответственности. «Судебник» предписывает господам брать умеренные налоги, более того, не заставлять зависимых крестьян работать больше одного дня в неделю.

Устойчивость государства Мхитар Гош тесно связывает со справедливыми законами, законностью. Правители, включая самого царя, обязаны показать пример в деле соблюдения законов. «Царь... должен во всем вести себя по закону»³⁹. Беззаконие и произвол ослабляют государство, и тогда оно, подобно Армении, легко становится добычей иноземных захватчиков⁴⁰.

Политико-правовые взгляды армянского поэта и философа XIII в. *Фрика* выражены в стихотворениях «Колесо судьбы» и «Жалобы». В центре внимания автора — бесправный человек с его страданиями. Для политических взглядов Фрика, сформировавшихся под идейным влиянием тондракийцев, характерно решительное осуждение феодализма.

Фрик бичует беззаконие и произвол, творимые феодалами и

³⁶ Армянский судебник Мхитара Гоша. Ереван, 1954, с. XXVI.

³⁷ Там же, с. 150.

³⁸ Там же, с. 155.

³⁹ Там же, с. 143.

⁴⁰ Там же, с. 3.

церковниками. Он всегда мечтал об уничтожении эксплуататорской системы и установлении новых порядков — без угнетателей. Фрик писал, что свержение иноземного ига еще не даст свободу трудовому армянскому народу. Победа придет тогда, когда будут уничтожены угнетатели собственного народа. Обращаясь к богу, поэт грозно вопрошает: «Доколе будем мы страдать? Доколе в рабстве изнывать? И ты, о боже, терпишь все! Где ж пресвятая благодать?»⁴¹.

В истории политико-правовой мысли Киликийского армянского государства, которое просуществовало около трех столетий (1080—1375 гг.) и находилось в юго-восточной части Малой Азии, заслуживают внимания взгляды *Смбата Спарапета* (гундстабля) (1208—1276). Полководец и дипломат, переводчик, историк и юрист, Смбат Спарапет в 1265 г. выпустил Судебник, состоящий из 194 статей. Этот памятник написан на основе Судебника Мхитара Гоша, обычного права, церковных канонов, ряда норм византийского и «франкского» прав и шариата⁴².

Смбат Спарапет защищает интересы светских и духовных феодалов, крепостническую систему. В «Судебнике» выражена типичная для того времени идея божественного происхождения государства и царской власти. Царь является «наместником бога на земле». «Цари поставлены... богом... закон повелевает, что таких, которые были... богом, один бог может изгнать, будь он (т. е. назначенный) хорош или плох»⁴³.

Смбат Спарапет выступает за централизованную монархию, в которой церковь подчинена государству. По «Судебнику» царь имел неограниченные права в осуществлении внутренней и внешней политики государства.

Для укрепления феодального режима Смбат Спарапет считает необходимым улучшить отправление правосудия. «По примеру суда Христова царь обязан применять свою судебную власть справедливо, беспристрастно, без взяток и без лени, и чинить суд над всеми обиженными и тяжущимися и вершить правду»⁴⁴.

В целях смягчения недовольства трудящихся масс Смбат Спарапет вслед за Мхитаром Гошем считал, что на феодала крестьянину «следует работать один день в неделю, и никак не больше»⁴⁵.

В целом Смбат Спарапет идеализировал феодальное государство и право, изображая царя и князей в роли защитников бедноты⁴⁶.

Видным мыслителем XIV—XV вв. был *Григор Татеваци* (1346—1409), ректор Татевского университета. В своих трудах — «Книга поучения. Летний том», «Книга поучения. Зимний том», «Книга

⁴¹ Пoesия Армении/Под ред. В. Брюсова. Ереван, 1973, с. 178.

⁴² См. Судебник Смбата Спарапета (гундстабля)/Пер. А. Г. Скиасяна. Ереван, 1971, с. 12.

⁴³ Там же, с. 106.

⁴⁴ Там же, с. 50.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же, с. 53.

вопрошений», «Книга проповедей» и др.— он рассмотрел ряд вопросов политико-правового характера. Все знания о социальной жизни он делил на три отрасли: 1) о поведении людей (нравоучительная), 2) о домохозяйстве, руководстве семьей и воспитании детей (экономическая), 3) о руководстве государством, о законах и т. д. (политическая)⁴⁷.

Значительное место в рассуждениях о политике Григор Татеваци отводит соотношению двух властей — светской (государственной) и духовной (церковной). Обе они созданы для руководства людьми, для предотвращения злодеяний. Но если церковная власть печется о душах людей, то государственная — об их поведении как участников политического общения, как граждан или подданных⁴⁸. Государство осуществляет свои права путем принуждения. Духовная власть осуществляется путем добровольного подчинения ей со стороны паствы. Далее, светская власть ограничена пределами данного государства и, следовательно, служит не для всех. Для государства есть близкие и далекие люди. Духовная же власть не знает разницы между людьми, для нее нет близких и далеких.

Главной мечтой Григора Татеваци было восстановление армянской государственности. Говоря о причинах гибели армянского государства, он подчеркивает, что армянские цари, князья и духовенство не были едины, раздробили политическую власть и своими несогласованными и самовольными действиями облегчили вражеским государствам захват и раздел Армении⁴⁹. Григор Татеваци выступает за сильную централизованную монархию — единственную, по его мнению, форму государства⁵⁰, которая может справиться со стоявшей в то время задачей освобождения и объединения Армении.

Для упрочения феодального государства Григор Татеваци предлагает в будущей освобожденной Армении создать при царе специальный совет из людей, владеющих искусством политики. Советники призваны помогать царю в выработке и осуществлении мудрой внешней и внутренней политики. Григор Татеваци предлагает также в случае необходимости созывать большинство людей в одном месте для совещаний по наиболее важным вопросам⁵¹.

Большое значение в осуществлении политики централизованного феодального государства, подчеркивает Григор Татеваци, имеют соответствующие законы и четкое, неуклонное их исполнение. С развитием общества законы государства должны пересматриваться и обновляться с целью справедливого регулирования социальных отношений.

⁴⁷ См.: *Григор Татеваци*. Книга вопрошений. Константинополь, 1726, с. 580. На древнеарм. яз.

⁴⁸ См.: *Григор Татеваци*. Книга поучений. Зимний том. Константинополь, 1840, с. 181. *Он же*. Летний том. Константинополь, 1841, с. 422.

⁴⁹ См.: *Григор Татеваци*. Книга поучений. Зимний том, с. 423.

⁵⁰ См.: Там же.

⁵¹ См.: Там же. Летний том, с. 424.

Не выходя в целом за пределы феодального мировоззрения, Григор Татеваци призывал к сотрудничеству различных классов и групп, осуждал крайности феодальной системы, стремился смягчить противоречия между бедными и богатыми с целью объединения сил в борьбе за восстановление армянской государственности.

Политическая и правовая мысль Азербайджана. В Азербайджане установление и развитие феодализма происходит в III—V вв. Антагонистические противоречия между феодалами и крестьянами нашли свое отражение в идеологической борьбе, в том числе по вопросам политики, государства, права, проявлявшейся в различных еретических течениях. Политико-правовая мысль данного периода в основном развивалась в религиозной форме.

Следует отметить, что ереси явились выражением не только классовой борьбы трудящихся против феодалов, но и формой протеста против иноземных захватчиков. В начале III в. Азербайджан был завоеван Ираном, в котором правила династия Сасанидов. Господство Сасанидов, длившееся свыше трех столетий, вызывало мощные восстания народных масс Азербайджана против своих поработителей.

Крупным еретическим течением середины III в. было манихейство. Его основатель *Мани* (род. в 213—215 гг.) принадлежал к знатной семье из рода Аршакидов.

Мани полагал, что его учение обращено ко всему человечеству и должно заменить все прежние религии, в том числе буддизм, зороастризм и христианство. «Прежние религии существовали только в одной стране и на одном языке — писал Мани. — Только моя религия обладает такими особенностями, что ее могут исповедовать в любой стране и на всех языках. Ее будут проповедовать в самых отдаленных странах».

В своих произведениях, таких, как «Книга тайн», «Книга о двух принципах», «Евангелие», «Сокровище жизни», «Наставления» и других, Мани утверждал, что в мире идет борьба двух начал — Света (добра) и Тьмы (зла). Через призму этого противоборства он рассматривал и политическую жизнь, развитие государства и права. Победа добра над злом приведет к торжеству справедливости, мира и счастья на земле.

Прообразом будущей идеальной организации человечества призваны были стать манихейские общины, состоящие из последователей нового учения.

Среди манихеев различались подлинные манихеи, так называемые избранники («электи»), выполнявшие строгий устав, и послушники («аудиторы»), которые выполняли некоторые более легкие заповеди. От подлинных манихеев, «избранников» требовались готовность к аскетической жизни, целомудрие и безбрачие, победа над двумя «самыми дерзкими демонами» — алчностью и чувственностью, а также отказ от мясной пищи и спиртных напитков, от занятий земледелием, ремеслом и торговлей. Тот, кто не мог выдерживать этих суровых правил, но стремился приобщиться к новой религии,

должен был служить «избранникам», заботиться об их пропитании и безопасности и поддерживать общение со специально избранным исповедником в целях «исправления предосудительных поступков с помощью дел святых и смиренных». Кроме того, такие верующие должны были снабжать избранных пищей, которую те не могли самостоятельно добывать.

Значительное место в учении Мани занимали десять заповедей, призванные регламентировать поведение людей в обществе. Это — осуждение идолопоклонничества, алчности, убийства, супружеской измены, воровства, «обучения лживым наговорам», колдовства, «двумыслия», сомнения в вере, «вялости», пассивности в поступках.

Главное положение манихейства — о борьбе Света и Тьмы и необходимости освобождения Света из власти Тьмы — приобретало политическую направленность. Применительно к политико-правовой сфере оно конкретизировалось как осуждение угнетения, насилия, эксплуатации и неравенства. Всем этим проявлениям зла противопоставлялись проповедь умеренной жизни, нестяжательство и отказ от частной собственности, требование равенства и т. п. Выражая протест трудящихся масс против феодального гнета, манихейство получило довольно широкое распространение. Противопоставив себя государственной религии Сасанидов, оно приобрело сильных противников в лице магов. Показательным является то, что судьей в процессе над Мани, переданным в руки жрецов по возвращении в Иран после длительного путешествия по Востоку и обвиненным в ереси, был один из основателей государственной церкви и заратустринской ортодоксии — Кардер. Против манихейства ополчились также приверженцы христианства и буддизма, опасавшиеся конкуренции со стороны новой религии. Однако, несмотря на преследования, последователи Мани в различных странах и после его смерти продолжали проповедовать его учение.

Значительное место в истории политической мысли Азербайджана принадлежит маздакизму. Он возник в конце V — начале VI в. в Иране, а затем перекинулся в страны Ближнего и Среднего Востока. Основателем этого течения был *Маздак*, возглавивший крупное народное движение. В условиях усиления феодальной эксплуатации маздакизм отвечал интересам крестьянских народных масс.

По Фирдоуси, Маздак достиг высокого положения хранителя сокровищницы царя. Бедственное положение и неизмеримые страдания народа, вызванные неурожаем и царившим голодом, возмутили Маздака, который обратился к царю. Обращение имело форму притчи. «Если человека пугает ядовитая змея, а у его соседа имеется противоядие, и положение этого соседа его не трогает, а этот человек должен умереть, не будет ли вина его за его смерть лечиться на соседа?» «Конечно, — ответил царь, — и если бы на него поступила такая жалоба, то его следовало бы осудить, поскольку он не предотвратил смерть такого же человеческого существа, как и он сам». Такой ответ царя дал Маздаку основание для бесплатной раздачи бедным хлеба.

Маздакизм, как и манихейство, осуждал богатство, роскошь и частную собственность, призывал к аскетической жизни. Но в отличие от манихейства маздакизм призывал к активной борьбе со злом и его порождениями — имущественным и социальным неравенством, к насильственному свержению власти имущих. Освобождение человечества от социального зла Маздак связывал в конечном счете с революционной ликвидацией частной собственности и господства феодалов.

Маздак выступал проповедником утопического уравнилельного коммунизма⁵². По его учению, бог создал блага для того, чтобы люди поровну делили их между собой. Однако люди совершили тяжёлую несправедливость по отношению друг к другу. Причиной вражды между людьми, несправедливостей, преступлений и прочих бед Маздак и его последователи считали чрезмерное богатство небольшой кучки людей, имущественное неравенство и основанное на нем порабощение и эксплуатацию масс со стороны господствующей верхушки.

Маздак требовал отобрать имущество у богатых и передать его бедным. В «Дебистане» приведено высказывание Маздака: «Очень спорным и совершенно несправедливым является то, что один имеет значительное положение, а другой влачит существование в нищете без средств к существованию. Поэтому верующему полагается разделить свое имущество между единоверцами...». Низам-Ал-Мольк передаст изречение Маздака: «Имущество есть розданное среди людей, а это все — рабы всевышнего и дети Адама. Те, кто чувствует нужду, пусть тратят имущество друг друга, чтобы никто не испытывал лишения и нищеты, все были бы равными по положению»⁵³. Маздак призывал к уничтожению частной собственности и права наследства, к обобществлению имущества, установлению имущественного и социального равенства. «Тот, кто не согласен с этими положениями (о разделе верующим своего имущества между единоверцами. — *Авт.*), — говорил Маздак, — является поклонником Ахримана, и от него следует силой отобрать то, что он должен был отдать по собственному желанию»⁵⁴.

Маздакиды нападали на крупных землевладельцев, отнимали их имущество и делили поровну. Низам-Ал-Мольк повествует устами Нуширвана, что Маздак «растачил имущество людей, сорвал покрывало с гаремов, простонародье сделал властвующим»⁵⁵.

Движение маздакидов было жестоко подавлено. Маздак и тысячи его приверженцев были зверски замучены. Но учение Маздака еще долго продолжало поднимать народные массы на борьбу против феодального гнета.

Политико-правовые взгляды зороастризма, манихейства и мазда-

⁵² См.: Очерки по истории Азербайджанской философии. Баку, 1966, т. 1, с. 35.

⁵³ *Низам-Ал-Мольк*. Спасет-Намэ. М.; Л., 1949, с. 192.

⁵⁴ Цит. по: *Brentjes B.* Die Iranische Welt vor Mahommed. Leipzig, 1967, S. 167.

⁵⁵ *Низам-Ал-Мольк*. Указ. соч., с. 193.

кизма стали впоследствии, в период арабского владычества, идейным источником многих еретических течений в Азербайджане. Манихейство оказало влияние и на формирование еретических течений в Европе (катары в Италии, альбигойцы во Франции). Идеи Маздака об уничтожении частной собственности были знакомы европейским авторам коммунистических утопий.

В начале VIII в. в Азербайджане установилось господство арабов, сопровождавшееся насаждением исламской религии, вытеснением зороастризма и христианства. Феодальные отношения продолжали развиваться. Об этом свидетельствуют появление на рубеже VII—VIII вв. феодально-зависимых крестьян, развитие феодальных латифундий, введение налогов и повинностей, характерных для феодализма.

Арабское господство в Азербайджане вызвало волну восстаний против иноземных захватчиков. Идеологической формой освободительного и антифеодального движения народных масс были различные ереси: павликианство, кадаризм, мутазилизм, исламизм, учение союза «Ихван ас-Сафа» («Братьев чистоты»), хуррамизм и др. Идейным источником антиисламских течений являлись зороастризм, манихейство и особенно маздакизм.

Значительную роль в формировании ересей сыграли античная наука и античная философия, знакомство с которыми происходило посредством получивших в этот период широкое распространение арабских переводов трудов мыслителей. Ереси выражали чаяния народных масс и были направлены против иноземных поработителей и их идеологии, против феодального гнета. Развиваясь в острой борьбе с ортодоксальным исламом, ереси не признавали тезисы Корана о фатализме, предопределенности поведения людей, множественности божественных атрибутов. В ересях подвергались сомнению, а нередко прямо отрицались вездесущность бога как единого творца всего земного, извечность Корана, выдвигались положения о познаваемости мира, о свободе воли человека.

Павликианство, возникшее еще до установления арабского господства, в конце VII — начале VIII в., получило распространение также и в Азербайджане⁵⁶. Павликиане полагали, что в мире идет борьба двух начал — добра и зла. Человек, находящийся в центре этой борьбы, способствует путем своего совершенствования победе добра. С торжеством добра и справедливости павликиане связывали преодоление социального неравенства. С этих позиций они критиковали феодальное государство и право как орудия угнетения.

Критика феодальной системы была предпринята и другими еретическими течениями, такими, как кадаризм, мутазилизм, исмаилизм. Исмаилиты восприняли у маздакидов идею уравнительного коммунизма, общности земли и имущества. Однако следует отметить, что эту идею они проводили непоследовательно, выдвигая порой

⁵⁶ См.: Буниятов З. Азербайджан в VII—IX вв. Баку, 1965, с. 229.

примиренческие положения, в частности в отношении рабства.

В острой борьбе с ортодоксальным исламом крупными арабскими учеными в середине X в. в Басре было создано тайное общество «Ихван ас-Сафа» («Братья чистоты»). Деятельность этого общества распространилась и на Азербайджан. Взгляды «Ихван ас-Сафа» были изложены в 52 трактатах, получивших название «Послания братьев чистоты и друзей верности». Одним из авторов «Посланий» был видный деятель общества азербайджанец *Абдул-Хасан-Али ибн Харун аз-Занджани*⁵⁷. Трактаты представляли собой своего рода энциклопедию, в которой освещались самые разнообразные вопросы философии, естествознания, юриспруденции и т. д.

«Ихван ас-Сафа» ограничивали роль бога сотворением материи. Все остальное в мире, по их мнению, совершается без вмешательства бога, в силу естественных причин. Так, источником жизнедеятельности на земле они считали Солнце, уподобляющееся сердцу в теле человека. Авторы трактатов верили в разум человека, в его возможности познать мир. Деятельность человека, по мнению «Ихван ас-Сафа», делится на познавательную и трудовую. Без обучения и усвоения наук знаний не бывает. Приобретение знаний сводится к восприятию душой форм познаваемого⁵⁸.

По учению «Братьев чистоты», в обществе люди делятся на ремесленников и купцов, которые могут быть богатыми или бедными. К ремесленникам относятся все люди труда, работающие, создающие изделия ради приобретения средств земной жизни. Купцы — это те, кто обогащается за счет перепродажи приобретенного или полученного в дар. Богатые — это те, кто обладает обработанными естественными телами и предметами искусства, цель которых собирать и сохранять свое богатство из страха перед бедностью. Этот страх заставляет их овладевать ремеслами и заниматься торговлей. Бедные — это нуждающиеся в вещах. Цель тех, кто трудится, заключается в устранении бедности. «Но общая цель ремесел — это создание потребных вещей и доведение их до тех, кто в них нуждается»⁵⁹.

Особое значение «Братья чистоты» придавали знанию вопросов управления, которое они подразделяли на пять видов: 1) управление пророческое; 2) управление царское; 3) управление сообщества людей; 4) управление частное и 5) управление личное.

Управление пророческое, по мнению «Ихван ас-Сафа», осуществляется на основе знания капонов, именуемых «благоугодными правилами и чистыми обычаями», путей искоренения в душах вредных обычаев и несправедливостей, порочных верований, вздорных взглядов и способов исцеления этих душ добрым мнением, прекрасными обычаями и чистыми делами.

⁵⁷ См.: Очерки по истории Азербайджанской философии, с. 51.

⁵⁸ См.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 137.

⁵⁹ Там же, с. 143.

Царское управление осуществляется истинным и справедливым государем, который охраняет интересы народа от внешних врагов, устраняет злых и защищает добрых, руководствуется в своем управлении законами. Царское управление, говорится в «Посланиях», «заключается в знании способов сохранения для народа закона и живых обычаев, в исповедании основоположений, в знании того, как избегать дурного, ограничивая его и распространяя постановления, начертанные законодателем; как устранить притеснения и сдерживать врагов, как удалять злых и защищать добрых. Таким правлением отличаются лучшие из пророков и ведомые истинным путем государи, кои исполнены истины и благодаря этому поступают справедливо»⁶⁰.

Под управлением сообществами людей «Ихван ас-Сафа» понимают главенствование над группами людей, например главенствование эмира в странах и городах, крупных владельцев над жителями деревень, военачальников над войсками и т. д. Главенствующим авторы «Посланий» вменяют в обязанность ряд условий, соблюдение которых обеспечило бы справедливое и законное управление. К ним относятся знание разряда и положения своих подчиненных, их занятий, обычаев, нравов, беспристрастность к ним, использование их в работе соответственно их пригодности.

Сфера частного управления, по мнению «Ихван ас-Сафа», включает в себя руководство человека своим домом, наблюдение за делами челяди и рабов, своих детей и подвластных, а также соседей, друзей, сверстников, «соблюдение их прав, надзор за их потребностями, присмотр за их правильным поведением ради мирской и будущей жизни».

И наконец, личное управление — это познание человеком самого себя, своих нравственных качеств, постоянный самоконтроль за своими действиями, поступками и словами в различном настроении.

В целом управление, по учению «Ихван ас-Сафа», должно осуществляться на основе справедливости, соблюдения и охраны интересов и прав управляемых. Эти идеи о справедливом управлении приобретали оппозиционную направленность, выражали чаяния широких народных масс, страдавших от притеснения феодалов.

В политических взглядах «Ихван ас-Сафа» важное место занимает вопрос о путях изменения существовавшего строя. В трактатах предложен реформистский и просветительский путь, связанный с распространением знаний⁶¹. Отдельные положения «Посланий» свидетельствуют о критическом отношении их авторов к активной борьбе против существующих порядков⁶².

Еретическое учение «Ихван ас-Сафа» сыграло немаловажную роль в расшатывании догматов ислама.

⁶⁰ См.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 152.

⁶¹ См.: Там же, с. 148—149.

⁶² Там же, с. 146.

В начале IX в. борьба против феодального гнета и арабских завоевателей вылилась в грандиозное народное движение, длившееся более двадцати лет под флагом хуррализма. Оно вписало славные страницы в историю свободолюбивого азербайджанского народа. Хурралистское движение связано с именем Бабека, легендарного героя и народного вождя.

Хуррализм был еретическим течением. Низам ал-Мольк, тенденциозно оценивавший хуррализм, писал: «Хурраминцы и батиниты близки друг к другу, они постоянно стремятся к тому, чтобы каким бы то ни было образом уничтожить ислам. Эти еретики внешне показывают любовь к семейству пророка, — мир над ним! — дабы уловить людей, когда же забирают силу, прибирают людей к рукам, то стремятся уничтожить божеский закон. Они — враги семейства пророка»⁶³.

Хуррамиты отвергали Мухаммеда как пророка и возводили свою веру к «великому правителю» Ширвана, которого они считали «выше Мухаммеда и других пророков»⁶⁴.

В политической жизни, согласно хуррамитам, проявляется борьба двух начал — Света и Тьмы. Свет — источник всего справедливого, доброго, Тьма — всего злого, несправедливого. Между ними, по заложенной еще зороастризмом традиции, идет постоянная борьба, в которой попеременно побеждают то Свет, то Тьма. По Низам ал-Мольку, хуррамиты «признают разрешенным запрещенное, отвергают все, что является тягостью для тела, они отказались от шариата, как-то: намаза, поста, хаджаджа, закята, они считают дозволенным вино, имущество и жен людей, они удалились от всего, что является религиозной обязанностью»⁶⁵. Злом хуррамиты считали имущественное неравенство, иноземное господство и феодальный гнет. Причину неравенства и угнетения они видели в частной собственности. Отсюда требование ликвидировать частную собственность и феодальную зависимость, ввести общность имущества, восстановить в былых правах крестьянские общины.

Социальную базу хуррализма как национально-освободительного и антифеодального движения составляло взявшееся за оружие крестьянство, причем не только Азербайджана, но и Армении и Грузии, а также некоторых областей Ирана. Бабекидское движение расшатало основы арабского халифата и способствовало его распаду. Хуррализм сплачивал азербайджанский народ в его борьбе за свою свободу.

* * *

В XI—XII вв. в Азербайджане получает широкое развитие право, растет целая плеяда талантливых азербайджанских правоведов, пользующихся популярностью далеко за пределами Азербайджана.

⁶³ *Низам ал-Мольк*. Указ. соч., с. 229.

⁶⁴ Цит. по: *Ямпольский Э. И.* Восстание Бабека. Баку, 1941, с. 17.

⁶⁵ *Низам ал-Мольк*. Указ. соч., с. 228.

Выдающимся ученым-правоведом XII в. был *Шихабеддин Абул-фугух Йахья ибн Хабаш Сухраварди*. Среди ученых этой эпохи его выделяет прежде всего свободомыслие. Ш. Сухраварди в отличие от других ученых-правоведов своего времени, толкователей мусульманских законов, творчески рассматривал и исследовал вопросы правоведения. Разделяя науки на теоретические и практические, Ш. Сухраварди к последним относил этику, политику и право. Он считал, что главными элементами каждой из этих наук являются подлинные факты и доказательства. Ш. Сухраварди придерживался выдвинутой Платоном идеи о том, что государством должны управлять философы.

Низами Гянджеви (1141—(1209) — выдающийся мыслитель XII в., представляет собой редкое явление на арене политической мысли. У него нет специальных законченных работ по вопросам государства, права, но сложный процесс эволюции политических воззрений мыслителя можно проследить по пяти гениальным поэм — «Сокровищница тайн», «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Семь красавиц» и «Искендер-нам».

Происхождение государства Низами связывает с божественной силой, но его концепция божественного создания государства носит не догматический, а дискуссионный характер.

Выдвинутые Низами идеи о том, что можно изменить общество по воле людей, шли вразрез с идеями мусульманской религии. Его несогласие с требованиями ислама примириться с неравенством, угнетением, нищетой и с другими человеческими несчастьями — также есть косвенное отклонение от требований религии.

В понимании Низами государство — это община свободных людей, создающих свой завтрашний день своим повседневным трудом, это общество людей высокого разума и нравственности, делающих все по убеждению и не нуждающихся в принуждении.

Заслуживает внимания выдвинутая Низами идея централизованного государства. Впервые эту смелую и оригинальную для своего времени идею Низами высказал в поэме «Семь красавиц», и она звучала как обвинение против аристократии.

Вопрос создания централизованного государства в «Семи красавицах» Низами связывал с созданием мощного, высоко организованного государства. По сравнению с феодальной раздробленностью это был значительный шаг вперед.

До возникновения мысли об идеальном государстве Низами придерживался концепции монархического режима и был сторонником наследственной монархии.

Примечательными для мировоззрения Низами являются выдвинутые им в «Семи красавицах» идеи народовластия. Он допускает возможность избрания правителя народом, решением схода.

Заметный след в науке правоведения составил видный азербайджанский ученый XIII в. *Шихабеддин Абухафс Омар Сухраварди*. В его произведениях проводится мысль о неразделимости светской и религиозной власти. «Быть шейхом, — писал Сухраварди, — значит

быть халифом». Сухраварди был сторонником и защитником исламского государства, исламских форм правления. В своем основном труде «Кашф ан-насаих ал-иманиййа ва кашф ал-фадаих ал-йунаниййа» он резко выступает против сил, идущих вразрез с интересами исламского государства. В своих трудах Сухраварди широко освещал реакцию различных течений эпохи на политику халифата. Он изо всех сил старался доказать, что халиф является единственно законным представителем бога на земле. Только благодаря этому законному представителю, указывает Ш. Сухраварди, мощь халифата может быть сохранена. Несмотря на религиозную оболочку, в которую были облачены произведения Ш. Сухраварди, они преследовали чисто политические цели и были направлены на сохранение и упрочение основ халифата.

Выдающимся представителем азербайджанской политико-правовой мысли XIII в. был *Насираддин Туси* (1201—1274). Ему принадлежит разработка таких важнейших понятий, как государство и закон, рассмотрение вопросов государства и общества, государства и личности, религии и политики, права и нравственности, социальной справедливости, важнейших аспектов межгосударственных отношений, войны и мира, структурных вопросов государственного аппарата, финансовых ведомств, роли и места правителя, его советников и чиновников бюрократического аппарата и др. Государство, по мнению мыслителя, — это сообщество людей. Люди сами по себе, в одиночку, не могут обеспечить себя всем необходимым для существования. Государство возникает там, где люди добровольно изъявляют желание к объединению ради своих интересов.

По теории Туси, государство является не божественным порождением, а добровольным объединением людей, одной из форм коллективности и совершенной формой общности. Справедливость является регулятором политического общения внутри государства.

Ввиду того, что государство является добровольным и стихийным объединением людей и что люди по своему характеру, нравственному воспитанию неодинаковы, государства, по мнению Туси, бывают двух форм: правильными и неправильными, другими словами, порочными и непорочными, или добродетельными и недобродетельными. Однако все типы государств у мыслителя носят ограниченный характер, до конца не раскрываются их задачи, сущность и функции.

Понятие «государство» у Туси неотделимо от понятий «закон» и «политика». По его убеждению, государство не может существовать без закона, другими словами, государство держится на законе. Свообразие отношения мыслителя к этим вопросам привело его к идее о том, что раз закон издан, значит он разумен, значит его издание оправдано рядом причин, исторической необходимостью. Естественно, заключал он, закон надо соблюдать, уважать, ему надо подчиняться, повиноваться. Он проповедует безропотное законопослушание.

Раздел III. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ВОСТОКА

Для Европы и Средиземноморья наступление средних веков было связано с крушением античной рабовладельческой греко-римской цивилизации. Страны Востока не пережили тогда подобного потрясения. В них сохранялась культурно-историческая преемственность. В Европе средневековая политическая мысль возникла на базе отрицания традиций античности, всеобщего утверждения принципов христианства и стала началом нового витка развития. Исходный пункт его был очень невысок, по сравнению с античностью казалось, что движение вновь начиналось с нуля, но как всякое новое движение оно обладало перастрачепной энергией и приобретало ускорение. Сами катастрофические масштабы упадка прежней цивилизации побуждали к развитию. Восток начинал средние века на несравненно более высоком уровне культуры, но длительная историческая дистанция уже ослабила его творческие силы. В сущности там продолжались процессы, наметившиеся еще к концу первого тысячелетия до н. э. Великие древние цивилизации утрачивали жизненную энергию. Пора их расцвета миновала. Они жили прежними запасами.

Эти общие явления сказались и на развитии политической и правовой мысли. Она сохраняла ранее достигнутый высокий уровень культуры, но утрачивала динамизм и творческий характер. Все сводилось к мастерству изложения и толкования древних источников.

Исключение представляет собой исламская политическая и правовая мысль. Ее возникновение в VII в. совпало с переходом арабских племен от родовой к государственной жизни, с их экспансией и выходом на мировую арену. Ранняя история арабов в чем-то перекликается с судьбой племен, обрушившихся на Римскую империю с севера, запада и востока. Они сметали с лица земли остатки прогнившей цивилизации и противопоставили деградировавшей древней культуре энергию и убежденность варваров. Ислам явился самой поздней великой религией земли. Быстрота и легкость, с которой он распространился на огромные территории, сами по себе свидетельствовали о глубоком кризисе древнего восточного общества. Этому способствовала идея равенства всех членов мусульманской общины и иные демократические идеи еще не изжившего остатки родового быта раннего ислама, столь контрастировавшие с иерархизированными восточными и средиземноморскими обществами. Ислам возник в Аравии, в месте соприкосновения различных древних цивилизаций, от которых он многое позаимствовал и сохра-

нил для истории. Арабская философская и политическая мысль периода расцвета в ней рационалистических традиций (IX—XII вв.) восприняла греко-римские традиции и способствовала их возрождению в Европе.

Борясь с разобщенностью арабских племен, нашедшей выражение и в их многобожии, ислам возник под знаменем воинствующего монотеизма. Утверждение единства и нераздельности мира нашло выражение, в частности, в отказе проводить грань между духовной и светской властью, между божественным и человеческим правом, представляющим оригинальный вклад ислама в политическую мысль. В иных отношениях политико-правовая доктрина ислама во многом перекликалась с другими идейными течениями средневекового Востока и сближалась с ними, воспринимая их традиции. Быстро распространяясь по странам Востока, ислам ассимилировался местными обществами и превращался в органическую часть их бытия. Он был поглощен Востоком, и исламская политическая мысль стала развиваться в общем русле социально-культурных традиций Востока.

Следует отметить, что она сравнительно скоро начала утрачивать свои творческие, динамические начала. Уже в XI в. в самом многочисленном направлении последователей ислама — у суннитов — начинается «век традиции», т. е. запрета свободного развития политико-правовых концепций даже на основе толкования древних источников. Последней творческой попыткой обогащения исламской мысли в средние века явились труды Ибн-Хальдуна, пытавшегося синтезировать достижения арабских философов-рационалистов и богословов. С той поры средневековые исламские доктрины целиком обращаются в прошлое, разделяя тем самым судьбу других учений Востока.

Вся не только политико-правовая, но и общественная, и философская мысль средневековья, как и древности, искала идеалы в глубокой старине. Древность считалась показателем истинности, проверенности, мудрости. В этом были едины и Запад и Восток. До ранних буржуазных революций в Европе и даже на их первых порах историческая традиция считалась лучшим оправданием любых политических притязаний. Реформация, всколыхнувшая общественную жизнь Европы, с внешней стороны была призывом вернуться к прошлому, к чистоте прав первоначального христианства.

В ту пору никому ни на Западе, ни на Востоке не могла прийти в голову мысль о создании нового права, о пормотворчестве. Право прочно ассоциировалось с давностью, с традицией, речь могла идти лишь о восстановлении забытого права. Именно в силу «перукопторности» права частные компиляции, комментарии, то, что мы назвали бы сегодня доктринальными источниками в отличие от законодательства, приобретали как на Западе, так и на Востоке правовую силу. В этом смысле мусульманская доктрина следовала и следует древней и универсальной традиции.

Различие заключалось в том, что в Европе периода развитого феодализма обращение к прошлому использовалось передовыми общественными силами в качестве формы движения вперед, а на Востоке, при слабости элементов общественного прогресса оно превращалось главным образом в фактор стагнации.

Политическая мысль Востока вращалась в кругу старых представлений. В ней господствовали тенденции, возникшие, как правило, еще в эпоху древности и получившие своеобразное преломление в ходе обострения противоречий в рамках антагонистического средневекового восточного общества. Возвеличивание правителя стало может быть главной тенденцией восточной политической мысли, полностью соответствовавшей всеобщему укреплению иерархических принципов. Оно сопровождалось разработкой теории об обязанности правителя заботиться о благе подданных и т. п. Культ правителя достиг наивысшего расцвета в шиитской ветви исламской политической мысли.

Укрепление деспотической власти сопровождалось повышенным вниманием к ее карательным функциям, к проблеме наказания, а также растущим признанием властных распоряжений в качестве источника права.

В политической мысли стран Востока стал все последовательнее обнаруживаться и осознаваться разрыв между идеалами и действительностью. Реальность восточных деспотий приходила в конфликт с патриархальной идиллией древних источников.

Попытки воскресить утраченную древнюю праведность, пропитать политическую мысль идеями социальной справедливости, эгалитаризма силен и рядом возникают в политической мысли средневекового Востока на основе разных религиозных систем. Этот очевидный аналог европейскому движению реформации представляет собой проявление универсальной исторической закономерности. Но на Востоке он оказался не столь ярко выражен и несколько запаздывал из-за некоторого замедления с формированием социально-экономических ростков нового общества в рамках восточного средневековья. Это обстоятельство привело к тому, что пик реформации на Востоке пришелся на более позднюю эпоху, чем на Западе. Он затянулся до нового времени. В конце средневековья европейские общества обнаруживают большой динамизм и начинают обгонять в социально-экономическом отношении страны Востока. Их политическая мысль также мощно устремляется вперед на почве рационализма. Этот разбег позволил Европе в эпоху первоначального накопления и капитализма наложить определенный отпечаток на ход мировой истории и вторгнуться на Восток, не только в экономическом, военном и политическом, но и в идеологическом смысле.

1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ИНДИИ

Рубеж между древностью и средневековьем, четко прослеживаемый в истории европейских народов, в Индии не столь рельефен и весьма условен. «В социально-политическом отношении,— пишет К. А. Антонова,— Индия не испытала такого потрясения, как Европа»¹. Индия не пережила в VI—VII вв. н. э. конца цивилизации, все сметающего на своем пути нашествия варваров, распада сложившихся торговых связей, упадка культуры. Она в основном сохраняла старые общественно-экономические и политические структуры, но в их рамках происходило постепенное развитие отношений феодального типа, видоизменение общинных устоев. В VI—VII вв. значительно возрастает число земельных пожалований лицам, находившимся на службе у правителей. Иногда на них распространялся иммунитет. С конца XIII в. правители жалуют во владение даже города, что приводит к быстрому свертыванию городского самоуправления. Параллельно происходят глубокие изменения в жизни крестьянских общин. По форме старая политическая организация общины сохранялась, но суть ее менялась. Должностные лица из представителей общины превращались в представителей власти. в часть стоящего над общиной аппарата управления².

Политическая раздробленность также роднит Индию с классическими формами феодализма. Правда, раздробленность была известна и древней Индии, но в VI—XII вв. она становится правилом, в особенности для Северной Индии, где последним значительным территориальным объединением до начала XIII в. была империя Харши (VII в.). На Юге крупные государства продержались дольше. Там в XI—XII вв. доминировала держава Чолов.

В VI—XII вв. в Индии сохранялись многие социальные и политические традиции древности, но явления стагнации, отмечаемые исследователями индийской истории и политической мысли с первых веков нашей эры, нарастали. «Нет сомнения, что древняя индоарийская Индия клонилась к упадку,— писал Дж. Неру.— Будучи неспособной сдерживать чужеземцев и завоевателей, индоарийская культура перешла к обороне. Стремясь защитить себя, она отгородилась от внешнего мира. Она сделала свою систему каст, прежде обладавшую известной гибкостью, более жесткой и застывшей. Она ограничила свободу женщин. Даже панчяты медленно изменялись в худшую сторону»³.

Некоторый застой индийской цивилизации в определенной степени явился следствием усталости и истощения сил страны в отраже-

¹ Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1979, с. 169.

² Там же, с. 168, 171, 174, 179.

³ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. М., 1975, т. 1, с. 239.

нии бесконечных вторжений с севера и северо-запада и, в свою очередь, облегчал завоевание Индии исламскими племенами.

Буржуазные историки, в первую очередь английские, нередко делят историю Индии на три эпохи: индусскую, мусульманскую и британскую. Такая периодизация, как отмечал Дж. Неру, исходит «скорее из поверхностных изменений в верхушке, чем из существенных перемен в политическом, экономическом и культурном развитии индийского народа»⁴. Но все же не вызывает сомнений, что эпоха средневековья в Индии распадается на две части, что отнюдь не исключает более дробную и более научную периодизацию в рамках каждой из них: до и после мусульманского вторжения (условно до и после XIII в.). Первый период — логическое продолжение древности, когда индийская цивилизация развивается, полностью сохраняя свою самостоятельность во всех сферах; второй период отмечен взаимопроникновением и взаимовлиянием двух традиций, двух культур: индусской и мусульманской.

Ислам начал проникать в Синд мирным путем с VII в., в другие части Северной Индии — с IX в. Лишь спустя три века в Индии появился первый завоеватель под знаменем ислама, тюрк Махмуд Газневи (умер в 1030). Новая волна вторжений с северо-запада началась через полтора столетия и привела к образованию Делийского султаната (XIII — начало XIV вв.), охватившего Северную Индию, а в период расцвета проникавшего и на юг. Именно момент создания Делийского султаната может считаться началом так называемого «мусульманского периода», ибо ислам превратился в государственную религию и насаждался насильственным путем. Но все же он не сумел вытеснить традиционных верований и за исключением некоторых районов (Бенгалия) оставался в основном религией солдат и чиновников. Большинство крестьян, ремесленников, купцов продолжало исповедовать индуизм.

Делийский султанат пал в начале XVI в., но процесс распада тянулся долго и ускорился после нашествия Тимура в 1398 г. С этого времени на севере Индии вновь воцарилась раздробленность.

В 1525 г. Индия переживает новое нашествие мусульманских племен (тюрко-монголов), которое возглавил потомок Тимура Бабур. На смену Делийскому султанату, к тому времени очень сократившемуся в размерах и мало чем отличавшемуся от окружающего его небольших индуистских и мусульманских государств, приходит новая могущественная держава, охватывавшая в период расцвета не только всю Северную Индию, но и немалую часть Южной, — Империя Моголов. Помимо основателя династии, умершего спустя пять лет после прихода в Дели, моголы дали еще двух великих правителей, политика которых была прямо противоположной. Внук Бабура Акбар (правил с 1556 по 1605 г.) прославился религиозной терпимостью. Он прекратил преследование индусов и стре-

⁴ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955, с. 248.

мился не только к политическому, но и к духовному объединению приверженцев всех религий в рамках своего государства. Другой великий могольский правитель Аурангзеб (правил с 1659 по 1707 г.) отказался от политики Акбара и его наследников и вновь перешел к навязыванию ислама коренному населению страны. Эта политика подстегнула народные религиозные движения, быстро приобретающие в условиях репрессий политический характер. Они подтачивали империю моголов, которая после смерти Аурангзеба быстро пришла в упадок. Авангардом антимогольского движения стали сикхи и маратхи, которые вели длительную борьбу с моголами и во второй половине XVII в. создали свои государства.

В области государственного строя отличительной чертой средневековой Индии явилось укрепление самодержавной власти, чему в огромной мере способствовали бесконечные войны.

В плане общественного сознания, в первую очередь религиозно-го, положение которого как основы политической мысли ни в коей мере не было поколеблено, происходили существенные сдвиги.

В VI—XII вв. наблюдался постепенный упадок буддизма, который некоторые исследователи связывают с крушением империй, вдохновлявшихся буддийским идеалом правителя — покорителя мира. Параллельно шло возрождение индуизма. Видную роль в этом процессе сыграл философ и религиозный реформатор *Шанкара* (788—820), отвергавший буддизм и противопоставлявший ему особую форму индуизма — культ Шивы. Проповедь Шанкары носила интеллектуальный, аристократический характер, но он сумел вызвать в стране отклик и содействовал исчезновению буддизма и утверждению шиваизма. В XI в. появляется другой крупнейший реформатор — Рамануджа, который соперничал со школой Шанкары, и принадлежал к другой ветви индуизма — вишнуизму. В отличие от Шанкары с его интеллектуализмом Рамануджа был человеком чувства. Его влияние распространилось по всей Индии. Несмотря на вырождение буддизма и импульсы, полученные индуизмом от проповедей Шанкары и Рамануджи, эта древняя религия и система взглядов не могли преодолеть застойных явлений, замкнутости и консерватизма, обнаруживавшихся в индуистском обществе с первых веков нашей эры.

Неудовлетворенность масс нашла выражение в попытках реформировать индуизм на неортодоксальной основе, в своего рода еретических народных движениях бхактов, т. е. приверженцев бхакти, любви к богу, которая рассматривалась как суть религии в противовес обрядности и брахманской ортодоксии. Бхакты облакали свои идеи в форму гимнов, притч, распевавшихся на народные мелодии, что делало эти идеи широко доступными. Движения бхактов возникли в IV в. Они развивались спонтанно и охватывали почти всю страну, не имея единого центра. Эти движения постепенно приобретали социальный характер. Многие бхакты отрицали не только исключительность брахманов и их претензии на посредничество перед богом, но и кастовый строй в целом. Впоследствии бхакты стали вы-

разителями антифеодалных настроений, а в их учении о равенстве всех людей перед богом прослеживалось осуждение социального неравенства⁵.

Движение бхактов легко приобретало и политический смысл, когда речь заходила о борьбе против чужеземных завоевателей, против попрания национальных традиций. Идеи бхакти были в основе всех выступлений против империи моголов. В маратхском и сикхском вариантах в конце XVII в. это движение призывало даже к открытому сопротивлению.

Вторжение мусульманских племен и установление их господства поставило проблему отношений между исламом и индуизмом. Прimitивный вариант ее решения, практиковавшийся завоевателями, заключался в искоренении, преследовании, подчинении индуизма, в насильственном обращении в мусульманство, в обложении приверженцев индуизма налогом и т. п. Но параллельно с попытками подавления религии местного населения с разных сторон шли поиски сосуществования двух вер.

Несмотря на отдельные рецидивы религиозной нетерпимости и подавления, длительное пребывание мусульманских правителей в Индии и воздействие, оказываемое на них местной культурой, меняло роль ислама. Уже к XIV—XV вв. он перестал быть чужеродным элементом в Индии, как и потомки афганских и тюрко-монгольских завоевателей переставали быть иностранцами и становились органической частью индийского общества.

«После того, как ислам обосновался в Индии,— писал Дж. Неру,— появился новый тип реформатора как среди индусов, так и среди мусульман. Такие реформаторы старались сблизить между собой обе религии, подчеркивая их общие черты и нападая на обряды и ритуалы»⁶.

Варианты такого рода реформации многообразны. В основе их лежали реформационные течения как в рамках индуизма (движение бхакти), так и в рамках ислама, где также появились призывы вернуться к демократическим принципам эпохи пророка и его учеников (махдизм).

Одним из первых с проповедью своеобразного синтеза индуизма и ислама выступил Рамананд, живший на юге Индии в середине XIV в. Большую славу стяжал один из его последователей, ткач, мусульманин Кабир. Он сумел увлечь своими песнями представителей разных религий и каст.

Основатель религии сикхов (последователей, учеников), гуру (учитель) *Нанак* (1469—1539) также принадлежал к движению бхактов. Он отвергал кастовое неравенство, ратовал за межкастовое общение и активную деятельность в интересах всех людей. Нанак был индусом, но в основанном им новом религиозном движении сле-

⁵ Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. Указ. соч., с. 208.

⁶ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю, т. 1, с. 358.

довал обычаям суфийского ордена, для которого характерно полное подчинение последователей своему религиозному вождю⁷.

Наконец, наиболее известной попыткой религиозного синтеза, уникальной в том плане, что она исходила от носителей власти, была реформа Акбара. Этот мудрый деспот, озабоченный укреплением власти своей династии и мусульманских феодалов-чиновников, на которых она опиралась, осознал необходимость сближения индусов и мусульман, отказа от притеснений коренных жителей страны по религиозному признаку. Он отменил джизию — подушный налог на немусульман, а также налог на индусов-паломников. Он обсуждал вопросы веры с представителями различных религиозных общин и провозгласил политику «всеобщего мира» (отказа от преследований немусульман). Религиозная терпимость Акбара вызвала злобу исламских ортодоксов, поднявших в 1580 г. восстание. Но Акбар ответил ударом на удар и вскоре после подавления восстания ввел так называемую «божественную веру». Она основывалась на общих принципах, свойственных всем религиям, и отвергала разъединявшие людей ритуалы. В ней высмеивалась нелепость ряда обычаев и обрядов, причем не только индуистских, но и мусульманских. Центром новой веры стало почитание «мудрого правителя», что лишний раз подчеркивает политический характер преобразований. Религиозную терпимость Акбар сочетал с деспотизмом в иных сферах управления, хотя этому деспотизму польза отказать в просвещенности.

Все отмеченные течения относятся к области религиозной и общественно-политической жизни. Что же касается политической мысли в узком смысле слова, политико-юридических трактатов, то ими Индия в средние века не столь богата, как в древности.

Одно из немногочисленных сочинений этого жанра вышло из круга Акбара и связано с его политикой «всеобщего мира» и культурно-религиозного синтеза. Оно принадлежит перу его ближайшего советника, причастного к созданию «божественной веры» и ко всему, что ей предшествовало, Абу-л Фазла. Книга эта написана по-персидски и называется «Учреждения Акбара». Она свидетельствует о значительном влиянии индийской политической литературы на двор Великого Могола и представляет собою, по характеристике индийского исследователя Б. К. Саркара, «персидский свод санскритских текстов»⁸.

Абу-л Фазл считает естественным и необходимым стремление царя к расширению территории, к уничтожению своих врагов. Он уподобляет царя по его функциям — садовнику, который обносит свой сад забором, чтобы уберечь его от вторжения, и в то же время пропалывает его и выбрасывает сорняки. В этом образе получает довольно яркое воплощение свойственная политическим мыслителям

⁷ Антропова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Коровский Г. Г. Указ. соч., с. 209.

⁸ Sarkar B. K. The political Institutions and Theories of the Hindus. Leipzig, 1922, p. 170.

древней Индии идея насильственной природы власти. Учреждения Акбара основываются на сословности и четком делении на правителей и народ. Идеи выборности правителя или народного суверенитета, свойственные ряду древних источников, исчезают, что свидетельствует о полном утверждении принципов деспотии. Абу-л Фазл не рекомендует в срочных делах советоваться с многими и считает необходимым отделить знать от ее многочисленных друзей и зависимых от нее людей.

«Учреждения Акбара» содержат ряд наставлений по межгосударственным отношениям, выдержанных вполне в духе Каутильи. Предлагается не доверять сильному соседу, в любой момент быть готовым к нападению с его стороны, делать все возможное для его ослабления и заключать союз с государствами, которые граничат с ним⁹.

К X в. ученые относят появление «Нитишары» («Науки о государственном устройстве») Шукрачарьи, содержащей картину общественно-политического строя страны накануне вторжений мусульманских племен. В ней много места отведено описанию панчаятов (органов местного самоуправления) и их взаимоотношениям с центральной властью. «Нитишара» проникнута идеями заботы о народном благе, внимания к жалобам на должностных лиц, приоритета личных качеств и достоинств над происхождением при назначении на правительственные посты. В ней говорится, что, если народ жалуется на чиновника, правитель должен стать на сторону подданных, а не чиновника; что «народ могущественнее, чем правитель, подобно тому, как капат, сделанный из многих волокон, достаточно прочен, чтобы удержать льва», что «при назначении должностного лица следует учитывать его работу, характер и достоинства, а не касту или происхождение»¹⁰. Создается впечатление, что автор «Нитишары» противопоставлял принципы эпохи расцвета индуизма практике своего времени, в которой торжествовал деспотизм, а кастовые перегородки приобрели особую прочность.

Наиболее значительным памятником средневековой индийской политической мысли считается «Шукраити». Это трактат об искусстве управления, приписываемый поэту Шукре, одному из древних мудрецов, оставивших, по преданию, свои поучения. Однако, несмотря на упоминание в ряде источников, в частности у Камандаки, трактата древнего мудреца, ни у кого не вызывает сомнений, что дошедший до нас текст принадлежит средневековому автору, выступающему от лица Шукры, чтобы придать своему труду больший вес. Датировка источника спорна. Его относят и ко времени создания эпоса, и к VIII, и к XVI в. н. э.¹¹ Наиболее вероятной пред-

⁹ Ibid., p. 169—170.

¹⁰ Перу Дж. Открытие Индии, с. 260, 261.

¹¹ Varma V. P. Studies in Hindu political thought and its metaphysical foundation. Delhi, 1974, p. 107.

ставляется версия, что сочинение относится к XIII в., но в нем имеются вставки, сделанные в XVI и XVII вв.¹²

«Шукранити» представляет собой обобщение индуистской политической мысли, подведение итогов ее развития. Источниками для составителей «Шукранити» служили «Законы Ману», «Махабхарата», «Артхашастра» Каутильи, идеи которой были почерпнуты в основном из произведения Камандаки¹³. Несмотря на то, что в некоторых случаях в «Шукранити» дается оригинальная интерпретация традиционных положений, существенного движения вперед в ней не наблюдается. «Шукранити» целиком опирается на древние традиции, в ней не чувствуется влияния мусульманских завоевателей. Возможно, этот памятник был составлен в тех местах Индии, которые не находились под властью припельцев, или он был задуман как свод национальных политических обычаев в противовес тому, что принесли с собой афганцы и тюрко-монголы.

Как и «Нитишара» Шукрачарьи, «Шукранити», в отличие от ряда более древних источников, занимает сравнительно демократическую позицию по вопросу о кастах. В ней говорится, что касты различаются не по рождению, а по труду и добродетели. Вероятно, это была попытка возрождения древнего идеала в условиях застоя индуистского общества и окостенения кастовых обычаев.

«Шукранити» содержит традиционную мысль о семи элементах политически организованного общества, которая в какой-то мере заменяла отсутствующее абстрактное понятие государства. Шукра дает такой перечень семи элементов: царь, министры, друг, казна, население, крепость и армия. Все слабости этой системы «Шукранити» разделяет со своими предшественниками — здесь и смешение внутрисоциальных и внешних отношений (включение друга в состав элементов государства) и отсутствие четких представлений о суверенитете и его носителях¹⁴. Но «Шукранити» делает определенный шаг вперед в развитии аналогии между политической организацией и живым существом. У Каутильи по этому поводу было лишь упоминание о том, что в его перечне союзник и враг стоят особняком, а другие элементы представляют собой как бы члены единого тела¹⁵. Шукра более подробно развивает эту идею. По его мнению, государство — это организм из семи членов, царь представляет собой его голову, министр — глаза, друг — уши и т. д. Здесь органическая концепция государства выглядит более рельефно, чем в древнеиндийской мысли.

В соответствии с традицией Шукра видит назначение царя в том, чтобы оберегать подданных и наказывать преступников. Два фактора помогают царю выполнять эти функции — знание науки управления и обладание реальной властью.

¹² Prasad B. State in Ancient India. Allahabad, 1927, p. 486.

¹³ Ibid., p. 245.

¹⁴ Varma V. P. Op. cit., p. 79.

¹⁵ Артхашастра. М., 1959, отд. 6, разд. 96, гл. 1, с. 286. |

В «Шукранити» воспроизводится версия создания царя из частиц лучших из богов, высказанная наиболее четко в «Манусмрити» («Законы Ману», VII, 3, 5). Но и в данном случае интерпретация Шукры оригинальна. Этой версии придается этический характер. Из частиц богов царя создает не верховное божество, а он сам себя формирует с помощью силы, энергии, аскетизма и покаяния (I, 71—72). Более того, Шукра считает, что из частиц богов создается лишь царь, повинующийся дхарме. Тот же, кто подавляет народ и нарушает предписания дхармы, создан из частиц демонов и ему уготован ад (I, 85—86, 35). Такого царя ждут два наказания: или его убивают боги, или население избегает и даже изгоняет его. В последнем случае царский жрец ставит на его место другого принца той же династии, получив одобрение народа (II, 274—276)¹⁶.

В этих положениях индийские исследователи видят подтверждение того, что, по «Шукранити», священной являлась не личность царя, а лишь его должность, функции, что авторы этого источника выступали против деспотизма¹⁷. Впрочем, такая позиция традиционна для всей древней и средневековой политической мысли Индии.

2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОГО КИТАЯ

Как уже отмечалось, в восточных странах грань между древностью и средневековьем определена очень нечетко, порой растянута на многие века. В Китае начало феодализации страны и переход в эпоху средневековья были ознаменованы в политической сфере фактом возникновения ханьской империи.

Создание империи сыграло огромную роль в институционализации древнекитайской структуры, политическая основа которой складывалась на протяжении долгих веков династии Чжоу (XI—III вв. до н. э.) и оттачивалась в идейных спорах конфуцианцев, моистов, легистов, даосов и представителей иных течений древнекитайской мысли. Утверждение династии Хань (III—II вв. до н. э.) выдвинуло на передний план конфуцианство и привело к институционализации этой доктрины за счет включения в нее из соперничающих учений наиболее существенных и полезных для стабилизации государства и общества положений. В результате политическая культура империи стала определяться теперь уже сильно изменившимся официальным ханьским конфуцианством. Это имперское конфуцианство отныне служило как бы исходной точкой отсчета для всех последующих идейно-институциональных нововведений. И хотя параллельно с конфуцианством продолжал существовать и даже развиваться (правда, с явным уклоном в сторону религии) даосизм, а в первых веках нашей эры в Китай проник и пустил там корни индийский

¹⁶ Varma V. P. Op. cit., p. 259, 261, 262.

¹⁷ Цит. по: Sarkar B. K. Op. cit., p. 174—175.

буддизм, сосуществование которого с даосизмом и особенно с конфуцианством привело в позднем средневековье к возникновению феномена религиозного синкретизма¹, это не оказало заметного влияния на все последующее развитие политической и правовой мысли и соответствующих ей институтов. То и другое в китайской империи вплоть до XX в. эволюционировало почти исключительно на базе ханьского конфуцианства, причем эта эволюция преимущественно имела характер толкования, экзегезы, небольших уточнений и дополнений. Ничего принципиально нового по сравнению с древностью политическая и правовая мысль императорского Китая на протяжении свыше двух тысячелетий его существования практически не создала².

Однако нельзя забывать и другого: поставленные в положение комментаторов и вынужденные брать за основу сакрализованную догму древности выдающиеся умы имперского Китая отнюдь не были лишь унылыми начетчиками, напротив, многие из них, и прежде всего Чжу Си, были творческими личностями, глубокими и оригинальными мыслителями. Но их мысль, формально ограниченная жесткими рамками давно сложившегося и строго фиксированного видения мира, в том числе социально-политических и административно-правовых реалий империи, была лишена простора для экстенсивного развития. И, как это бывает в аналогичных случаях, она уходила вглубь.

Политические и правовые основы китайской империи. Формирование идейного багажа ханьского конфуцианства было достаточно длительным процессом. Начало ему положил еще Сюнь-цзы, один из самых крупных философов III в. до н. э., проложивший путь к сближению конфуцианства с его главным идейным соперником — легизмом. Ученик Сюнь-цзы и крупнейший теоретик легизма Хань Фэй-цзы со своей стороны внес определенный вклад в синтез идей легизма, конфуцианства и даосизма, причем именно этот синтез был взят на вооружение первым китайским императором Цинь Ши-хуанди³. И хотя этот император был прежде всего легистом, а крушение его империи означало компрометацию легизма как доктрины, пришедшая на смену рухнувшей династии Цинь новая династия Хань уже при первом своем императоре Лю Бане была вынуждена опереться на тот же синтез. Правда, теперь это было уже легизованное конфуцианство, а не несколько конфуцианизированный легизм, как то было при Цинь Ши-хуанди.

Институционализация империи при Хань, центр тяжести которой пришелся на годы правления наиболее известного ханьского пра-

¹ О религиях Китая см.: *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

² Это хорошо видно при знакомстве со специальными изданиями: *Thomas E. D.* Chinese Political Thought. L., 1928; *Liang Ch'i-ch'ao.* History of Chinese Political Thought. L., 1930.

³ Подробнее об этом см.: *Синицын Е. П.* Конфуцианство в эпоху Цинь.— В кн.: История и культура Китая. М., 1974.

вителя У-ди (140—87 гг. до н. э.), настоятельно требовала дальнейшего, более глубокого идейно-институционального синтеза. Это требование эпохи было выполнено в двух разных, хотя и близких друг к другу вариантах. Одним из них было реформированное конфуцианство Дун Чжун-шу, близкого помощника У-ди, видимо, крупнейшего теоретика своего времени.

В книге «Чуньцю фаньлу», посвященной новой интерпретации приписывавшейся Конфуцию летописи «Чуньцю», Дун Чжун-шу не ограничился очередной попыткой сблизить конфуцианство с некоторыми идеями легизма и особенно даосизма. Его теоретический вклад оказался более серьезным и глубоким. Все классическое конфуцианство древности было заново переосмыслено им сквозь призму даосской метафизики с ее генеральными концепциями полярных сил инь-ян, пяти первоэлементов усин и великой первосубстанции ци. И не только переосмыслено, но и поставлено на службу империи с ее новыми требованиями. Не вдаваясь в детали концепции Дун Чжун-шу⁴, стоит заметить, что в ней был выдвинут на передний план правитель (император) как символ Человека в великом триединстве Небо — Земля — Человек. Принося жертвы Небу, служа Земле (ритуал первовспапки) и заботясь о воспитании подданных, правитель как бы пронизывает собой всех троих (Небо, Землю, Человека), откуда и китайский иероглиф «ван» («правитель» — три параллельных линии, соединенные посередине продольной). Зная волю Неба и заботясь о человеке, правитель использует различные инструменты воздействия — точно так же, как это делает само Небо с его различными сезонами года, соответствующими стихиям усин (земля — вода — огонь — металл — дерево). Соответствуя Небу, правитель умело использует такие же инструменты, включая любовь и ненависть, радость и гнев, причем в одни сезоны используются по преимуществу милосердие, тогда как в другие можно давать волю гневу и управлять посредством наказаний⁵.

Обратим внимание на то, сколь умело основные принципы даосизма и легизма вписаны в классический тезис конфуцианства (правитель — отец подданных) и как все это вместе откровенно служит возвеличиванию императора. В теории Дун Чжун-шу император выступает и как великий воспитатель людей. Если Мэн-цзы утверждал, что человек по натуре добр, а Сюнь-цзы исходил из того, что только воспитание делает человека человеком, то в концепции Дуна доброты людей выступает как следствие актуализации заложенных в каждом потенций, причем реализовать эти потенции может лишь мудрость правителя⁶.

См. о ней: Franke O. Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamburg, 1920; Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун-Чжун-шу.— В кн.: Китай. Япония: История и филология. М., 1961.

⁴ «Чуньцю фаньлу».— In: Sources of Chinese Tradition/Ed. by W. T. Bary, Chan Wing-tsit, B. Watson. N. Y., 1960, vol. 1, p. 162—163.

⁶ Ibid., p. 166—167.

Параллельно с великим конфуцианским Небом в концепции Дун Чжун-шу есть место и для даосского Дао в форме Высшей Абсолютной Реальности, причем это Дао через посредство первосубстанции ци в обеих ее ипостасях (ян-ци и инь-ци) равно присутствует как в мироздании в целом, так и в теле каждого из людей. Вселенная и человек — равнопорядковые организмы, соответственно макро- и микрокосм, аналогично сконструированные. Заимствовав эту даосскую идею и развив ее, Дун Чжун-шу построил организмическую модель конфуцианского мира, в рамках которой все основано на сложной взаимодействующей и взаимовлияющей системе коррелятивных ассоциаций. Усилиями Дун Чжун-шу создавался синтез, оформлялась свободной-всеобъемлющая система мысли, которая призвана была, во-первых, вобрать все достойное этого наследие прошлого, а во-вторых, поставить собранное на службу империи. И с обеими этими задачами Дун Чжун-шу вполне справился, что и прославил его имя в веках. Однако, несмотря на то, что имперская мысль приняла многое из того, что создал Дун Чжун-шу, его чрезмерный акцент на даосскую метафизику был ею все-таки отринут. Зато идеи легизма и даже моизма (тезис о природных знамениях как неодобрении Неба), включенные в синтез Дун Чжун-шу, стали со временем активно использоваться конфуцианцами.

Вторым и основным вариантом идейно-институционального синтеза было создание текста канона Лицзи — последней из книг, включенной в конфуцианское Пятикнижие (Шицзи, Шуцзин, Ицзин, Чуньцю, Лицзи) и частично, в виде ее двух глав, «Да-сюэ» и «Чжун-юн», включенной также и в Четырехкнижие (Луньюй, Мэнцзы, Да-сюэ и Чжун-юн). Таким образом, канон Лицзи, этот составленный в Хань компендиум конфуцианской мудрости, был весьма почитаемым текстом. И действительно, именно в тексте Лицзи нашло свое отражение все то, что считалось главным и основным в древнем конфуцианстве и что было необходимо добавить к нему в Хань, включая многие положения легизма и даосизма. Однако, в отличие от доктрины Дун Чжун-шу, вариант Лицзи был явным конфуцианством, добавления в которое выглядели (да и были на самом деле) лишь второстепенными вкраплениями.

Лицзи — это свод древних ли, т. е. всех тех норм, правил, ритуалов, церемоний, обычаев, привычных стереотипов поведения и речи, взаимоотношений между людьми, которые складывались на протяжении многих тысячелетий и со времени Конфуция начали приобретать статус обязательного норматива, которому должен был соответствовать любой уважаемый, добропорядочный, достойный и уважающий себя человек, цзюнь-цзы. Разумеется, многие из этих ли были обычными правилами общежития, элементами традиционного обычного права, известными каждому и соблюдаемыми всеми. Однако такого рода обязательных правил обычно бывает несколько десятков. В Лицзи же их представлены сотни, причем сам текст напоминает, что существует 300 основных и еще 3000 дополнитель-

ных ли и церемоний — и⁷. Все их следует знать и применять на практике, так как именно хорошее знание этикета и мельчайших норм поведения отличает истинного цзюнь-цзы, достойного и благородного мужа, от обычного простолюдина, по необходимости довольствующегося лишь теми немногими правилами, которые необходимо знать и соблюдать простому человеку. Собственно, именно с Лицзи берет свое начало то, что позже европейцы стали именовать «китайскими церемониями» и что реально играло огромную роль в жизни императорского Китая.

Текст Лицзи исходит из того, что ритуал и церемониал являются собой основу основ общества и государства, фундамент эффективной администрации. Ритуал в основном конфуцианский, но с необходимыми дополнениями. Так, даосская метафизика обогатила представления о календарно-сезонных циклах (ассоциируемых с циклами первоэлементов в рамках усин и связанных с ними атрибутами), а легизм оказал определенное воздействие на формирование идей об администрации и, в частности, о роли закона и системы наказаний. Именно в Лицзи был предельно четко сформулирован хорошо известный и скорее легистский, нежели конфуцианский тезис «нормы ли не распространяются на простолюдинов, наказаниям не подлежат (высокопоставленные) дафу»⁸. И хотя этот тезис отнюдь не следует понимать буквально (имперская традиция знает немало случаев наказания высокопоставленных, тогда как простолюдины весьма активно реализовывали ли, правда, в определенных разумных и ограниченных пределах), смысл его вполне соответствует идеалам реформированного ханьского конфуцианства: грамотные и образованные конфуцианцы, администраторы и интеллектуалы, обязаны всегда и во всем руководствоваться ли, их ценят и судят в зависимости от этого, тогда как для простых людей знание ли не обязательно, а для удержания их в повиновении существуют наказания — те самые, которых в принципе не признавал Конфуций (людей нужно воспитывать, учил он) и которые были положены в основу техники и искусства администрации апостолами древнекитайского легизма, от Шан Япа до Хапъ Фэй-цзы.

В этой связи стоит напомнить, что легисты не выдумали систему наказаний как таковую — она существовала задолго до них, даже до Конфуция, причем основные ее принципы были заложены в чжоуских Уложениях о наказаниях и в главе канона Шуцзин «Люйсин». Однако легисты превратили систему строгих наказаний, принуждения и насилия в основу методов деятельности администрации. И именно это, пусть в несколько смягченном виде, было взято на вооружение имперским конфуцианством, о чем достаточно четко сказано в Лицзи. В главе «Ван-чжи», где излагаются функции министра сыкоу, сказано, что обязанности сыкоу — сделать все законы ясными, следить за соблюдением справедливости, любое сомнение на

⁷ См.: Лицзи. Пекин, 1957, гл. 31. Чжун-юн, с. 2143. (Шисань цзин Чжуншу; Т. XXV).

⁸ Там же, гл. 1. Цюй-ли, с. 126. (Шисань цзин Чжуншу; Т. XIX).

суде толковать в пользу обвиняемого, принимать во внимание не только само нарушение и преступление, но и *намерение* виновного, его вменяемость, а также обстоятельства дела, в первую очередь возможную связь его с нормами родственных отношений (это облегчающее в одних и отягощающее в других случаях обстоятельство) и т. п. Наказание должно соответствовать как тяжести проступка, так и личности виновного. При этом наиболее тяжелые наказания, вплоть до казни, полагались за такие преступления, как мятежные подстрекательства против законов и вообще мятежные речи, проводящие беспорядки и смуту. К числу тяжких нарушений были отнесены также безправственная музыка, экстравагантная одежда, вообще нестандартные поступки, инструменты, приспособления и т. п. — за все это следовали тяжкие наказания, вплоть до смертной казни. К числу столь же тяжелых нарушений были отнесены упорство в заблуждениях, заведомый обман в информации, связанной с астрологическими и мантическими манипуляциями. Менее важными, но наказуемыми проступками считались продажа пожалованных регалий и подарков, жертвенной утвари и т. п.⁹

В целом суть приведенных норм сводится к тому, что суровейшей кары, смертной казни достоин тот, кто выступает против принятой нормы и смущает людей своими мятежными речами и поступками. И кара эта не есть следствие нарушения определенной статьи юридического документа, какого-либо фиксированного закона; наказание должно быть логическим результатом нарушения именно ли, т. е. норм обычного права, общепринятого ритуала, общеобязательного поведения, неизменного в каждом строго определенном случае церемониала.

Как известно, в эпоху Хань был создан первый в истории Китая некий кодифицированный свод законов, лишь незначительные отрывки из которого сохранились до наших дней¹⁰. Но показательно, что ни в Хань, ни позже в императорском Китае правовая мысль никогда не основывалась ни на букве, ни даже на духе законов. Правда, это свойственно не только Китаю — такое положение типично для всего Востока. Еще Гегель отмечал в качестве характеристики восточной мысли склонность основывать право на морали и видеть в безликом законе лишь чуждую людям волю, причем эта точка зрения была в принципе подтверждена и в специальных исследованиях¹¹. Но уникальность Китая состоит в том, что именно в этой стране с его конфуцианской культурой этическая норма была не только поднята на пьедестал, но и превращена в основу основ, альфу и омегу всей цивилизации и соответствующего ей образа жизни, включая и администрацию. Поэтому здесь более, чем где-либо, писаная норма позитивного права даже в ее самых легких формах административного и уголовного законодательства рассматривалась

⁹ Там же, гл. 5. Ван-чжи, с. 616—617. (Шисань цзип Чжуншу; Т. XX).

¹⁰ Hulsewé A. F. P. Remnants of Han Law. Leiden, 1955.

¹¹ Willoughby W. W. The Political Theories of the Ancient World. N. Y., 1969, p. 14.

лишь как своего рода необходимая, вынужденная крайность, применить которую следует только тогда, когда все другие средства уже не в состоянии помочь. Это обстоятельство очень хорошо подмечено исследователем правовых систем Р. Давидом¹². Он заметил, в частности, что в Китае при решении судебных и даже уголовных дел принято обходиться без вмешательства официального суда, что апелляция к такому суду, не поощрявшаяся ни обычаем, ни начальством, рассматривалась как нечто антиобщественное и соответствующим образом расценивалась в ходе самого процесса, когда чаще всего наказывали (причем строго) всех, и правых, и виноватых¹³.

Конечно, многое зависело от обстоятельств, но в основном Р. Давид прав: суд в Китае редко бывал правым (легенды о судьях-праведниках лишь подчеркивают это), и обращались к нему лишь в крайних случаях, а судебный процесс целиком зависел от доброй воли судьи-администратора (обычно — уездного начальника), практически бесконтрольно действовавшего в пределах своей компетенции. Безусловно, при таких обстоятельствах праведный судья был легендарной редкостью, а нормой был коррумпированный чиновник.

Даосско-буддийская мысль в имперском Китае. К концу II в. династия Хань вступила в полосу затяжного кризиса, причем предвестником крушения династии явилось поднятое даосскими проповедниками в 184 г. мощное крестьянское восстание «Желтых повязок». С этого момента и вплоть до конца VI в. Китай надолго вступил в полосу политического упадка, децентрализации и междоусобицы, причем в обстановке междоусобицы, варварских нашествий и политической неустойчивости стали быстрыми темпами укрепляться позиции альтернативных конфуцианству идейных доктрин — религиозного даосизма и китаизированного буддизма.

Даосы, получившие официальное признание и добившиеся права на существование в рамках имперской структуры (им покровительствовали жаждавшие долголетия и бессмертия императоры, начиная с Цинь Ши-хуанди и ханьского У-ди), с начала нашей эры стали быстрыми темпами распространять свое учение среди широких народных масс. Этому сопутствовало как практическое слияние даосизма с примитивными крестьянскими суевериями (магия, знахарство, шаманство и т. п.), так и приобретающая все более отчетливый эгалитарный облик этико-политическая концепция даосизма. На протяжении ряда веков теоретики даосизма вырабатывали в своих трудах идеал общества и государства всеобщего равенства, высшей гармонии — тайпин. Трактат Тай-пин цзин, в котором эти идеи были выражены с наибольшей полнотой и четкостью, явился завершающим моментом этого длительного процесса, причем именно под знаменем тай-пин и поднялось движение «Желтых повязок», положившее конец империи Хань и открывшее дорогу для дальнейшего

¹² Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1967, с. 447 и след.

¹³ Там же, с. 448—449.

успешного развития даосской теории и даже реализации ее на практике (государство даосских патриархов в юго-западных районах Китая).

Специально проанализировавший идейные основы трактата М. Кальтенмарк обратил внимание на то, что в упомянутом тексте довольно гармонично были соединены воедино как идеал всеобщего равенства и полной социальной справедливости, так и столь характерная для китайской мысли строгая политическая иерархия, венчаемая правителем, лично ответственным перед Небом за сохранение порядка и гармонии на земле. Это сочетание строго-бюрократической иерархии и всеобщего благоденствия, социально-этической нормой которого были интересы народа, защита бедных и обездоленных, в полном соответствии с классической китайской традицией было приписано глубокой древности, утраченные принципы которой и призывали восстановить даосы¹⁴.

Трактат о всеобщем равенстве, так же как и вдохновленное его идеями восстание, внесли нечто новое в традиционную политическую культуру Китая, в какой-то мере воскресив идеалы Мо-цзы о всеобщей равнеликой любви всех ко всем и об уравнивании всех со всеми (хотя на Мо-цзы как раз даосы и не ссылались). Идеал всеобщего благоденствия у даосов принял форму ереси, своеобразного тайного общества, в рамках которого после поражения восстания уцелевшие сторонники тай-нин во главе со своим патриархом попытались создать столь страстно желаемое ими общество гармонии и справедливости. Собственно, именно с этого времени, с теории тай-нин и восстания «Желтых повязок», берет свое начало та традиция крестьянской эгалитарной мысли и сектантских движений эгалитарно-утопического плана, которая дожила в Китае почти до наших дней.

Буддизм проник в Китай из Индии, скорее всего по Великому шелковому пути, вместе с миссионерами-пилигримами еще в Хань, примерно во II в. Его укреплению на китайской почве способствовали наступившие после Хань годы политических неурядиц, а также открытая поддержка даосов, увидевших в буддизме своего идейного союзника. И хотя вскоре произошло размежевание даосов с буддистами, приведшее даже к их противостоянию, дело было сделано: удачная политическая ситуация и помощь даосов не только позволили буддизму укрепиться, но и сыграли решающую роль в приспособлении этого чуждого китайским традициям учения к новым условиям.

В свою очередь, китаизация буддизма привела к росту значения не только этики (этика занимала видное место в доктрине буддизма и до того), но и социальной политики в ориентированном на трансцендентное небытие учении Будды. Буддизм Махаяны (именно эта форма буддизма стала процветать в Китае) поощрял своих адептов

¹⁴ *Kaltenmark M.* The Ideology of the Tai-p'ing ching.— In: *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*/Ed. by H. Welch and A. Seidel. New Haven; L., 1979.

к социальной активности, а многие из китайских буддистов играли заметную роль при дворах покровительствовавших буддизму государей эпохи междоцарствий. И хотя ни одна из многочисленных школ китайского буддизма, пустивших свои корни на земле Средней империи, не отличалась чрезмерным вниманием к строго политическим проблемам, стоит заметить, что многие из них временами становились (как школа «Чистой земли», цзин-ту) доктринальной основой для крестьянских движений эгалитарно-утопического характера. Идеи о грядущем будде Майтрейе, приход которого должен был ознаменовать наступление повой эры счастья, справедливости и процветания, не раз оказывались знаменем восставших, как это было и с даосскими идеями тай-пин (следует оговориться, что нередко идеи обеих религий причудливым образом перемешивались в некую даосско-буддийскую социально-утопическую доктрину, под знаменем которой действовала та или иная секта, активизировало свои усилия и поднимало восстание тайное общество).

Итак, религиозный даосизм и буддизм внесли весомый вклад в политическую культуру императорского Китая, оказавшись доктринальной основой для крестьянских движений. Однако только этим их роль в развитии политической мысли не ограничивается. Влияние даосов на политику весьма ощутимо проявлялось в сфере поисков эликсиров и талисманов бессмертия: ориентация на инструментальный способ овладения долголетием и бессмертием определенным образом воздействовала на правителей и высокопоставленных сановников, побуждая их не только признавать и поддерживать даосизм, но и подчас лавировать между ним и конфуцианством — к величайшему неудовольствию приверженцев последнего. Что же касается буддизма, то его роль в политике была еще большей. Ее материальной основой была экономическая сила богатых монастырей, а реально эта роль проявлялась в том влиянии, которое вся доктрина буддизма оказывала на высокопоставленную элиту страны, не говоря уже о простом народе. Естественно, что это опять-таки вызывало недовольство конфуцианцев. Если же учесть при этом, что китаизированный буддизм, равно как и религиозный даосизм, не был чужд традиции, в том числе и конфуцианской, то ситуация станет еще более очевидной: на рубеже VI—VII вв., когда эпоха междоцарствия и децентрализации подошла к концу, именно даосско-буддийские идеи едва ли не доминировали в сфере институционально-идейных основ, тогда как конфуцианство, пережившее в послеханьское время определенный кризис, вынуждено было отвоевывать в борьбе с этими религиозными доктринами свое господствующее место в официальной имперской идеологии.

Конфуцианские идеи и институты в период Тан-Сун. В годы политических неурядиц центр социально-политической активности переместился на места, в деревни, где оттачивались и понемногу набирали силу как раз те нормы социальной этики и принципы администрации, которые были незадолго до того сформулированы в своем завершенном виде в Лицзи. Эти нормы постепенно становились

достоянием общинной верхушки, многочисленных семей зажиточных землевладельцев (следует напомнить, что в традиционной китайской структуре слово «земледелец» было синонимом слова «земледелец»; сословной грани здесь не было — любой земледелец, имевший хотя бы клочок земли, считался землевладельцем по отношению к казне, со всеми вытекавшими из этого последствиями). Из числа этих землевладельцев на местах формировался влиятельный слой сравнительно богатых семей, «сильных домов», из которых выходили поколение за поколением образованные чиновники, грамотеи, знатоки конфуцианства, своего рода китайская аристократия. Зная и применяя на практике конфуцианские нормы и обряды, выходцы из такого рода чиновничье-аристократических семей в период межвременья составили своего рода конфуцианскую элиту в стране. «Чистые суждения» представителей этого слоя во многом определяли «общее мнение» и реально влияли на моральный климат и политическую администрацию, что способствовало сохранению и даже укреплению конфуцианской традиции¹⁵. Это было весьма существенным в условиях, когда конфуцианство утратило свои господствующие позиции под давлением даосизма и буддизма.

В конечном счете именно эти любители «чистых суждений» не только сохранили в условиях межвременья конфуцианские идеи, но и способствовали их быстрому утверждению с момента воссоздания централизованной империи. Если в Суй (581—618 гг.) это еще не было слишком заметным, то с начала династии Тан конфуцианство полностью восстановило свой прежний статус официальной господствующей идеологии.

Каких-либо принципиально новых идей танские конфуцианцы не выдвинули. Но в сфере толкования и комментирования они весьма преуспели. Достаточно напомнить о Кун Ин-да, который заново собрал и откомментировал ряд древних канонических текстов, создав из них конфуцианское Пятикнижие. Каждый из этих канонов отныне стал непреложной догмой, абсолютным авторитетом. Тексты Пятикнижия учащиеся заучивали наизусть. Больше того, толкование и интерпретация древних текстов и написанные на этой основе сочинения стали со времен Тан той идейно-теоретической основой, знание которой с помощью знаменитой экзаменационной системы открывало путь наверх.

Корни системы конкурсного отбора способных восходят по меньшей мере к династии Хань, но в качестве разработанной системы она начала функционировать именно в Тан, причем прошедшие через три ступени конкурса (он обычно бывал суров и максимально нелюбезен) носители трех степеней автоматически становились обладателями высших должностей в системе бюрократической администрации империи. Это способствовало, как легко понять, резкому

¹⁵ См., в частности: *Малаян В. В.* Аристократия раннесредневекового Китая и ее историческое значение.— В кн.: Социальные организации в Китае. М., 1981.

росту авторитета конфуцианства и всей его теории. Однако глубинные причины успеха конфуцианства этим не исчерпываются. Дело в том, что вся имперская структура, идейно-институциональные потребности которой обслуживали поднаторевшие в конфуцианской мудрости и прошедшие наверх сквозь тонкое сито экзаменов чиновники, нуждались для своего успешного существования именно в конфуцианстве. И правящие верхи не могли этого не осознавать.

Первоначально симпатизировавшие даосам (легендарный Лао-цзы носил ту же фамилию Ли, что и правители династии Тан) и покровительствовавшие буддизму (лишь в конце династии, в 845 г., экономическая сила буддизма была сломлена в результате экспроприации имущества монастырей), императоры процветавшей династии Тан были вынуждены в конечном счете осознать, что своим процветанием и они и страна в целом обязаны именно конфуцианству. С яркой бескомпромиссностью одним из первых напомнил им об этом конфуцианец Хань Юй (768—824), резко выступивший против даосизма и буддизма и призвавший подавить ложные учения во имя процветания единственно истинного¹⁶. Трудно сказать, сыграли ли памфлеты Хань Юя сколько-нибудь значительную роль в решении танского императора У-цзуна подавить буддизм, но совпадение этих акций примечательно. И хотя антибуддийские акции и укрепление позиций конфуцианцев уже не смогли спасти династию от гибели в результате очередного мощного крестьянского восстания, пришедшая ей на смену династия Сун (960—1279 гг.) не только учала уроки прошлого, но и совершенно отчетливо сделала ставку на конфуцианские идеи и методы. В частности, это проявилось в том месте, которое заняло конфуцианство в идейной борьбе периода Сун.

Период Сун — это уже своего рода триумф конфуцианства. Где-то снизу, на уровне народных верований, конфуцианство уверенно возглавило религиозно-синкретическую систему, включавшую в себя также и культы даосизма и буддизма. Одновременно сверху, на уровне высокообразованных интеллектуалов, конфуцианцы стали столь же уверенно лидировать в сфере социальной, этической и — главное — административно-политической мысли. Это особенно отчетливо проявилось в XI в. в годы реформ.

Один из реформаторов, Ли Гоу, считал необходимым обратить особое внимание на подготовку конфуцианских кандидатов в чиновники, на их целенаправленное обучение и соблюдение ими этических норм, для чего он рекомендовал перенести акцент с безликой экзаменационной системы на систему лично ответственных за своих питомцев наставников¹⁷. Другие, как Фань Чжун-янь, ратовали за усиление роли служилой конфуцианской бюрократии и отмену привилегий и фаворитизма по отношению к приближенным императора,

¹⁶ В частности, именно к этому сводится смысл памфлета Юань дао — Sources of Chinese Tradition, p. 376—379.

¹⁷ *Липина Э. Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае, М., 1985.

а также за реформу финансово-экономической системы страны¹⁸. Третьи, как Оуян Сю, со скорбью вспоминали о системе цзин-тянь¹⁹. В этой обстановке острых столкновений различных идей и предложений (смысл которых, правда, во многом совпадал и заключался в необходимости усилить эффективность центральной власти, ослабить стремление частных собственников к непрерывному обогащению и за этот счет увеличить доходы государства) наибольшего успеха добился Ван Ань-ши, пришедший к власти на рубеже 70-х годов и осуществивший ряд важных реформ²⁰.

Реформы Ван Ань-ши, несколько обуздавшие аппетиты собственников (был ограничен ростовщический процент за счет введения государственного страхования, облегчены условия выплаты налогов и т. п.), сыграли свою роль в укреплении имперской структуры господствующего класса. При этом Ван подчас применял суровые методы, вызывавшие резкую оппозицию по отношению к нему и его реформам, осуждение его со стороны ряда видных сунских идеологов, особенно из числа тех известных мыслителей (братья Чэн И и Чэн Хао), которые считались родоначальниками неоконфуцианства. И хотя крупнейший из философов-неоконфуцианцев Чжу Си, живший веком позже, сумел оценить успехи деятельности Ван Ань-ши более беспристрастно²¹, в целом более поздняя конфуцианская традиция отнеслась к этому реформатору весьма сдержанно.

Сунская историографическая традиция. Истоки историографической традиции Китая восходят к глубокой древности. Однако глубинные принципы этой традиции, ее основы были заложены во времена ханьского У-ди крупнейшим китайским историком Сыма Цянем. Сам Сыма Цянь не был правоверным конфуцианцем, а некоторые исследователи даже называют его даосом-эклетикум²². И хотя он не во всем придерживался идей даосизма, в целом для такой характеристики есть некоторые основания. В то же время Сыма Цянь, живший в эпоху, когда основы ханьского официального конфуцианства еще только формировались, внес немалый вклад в создание этих основ в той сфере, которая была ему ближе всего, — в сфере *конфуцианского* историописания.

Конфуцианская историографическая традиция в ее имперском (постсымацяневском) варианте совершенствовалась на протяжении веков и всегда играла важную роль в политической борьбе и развитии политической мысли. Ее лейтмотивом была генеральная идея о том, что прошлое — это не только золотой век великих мудрецов, но также и тот непререкаемый эталон, та абсолютная в своем совершенстве норма, на которую всегда и во всем следует ориентировать-

¹⁸ См.: Лапина Э. Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970, с. 107—140.

¹⁹ Там же, с. 178—180.

²⁰ Там же, с. 197 и след.; см. также: Sources of Chinese Tradition, p. 413—320, 423—424.

²¹ Sources of Chinese Tradition, p. 421—422, 434—436.

²² См., в частности: Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.

ся. Ссылка на прецедент всегда была наиболее веским аргументом спорящих сторон, а апелляция к знакомым каждому именам и сюжетам из древности превращала историю в арену острых политических сражений. Словом, в политической традиции и политической культуре имперского Китая история и искусство историописания занимали почти столь же заметное место, что и толкование или комментирование конфуцианских канонов.

Уже с периода Тан стала проявляться тенденция к созданию монументальных исторических компиляций, своего рода энциклопедий, ставивших своей целью не только изложить и прокомментировать события старины, но и дать им соответствовавшее запросам времени и идеологическим установкам дня толкование, подвергнуть их своего рода историографической критике.

Так, основной задачей книги Сыма Гуана, состоявшей из почти 300 глав и пышно названной «Всеобщее зеркало, помогающее управлению» (Цзы-чжи тун-цзянь), было не только и не столько детальное изложение событий обширного периода истории Китая, начиная с Чжань-го, сколько откровенная дидактика. История должна учить жить — в полном соответствии с классическим римским *historia est magistra vitae*.

Разъясняя смысл этой дидактики, великий мыслитель средневекового Китая Чжу Си во введении к одному из своих сочинений, наставляя изучавших отрывки из «Всеобщего зеркала» своих учеников, писал: «Законные династии — это Чжоу, Цинь, Хань, Цзинь, Суй и Тан... Правители законных династий: Чжоу — ваны, Цинь, Хань и тех, что после них, — ди (императоры). Те, кто незаконно узурпировал власть, именуется „такой-то, правитель такого-то государства“. Те, кто поднимал мятеж против законной династии и узурпировал трон, называются только по имени...»²³. Далее в том же стиле разъяснялось, какие слова и термины используются для обозначения наследников, для оценки ситуаций в случае мятежа, смерти власть имущих и т. п. Столь очевидный акцент на правильном использовании соответствующего слова и обозначения имел в глазах Чжу Си, да и всей читающей (и пишущей) публики императорского Китая колоссальное значение: слово не нейтрально, оно политически, социально и морально заряжено, причем его заряд и по силе и по знаку должен строго соответствовать как объективным реалиям, так и оценке этих реалий с точки зрения господствующей идеологии.

Собственно исторические и историографические сочинения и энциклопедии были дополнены в Сун рядом оригинальных историко-философских эссе, авторы которых ставили своей целью оформить уроки истории в виде дидактических поучений, целенаправленных трактатов. К числу таких сочинений можно отнести, в частности, трактат Ли Гоу «Политика обогащения государства, усиления армии, успокоения народа», написанный в 1039 г. Частично об идеях

²³ Цит. по: Sources of Chinese Tradition, p. 452—454.

Ли Гоу уже упоминалось выше. Сейчас же стоит дополнить сказанное тем, что вся концепция этого реформатора была ориентирована на классические образцы прошлого (ван-дао, путь истинных древних правителей), на детальный анализ достижений великих мудрецов, с призывом учиться у них. В то же время эта дидактика — в полном соответствии с практиковавшейся в средневековом Китае системой комментирования, экзегезы, в рамках которой все новое тщательно камуфлировалось в классические одежды, — содержала призыв перенимать лучшее из древнего в соответствии с теми потребностями времени, которые полезны для общества, для обозначенных в заголовке трактата целей²⁴.

Неоконфуцианство и политические идеалы конфуцианцев позднего средневековья. Расцвет даосизма и проникновение буддизма в Китай еще в дотанское время сильно изменили духовный климат страны. Даосские и буддийские натурфилософские идеи и метафизические конструкции, большая часть которых была включена в официальное ханьское конфуцианство еще со времен Дун Чжун-шу, глубоко внедрились в умы. Далекое не случайно Хань Юй призывал дать решительный отпор неортодоксальным идеям — слишком очевидной была их сила, слишком заметно они влияли на духовную культуру императорского Китая. И хотя в танское время позиции конфуцианства резко усилились, с этим влиянием не было покончено вплоть до династии Сун. Больше того, даосские и буддийские идеи влияли на самых ревностных конфуцианцев, так что задача преодоления этого влияния в конечном счете свелась к необходимости критически освоить все наиболее ценное из соперничающих доктрин, дабы таким образом усилить и сделать максимально жизнеспособным официальное конфуцианство. Эта задача, в некотором смысле сопоставимая с той, которая стояла перед конфуцианством в начале Хань, была реализована сунскими мыслителями. Собственно, именно итогом ее реализации и стал феномен неоконфуцианства.

Следует отметить, что неоконфуцианство, сыгравшее огромную роль в трансформации официальной доктрины и придавшее древнему учению новые силы, поднявшее его на качественно новую ступень, весь свой незаурядный потенциал продемонстрировало и реализовало в той сфере, которая не входит в предмет исследования данной монографии. Что же касается социально-политических и социально-этических идей (не говоря уже о правовых!), то они практически не претерпели никаких перемен. Конечно, сам факт нового толкования канонов (после Чжу Си все основные конфуцианские каноны изучались и воспринимались в основном именно сквозь призму его комментариев, приобретших силу непререкаемого авторитета) имел немалый смысл. Чжу Си привнес немало новых нюансов в изучение древней классики. Но все-таки классика осталась

²⁴ См.: Лапина Э. Г. Функционирование механизма традиции и проблема идеалов в политической мысли средневековья. — В кн.: Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики. М., 1982.

классикой, тогда как комментарий и интерпретация касались лишь второстепенных деталей. Вот почему в сфере политической мысли средневековья сунское неоконфуцианство дало немного, что не раз отмечалось специалистами²⁵

Сравнительно немного сделали в этом направлении и выдающиеся последователи сунских конфуцианцев в более позднее время, включая такого крупного и оригинального мыслителя, как Ван Янмин²⁶. Другое дело — сфера политической культуры и политической практики. Здесь последователи сунских конфуцианцев, пережившие тяжелые для них годы монгольского завоевания (династия Юань, 1280—1368 гг.), с начала новой китайской династии Мин (1368—1644 гг.) получили достаточно широкий простор.

Прежде всего сам основатель династии Мин — Чжу Юань-чжан, будучи выходцем из крестьян, сделал активный акцент на социально-политические и этические идеалы конфуцианства и открыл широкий простор для популяризации древней доктрины. Правда, после его смерти ситуация стала постепенно меняться, а придворные интриги и междоусобицы вскоре почти свели на нет те позиции, которые конфуцианство как официальная доктрина завоевало было в начале династии. Но это не означало, что конфуцианцы смирились. Напротив, вся вторая половина правления династии прошла под знаком энергичной борьбы организовавшихся вокруг своих лидеров (в частности, в рамках так называемой Академии Дунлинь) конфуцианцев за те политические идеалы и ту форму организации политической власти, которая соответствовала бы древним нормам, и в частности резко ограничивала произвол временщиков и проходимцев.

Политическая борьба вокруг трона сильно ослабила династию Мин, результатом чего было ее сравнительно легкое падение под напором восставшего крестьянства. Однако провозгласивший себя императором вождь восстания Ли Цзы-чэн не сумел удержать власть, которая в конечном счете попала в руки немногочисленного этноса маньчжуров, незадолго до этого созданного на северо-западных окраинах китайской империи собственное государство. Захватив Пекин и провозгласив своего правителя в 1644 г. новым китайским императором, маньчжуры основали династию Цин, правившую вплоть до начала XX в.

* * *

Середина XVII в. — начало новой династии Цин — не была в истории Китая важным рубежом, хотя нельзя не отметить, что сам момент очередного иноземного господства обострил в стране обсуждение политических идей, касающихся болезненной для Китая и китайцев проблемы взаимоотношений Срединной империи с ее

²⁵ См.: *Маргитов А. С.* Чжу Си и официальная идеология императорского Китая. — В кн.: *Конфуцианство в Китае.*

²⁶ *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 254.

соседями. Как известно, классическая, восходящая к Конфуцию трактовка этой проблемы сводилась к тому, что, хотя между культурными китайцами и их нецивилизованными соседями существует пропасть, она в конечном счете может быть преодолена за счет китаизации, т. е. цивилизации варваров²⁷. Эта генеральная идея, различно интерпретировавшаяся в зависимости от обстоятельств, в конечном счете вела к постулированию превосходства Китая и принципов его жизни. Несмотря на то что первоначально маньчжуры не восприняли эту идею, довольно скоро они усвоили всю ее мудрость и даже полезность для себя и, провозгласив конфуцианство основной идейной доктриной страны, маньчжурские императоры стали по существу китайскими императорами со всеми вытекающими из этого последствиями.

3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ АРАБСКОГО ВОСТОКА

Становление средневековой мусульманско-правовой мысли и основные тенденции ее развития. Мусульманское право как система юридических норм, в той или иной форме поддерживаемых и санкционируемых государством, в своей основе возникла в результате разложения родо-племенной организации и становления феодального общества в Арабском халифате в VII—X вв.

Термин «мусульманское право» можно использовать в двух основных значениях. В широком смысле под ним следует понимать комплекс тесно взаимосвязанных и дополняющих друг друга норм, относящихся к различным видам социальных регуляторов, среди которых могут быть обнаружены как юридические, так и религиозные, нравственные правила поведения и обычаи. Для обозначения такого целостного мусульманского механизма социального регулирования допустимо применять термин «шариат», который полностью не соответствует понятию мусульманского права в узком, собственном смысле. В последнем значении данное право представляет собой систему юридических норм, которые хотя и тесно связаны с религиозным сознанием, но выступают, прежде всего, в качестве правовых регуляторов, обеспечиваемых государством. В настоящей главе мусульманское право рассматривается преимущественно в указанном смысле.

²⁷ В современной синологии существуют споры по поводу того, как следует понимать и расценивать модели взаимоотношений Китая с его соседями — в частности, в тех случаях, когда Срединная империя униженно платила дань своим более сильным северным соседям (например, киданям) (см., например: Крюков М. В., Малявил В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в середине века (VII—XIII вв.). М., 1984, с. 253—272). И все-таки классическая модель была лишь одна. Все остальное — варианты ее реализации в конкретных случаях, в которых китайцы всегда вели себя как прагматики.

Мусульманские исследователи выделяют в составе мусульманского права две группы взаимосвязанных норм, первую из которых составляют юридические предписания Корана и сунны¹ — собрания юридически значимых преданий (хадисов) о поступках, высказываниях и даже молчании пророка Мухаммеда, а вторую — нормы, сформулированные мусульманско-правовой доктриной на основе «рациональных» источников, прежде всего единогласного мнения («иджма'») наиболее авторитетных правоведов — муджтахидов и факихов, и умозаключения по аналогии («кияс»). В качестве основополагающих рассматриваются нормы первой группы, особенно те, которые зафиксированы в Коране. Для характеристики Корана как источника мусульманского права важно иметь в виду, что среди его норм, регулирующих взаимоотношения людей, заметно преобладают общие положения, имеющие форму отвлеченных религиозно-моральных ориентиров и дающие простор для толкования правоведами. Что же касается немногочисленных конкретных правил поведения, то большинство из них возникли при решении пророком конкретных конфликтов, оценке им отдельных фактов или в ответ на задаваемые ему вопросы. Преобладающая часть нормативных предписаний сунны также имеет казуальное происхождение².

После смерти Мухаммеда в 632 г. вплоть до начала VIII в. развитие мусульманского права продолжало идти главным образом казуальным путем³. Считается, что четыре «праведных» халифа — Абу Бекр, Омар, Осман и Али, правившие в 632—661 гг., а также другие сподвижники пророка, решая конкретные споры, обращались к Корану и сунне. В случае их молчания они формулировали новые правила поведения на основе расширительного толкования этих источников, а еще чаще — с помощью различных рациональных аргументов. Причем вначале решения по не урегулированным Кораном и сунной вопросам выносились сподвижниками по единогласному мнению, сформировавшемуся после консультаций со своими соратниками и крупнейшими правоведами. Вместе с положениями Корана и сунны эти правила стали нормативной основой для решения дел мусульманскими судьями-кади. Одновременно за каждым из сподвижников пророка было признано право на самостоятельное

¹ Сунна — собрание имеющих юридико-нормативное значение преданий (хадисов) о жизни пророка Мухаммеда и его ближайших сподвижников.

² См., например: *Мурси Абдалла*. Принцип верховенства в мусульманском и позитивном праве. Александрия, 1972, с. 141—142. На араб. яз.; *Субхи ас-Салех*. Характерные черты мусульманского права. Бейрут, 1978, с. 12. На араб. яз.; *Зейдан Абдель Керим*. Введение в изучение мусульманского права. Багдад, 1966, с. 108. На араб. яз.; *Халаф Абдель Ваххаб*. Краткий очерк истории мусульманского права. Эль-Кувейт, Б. г., с. 11, 14, 15, 23—24. На араб. яз.; *Массэ А.* Ислам. М., 1982, с. 69; *Зейд Мустафа*. «Интерес» в мусульманском праве. Каир, 1954, с. 26. На араб. яз.

³ Оценивая данный этап развития мусульманского права, А. фон Кример не без основания отмечал, что «юриспруденция того времени была по преимуществу, даже почти исключительно казуистичной, из которой только впоследствии вывели теорию; переходя от конкретного к общему» (*Кример А. фон*. Мусульманское право. Ташкент, 1888, с. 16).

формулирование новых правил поведения на основе собственного усмотрения. Такие нормы в дальнейшем получили название «высказывание сподвижников»⁴.

Предписания Корана и сунны, а также казуально-нормативные решения сподвижников пророка и их первых последователей теоретически рассматриваются в качестве основы мусульманского права в целом и любой из его отраслей. Однако с течением времени все отчетливее ощущалась недостаточность конкретных предписаний Корана и сунны, а также нормативных решений сподвижников пророка. Эти разрозненные и не представляющие единой системы правила поведения сами по себе не могли обеспечить необходимой нормативной регламентации изменяющихся общественных отношений в мусульманском государстве — халифате. Поэтому начиная с VIII в. главную роль в ликвидации пробелов и приспособлении положений указанных источников к потребностям общественного развития постепенно взяли на себя правоведа — основатели правовых школ — толков и их последователи.

Важно подчеркнуть, что к началу VIII в. мусульманско-правовая доктрина только начинала складываться и до этого времени не могла играть сколько-нибудь заметной роли. Первым шагом на пути ее возникновения явился «рай» — относительно свободное усмотрение, которое применялось при толковании норм Корана и сунны и формулировании новых правил поведения в случае их молчания⁵. Данный принцип получил нормативное закрепление в знаменитом предании о разговоре пророка со своим сподвижником Муазом, назначенным наместником в Йемен: «По чему ты будешь судить? — По писанию Аллаха, — ответил Муаз. — А если не найдешь? — спросил пророк. — По сунне посланника Аллаха, — сказал Муаз. — А если не найдешь? — вопрошал пророк. — То вынесу решение по своему усмотрению, — сказал Муаз. — Хвала Аллаху, который наставил посланца посланника Аллаха на путь, угодный его посланнику! — воскликнул пророк». Это предание толкуется мусульманскими правоведами как поощрение пророком решения судебных споров на основе собственного усмотрения судьи по вопросам, не урегулированным в Коране и сунне⁶. Мусульманские ученые-юристы часто приводят и иное предание, свидетельствующее о том, что пророк всячески поощрял «иджитхад» — свободное усмотрение судьи в случае молчания общепризнанных источников мусульманского права: «Ес-

⁴ См.: *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 57; *Мурси Абдалла*. Указ. соч., с. 154.

⁵ См.: *Машрафа Агыйя Мустафа*. Правосудие в исламе. Бейрут, 1966, с. 109, 163—164. На араб. яз.; *Сулейман Мухаммед ат-Тамани*. Три власти по современным арабским конституциям и в мусульманской политической мысли. Каир, 1967, с. 306. На араб. яз.; *Боголюбов А. С.* К вопросу о рационалистическом принципе ар-рай в раннемусульманской правовой науке. — В кн.: *Арабские страны: История, экономика*. М., 1974.

⁶ См.: например: *Аль-Маварди*. Властные нормы и управление религиозными делами. Каир, 1973, с. 66—67. На араб. яз.; *Аш-Шахрастани Мухаммед ибн абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал)/Пер. с араб., введение и коммент. С. М. Прозорова, М., 1984, ч. 1. Ислам, с. 174.

ли судья вынес решение по своему усмотрению и оказался прав, то он должен быть вознагражден вдвойне, а если он судил по своему усмотрению и ошибся, то ему причитается вознаграждение в однократном размере»⁷.

Первыми муджтахидами были судьи, но постепенно функции введения новых норм в случае молчания Корана и сунны перешли к ученым-правоведам. Если до середины VIII в. мусульманско-правовая доктрина только складывалась и не играла сколько-нибудь заметной роли в качестве источника действующего права, то уже к концу указанного столетия судьи и даже правителя стали обращаться за советами по неясным религиозно-правовым вопросам к правоведам-муджтахидам.

Доктринальное развитие мусульманского права долгое время оставалось на уровне индивидуального регулирования: сталкиваясь с молчанием Корана и сунны, а также не находя ответа в решениях сподвижников пророка, юристы при рассмотрении конкретных дел формулировали решения с помощью различных рациональных приемов. Если первоначально не существовало строгих правил «извлечения» новых правил поведения из Корана и сунны, то впоследствии они были разработаны. Причем каждое из основных направлений мусульманско-правовой мысли создало свой набор методов юридической техники для формулирования правил поведения по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной. Подобный путь развития нормативного содержания мусульманского права и получил название «иджтихад» (букв.— «настойчивость», «усердие»). По общепринятому среди современных исследователей мнению, свобода иджтихада обеспечивала мусульманскому праву гибкость, давала ему возможность приспособляться к изменяющимся общественным условиям⁸.

С развитием мусульманской методологии права иджтихад стал обозначать достижение высшей степени знания, дающей право самостоятельно решать вопросы, обойденные в Коране и сунне, а муджтахидами стали называть лиц, получивших такое право. Имеется немало классификаций степеней иджтихада. Согласно одной из них, муджтахидами высшей категории признавались самые авторитетные правоведеды, наделенные правом оценивать источники мусульманского права, — прежде всего сподвижники Мухаммеда и основатели правовых школ-толков. Муджтахиды средней степени могли выносить самостоятельные суждения лишь на основе источников, признаваемых определенным толком. Муджтахиды низшей степени

⁷ См., например: *Хусейн Абдалла*. Мусульманское государство. Каир, 1947—1948, с. 36, 295. На араб. яз.; *Машрафа Атыя Мустафа*. Указ. соч., с. 109, 140—141; *Аль-Маварди*. Указ. соч., с. 66.

⁸ См.: *Аль-Марази Мухаммед Мустафа*. Иджтихад в исламе. Каир, 1959. На араб. яз.; *Он же*. Исследования по мусульманскому праву. Каир, 1927, с. 1—50. На араб. яз.; *Himmich Ben Salem*. De la formation idéologique en Islam: Ijtihadat et histoire. P., 1980; *Weiss B.* Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad.— *The American Journal of Comparative Law*, 1978, vol. 26.

вправе лишь выбирать одно из различных мнений правоведов первых двух степеней⁹.

Бурное развитие иджтихада в VIII—X вв. привело к тому, что мусульманские ученые-юристы сформулировали значительное большинство конкретных норм и общих принципов мусульманского права. Роль основного источника мусульманского права закрепилась за его доктриной. Ее расцвет приходится на так называемый период кодификации и имамов (начало VIII—середина X в.), который стал эпохой зрелости, «золотым веком» в развитии мусульманского права. Главным его итогом явилось возникновение различных школ-толков, своеобразных направлений в толковании Корана и сунны, каждое из которых предлагало свои приемы формулирования новых правил поведения и на этой основе относительно автономно разрабатывало собственную систему правовых норм¹⁰.

Фактический статус доктрины как основного источника мусульманского права составляет его важнейшую характерную особенность. Такой вывод исторически подтверждается тем, что начиная с XI в. мусульманское право развивалось в рамках нескольких правовых школ-толков. В различных районах халифата на протяжении веков сложились многочисленные школы (мазхабы) мусульманского права суннитского (ханифитская, маликитская, шафиитская, ханбалитская и др.) и шиитского (джафаритская, исмаилитская, зейдитская и др.) направлений, названные так в честь их основателей — Абу Ханифы (699—767 гг.), Малика бен Анаса (713—795 гг.), аш-Шафии (767—819 гг.), Бен Ханбала (780—855 гг.) и т. д. В юридическом отношении данные школы отличаются друг от друга тем, что при общих исходных позициях они используют различные рациональные способы формулирования позитивного права и на их основе применяют различные юридические нормы по частным вопросам. Наряду с Кораном и сунной каждый из толков имеет и свои собственные «второстепенные», «подчиненные» источники. Их общее число для основных толков, по общему мнению мусульманских исследователей, достигает дюжины, а по оценке некоторых — приближается к сорока¹¹. Большинство из них представляют собой различные приемы индивидуально-правового регулирования по конкретным случаям, а некоторые являются разновидностью кияса

⁹ См., например: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV вв.: Курс лекций. Л., 1966, с. 144.

¹⁰ См., например: *Субхи Махмасани.* Введение в возрождение наук шариата. Бейрут, 1962, с. 48—49. На араб. яз.; *Он же.* Философия мусульманского права. Бейрут, 1952, с. 199—222. На араб. яз.; *Зейдан Абдель Керим.* Указ. соч., с. 290; *Амер Абдель Азиз.* Введение в сравнительное изучение позитивного и мусульманского права. Каир, 1969, ч. 1. Теория объективного права, с. 184—185, 229. На араб. яз.; *Субхи Ас-Салех.* Указ. соч., с. 54—56.

¹¹ См.: *Ас-Сабуни Абдель Рахман.* Введение в изучение мусульманского права. Дамаск, 1981—1982, ч. 1. Источники и общие принципы мусульманского права, с. 26—119. На араб. яз.; *Аз-Зухейли Вахба.* Основы мусульманского права. Дамаск, 1981—1982, ч. 1. Рациональные источники. На араб. яз.; *Он же.* Основы мусульманского права. Дамаск, 1981—1982, ч. 2. Иджтихад и связанные с ним вопросы. На араб. яз.; *Аз-Зухейли Мухаммед Мустафа.* Основы

(например, признаваемый ханифитской школой «истихсан»). Наибольшим авторитетом пользуется ханифитская школа, считающаяся среди мусульманских юристов наиболее гибкой. Эта школа сумела наилучшим образом, по сравнению с другими, приспособить свою концепцию выработки новых правовых норм к интересам развивающихся отношений феодального общества и сформулировать эти нормы¹².

Современные арабские авторы полагают, что между правовыми школами нет существенных расхождений, поскольку они основываются на общих исходных посылах¹³. Однако следует отметить, что в средние века эти различия имели принципиальное практическое значение, поскольку в разное время и в различных районах мусульманские судьи выносили решения, как правило, согласно учению определенной школы. А различные толки мусульманского права, используя собственные приемы, приходили в сходных ситуациях к несовпадающим выводам. Роль доктрины еще более возросла после того, как начиная с XI в. разработка нормативного состава мусульманского права учеными была в основном прекращена и судьи стали следовать общепризнанным выводам той или иной школы (лишь шиитские толки продолжали отстаивать принцип свободы «иджтихада»)¹⁴. С этого времени единое мусульманское право перестало существовать. Как верно замечает Р. Шарль, с расширением арабских завоеваний «единое мусульманское право уступило место целому ряду мусульманских прав»¹⁵.

Можно встретить утверждение, будто правовая доктрина ислама и его юридические нормы явились результатом чисто спекулятивных, оторванных от реальной основы разработок ранних мусульманских правоведов, которые (разработки) служили своеобразными эталонами для судей, муфтиев, чиновников (в частности, наместников халифов и султанов в провинциях) и самих правителей мусульманского государства, применявших на практике априорно сформулированные муджтахидами-факихами выводы. Объективная же основа этих норм, отражение в них реальных общественных потребностей игнорируются или прямо отрицаются. Так, по мнению Н. Е. Торнау, «различия в шариатских постановлениях возникли не из государственного устройства разных стран, не из местного общественного по-

мусульманского права. Дамаск, 1981—1982, с. 99—220. На араб. яз.; *Салькини Ибрахим*. Основы мусульманского права. Дамаск, 1981—1982, с. 41—178. На араб. яз.

¹² См. об этом: *Хайдарова М. С.* Основные направления и школы мусульманского права.— В кн.: Мусульманское право: Структура и основные институты. М., 1984.

¹³ См., например: *Субхи Махмасани*. Правовые системы арабских стран в прошлом и настоящем. Бейрут, 1962, с. 125. На араб. яз.

¹⁴ См.: *Хусейн Абдалла*. Указ. соч., с. 34—35; *Аль-Худари Бек Мухаммед*. Основы мусульманского права. Каир, 1938, с. 17. На араб. яз.; *Фан ден Берг Л. В. С.* Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафики. СПб., 1882, с. 9; *Шихата Шафик*. Тенденции развития законодательства арабских стран. Каир, 1960, с. 10. На араб. яз.

¹⁵ *Шарль Р.* Мусульманское право. М., 1959, с. 11.

ложения мусульман, не из национальности, к которой они принадлежат, а единственно из воззрений основателей и законовевов каждой отдельной религиозной секты на разные аспекты догматической и практической части вероучения»¹⁶. Известный американский исламовед С. Д. Гойтейн также обращает внимание лишь на исключительную независимость факихов, не замечая влияния объективных общественных условий на их творчество¹⁷.

По существу такой подход означает, что мусульманское право, однажды созданное муджтахидами умозрительным путем, не испытывало на себе заметного влияния объективных материальных факторов и не развивалось во времени и пространстве, приспосабливаясь к изменяющимся общественным отношениям. Одновременно при указанной позиции снимается вопрос, почему сформулированные муджтахидами нормы носили юридический характер и какие факторы превращали их в действующее право. Кроме того, если принять данную точку зрения, следует признать, что выводы правоведов различных школ принципиально не отличались друг от друга по степени своей реализации на практике. Вместе с тем объективную основу формирования школ мусульманского права отмечают многие современные исследователи. Они обращают внимание на то, что поскольку большая часть норм мусульманского права явилась результатом деятельности правоведов, последние в своих разработках не могли не учитывать объективные условия, общественные интересы и потребности, а также местные традиции и обычаи. В частности, в Ираке, где сформировалась наиболее гибкая, ханифитская школа мусульманского права, чаще возникали отношения, не предусмотренные Кораном и сунной, но требующие нормативно-правовой регламентации. Здесь ощущалась большая, нежели в Хиджазе, необходимость в новых нормах, сформулированных рациональными методами. «В силу характерных для объективных условий различий по-разному оценивались и интересы, подлежащие учету в нормах мусульманского права, а также стимулы, побуждающие к введению таких норм»¹⁸. При этом, как отмечает А. Массэ, правовые традиции и юридические нормы, применявшиеся покоренными арабами народами, также не могли не оказать влияния на первоначальную разработку мусульманского права. Его становление, подчеркивает французский ученый, в значительной степени связано с деятельностью мусульманских правоведов в Сирии и Ираке и протекло начиная с VIII в. в тесном соприкосновении с действовавшими там до арабского завоевания системами права¹⁹. На данное обстоятельство обращает внимание и Р. Шарль, который также считает, что

¹⁶ Торнау Н. Е. Особенности мусульманского права. Дрезден, 1880, с. 5.

¹⁷ Goitein S. D. Studies in Islamic History and Institutions. Leiden, 1966, p. 211—212, 219.

¹⁸ Халаф Абдель Ваххаб. Указ. соч., с. 43—44; см. также: Шихата Шафик. Указ. соч., с. 10—11; Маджур Мухаммед Салям. Введение в мусульманское право: История, источники и общая теория. Каир, 1969, с. 130. На араб. яз.

¹⁹ См.: Массэ А. Указ. соч., с. 75.

различия между школами мусульманского права связаны с восприятием достижений местных культур. «Еще до того, как мусульманское право стало формироваться в течение столетий по каналам обычаев, в фикх стала просачиваться значительная часть юридических норм, действовавших в покоренных странах»²⁰. Говоря о характере заимствованных мусульманскими правоведомы элементов прежних правовых систем, исследователи небезосновательно подчеркивают, что речь идет в первую очередь о римском праве, а также о христианской идеологии, иранских правовых традициях и даже индусском и сирийском церковном праве²¹. Необходимо также иметь в виду, что при доктринальной разработке мусульманского права факихи нередко обращались к местным обычаям, которые существенно повлияли на формирование отдельных его отраслей (в частности, гражданского права).

Что же касается различий между школами мусульманского права, то исторически они объясняются существенными различиями в социально-экономическом и идейно-культурном развитии мусульманских стран. Именно это в конечном счете предопределило специфику юридических различий между школами, разных подходов к решению сходных вопросов. В этом отношении объективные тенденции становления и развития мусульманской правовой формы полностью подтверждают сформулированные марксистским правоведением общие закономерности любой правовой системы, права любого исторического типа.

Таким образом, если в VII — первой половине VIII в. источниками мусульманского права действительно выступали Коран, сунна, иджма и «высказывания сподвижников», то затем эта роль постепенно перешла к доктрине. Появление школ-толков фактически закрепило положение доктрины в качестве основного источника мусульманского права. Значение правотворческих функций ученых-юристов еще больше возросло с наступлением в XI в. так называемого периода традиции («таклид»), когда суннитское правоведение пришло к выводу о прекращении «абсолютного иджитихада», что означало канонизацию выводов основных школ мусульманского права, сложившихся к этому времени²². Однако, несмотря на то, что прямого толкованию Корана и сунны, а также созданию новых суннитских толков был положен конец, развитие доктрины, и следовательно системы норм действующего мусульманского права, не только не прекратилось, но, напротив, весьма активно продолжалось в рамках нескольких школ. В отличие от суннитской концепции

²⁰ Шарль Р. Указ. соч., с. 75.

²¹ См., например: Муса Мухаммед Юсеф. Ислам и его необходимость для человека. Каир, 1964, с. 186. На араб. яз.; Грюнебаум Г. Э. фон. Основные черты арабско-мусульманской культуры. М., 1981, с. 45, 54, 65—66; Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983, с. 158; Перихания А. Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983, с. 175—176; Шарль Р. Указ. соч., с. 12, 32.

²² См.: например: Халаф Абдель Ваххаб. Указ. соч., с. 95—102.

шиитская правовая мысль продолжала отстаивать свободу иджтихада. Но на практике и здесь нормотворческие функции сосредоточились в руках узкой группы авторитетных последователей классических шиитских толков, мнения которых считались обязательными для простых мусульман-шиитов.

В течение первых двух-трех веков «периода традиции» в целом завершилось формирование мусульманского права, которое стало практически правом той или иной школы. По существу доктрина была признана его официальным источником. Мусульманское государственное право исходило из того, что законодательная власть принадлежит муджтахидам. Была разработана концепция «верховенства шариата», перекликающаяся с современными теориями «господства права» и «правового государства», в соответствии с которой глава государства во всех своих действиях связан нормами мусульманского права, сформулированными муджтахидами²³. Термин «фикх», который первоначально использовался для обозначения мусульманско-правовой доктрины, стал применяться и в отношении самого мусульманского права в объективном смысле.

Вывод о том, что, начиная с «периода традиции», доктрина стала главным источником мусульманского права, разделяется авторитетными арабскими и западными исследователями. Например, видный ученый египетского происхождения Шафик Шихата (он работает во Франции) пишет: «Верно, что после оформления различных толков в эпоху Аббасидов (750—1258.— *Лвт.*) судья стал в принципе обращаться к произведениям, созданным факихами»²⁴. Французский исследователь Р. Шарль справедливо обращает внимание на то, что в Коране установлены лишь исходные принципы шариата. Подлинная же юридическая наука опирается не на этот источник, а возникла столетием позднее в Ираке. «Исторически мусульманское право берет свое начало не непосредственно из Корана, оно развивалось на основе практики, которая часто отходила от священной книги, а высшая степень развития священного закона совпадает с появлением школ»²⁵. Сходную оценку дает и Дж. Шахт, который отмечает, что «мусульманское право представляет собой замечательный пример „права юристов“. Оно было создано и развивалось частными специалистами. Правовая наука, а не государство играет роль законодателя, учебники имеют силу закона»²⁶. На данном обстоятельстве останавливается и Р. Давид: «Мусульманский судья не должен толковать Коран: авторитетное толкование этой книги дано докторами права, и именно на их труды может ссылаться судья»²⁷. Вполне обоснован и вывод А. Массэ о том, что «мусульмане не ведут судопроизводство по Корану... В настоящее время только сборники фикха имеют силу закона, а Корану и

²³ См., например: *Сулейман Мухаммед ат-Тамани*. Указ. соч., с. 224—243.

²⁴ *Шихата Шафик*. Указ. соч., с. 10.

²⁵ *Шарль Р.* Указ. соч., с. 28.

²⁶ *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford, 1966, p. 5.

²⁷ *Давид Р.* Основные правовые системы современности. М., 1967, с. 388.

сборникам хадисов отведена роль книг для назидательного чтения»²⁵. По мнению Гамалея Мурси Бадра, «предписания мусульманского права следует искать прежде всего и главным образом в учениях авторитетных юристов. Поэтому оно может быть названо правом правоведов»²⁹.

Важно иметь в виду, что мусульманские юристы долгое время не решались формулировать обобщенные абстрактные правила поведения и предпочитали искать решения по конкретным случаям путем рационального осмысления общих предписаний-ориентиров и казуальных норм, закрепленных в Коране и сунне, или индивидуальных решений, вынесенных сподвижниками пророка. Мусульманская теория считает, что все нормы мусульманского права взяты прямо из Корана и сунны либо «извлечены» юристами из допускаемых ими иных источников³⁰. При этом правоведы часто ссылаются на следующее положение Корана: «Мы не упустили в книге ничего» (VI, 38). Вместе с тем мусульманские исследователи подчеркивают, что речь в данном случае идет не об установлении в мусульманском праве всех конкретных правил, а о закреплении в нем общих рамок поведения, ориентиров и принципов, на основе которых можно сформулировать решение по любому делу³¹. Исходя из этого делается вывод, что мусульманское право не имеет противоречий и содержит нормы на любой случай, подходящие всем народам³². По мнению современных ученых-юристов, по каждому случаю, не урегулированному Кораном или сунной, в мусульманском праве предусмотрено как бы две нормы — «истинная», которая должна быть применена, исходя из его «духа», и реальная, применяемая муджтахидом. В идеале они должны совпадать, но в отдельных случаях, когда муджтахид принимает ошибочное решение, находятся в противоречии. Поэтому, если дело решается неправильно, то это свидетельствует о вине муджтахида, который не смог «вывести» нужное правило из признаваемых источников мусульманского права, а не говорит о недостаточности или пробельности последнего³³. Имея в виду это обстоятельство, Р. Давид справедливо отмечает, что для мусульманских юристов теоретически речь могла идти лишь о толковании, а не о создании права. Но практически на основе Корана и сунны им удалось разработать целую систему весьма детализированного права, состоящего преимущественно из казуальных

²⁵ Массэ А. Указ. соч., с. 70, 91.

²⁹ *Badr Gamal Moursi. Islamic Law: Its Relations to Other Legal Systems.— The American Journal of Comparative Law, 1978, vol. 26, p. 189.*

³⁰ См., например: *Зейдан Абдель Керим*. Краткий курс основ мусульманского права. Багдад, 1967, с. 9. На араб. яз.

³¹ См.: *Зейд Мустафа*. Указ. соч., с. 178; *Мурси Абдалла*. Указ. соч., с. 142.

³² См., например: *Муса Мухаммед Юсеф*. Указ. соч., с. 19; *Мансур Али Али*. Введение в правоведение и изучение мусульманского права: Сравнение мусульманского и позитивного права. Каир, 1967, с. 27. На араб. яз.; *Мурси Абдалла*. Указ. соч., с. 142.

³³ См.: *Муса Мухаммед Юсеф*. Указ. соч., с. 19; *Аль-Худари Бек Мухаммед*. Указ. соч., с. 345.

норм⁸⁴. На эту особенность мусульманского права обращает внимание и Дж. Шахт, который подчеркивает, что оно было развито рациональными методами толкования и отличается казуистичностью, имеет ярко выраженный индивидуалистический характер⁸⁵. Французский исследователь Л. Мийо пишет: «Мусульманские юристы привыкли думать, что право состоит из конкретных решений, выносимых изо дня в день с учетом нужд конкретного момента, а не общих принципов, выдвинутых а priori, из которых затем выводят последствия каждой ситуации. Мусульманский юрист отказывается от абстракции, от систематизации и от кодификации. Он будет избегать обобщений и даже определений»⁸⁶. Тот факт, что мусульманское право не представляет собой «систематизированного кодекса», отмечает и А. Файзи⁸⁷. В целом разделяя данный подход, следует подчеркнуть, что вывод об отсутствии в мусульманском праве абстрактных обобщений, определений и всякой систематизации все же выглядит односторонним.

По мнению ряда исследователей, казуальный характер большинства норм мусульманского права свидетельствует не о его слабости или неразвитости, а наоборот, делает его свободным от существенного недостатка, характерного для «современного» законодательства и проявляющегося в том, что последнее закрепляет в основном предельно абстрактные унифицированные правила поведения. В отличие от него мусульманское право гарантирует максимальный учет индивидуальных особенностей лица и особых обстоятельств каждого конфликта и тем самым обеспечивает большую справедливость. Ведь судья при рассмотрении дела вправе выбрать наиболее подходящее решение из множества разнообразных, а, порой, и противоречивых правил, причем при коллизии норм, он, как правило, применяет ту, которая более выгодна для мусульманина⁸⁸. Многие исследователи отмечают, что принцип свободы кади в выборе нормы особенно настойчиво отстаивал халиф Омар, который требовал от судей в случае отсутствия нужного правила поведения в Коране или сунне принимать решение по собственному усмотрению на основе аналогии. Одновременно он разрешал судьям менять свое прежнее мнение при рассмотрении нового сходного дела, не аннулируя решения по предыдущему. Омар считал, что в независимом суждении каждый кади может ошибиться и поэтому вполне допустимо отказаться от прежнего решения при разборе аналогичного спора в будущем и применить более обоснованную норму, поскольку даже «неумышленно пересмотреть верное лучше, чем продолжать придерживаться ошибочного». Полагая, что каждый усвоивший все тонкости мусульманского права имеет право на самостоятельное суждение по

⁸⁴ См.: Давид Р. Указ. соч., с. 387, 393, 394.

⁸⁵ См.: Schacht J. Op. cit., p. 4—5.

⁸⁶ Цит. по: Давид Р. Указ. соч., с. 393.

⁸⁷ См.: Fuzee Asaf A. A. Outlines of Muhammadan Law. L., 1955, p. 14.

⁸⁸ См.: Амер Абдель Азиз. Указ. соч., с. 13; Мансур Али Али. Указ. соч., с. 75; Мурси Абдалла. Указ. соч., с. 253, 262.

вопросам, выходящим за рамки нормативных предписаний Корана и сунны, Омар не отменял правил поведения, введенных его предшественниками-халифами, хотя и не соглашался со многими из них и предлагал свои варианты решения совпадающих вопросов³⁹.

Широко известно также предание о том, как он сам, рассматривая однажды спор, вынес решение, которое расходилось с нормой, примененной им ранее по аналогичному делу. На вопрос о допустимости такого противоречия, Омар ответил: «То было правило, по которому мы судили раньше, а это — норма, по которой мы судим теперь»⁴⁰. Все эти предания трактуются авторами классических и современных трудов по теории мусульманского права как отказ от принципа судебного прецедента и связанности судьи своими прежними решениями или мнением любого другого судьи. В то же время считается, что принятое им самим решение по аналогичному делу судья не вправе отменить: если оно явилось результатом иджтихада, то в принципе считается окончательным и не может быть обжаловано⁴¹.

В течение первых двух-трех веков «периода традиции» в целом завершилось формирование мусульманского права, практически ставшего правом той или иной школы⁴². При этом важно иметь в виду, что с наступлением «периода традиции» решения муджтахидов, ранее выносившиеся по конкретным делам, приобретали характер судебных прецедентов, т. е. стали правовыми нормами. Превращению индивидуальных предписаний правоведов в нормы мусульманского права в значительной мере способствовало также санкционирование доктрины государством, которое выражалось в назначении судей и наложении на них обязанности рассматривать и решать дела на основании учения определенной школы. Так, в начале XVI в. султан Селим I издал указ о применении судьями и муфтиями Османской империи только выводов ханифитского толка.

Доктринальная разработка мусульманского права, затрудняя его систематизацию, вместе с тем придавала ему известную гибкость, возможность развиваться. Причем роль ученых-юристов в этом процессе исторически постепенно возрастала: если на ранних ступенях своего становления мусульманско-правовая доктрина в основном занималась поисками конкретных правил поведения на основе толкования Корана и сунны, а затем приступила к строгой систематизации рациональных приемов «извлечения» из них новых правовых норм, то по мере усиления неопределенности и запутанности выводов многочисленных толков и необходимости регулировать вновь возникающие общественные отношения, она сосредоточила свои

³⁹ См.: Хусейн Абдалла. Указ. соч., с. 37; *Маурафа Агыйя Мустафа*. Указ. соч., с. 96; *Ибн Халдун*. Мукаддима. Б. м., Б. г., с. 221, На араб. яз.

⁴⁰ См.: *Аль-Маварди*. Указ. соч., с. 68; *Маурафа Агыйя Мустафа*. Указ. соч., с. 96; *Ат-Тамани Сулейман Мухаммед*. Указ. соч., с. 312.

⁴¹ См.: Хусейн Абдалла. Указ. соч., с. 496; *Аль-Маварди*. Указ. соч., с. 68; *Маурафа Агыйя Мустафа*. Указ. соч., с. 109, 141.

⁴² *Шарль Р.* Указ. соч., с. 11.

основные усилия на разработке методологической и общетеоретической основы мусульманского права. Такая необходимость была связана с тем, что различные школы-толки при общности отправных позиций при решении сходных вопросов формулировали несовпадающие нормы. Причем даже на уровне одной школы сосуществовали самые разнообразные, порой взаимоисключающие правила поведения. Такое положение сложилось как закономерный итог исторической эволюции шариата и отражало характер его источников. Дело в том, что развитие мусульманского права не шло по пути формулирования общих абстрактных норм, последовательной замены одних правил поведения другими или же придания всеобщезначительной силы конкретным судебным решениям. Особенностью структуры мусульманского права является то, что все выводы каждой школы, содержащиеся в канонизированных трудах юристов, признаются в равной степени действительными, хотя и могут противоречить друг другу. Прямая отмена пережиточных норм, пусть даже не соответствующих новым общественным потребностям, теоретически не допускалась в рамках шариата как религиозно-правовой системы. В этих условиях со временем мусульманское право превратилось в собрание огромного множества возникших в различных исторических ситуациях разнообразных норм, в большинстве случаев формально неопределенных. Причем все положения данного толка были обязательны для судей и муфтиев, задача которых заключалась в выборе нужной нормы, исходя из «условий, места и времени». Поэтому даже официальное санкционирование государством выводов определенной правовой школы не означало установления системы формально определенных, единообразных норм. Мусульманское право давало широкий простор для судейского выбора. Не случайно вплоть до настоящего времени при закреплении его норм в современном законодательстве сохраняется возможность выбирать из множества противоречивых предписаний те, которые наилучшим образом отвечают интересам социально-политических сил, стоящих у власти в той или иной мусульманской стране.

Таким образом, фактический плюрализм школ дополнялся неопределенностью самих толков и наглядно проявлялся в невозможности заранее предсказать выбор среди множества противоречивых норм. Разобраться в многочисленных выводах той или иной школы и отыскать нужное правило стоило труда даже наиболее авторитетным мусульманским судьям и муфтиям. В этих условиях на передний план закономерно стала выдвигаться общетеоретическая основа мусульманского права. Такой вывод подтверждается, например, широким использованием мусульманскими правоведами в средние века обычаев, категории «интереса» и юридических стратагем для приспособления мусульманского права к постоянно изменяющимся социальным условиям. Но особенно заметным достижением в этой области явилось формулирование принципов правового регулирования, своего рода «общей части» мусульманского права, которая рассматривалась как исходный пункт при применении любой конкрет-

пой правовой нормы. Современные мусульманские исследователи отмечают, что такие общие принципы не содержались в каких-либо определенных стихах Корана или преданиях, а были выработаны правоведами на основе толкования всех источников мусульманского права и анализа практики применения его конкретных норм⁴³. Иначе говоря, если вначале мусульманские юристы конкретизировали отвлеченные религиозно-нравственные ориентиры Корана и сунны в индивидуально-нормативных решениях правового характера (наряду с применением конкретных норм, закрепленных этими источниками), то позднее, в связи с необходимостью дальнейшего совершенствования механизма реализации мусульманского права, на основе толкования его казуальных предписаний они сформулировали общие юридические принципы этой правовой системы. Не случайно первоначально это было сделано с единственной целью — лучшего понимания норм мусульманского права и, главное, выбора из богатого арсенала противоречивых правил наиболее подходящего для данного дела решения⁴⁴. Поэтому вполне понятно, что такие принципы были едины для всех толков. Их появление — кульминационный момент в развитии теории и практики мусульманского права. С этого времени в его структуре произошли заметные изменения: особое место в ней заняли нормы-принципы, которые начали рассматриваться доктриной как элемент системы мусульманского права, стоящий выше любой из его отраслей. Например, в отличие от обычных норм, сформулированных муджтахидами, и даже отдельных положений Корана и сунны, данные принципы, также являющиеся результатом иджтихада, не могут быть пересмотрены. Все это подтверждает вывод о том, что основным источником мусульманского права выступала доктрина; ключевые принципы, составляющие его самую стабильную часть, были выработаны учеными-юристами.

Проблемы государства и политики в арабско-мусульманской философии. Современные исследователи в странах Ближнего Востока высказывают различные мнения относительно возникновения и развития традиционной (классической) арабской (арабоязычной) политической теории, занимают несходные позиции по вопросу о ее содержании и общей характеристике. В целом наметились два основных подхода: одни авторы понимают под этой теорией разработку политической проблематики арабской (арабоязычной) философией IX—XIV вв. в том ее виде, в котором она представлена, например, трудами аль-Фараби, Ибн Рушда (Аверроэса), Ибн Сины (Авиценны)⁴⁵; другие — и их большинство — полагают, что данная теория

⁴³ См., например: *Амер Абдель Азиз*. Указ. соч., с. 185.

⁴⁴ См., например: *Субхи Махмасани*. Введение в возрождение наук шариата, с. 48—49; *Он же*. Философия мусульманского права, с. 199—222; *Зейдан Абдель Керим*. Введение в изучение мусульманского права, с. 290; *Амер Абдель Азиз*. Указ. соч., с. 184—185, 229; *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 54—56.

⁴⁵ См., например: *Хасан Сааб*. Политология. Бейрут, 1966. На араб. яз.; *Бутрос Бутрос Гали*, *Махмуд Хейри Иса*. Введение в политологию. Каир, 1966. На араб. яз.

сводится к нормативно-юридической концепции государства (власти), которая практически совпадает с теорией мусульманского государственного права, нашедшей свое законченное выражение в трудах аль-Маварди (XI в.)⁴⁶. Представляется, что обе точки зрения имеют под собой достаточно веские основания, скорее дополняя, чем опровергая друг друга. Очевидно, та и другая позиции в отдельности являются односторонними, поскольку сводят всю арабскую традиционную политическую мысль лишь к какому-либо одному направлению. В то время как ее специфика именно в том и заключается, что она действительно развивалась по двум основным руслам, которые в XIV в. соединились в учении Ибн Халдуна.

История общественной мысли в эпоху раннего ислама свидетельствует о том, что, наряду с другими вопросами, политические отношения так или иначе рассматривались различными ее течениями — историческими исследованиями, учениями о нравственности, религиозной мусульманской догматикой, — каждое из которых по-своему подходило к анализу политической проблематики. Но прежде всего государство (власть) и политика вообще стали предметом самостоятельного и углубленного анализа двух дисциплин — мусульманско-правовой доктрины и этико-социологической философии, в рамках которых и оформлялись два основных подхода к изучению государства и политики — нормативно-юридический и этико-философский.

Каждое из двух течений арабско-мусульманской политической мысли имело собственный предмет исследования и свой «угол зрения» на проблемы политики. Конечно, они отнюдь не были изолированы друг от друга. Однако, если не считать политических взглядов Ибн Халдуна, о тесном взаимовлиянии в полном смысле говорить не приходится. Главный водораздел между указанными течениями проходил по линии их принципиально различного отношения к исламу. Нормативно-юридическое направление брало за основу мусульманско-правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния (если не считать доисламских иранских традиций). Что же касается философско-этического подхода к изучению политики, то вряд ли можно говорить о глубоком воздействии на него мусульманской религиозной идеологии. Правда, эмпирический материал для представителей арабской философии давала практика функционирования именно мусульманского государства — арабского халифата. Тем не менее они его анализировали, опираясь не на мусульманское учение, а следуя в целом традициям греческой политической философии. Иначе говоря, традиционная арабская (арабоязычная) политическая мысль была представлена двумя школами — философской, подходившей к изучению политики с позиций учения об идеальном городе, и юридической, разрабатывавшей теорию мусульманского государства —

⁴⁶ См., например: Хусейн Абдалла. Указ. соч.; Сулейман Мухаммед ат-Тамауи. Указ. соч.; Хадн аль-Алауи. Мусульманская политика: Теория и практика. Бейрут, 1974. На араб. яз.

халифата. Оба направления признаются в равной степени важными сторонами современной политической науки. Поэтому неслучайно арабские исследователи, занимающиеся анализом политических идей и учений в рамках политологии, не обходят своим вниманием классической арабской политической философии; в работах же, делающих акцент на изучение государства, в основном подробно излагаются различные теории халифата мусульманских юристов. Нередко обе темы одновременно затрагиваются в соответствующих разделах одного и того же исследования.

Учитывая вышеизложенное, остановимся сначала на особенностях подхода к проблемам государства и политики средневековой арабской (арабоязычной) философии.

Наиболее обстоятельно учение о политике, государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывалось *Абу ан-Насром аль-Фараби* (870—950). Немалый вклад внесли также такие крупные мыслители, как «Братья чистоты»⁴⁷ (X в.), *Ибн Сина* (980—1037) и *Ибн Рушд* (1126—1198). Учитывая, что политические взгляды виднейших представителей арабской философии — прежде всего аль-Фараби — хорошо известны у нас в стране и были предметом ряда специальных исследований⁴⁸, мы не будем останавливаться на них подробно. Ограничимся только указанием на самые общие черты, характеризующие подход этого направления арабской философии к проблемам политики, а также на его соотношение с

⁴⁷ «Братья чистоты» — тайная религиозно-философская организация, основанная в Ираке в X в. группой богословов-шиитов. Входящие в состав организации ученые составили обширную энциклопедию современных им наук, получившую название «Послания братьев чистоты и друзей верности». Она содержала 52 трактата по различным философским, нравственным, богословским, филологическим и общественно-политическим вопросам (перевод выдержек см.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 137—161).

⁴⁸ См., например: Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры: Сб. ст. М., 1983; *Азмедов Э.* Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980; *Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960; *Он же.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966; *Джазид А. М.* Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. Душанбе, 1963; *Он же.* Учение Абу Насра аль-Фараби о государстве: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Душанбе, 1962; *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962; *Сагадеев А. В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973; *Он же.* Ибн Сина. М., 1980; *Он же.* Наследие ислама: История и современность. — В кн.: *У. Монтегомери Уотт.* Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976; Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. Алма-Ата, 1984; *Таукелов А. Н., Сапаргалиев Г. С.* Государственно-правовые взгляды аль-Фараби. Алма-Ата, 1975; *Хайруллаев М. М.* Абу Наср аль-Фараби, 873—950. М., 1982; *Он же.* Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967; *Он же.* Фараби: Эпоха и учение. Ташкент, 1975; *Фильштинский И. М., Шидфар В. Я.* Очерк арабо-мусульманской культуры (VII—XII вв.). М., 1971; *Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983; *Шаймухамбетова Г. В.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция: Начальный период. М., 1979.

нормативно-юридическим направлением мусульманской политической мысли.

В своем подходе к политической проблематике представители средневековой арабо-мусульманской философии во многом следовали греческой философии, прежде всего взглядам Платона и в меньшей степени Аристотеля (показательно, что один из первых арабских переводов «Диалогов» Платона был выполнен «Братьями чистоты»). Не случайно для большинства из них политика, по сути, представлялась наукой о делах идеального города, который они, как правило, называли «аль-мадина аль-фадыля», т. е. «добродетельный город». Однако, несмотря на употребляемую терминологию, под таким «городом» они понимали любую относительно обособленную территорию с населяющими ее жителями, любой коллектив, группу людей, объединенных общностью проживания, общими целями и руководством (единой властью) — от небольшой деревни до децентрализованного арабского халифата. Соединение греческой традиции с мусульманской политической реальностью наложило глубокий отпечаток на весь круг проблем, рассматриваемых средневековой арабо-мусульманской философией⁴⁹.

Не проводя строгого различия между политикой, государством и властью, зачастую употребляя эти понятия как синонимы, арабские философы предложили несколько вариантов определения политики и политического знания. Так, аль-Фараби, которого называют отцом арабской политической философии, полагал, что политическая теория изучает способы организации и сохранения добродетельного правления, показывает, каким образом к жителям городов приходят добро и благо и какие пути ведут к их достижению и сохранению. Наиболее полно свои политические взгляды он изложил в трактатах «О взглядах жителей добродетельного города», «Афоризмы государственного деятеля» и «Гражданская политика»⁵⁰. Большое внимание в них он уделял искусству верховной власти, создающей условия для достижения счастья. Положив последнюю категорию в основу своей классификации, аль-Фараби различал две основные разновидности городов-государств: «невежественные» и «добродетельные». Только в последних, по его мнению, жители стремятся к счастью, основанному на знании и благе. Лишь здесь правители заботятся об интересах города и счастье его обитателей. В других же городах власти стремятся только к личной выгоде.

Таким образом, «добродетельный» город-государство аль-Фараби — это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основной признак такого города, отличающий его от «невежественных» государств, — порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Поэтому главная

⁴⁹ См.: *Хасан Сааб*. Указ. соч., с. 82—89.

⁵⁰ Перевод названных трактатов см.: *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

роль в «добродетельном городе» отводилась аль-Фараби просвещенному правителю, который по своим личным качествам должен удовлетворять строгим требованиям⁵¹. Весьма близкой концепции придерживался и Ибн Сина, который видел смысл политического знания в изучении способов осуществления власти, руководства и вообще организации дел в «добродетельных» и «плохих» городах, в познании причин их возвышения, падения и превращения⁵². Другой представитель арабской философии — *аль-Вазир аль-Камель* (980—1027) писал: «Есть три политики: политика правителя по отношению к самому себе, его политика по отношению к своим приближенным и, наконец, — по отношению к своим подданным. Достойный политик тот, кто прежде всего делает добро самому себе, далее, своей политикой творит благо своим приближенным и несет добрые нравы подданным. Таким образом воцаряются порядок и справедливость»⁵³.

Очевидно, подобный взгляд на политику исходил прежде всего из ее нравственного содержания, что вообще характерно для всей арабской политической философии. С этой стороны она предстает скорее философией политической нравственности, нежели теорией самой политики. Поэтому не случайно аль-Фараби считал главной целью политики достижение счастья и лучшей доли для человека. Отсюда понятны почти единодушные оценки, даваемые современными исследователями арабской философии учению аль-Фараби о государстве как творчески переработанным взглядом Платона (прежде всего) и Аристотеля в форме абстрактной идеалистической утопии, рожденной теоретическим осмыслением действительности арабского халифата. Правда, такую оценку не разделяет А. У. Садыков, полагающий, что в арабской политической философии, создателем которой он называет аль-Фараби, политическое учение об идеальном государстве Платона и Аристотеля соединилось с теорией халифата арабских юристов. Более того, по его мнению, в политических взглядах арабских философов вообще доминировал шариат через то влияние, которое оказывали на них индоиранская традиция подхода к политике, а также мусульманско-правовая доктрина⁵⁴.

Подобная точка зрения представляется нам неверной. Тот факт, что «первые попытки создания собственной отечественной государственной теории существовали уже на почве арабо-мусульманской»⁵⁵ и были предприняты еще до аль-Фараби мусульманскими юристами, разрабатывавшими концепцию халифата, вовсе не означает определяющего влияния этой концепции на взгляды самого аль-Фараби и последователей его философской школы — Ибн Сины, Ибн Рушда

⁵¹ См., например: *Таукелев А. П., Сапаргалиев Г. С.* Указ. соч., с. 7—20 и след.; *Хайруллаев М. М.* Абу Наср аль-Фараби, с. 222—252.

⁵² См.: *Сагадеев А. В.* Ибн Сина, с. 78.

⁵³ Цит. по: *Хасан Сааб.* Указ. соч., с. 28.

⁵⁴ См.: *Садыков А. У.* Политическая мысль до аль-Фараби.— В кн.: *Аль-Фараби.* Научное творчество: Сб. ст. М., 1975, с. 91—99.

⁵⁵ Там же, с. 95.

и др. Известно, что становление добродетельного города аль-Фараби связывал лишь с развитием познания и утверждением добродетели, абсолютно не требуя претворения в нем принципов мусульманского права (шариата). Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, являются морально-этическими, и ни одно из них не имеет прямого отношения к исламу. Правда, на основании принципиальной общности объекта и цели исследования аль-Фараби ставил политику в один ряд с мусульманской правовой доктриной и религиозной догматикой. В этом действительно можно было бы усмотреть попытку соединить греческую философию политики с мусульманской моралью, религией и правовой теорией в одно общее учение о политике, которое неизбежно приобрело бы мусульманско-религиозную окраску. Однако сам аль-Фараби решающего шага в этом направлении не сделал. Более того, сравнивая учение о политике с мусульманским правоведением и религиозной догматикой, он подчеркивал отнюдь не их сходство в божественном начале, а лишь то, что смысл всех трех отраслей знания состоит в освещении различных сторон поведения человека, и поэтому все они являются чисто практическими. Сходную позицию занимал и Ибн Рушд. И хотя он рассматривал религию как политическое искусство, необходимое даже в идеальном государстве, граждане которого должны руководствоваться своим вероучением лишь постольку, поскольку они не все могут быть приобщены к философской истине, в то же время он был глубоко убежден в возможности организации общественной жизни на твердом фундаменте научного знания и устранения от власти представителей духовенства и богословия⁵⁶. Поэтому даваемое многими современными арабскими исследователями определение классической арабской политической философии как «мусульманской» нуждается в весьма существенной корректировке.

Лишь в дальнейшем в арабской политической мысли (прежде всего в учении Ибн Халдуна) стали появляться указания на прямую связь политики с исламом и властью правителя, основанной на предписаниях мусульманского права. Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти — все это вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства — арабского халифата — в союзе с мусульманско-правовой доктриной. Такой подход проявился уже в учении «Братьев чистоты», которые полагали, что лишь тогда, когда греческая философия сольется с мусульманским правом, будет достигнуто совершенство в изучении политики. Они рассматривали политику среди «божественных», а не практических наук. Так же, как и аль-Фараби, проводя аналогию между политикой, философией, правом и нравственностью, они прежде всего обращали внимание на их религиозный характер. «Братья чистоты», как это уже было ранее отмечено, ви-

⁵⁶ См.: Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс), с. 132—144.

дели задачу политической мысли в изучении пяти различных «политик»: «пророческой» политики, т. е. религиозной миссии самого пророка Мухаммеда; политики правителей — халифов и имамов по претворению положений мусульманского права; политики (искусства) управления отдельными районами, городами и государственными ведомствами; «частной» политики — поведения людей по устройству своих каждодневных житейских дел; «персональной» политики — психологии человека и его морали. Таким образом, была сделана попытка взглянуть на политику очень широко, с позиции религиозного, мусульманско-правового, «управленческого», нравственного и даже психологического подхода одновременно⁵⁷.

Главное, что привлекает внимание в подобном понимании проблемы, — очевидный перенос центра тяжести в изучении политики с чисто нравственных вопросов на религиозные и мусульманско-правовые. Однако, несмотря на эту заявку, арабская философия вплоть до XIV в. практически оставалась чисто умозрительной этически ориентированной теорией: ее представители так и не занялись изучением собственно «идеального» или же реального государства, ограничиваясь общими рассуждениями о его нравственных и религиозных устоях. Не задавались они и вопросом о природе государства, власти, политики. На этом фоне сама философия политики выступала, в сущности, не как наука о политике в полном смысле, а как политическая утопия, набор нравоучительных учений об идеальной политике и идеальном государстве, абстрактная идея, оторванная от реальной жизни.

Естественно, проблемы организации и деятельности мусульманского государства, «мусульманской политики», нацеленной на достижение рисуемого мусульманским правом идеала, не могли не породить соответствующих теоретических конструкций. Они разрабатывались в рамках мусульманско-правового направления политической мысли, которое, развиваясь параллельно с учениями философов, к XI в. уже достигло своей вершины.

Общая характеристика мусульманско-правовой концепции государства. Мусульманская теория государства в основном сложилась в XI — XIV вв. и развивалась в рамках доктринальной разработки мусульманского права. Известно, что в широком смысле мусульманское право выступало в качестве универсального социального регулятора, который наряду с правовыми нормами включал в себя также нормы нравственности и правила религиозного культа. Теоретически считалось, что ни один поступок человека не остается без нормативной регламентации или хотя бы оценки его шариатом, который претендовал на регулирование всех без исключения сторон жизни мусульманина. Данное положение в определенных пределах распространялось и на деятельность государства. Вместе с тем классическое мусульманское право знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти

⁵⁷ См.: Избранные произведения..., с. 151—152.

источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его содержание и сущность. В них ничего прямо не говорится о форме правления или политическом режиме — ни о монархии, ни о республике, ни о демократии, ни о деспотии, ни о теократии. Более того, сам термин «государство» ими не употребляется. Встречаются лишь понятия «имамат» (первоначальное значение — «руководство молитвой») и «халифат» («преемство»), которые только впоследствии стали использоваться для обозначения мусульманского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими учеными-правоведами спустя сотни лет после пророка Мухаммеда на основе расширительного толкования скудных положений Корана и сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти пророком и его первыми преемниками — так называемыми праведными халифами. Со временем эта практика — в частности, по вопросам замещения поста главы государства и его «консультаций» с избранными представителями мусульманской общины — стала рассматриваться правовой доктриной в качестве «конституционных прецедентов (обычаев)». Такие прецеденты и дали возможность крупнейшим мусульманским правоведам сформулировать основополагающие нормы мусульманского государственного права и принципы мусульманского правления⁵⁸.

Ключевой категорией мусульманско-правовой политической теории был халифат, который рассматривался в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность мусульманской власти и как специфическая форма правления. В основе всех даваемых мусульманской доктриной определений халифата лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа *аль-Маварди* (974—1058): «Имамат — суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами»⁵⁹. Исходя из такого понимания, современные авторы приходят к выводу, что халифат отнюдь не сводится к индивидуальному праву или привилегии определенного лица на занятие поста главы мусульманского государства, а представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной светской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины⁶⁰.

Заметное место в мусульманской политической концепции занимало решение проблемы происхождения халифата. По мнению большинства мусульманских мыслителей, утверждение власти халифата является «необходимым» и представляет собой обязанность, возло-

⁵⁸ См.: *Субхи ас-Салех*. Мусульманские институты: возникновение и развитие. Бейрут, 1965, с. 282—286. На араб. яз.; *Али Хасани аль-Харбутли*. Ислам и халифат. Бейрут, 1969, с. 33. На араб. яз.

⁵⁹ *Аль-Маварди*. Указ. соч., с. 5.

⁶⁰ См., например: *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Мусульманские политические теории. Каир, 1960, с. 115—116. На араб. яз.

женную как на главу мусульманского государства и представителей общины, избирающих и контролирующих халифа, а также дающих ему советы (так называемый консультативный совет), так и на всех мусульман. При этом последователи суннитских толков мусульманского права формальной основой необходимости халифата считали не столько туманные указания Корана, сколько единогласное мнение сподвижников пророка, крупнейших правоведов, а за ними и большинства мусульман (иджма). Именно иджма, по их мнению, придавала халифату юридически обязательный характер, превращая его в правовую норму, принцип, элемент системы мусульманского права в целом⁶¹. В подтверждение вывода об обязательности халифата мусульманские государствоведы приводили как религиозные догмы, отмеченные печатью иррациональности, так и чисто логические доводы. Среди первых отмечалась необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и норм мусульманского права в целом. В числе «разумных» причин называлась потребность разрешения судебных споров и вообще конфликтов между членами общины в интересах достижения мусульманской справедливости, основанной на нормах шариата⁶². Однако в центре всех рациональных аргументов, выдвигавшихся основными мусульманскими школами-толками в пользу халифата, всегда фигурировала необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах. Настаивая на том, что даже несправедливая власть предпочтительнее анархии, юристы-сунниты не упускали случая сослаться на следующий знаменитый хадис (предание): «Имам-деспот лучше смуты».

Еще более последовательно отстаивали принцип необходимости халифата представители шиитской политической мысли, которые истолковывали характер главы мусульманского государства, исходя исключительно из религиозных соображений и не прибегая к каким бы то ни было рациональным объяснениям. Шииты полагали, что имамат (так они называли государство) есть продолжение и необходимое завершение пророческой миссии самого Мухаммеда. Поэтому они считали установление имамата правом Аллаха, а не обязанностью общины. Имамат, по их мнению, есть высшее проявление добра и мудрости Аллаха, и поэтому такая форма правления установлена им самим. Мусульманское государство у шиитов является не правовым институтом, а одной из первейших основ самой веры, «опор» ислама. Имамат не составляет предмета правовой науки и не регулируется с помощью норм, сформулированных правоведами, а представляет собой форму, окончательно установленную «божественным законом». Поэтому, по мнению шиитов, нельзя

⁶¹ См., например: *Аль-Маварди*. Указ. соч., с. 5; *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 282—285; *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейс*. Указ. соч., с. 123—137.

⁶² См., например: *Хади аль-Алауи*. Мусульманская политика: Теория и практика. Бейрут, 1974, с. 100—102. На араб. яз.

отказаться от имамата или даже поручить общине самой выбрать его конкретную форму⁶³.

Своеобразно решало мусульманское государство ведение вопроса о том, кому принадлежит верховная власть в халифате. В соответствии с наиболее распространенной суннитской концепцией верховным посетителем суверенитета в халифате является Аллах, а мусульманское государство строится целиком на основе поручения, данного им общине. Считалось, что от имени Аллаха высшую власть на земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как «отражение» верховного суверенитета Аллаха. Суверенные права общины проявляются прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит дела общины от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой. Как в реализации этого полномочия, так и в осуществлении права нормотворчества суверенитет общины связан только одним — волей Аллаха, выраженной в мусульманском праве. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям мусульманского права⁶⁴. В отличие от такого подхода шиитская политическая доктрина полагала, что суверенитет принадлежит исключительно Аллаху и от его имени всеми делами мусульман единолично руководит имам, который подчиняется только шариату, отражающему волю Аллаха, и не связан волей общины.

Выше уже отмечалась очевидная ограниченность предписаний Корана и сунны относительно структуры и деятельности мусульманского государства, что предопределило решающую роль правовой доктрины в разработке мусульманского государственного права и теории государства. В частности, концепция халифатского правления как формы государства была разработана правоведом на основе положений Корана, требующих консультироваться и принимать решения с учетом общего мнения, а также возлагающих на общину обязанность подчиняться правителю. В этом смысле перед мусульманской политической теорией стояла сложная задача: на основе одного-двух весьма отвлеченных принципов было необходимо развернуть целостную концепцию мусульманского правления, сформу-

⁶³ См., например: *Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти*. Шиитские секты/Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1973; *Прозоров С. М.* Учение пиитов об имамате в труде ал-Хасана ан-Наубахти (конец IX в.). — В кн.: *Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед.* Ежегодник, 1970. М., 1974; *Он же*. Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти. — В кн.: *Ислам: Религия, общество, государство*. М., 1984; *Гольдцнер И.* Ислам. СПб, 1911, с. 35; *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV вв.: Курс лекций. JL, 1966, с. 240—275; *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 286; *Хади аль-Алауи*. Указ. соч., с. 102; *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 153—159.

⁶⁴ См., например: *Махмуд Файад*. Политическая доктрина мусульман. Каир, 1959, с. 21, 43. На араб. яз.; *Левин И. Д.* Суверенитет. М., 1949.

лировать систему конкретных правовых норм, регулирующих структуру и порядок деятельности мусульманского государства. В результате усилиями юристов пробельность Корана и сунны по этим вопросам из недостатка превратилась в достоинство и предмет гордости мусульманской теории государства. Последняя утверждала, будто столь скудные основы халифата, оставленные пророком, не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую конкретным историческим условиям. Правда, как отмечают отдельные авторы, выбор конкретной формулы организации и функционирования власти — дело самого халифа, а отнюдь не всей общины, полномочия которой ограничиваются молчаливым одобрением статус-кво⁶⁵. Вполне в духе такой юридической фикции практика осуществления верховной власти «праведными халифами» была объявлена «конкретизацией» и творческим применением «шура» («консультации») — этого основополагающего принципа в его широком толковании. Отсюда понятно, почему современные исследователи называют мусульманское правление по форме «консультативным», а среди его характерных черт выделяют следующие: занятие поста главы государства (халифа) в результате его «избрания» общиной; ответственность халифа перед общиной, являющейся «источником» его власти; обязанность халифа советоваться с представителями общины при решении важных вопросов; подчинение общины власти халифа, если он следует нормам мусульманского права⁶⁶.

Мусульманская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы мусульманского государства. Однако, по суннитской концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора, заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляет особая группа мусульман — так называемые муджтахиды, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать мусульманско-правовые вопросы, не урегулированные Кораном и сунной. Никаких строгих правил отбора этих лиц не было установлено, да и сами выборы никогда не проводились, поскольку предполагалось, что все выдающиеся муджтахиды в силу своих личных достоинств известны общине, молчаливо соглашающейся с их мнением. Шиитская политическая мысль подходила к решению этого вопроса по-иному, считая, что имам не избирается общиной, а является прямым представителем Аллаха и пророка. Лишь пророк единолично должен назначать своего преемника, передающего власть следующему за ним «из-

⁶⁵ См.: *Абдалла Хусейн*. Указ. соч., с. 30.

⁶⁶ См., например: *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 13; *Абдель Кадер Уда*. Ислам и наш политический строй. Каир, с. 67—76. На араб. яз.

браннику Аллаха» из числа прямых потомков пророка по линии его зятя Али⁶⁷.

Согласно наиболее распространенной концепции, халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения ее интересов при условии соблюдения общепризнанных норм, принципов и целей мусульманского права в том виде, в каком они сформулированы авторитетнейшими мусульманскими правоведами. Поскольку политика халифа протекает в этих рамках, постольку, согласно официальной теории, он вправе требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. Поэтому договор халифата в принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам мусульманского права. Если же будет установлено, что глава государства отступает от условий договора, то он должен быть смещен и община более не обязана ему подчиняться. При этом община чисто теоретически имела право требовать от халифа выполнения всех его обязанностей, якобы обладая правом контролировать его действия. Однако простые мусульмане сами не могли вмешиваться в государственные дела и оценивать политику халифа. Это право было закреплено за особой группой избранных авторитетов — муджтахидами, представляющими общину в отношениях с халифом и защищающими ее права. Если мусульманское право считалось «законом» для этой элиты, то мнение последней — «законом» для простых мусульман. Недовольство подданных политикой властей стало считаться анархией и смутой и сурово наказывалось. Лишь муджтахиды, составляющие консультативный совет, были вправе, да и то формально, критиковать халифа.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашалась связанность главы государства во всех своих действиях нормами мусульманского права, «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имел право советоваться с любым из своих подданных. Однако на практике мнения простых мусульман в расчет не принимались на том основании, что они не обладают достаточными знаниями, чтобы «консультировать» правителя. Считалось, что вопросы государственной политики не может решать община в целом и они являются прерогативой халифа и консультативного совета. Презюмировалось, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, последняя и контролирует политику главы государства, предупреждая деспотизм и произвол халифа.

Халиф должен был консультироваться с советом по всем вопросам, имеющим «общий интерес» для общины (например при определении своего преемника). Однако на практике это касалось в основном вопросов, не урегулированных Кораном и сунной, т. е.

⁶⁷ См., например, *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 286; *Хади аль-Алауи*. Указ. соч., с. 102; *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 153—159.

допускающих принятие самостоятельного решения, введение новой нормы при соблюдении так называемых общих принципов мусульманского права. Во всех остальных случаях халифу предоставлялось известное усмотрение. Вопрос о связанности главы государства мнением консультативного совета решался в зависимости от того, признавался халиф муджтахидом или нет. Если он являлся таковым (например, праведный халиф), то он мог не считаться с мнением совета, однако должен был предварительно с ним ознакомиться для принятия более обоснованного решения. Более того, следование мнению совета вопреки своему собственному в этом случае рассматривалось как «предательство» интересов всех мусульман, поскольку только халиф единолично несет всю полноту ответственности за руководство общиной. Если глава государства не является муджтахидом, решение консультативного совета является для него обязательным.

Суннитская мусульманско-правовая политическая теория делает особый акцент на том, что власть главы государства не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин, подчиняется нормам мусульманского права и может быть наказан за любой проступок. Поэтому, хотя он и осуществляет верховную религиозную власть в государстве, его полномочия лишены божественного характера. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом. В отличие от суннитской концепции шиитское учение наделяло имама абсолютной, почти божественной властью и ставило его выше общины. Его личность объявлялась священной. Имам считался «непогрешимым в большом и малом», принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. По вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, только его решения имели силу закона, поскольку имамом мог быть лишь величайший знаток мусульманского права, постигший волю Аллаха.

Суммируя все основные элементы халифата как особой формы правления, разработанной суннитской политико-правовой теорией, египетский ученый Садек Ибрахим Ургун приходит к следующему выводу, типичному для современных исследователей мусульманского государства: «Мусульманская форма правления не является ни республиканской, ни монархической в том виде, в котором они известны современным западным и восточным демократиям. Особенность данной формы заключается в том, что глава государства, занимающий свой пост пожизненно, управляет, но не обладает властью абсолютного монарха, будучи связанным конституцией Корана, развитой пророческой сунной и дополненной выводами крупнейших знатоков мусульманского права. Глава государства вначале свободно избирается после обмена мнениями особой коллегией, а затем этот выбор получает одобрение всей общины. Любое несогласие с таким решением жестоко преследуется, вплоть до смертной казни. Из чис-

ла выдающихся знатоков и специалистов всех областей формируется консультативный совет, который созывается по мере необходимости. Он вправе собираться и по собственной инициативе для рассмотрения случаев нарушения главой государства конституционных основ правления, а также общих проблем, интересующих общину. Члены консультативного совета не получают вознаграждения из государственной казны»⁶⁸.

В целом можно отметить, что, несмотря на то, что классическая мусульманско-правовая политическая мысль уделяла определенное внимание содержанию и сущности мусульманского государства и рассматривала халифат как определенный политический режим и форму демократии, основные свои усилия она сосредоточивала на анализе государственного аппарата и соотношения властей сквозь призму правового положения халифа. Халифат как форма государства, по сути дела, сводилась к исполнительной власти и лично главе государства — центральной фигуре всех мусульманских политических концепций. Как справедливо отмечает египетский исследователь Ахмед Абдель Рахим Мустафа, мусульманская политология не занималась «простым народом», ограничиваясь закреплением за ним абстрактного права не подчиняться халифу-деспоту⁶⁹.

Вряд ли можно дать однозначную оценку общему подходу данного направления политической теории к своей проблематике. Отдельные современные авторы считают ее чисто прагматической наукой, практически не занимавшейся серьезно философией и теорией государства. Так, Мухаммед Абдель Саиди отмечает, что мусульманские юристы-государствоведы не разрабатывали отвлеченных теорий и не занимались гипотетическими вопросами, их исследования были чисто описательными, а мусульманская политическая теория — юридическая «прикладная» наука, нацеленная прежде всего на изучение вопросов политической практики, описание существующих политических институтов и разработку рекомендаций, которые могут быть практически реализованы⁷⁰. Вместе с тем в работах современных арабских исследователей можно встретить прямо противоположное мнение. Например, Абдалла Хусейн относится к традиционной мусульманско-правовой теории государства как к чисто теоретическому, оторванному от реальной политической практики знанию⁷¹. Ахмед Абдель Рахим Мустафа полагает, что эта концепция имела в значительной степени характер абстрактно-догматической теории, многие положения которой не подтверждались и не реализовывались практически.⁷²

⁶⁸ Садек Ибрахим Ургуи. Мусульманская форма правления. Каир, 1952, с. 93. На араб. яз.

⁶⁹ См.: Ахмед Абдель Рахим Мустафа. Развитие политической мысли в Египте в новое время. Каир, 1973, с. 8. На араб. яз.

⁷⁰ См.: Мухаммед Абдель Саиди. Конституционное оформление теории мусульманского правления. Багдад, 1968, с. 8. На араб. яз.; см. также Хади аль-Алауи. Указ. соч., с. 100, 146.

⁷¹ См.: Абдалла Хусейн. Указ. соч., с. 321.

⁷² См.: Ахмед Абдель Рахим Мустафа. Указ. соч., с. 9.

Представляется, что ни та ни другая точка зрения не могут быть признаны точными, поскольку они не принимают во внимание все разнообразие позиций ведущих представителей мусульманско-правовой политической мысли, а также — и это главное — особенности происхождения и исторической эволюции мусульманского государствоведения, прошедшего в своем развитии несколько этапов. Отмеченные позиции по вопросам об особенностях содержания этого знания как раз и отражают процесс его внутренней эволюции, периоды его развития, борьбу различных политических группировок за власть. В этой связи определенный интерес представляет точка зрения на происхождение и эволюцию мусульманских политических теорий, высказанная Мухаммедом Дья ад-Дином ар-Рейисом. Он полагает, что во время правления пророка Мухаммеда не было необходимости и объективных условий для проявления каких-либо отвлеченных политических идей в силу отсутствия расхождений во мнениях по вопросу о власти. Политическая теория появилась позднее в ответ на практическую потребность конкретизировать положения Корана и сунны о халифате для определения принципов построения и функционирования мусульманской государственной власти после пророка. Поэтому параллельно со становлением халифата как особой формы правления развивалась и концепция халифата⁷³.

В период правления праведных халифов (632—661 гг.) мусульманско-правовая политическая теория сводилась к изучению нормативных («практических») основ арабского мусульманского государства в рамках государственного права как «сущего» и «должного» одновременно. В этом смысле вполне оправданно подчеркивать ее прикладной характер. Махмуд Файад отмечает, что первые юристы-государствоведы проводили свои исследования в условиях «действительного» мусульманского общества и реального «справедливого» мусульманского правления. В связи с этим они не ощущали потребности заниматься теоретическими основами власти халифа или изучать происхождение и природу государства на уровне «гипотетических» концепций о «должном». Наоборот, у них был точный практический ориентир в подходе к политике — Коран и, главное, реально существующая и вполне соответствующая ему власть халифата. Поскольку, согласно теории мусульманского права, форму халифата устанавливает сам правитель, роль науки сводилась к простому описанию. Для этого поколения мусульманской политической теории, совпадавшей в сущности с мусульманским государственным правом, все было ясно: власть принадлежит аллаху, он — единственный «законодатель», и на идущем от аллаха «божественном» мусульманском праве зиждется халифат, который и наблюдают юристы. Поэтому достаточно изучать это право, которое в конечном счете и «создало» государство. Более того, многие политические произведения вплоть до падения династии Аббасидов (середина

⁷³ См.: Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис. Указ. соч., с. 12—18.

XIII в.) создавались по прямому заказу или в подарок правителям и, как правило, носили характер прикладного анализа реального положения вещей в той или иной сфере государственной политики в сравнении с основополагающими принципами мусульманского права. Не случайно правители, заинтересованные в укреплении своей власти, поощряли подобные исследования и нередко курировали их подготовку⁷⁴.

В это время, как, впрочем и в дальнейшем, мусульманское государствоведение было тесно связано с реальными политическими событиями, через которые происходило правовое оформление халифата. Его становление первоначально протекало путем фиксации и обобщения непосредственной политической действительности, отражения «конституционных прецедентов (обычаев)» в отдельных теоретических выводах и конкретных нормах, приобретавших юридически обязательный характер после своего «освящения» натянутыми ссылками на расплывчатые предписания Корана и сунны. Первые произведения мусульманских юристов, посвященные «властным нормам», до сих пор служат нормативной основой всех современных исследований в области мусульманского правления. Это объясняется тем, что данные труды были не чем иным, как подытоживанием правовых обычаев мусульманского правления того периода, дававшим исходный материал, из которого в дальнейшем оформилась мусульманская теория государства и политики.

Главное для создания такой теории на базе мусульманско-правовых разработок заключалось в закономерном изменении содержания самой науки государственного права, существенно отличавшейся от большинства других отраслей доктрины шариата. Очень рано эта наука перестала быть действующим правом и превратилась в систему догм, адекватно не отражавших практики государственно-властных отношений. Централизованное и единое мусульманское государство уступило место политической раздробленности. Начиная с династии Аббасидов (750—1258 гг.), в различных частях арабского мира утвердились самостоятельные династии, которые в спорах друг с другом предлагали свои образцы форм правления, построенные в соответствии с конкурирующими толками шариата.

Современные арабские исследователи отмечают, что уже при Омейядском халифате (661—750 гг.) власть правителя по своей форме практически превратилась в наследственную деспотическую монархию с бюрократическими методами управления. Отрицая закономерность такой эволюции⁷⁵, они вместе с тем вынуждены

⁷⁴ См.: *Махмуд Файад*. Указ. соч., с. 16—18.

⁷⁵ Так, по мнению Мухаммеда Камеля Лейлы, правители свернули мусульман с «правильного» пути силой и обманом, а также потому, что принципы мусульманского правления не были установлены с достаточной четкостью, не получили окончательного развития и закрепления и поэтому легко могли быть отброшены «безнравственными» халифами (см.: *Мухаммед Камель Лейла*. Указ. соч., с. 463).

признать, что сменившая халифат государственная форма имела мало общего с «истинным мусульманским правлением»⁷⁶. Правда, «выборы» главы мусульманского государства еще формально сохранялись. Но по существу они были сведены к автоматическому одобрению консультативным советом кандидатуры, предлагаемой халифом, либо — чаще всего — официальному провозглашению правителем лица, силой захватившего власть и сменившего своего предшественника. Последующее молчаливое «одобрение» общиной «выбора» консультативного совета в условиях полного подчинения поданных абсолютной власти монарха также было пустой формальностью, юридической фикцией, призванной придать мусульманский «законный» характер власти нового главы государства.

Начиная с того момента, когда теория и реальная государственная практика перестали совпадать, мусульманская политическая мысль все более отчетливо стала обнаруживать свой противоречивый характер, играя роль идейного оружия в руках различных политических течений, боровшихся за власть в халифате. Несущественные расхождения во взглядах на халифат, появившиеся сразу после смерти пророка, со временем привели к образованию ряда направлений в мусульманской политической концепции. При этом это были не просто академические школы или чисто теоретические течения, а, по сути, идейные основы противоборствующих политических группировок, призванные оправдать претензии на власть одних сил и дискредитировать политику других⁷⁷.

Изменившийся предмет исследования — реальные политические отношения, равно как и сама логика внутреннего становления науки, требовали от мыслителей перехода на качественно более высокий уровень — уровень теоретического осмысления основ мусульманского государства. Возникла необходимость научного обобщения опыта развития халифата и его различных форм в сравнении с иными системами правления. При этом новый этап развития мусульманской теории государства объективно не мог быть не чем иным, кроме парадоксального на первый взгляд движения вспять — возврата к кораническим устоям халифата, их всестороннему истолкованию, углубленному изучению практики осуществления государственной власти пророком и праведными халифами и создания на этой основе цельной теории «истинного» и «справедливого» мусульманского правления. Ведь только на этом пути перед политической мыслью открывалась возможность либо теоретического оправдания «допустимости» и законности наследственной неограниченной монархии, либо доказательства отхода правителей от стандартов «справедливой» мусульманской власти. Таким образом, чисто прагматический подход к проблемам политики должен был повлечь за собой разработку высокой отвлеченной теоретической концепции халифа-

⁷⁶ См., например: *Али Хасани аль-Харбутли*. Указ. соч., с. 36; *Хади аль-Алауи*. Указ. соч., с. 86; *Субхи ас-Салех*. Указ. соч., с. 279.

⁷⁷ См.: *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 12, 19.

та. В результате в государственно-правовых исследованиях мусульманских юристов все яростнее стали звучать ностальгические нотки по «золотому веку» пророка и праведных халифов, а само мусульманское государствоведение стало больше походить на «воспоминание о будущем», научную фантазию, обращенную в глубь веков, нежели на объективное отражение действительности.

Поэтому к XI в., когда теория мусульманского государства была основательно разработана и получила окончательное оформление в трудах аль-Маварди, она уже не была адекватным отражением существовавшего тогда положения вещей, поскольку в основном подытоживала опыт начального этапа развития халифата. И несмотря на то, что она продолжала развиваться и после XI в., единое мусульманское учение о государстве перестало существовать. Конкретный подход к политике его (учения) различных противоречивых направлений определялся прежде всего позицией, которую занимал тот или иной исследователь по отношению к официальным властям. Интересную попытку проследить связь мусульманской политической концепции с реальной политикой, политическими течениями и борьбой за власть предприняли *Хади аль-Алауи* и *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*⁷⁸. По их мнению, поскольку разработка теории мусульманского государства отражала нужды политической практики, выбор учеными-юристами одной из двух основных позиций — апологетической или критической — мотивировался чаще всего чисто политическими соображениями. На основе оригинального анализа борьбы различных политических группировок («партий») за власть в халифате, способов достижения политических целей, применявшихся пророком и праведными халифами, путей превращения халифата в монархию («империю») они пришли к выводу, что мусульманские абстрактно-религиозные идеалы и ценности очень часто отступали перед чисто политическими мотивами и клановыми интересами борьбы за власть между претендентами на халифат. Все это не могло не коснуться мусульманской политической мысли.

Так, в начальный период становления мусульманского арабского государства юристы-сунниты разрабатывали свои концепции под эгидой правителей, как правило, не поддерживая оппозиционные «законной» власти политические течения. Однако после превращения халифата в монархию, когда положения мусульманского государственного права перестали применяться на практике, по существу сохранив лишь видимость формы, а концепция халифата стала оторванной от реальной жизни абстракцией, суннитское государствоведение, сравнивая идеальную модель халифата с действительным положением, постепенно перешло на негативные позиции по отношению к роскоши и расточительности правителей, начав призывать власти к проведению политики в рамках «конституции

⁷⁸ См.: *Хади аль-Алауи*. Указ. соч., с. 57—58, 81—97; *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 33—74.

Корапа». Более того, сам термин «политика» нередко использовался для обозначения действий правителей, противоречащих мусульманскому праву. Во времена правления Омейядов даже был период, когда многие известные правоведы вообще отказывались сотрудничать с властями, отклоняли все их предложения о назначении на очень престижные тогда должности судей, предпочитая оставаться в открытой оппозиции режиму. Но такое положение сохранялось очень недолго. Правители отдавали себе отчет в том, что без «освящения» своей политики авторитетом мусульманского права их власть будет непрочной. Поэтому при помощи щедрых посулов, предложений доходных постов и выплаты высокого жалования прямо из государственной казны халифам удалось привлечь на свою сторону факихов суннитских направлений. Критика в адрес правителей была прекращена. И уже в Аббасидском халифате официальное мусульманское государствоведение, отбросив религиозную принципиальность, настолько откровенно «благословляло» многие злоупотребления властей, что зачастую само вступало в явное противоречие с общественным мнением, господствовавшим среди широких слоев населения. Еще раньше, в конце правления династии Омейядов, как отмечают исследователи, «официальная мусульманская политическая теория перестала оперировать нравственными категориями и превратилась в политическую концепцию силы»⁷⁹. Правда, придворные правоведы официально продолжали еще считать халифат самой демократической формой правления, власть главы государства — неабсолютной и исходящей от общины, при этом ссылаясь на классическую юридико-догматическую теорию. Однако последующие поколения мусульманских государствоведов отказались даже от таких юридических ухищрений и вовсе перестали утруждать себя проблемой хотя бы внешнего приспособления принципов мусульманского правления к новым условиям. Более того, «неудобные» для властей положения ортодоксальной теории халифата, отличающиеся известным демократическим содержанием, сознательно отодвигались на второй план, а другие использовались для оправдания ограничения прав и свобод подданных и установления абсолютной монархической власти⁸⁰. С этой целью официальная политическая мысль стала искусно использовать обнаруженное где-то предание, гласившее, что пророк однажды сам предсказал будущую судьбу халифата в следующих словах: «Халифат просуществует после меня в течение сорока лет, а затем превратится в деспотическую монархию». На этом основании правоведы одобрили передачу верховной государственной власти по наследству, допустили бесконтрольное расходование халифом государственных средств. Затем муджтахиды согласились и с тем, что халиф — не обязательно самый лучший из мусульман, поскольку он должен обладать силой и способностью править, а эти качества не всегда сочетаются с глубокими знаниями

⁷⁹ *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 49.

⁸⁰ См.: *Мухаммед Камель Лейла*. Указ. соч., с. 464.

мусульманского права или высокой нравственностью⁸¹. Со ссылкой на то, что в Коране якобы прямо ничего не говорится о возможности смещения халифа, а речь идет лишь о праве мусульманина противиться произволу и гнету, юристы-политологи постепенно признали невозможность выступать против правителя, возложив на подданных обязанность полностью подчиняться власти главы государства вне зависимости от способа прихода его к власти и проводимой им политики⁸². По мнению Ахмеда Абдель Рахима Мустафы, мусульманское право, по сути, перестало признавать за подданными право на «политическое самовыражение», а сама политика стала чужда простому народу⁸³.

По-иному подходили к данному вопросу представители оппозиционных властям политических течений. Известный египетский ученый Сулейман Мухаммед ат-Тамауи справедливо обращает внимание на то обстоятельство, что именно практические потребности политической борьбы заставляли идеологов оппозиции в поисках обоснования своих претензий на верховную государственную власть обращаться к религиозно-догматическим, идейно-философским и правовым истокам общей концепции халифата. А это, в свою очередь, предполагало разработку общей теории мусульманского государства и политики. Поэтому неудивительно, что первые произведения по теории халифата в рамках исследований по религиозной догматике были написаны именно шиитами, хариджитами и мутазилитами — представителями сект, выступавших против династии Аббасидов и жестоко подавлявшихся властями⁸⁴. Другие течения мусульманской политической мысли, по сути, «отвечали на вопросы, ранее поставленные шиитами»⁸⁵.

Следует отметить, что по политическим вопросам расхождения между суннитскими и шиитскими теориями были гораздо более существенными, нежели по всем иным отраслям мусульманского права. Так, шииты последовательно отстаивали тезис о возможности смещения «незаконного» халифа-суннита, если его политика не удовлетворяет подданных. Хариджиты также считали законной борьбу против халифа-тирана, оправдывали политические убийства, полагая, что община может избрать халифом любого достойного даже из немусульман. Современные исследователи усматривают в распространении многочисленных взаимоисключающих политиче-

⁸¹ См.: *Мухаммед Иззат Даруаза*. Ислам и социализм. Сайда-Бейрут, 1968, с. 215. На араб. яз.; *Али Хасани аль-Харбугли*. Указ. соч., с. 36.

⁸² См.: *Ермаков Д. В.* Правитель и община в «Муснаде» Ибн Ханбалы.— В кн.: *Ислам: Религия, общество, государство; Он же*. Ибн Ханбал и начало ханбалитства.— В кн.: *Религия мира: История и современность*. Ежегодник, 1984. М., 1984.

⁸³ См.: *Ахмед Абдель Рахим Мустафа*. Указ. соч., с. 8—9.

⁸⁴ См.: *Сулейман Мухаммед ат-Тамауи*. Указ. соч., с. 29—30.

⁸⁵ *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейси*. Указ. соч., с. 81—82. В качестве примера классического труда шиитов по имамату, написанного в XI в., см.: *Ахмед Хамид ад-Дин аль-Кармани*. Ярчайшее доказательство имамата. Бейрут, 1969. На араб. яз.

ских теорий в период династии Аббасидов «доказательство демократизма и свободомыслия мусульманского строя»⁸⁶.

Юридический и фактический статус халифа, постепенно превращавшегося в абсолютного монарха, изменялся более динамично, нежели форма осуществления законодательных и судебных функций, отличавшаяся известной стабильностью (особенно начиная с XIII в.) даже при заметной эволюции формы государства в целом. На основе сравнения форм исполнительной власти и правового положения главы мусульманского государства на различных этапах его развития с политическими режимами в условиях иных государств мусульманская политическая мысль к XIV в. смогла разработать классификацию форм правления, которая прежде всего связана с именем выдающегося ученого *Ибн Халдуна* (1332—1406).

Отличительной особенностью учения *Ибн Халдуна* о государстве и политике, изложенного им в знаменитом трактате «Мукаддима» («Введение») ⁸⁷, является соединение философского и юридического подходов к государству на общем фоне историко-социологического анализа. Прежде всего он ставил задачу выявить «естественные законы» становления, развития и падения государства, которое рассматривал в качестве показателя, формы, критерия и проявления «цивилизации». Другая характерная черта его теории состояла в том, что ученый изучал не идеальное, а реально существующее мусульманское государство уже тогда, когда правители в своей политике далеко отошли от принципов мусульманского права. На этой основе он смог проследить историческую эволюцию халифата и разработать оригинальную классификацию форм правления ⁸⁸.

По учению *Ибн Халдуна*, любое общество в силу природы самого человека нуждается в «сдерживающем начале», призванном противостоять «естественному» стремлению людей к агрессии и взаимному истреблению. Такая принудительная власть и отличает государство от простого «предводительства» племенем и является показателем уровня цивилизации, достигнутого тем или иным народом. Государство подавляет членов общества, сплачивает племена в единое целое и осуществляет принудительную власть как по отношению к своим подданным, так и во внешней сфере. «Внутренняя» сторона этой власти заключается во всевластии правителя, способного силой управлять подданными, реализовывать законы, обеспечивать порядок внутри государства, собирать налоги и формировать армию. Вовне верховная власть государства проявляется в ее неподчинении какой-либо иной власти или принуждению. Некоторые современные исследователи склонны усматривать в подоб-

⁸⁶ См.: *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 37.

⁸⁷ См.: *Ибн Халдун*. Мукаддима. Бейрут. Б. г.; Перевод выдержек см.: Избранные произведения..., с. 559—628; *Игнатенко А. А.* *Ибн-Халдун*. М., 1980, с. 122—155; *Бацшева С. М.* Историко-социологический трактат *Ибн Халдуна* «Мукаддима». М., 1965, с. 127, 132—134, 139, 183—201, 217.

⁸⁸ См. об этом: *Игнатенко А. А.* *Ибн-Халдун*, с. 78—95; *Он же*. *Ибн-Халдун о природе государства*.— *Народы Азии и Африки*, 1981, № 1.

ном подходе теорию, на много веков предвосхитившую все современные концепции суверенитета⁸⁹.

Государственная политика, по Ибн Халдуну, не ограничивается одними правителями, а включает участие в ней всех подданных. Поэтому и все изменения государства связаны не просто с изменениями положения главы государства, но всего общества в целом⁹⁰. Само государство имеет определенные временные рамки существования, определяемые возрастом трех поколений. В течение этого срока оно проходит пять этапов развития: возникновение новой принудительной власти взамен прежней; сосредоточение верховной власти в одних руках после того, как правитель расправится со всеми своими сподвижниками, помогавшими ему прийти к власти; расцвет государства, в котором господствуют порядок, спокойствие и уверенность; переход к насилию и деспотическим методам правления для подавления оппозиции; упадок и гибель государства.

Ибн Халдун не только рассматривал вопрос об этапах развития государства в теоретической плоскости, но и попытался применить свою теорию к анализу исторической эволюции халифата, его превращения в монархию. Основной причиной такого превращения он считал кризис социальных условий существования общины, когда в качестве начала, объединяющего мусульман, «веру заменил меч». В результате, если вначале халифат был лишен признаков монархии, то постепенно форма правления мусульманского государства стала сочетать в себе черты халифата и монархии и в конце концов превратилась в монархию в полном смысле. По мнению Ибн Халдуна, мусульманское государство в своем развитии прошло четыре этапа: полный («чистый») халифат праведных халифов; постепенный переход к монархии при сохранении внешних атрибутов халифата, когда «вера» была постепенно заменена «силой» при сохранении — это особенно важно подчеркнуть — всех основных целей и функций халифата (т. е. речь идет лишь об изменении методов достижения целей, ради которых халифат был создан), а «консультации» и договор халифата уступили место силе меча и деспотическим методам правления (от Муавии до начала халифата Аббасидов); превращение государства по сути в монархию при сохранении за ним лишь названия «халифат» (халифат Аббасидов); распад единого мусульманского государства и завоевание арабов другими народами, когда государство даже официально перестало именоваться халифатом и глава государства перестал быть муджтахидом.

Большинство современных исследователей считают анализ Ибн Халдуна безупречным. Правда, можно встретить и другую точку зрения. Так, Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис полагает, что Ибн Халдун допустил серьезную теоретическую ошибку при оценке вто-

⁸⁹ См., например: *Субхи Магмасани*. Введение в возрождение науки шариа. Бейрут, 1962, с. 167—168. На араб. яз.

⁹⁰ Характерно, что, например, Хасан Сааб называет учение Ибн Халдуна «политической социологией» (*Хасан Сааб*. Указ. соч., с. 88).

рого этапа развития мусульманского государства, поскольку с точки зрения мусульманского права невозможно доказать, будто халифат продолжал осуществлять на практике все свои цели, в том числе и религиозные, когда его религиозная основа была заменена голой силой. По мнению ар-Рейиса, уже при Аббасидах вместе с религиозными основами халифата исчез его смысл, а Ибн Халдун не дал этому факту должной политической и юридической оценки, заняв идеалистически-догматическую позицию, оправдывая по сути политику правителей и попустительствуя их произволу⁹¹.

Если по вопросу о превращении халифата в монархию среди современных государствоведов можно обнаружить определенные расхождения во мнениях, то все они единодушны в оценке предложенной Ибн Халдуном классификации форм правления как классической. Особенность данной классификации заключается в том, что при изучении разнообразных форм правления Ибн Халдун уделял основное внимание не столько правовому положению главы государства, сколько проводимой им политике, функциональной стороне государственной власти, выступавшей для него прежде всего объектом социологического анализа. Он исходил из того, что в основе любой формы правления лежит определенный тип «права», который и составляет суть данной формы. Иными словами, в основу различных форм правления Ибн Халдун положил характер деятельности государства, его функциональную сторону, тип политического режима и, исходя из этого, предложил оригинальные компаративистские определения монархии и халифата.

Ибн Халдун выделял три разновидности форм правления — «естественную» монархию, «политическую» монархию и халифат. Сущностью первой из них, по его мнению, является управление подданными, исходя лишь из корыстных личных побуждений правителя, его субъективных оценок и прихотей. Иначе говоря, «естественная» монархия — деспотический режим личной власти, не связанный какими-либо, кроме субъективных, интересами. В отличие от данной формы, для «политической» монархии характерно такое правление, которое основывается на рациональных, «разумных» критериях, проведение политики защиты «земных» интересов и противодействия всему тому, что наносит «вред» подданным. Ибн Халдун оценивал эту форму двояко: с одной стороны, он подчеркивал ее позитивные стороны (осуществление «рациональной» справедливости), с другой — критиковал за то, что политика правителей при данной форме не связана духовными религиозными ценностями. Что же касается халифата, то здесь этот недостаток устранен, поскольку власть халифа над подданными опирается на мусульманско-правовые основы и одновременно направлена на защиту веры и исполнение земных дел. Иными словами, «законом» халифата явля-

⁹¹ См.: *Мухаммед Дья ад-Дин ар-Рейис*. Указ. соч., с. 112—113.

ются не субъективные желания правителя или чисто «рациональные» принципы, а принципы священного мусульманского права, в которых — и только в них — идеальным образом учитываются все без исключения интересы подданных, даже такие, которые не могут быть поняты рационально. Естественно, Ибн Халдун отдает предпочтение халифату, сочетающему в своей форме как религиозные, так и земные ценности. Если суверенитет монархии, по мысли Ибн Халдуна, заключен в принудительной силе, пусть и «разумной», то суверенитет халифата — в мусульманском праве, олицетворяющем высшую справедливость. Монарх — «чужой» для подданных правитель, ибо он правит, опираясь исключительно на принудительную власть, а халиф — «свой» глава государства, опирающийся в своей политике на всеобщее убеждение в справедливости мусульманского права.

Политическая теория Ибн Халдуна явилась той вершиной, достигнув которую, мусульманско-правовая политическая теория по сути остановилась в своем развитии. В этой связи Ахмед Абдель Рахман Мустафа с полным основанием замечает, что в период османского господства трудно найти хотя бы одного мыслителя, который добавил бы что-либо к классической разработке проблем халифата и форм правления. Наука в целом оказалась в руках богословов и глав религиозных сект, которые были одной из опор официальной власти, выражавшей интересы феодалов. Поскольку османское государство продолжало внешне придерживаться принципов мусульманского права, юристы признавали законность этой власти, призывали к повиновению ей и в своих произведениях старались оправдать политику правителей искусственными ссылками на нормы мусульманского государственного права⁹².

Однако официальная политико-правовая наука недолго пользовалась благосклонностью правителей, всегда видевших в ней потенциального идейного противника. Известный египетский исследователь Али Абдель Разек вполне оправданно писал: «История развития науки у мусульман красноречиво свидетельствует, что участие политического знания по сравнению с другими науками оказалась самой незавидной... Причиной тому было подавление правителями свободы научных исследований и установление полного господства над учебными центрами всякий раз, когда они находили это нужным. Несомненно, что политическая теория — одна из самых опасных для правителей наук, поскольку она вскрывает формы правления, его особенности и разновидности. Поэтому правители неизбежно были вынуждены противоборствовать ей и не допускать распространение ее выводов в массах»⁹³. Государствоведы не могли избежать критики халифов за диктаторские методы правления и фактический отказ от выборности главы государства. Естественно, что

⁹² См.: Ахмед Абдель Рахим Мустафа. Указ. соч., с. 11—13.

⁹³ Али Абдель Разек. Ислам и основы власти: Исследование халифата и мусульманского правления. Каир, 1925, с. 21, 30. На араб. яз.

власти не только не прислушивались к замечаниям ученых, но и старались всячески ограничить свободу исследований в области политики. На этой основе Али Абдель Разек выражает свое удивление не тем, что мусульманская теория государства не получила дальнейшего развития, а тем, что, несмотря на такое положение, отдельные, пусть и апологетические, политические произведения юристы все же создавали.

Естественно, такой вывод мог быть сделан только в том случае, если политическая мысль действительно предлагала концепции, идущие вразрез с политикой правителей. Так на самом деле и произошло: уж слишком велик становился со временем разрыв между реальной политикой и теми исходными принципами, от которых государоведам было трудно отказаться, даже идя навстречу властям за счет уступок по некоторым важным вопросам. Все очевиднее было несоответствие практики осуществления государственной власти той идеальной картине мусульманского правления, которую рисовала политическая теория. Причины такого расхождения лежали не только в трансформации существовавших политических институтов, но — что особенно важно отметить — в специфике внутреннего развития самой теории. Ее приспособительные возможности, хотя и отличавшиеся гибкостью, все же были не беспредельны. Главное, на наш взгляд, заключается в том, что мусульманская концепция государства никогда не могла порвать и не порывала с юридическим подходом к своему предмету. Более того, она изучала конкретные формы государства, власти, политики, каждый раз измеряя их эталоном мусульманского права. Кроме того, эта наука всегда поддерживала связь с мусульманской религией в целом. По сути это были разные стороны принципиально одной остановки. Направленность государствоведения на мусульманское право одновременно означала его подчинение мусульманской идеологии вообще. И наоборот: развитие политической теории на фоне мусульманского вероучения предполагало, что все явления политики будут оцениваться с позиций мусульманского права, которое всегда представляло квинтэссенцию ислама. Отсюда понятно, почему даже после превращения мусульманско-правовой теории государства в относительно самостоятельную научную дисциплину, она сохранила за собой элемент утопии, продолжая ориентироваться на разработку прежде всего форм «справедливого мусульманского правления» — своего рода идеального государства. Немалое значение имело и то обстоятельство, что начиная с XI с. среди правоведов-суннитов утвердилось мнение о «запрете иджтихада», т. е. о прекращении развития мусульманского права на рациональной основе юристами, и начале «века традиции» — «связанности» правоведов выводами основателей правовых школ и их первых последователей. Поэтому теория халифата аль-Маварди была признана классической и в дальнейшем не только не могла быть пересмотрена, но даже скольконибудь существенно дополнена или развита в своих основах.

Раздел IV РУССКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ

1. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ИДЕИ В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ (XI — СЕРЕДИНА XV в.)

История формирования и развития русской политико-правовой мысли раннего и развитого феодализма (XI — начало XVII в.) охватывает период образования и расцвета Киевского государства (до второй половины XII в.); эпоху феодальной раздробленности (вторая половина XII — конец XIV в.); образования единого суверенного государства под началом Москвы, в котором формируется, а затем утверждается сословно-представительная монархия как форма правления (XV — первая половина XVII в.)¹.

Становление государственности способствовало возникновению политико-правовой мысли, а ее активная роль обуславливала в свою очередь успехи в развитии государства.

Изучение политико-правовых учений во взаимосвязи с основными этапами государственно-правового строительства позволяет проследить традиционные основания, на базе которых они складывались и соответственно дать «анализ закономерностей возникновения, функционирования, развития политико-правовой мысли, взаимовлияния политико-правовых идей и социально-политической практики, борьбы политических идей в истории механизма преемственности и новизны в истории политико-правовых учений»². Такой подход дает возможность также выявить взаимосвязь истории и современности, особенно в сфере учений о государстве и праве, в которой наблюдается острая идеологическая борьба вокруг политико-правового наследия прошлого³.

¹ См.: *Гальперин Г. Б., Королев А. И.* Методологические и теоретические вопросы науки истории государства и права СССР. Л., 1974, с. 58—70; *Черепнин Л. В.* Земские соборы русского государства в XVI—XVII вв. М., 1978, с. 92—94.

² Историко-правовые исследования: Проблемы и перспективы. М., 1982, с. 9.

³ Особенно полемическим в настоящее время в зарубежной советологии является вопрос о сословно-представительной монархии в России. «Зарубежные советологи клеветнически утверждают, что дореволюционная Россия не знала иных форм монархии, кроме восточной деспотии» (*Титов Ю. П.* Проблемы русского абсолютизма.— В кн.: Проблемы истории абсолютизма. М., 1983, с. 13). Л. В. Черепнин также отмечал, что для современной буржуазной историографии характерным является отрицание сословно-представительной монархии как формы развития русской государственности (см.: *Черепнин Л. В.* Земские соборы русского государства в XVI—XVII вв., с. 45—47). Основными чертами русской жизни и отражающей ее идеологии объявляются пассив-

Политико-правовая идеология получала свое воплощение в памятниках древнерусской письменности, которые отражали в концентрированном виде все сферы духовной культуры. Но поскольку интеллектуальная жизнь общества была облечена в религиозные формы, то «в руках попов» оказались «политика и юриспруденция... и все остальные науки», превращенные в простые отрасли богословия, к которым применены принципы, господствовавшие в нем. «Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получали во всяком суде силу закона»⁴.

Традиция выработала и определенный метод изложения политических трактатов. Все идеи и теории формулировались не от авторского лица, а от имени широко известных авторитетов: часто просто системой подбора цитат из их произведений. Обращение с цитируемым материалом было достаточно свободным, поскольку автор строил на его основе вполне самостоятельные концепции.

Религиозное мышление и соответствующая ему знаковая символика служила преимущественной формой выражения социальной, политической и правовой мысли в эпоху феодализма. Именно в этой форме в русском государстве утверждались политические идеи и закладывались традиции национальной политико-юридической мысли, без изучения которых невозможно понять диалектику процесса формирования и дальнейшего развития политических учений.

Генезис русской политической мысли принято связывать с расцветом киевской государственности, наступившей в XI в.

Основой производственных отношений в древнерусском государстве была феодальная собственность на землю. Постепенно «феодальный способ превратился в господствующий, а политическое оформление общественного строя вылилось в форму, соответствующую раннефеодальной монархии»⁵. Государственное устройство Киевской Руси включало в свой состав ряд территориальных единиц, возглавляемых племенными князьями, признававшими над собой власть великого киевского князя. В осуществлении властных полномочий наряду с ним принимали участие дружинники и представители родоплеменной знати. Каждый город имел свое вече⁶.

Введение христианства Владимиром I способствовало распространению образования в Киевской Руси. Однако вряд ли можно согласиться с мнением тех зарубежных авторов, которые считают,

ность, фатализм, сервелизм, безразличие к праву и формам правления. См.: *Dugand-Cheynet C.* Ivan le Terrible: On la demesure du pouvoir. P., 1981, p. 23, 51.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360.

⁵ Юшков С. В. Русская правда. М., 1950, с. 251.

⁶ См.: Юшков С. В. История государства и права СССР. М., 1961, ч. 1, с. 82, 83.

Эти обстоятельства служат опровержением, выдвигаемой в современной зарубежной литературе точки зрения о том, что «киевское управление вряд ли можно назвать государством», а законодательство Киевской Руси — Русская Правда — не носило официального характера и представляло собой сборник частных княжеских уставов (*Kaiser D. H.* The Growth of the Law in Mediaeval Russia. London, 1912, p. 10).

что вообще культура и образование Киева начались с принятием христианства, которое с их точки зрения является «ключевым событием в русской истории»⁷. Не стало оно и стеной, отгораживающей Россию от Запада⁸. Напротив, переход Руси от язычества к христианству вводил ее в круг европейской цивилизации. Заслуга византийских христианских миссионеров заключалась в том, что они являлись активными проводниками идей и литературы по богословию, философии, юриспруденции, истории и другим наукам, широко развитым в Византии, как в одном из самых образованных средневековых государств.

Расцвет киевской государственности принято относить к середине XI — первой половине XII в., усматривая его пик в период политической деятельности Ярослава Мудрого (1019—1054). С его именем связано и создание первого русского законодательного свода — Древнейшей Правды. К этому времени русское государство обладало уже достаточно развитыми политическими и правовыми институтами, а следовательно, в нем сложились условия, способствующие появлению политических и правовых учений, происхождение которых «в социально-политическом плане связано с процессом классообразования и возникновения государства и права»⁹.

Научное обоснование наличия зрелого политического мышления в Киевской Руси исследователи находят в целом ряде факторов. Прежде всего отмечается широкий круг общения славянских племен в период образования их политической организации: «На западе они соприкасались с кельтами и германскими племенами, на северо-западе — с балтийскими... на северо-востоке с финскими... Каждое общение с соседями вносило те или иные черты в культуру соприкасающихся народов и приводило к их взаимовлиянию»¹⁰. К XI в. Киевское государство достигло высокого уровня политической организации, а публичность отправления ряда общественных функций несомненно содействовала развитию политической публицистики.

Необходимо также добавить, что большое влияние на совершенствование процесса политического мышления оказало и распространение на Руси произведений античных писателей. Русскому обществу в то время были известны труды Платона, Аристотеля, Эпи-

val Russia. Princeton Univ. press, 1980, p. 306).

⁷ *Marinich V. G.* Revolution movements in Kievan Russia. Fort worth., 1976, vol. 15, N 4, p. 61; См. также: *Meyendorff I.* Byzantium and the rise of Russia: A study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century. Cambridge Univ. press., 1981, p. 10.

⁸ Р. Пайпс неосновательно предполагает, что, «приняв восточный вариант христианства (православие.— Авт.), Россия отгородилась от столбовой дороги христианской цивилизации, которая вела на Запад. Принятие христианства,— по мнению этого автора,— привело Россию к изоляции от соседей» (*Pipes R.* Russia under the old regime. N. Y., 1974, p. 298).

⁹ История политических и правовых учений. М., 1983, с. 3.

¹⁰ *Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси. М., 1984, с. 9.

кура, Демосфена и многих других. С событиями мировой истории его знакомили византийские Хроники.

Эти обстоятельства в общей сумме и обеспечили развитие общественного сознания в Киевской Руси раньше, чем в романских и германских странах¹¹.

В разнообразных по жанровому оформлению политико-публицистических произведениях древнерусской письменности обсуждался довольно широкий круг политических проблем. В центре внимания находились такие вопросы, как происхождение государства, генеалогия правящей династии, единство и суверенность верховной политической власти, организация наилучшей формы правления (ограничение власти великого киевского князя той или иной формой совещательного органа: совет дружины, совет бояр и т. д.), законность реализации высших властных полномочий и др. Выяснялись также взаимоотношения между князьями и в особенности великим киевским князем и его вассалами; обсуждались отношения между светской и церковной властями, давалось и определение перспектив развития внешней политики¹².

Первый политический трактат «Слово о законе и благодати» написан в Киевском государстве в середине XI в. и принадлежит киевскому писателю — митрополиту Илариону. В этом трактате Иларион выступает как идеолог прогрессивных сил, поскольку активно поддерживает политику великого князя киевского, объединявшего под своим главенством русские земли и сосредоточившего в своих руках всю полноту власти, а следовательно, объективно являвшегося выразителем передовых исторических тенденций. В своем труде Иларион не только рассматривает наиболее злободневные и острые вопросы современности, но и формулирует определенный политический идеал.

Прежде всего в «Слове»¹³ разрешается теоретическая проблема соотношения закона и истины, под которой Иларион понимает совокупность нравственных правил, воспитываемых в человеке морально-этическим идеалом христианства¹⁴.

¹¹ См.: Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980, с. 97, 126.

¹² Здесь следует отметить, что политико-правовые идеи содержали и более ранние документы (например, Договоры Руси с Византией и первая письменная русская летопись «Повесть временных лет»), но предметом исследования дисциплины «История политических и правовых учений» являются теории, получившие свое выражение в доктринальной форме. Анализ политических идей русского летописания представляет тему отдельного исследования.

¹³ См.: Розов Н. П. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. «Слово о законе и благодати». — *Slavia pro slovanskou filologii*. Praha, 1963, R. XXXII, Seš. 2. Здесь и далее ссылки на источник будут даваться по публикации Н. Н. Розова (Слово).

¹⁴ Здесь следует сразу же оговорить, что в силу присущей раннему средневековью нерасчлененности теологических и правовых категорий (в Ветхом и Новом Заветах, также как и впоследствии в Коране, записаны в качестве божественных заповедей и законов и ряд отдельных норм уголовного, гражд-

Он четко различает понятие закона, как внешнего установления-предписания, регулирующего насильственными мерами поведение человека в обществе, и истины, которая выражается у него в высоком нравственном состоянии человека (в его понимании только христианина), не нуждающегося в силу своего совершенства в регулятивной деятельности закона. Закон определяет внешние поступки людей, он дан человечеству «на приуготование благодати и истины, да в нем обыкнет человеческое естество», ибо человечество как скверный сосуд сначала должно быть омыто водой-законом, а затем уже оно станет способным принять «млеко благодати». «Закон предтеча и луга благодати и истины»¹⁵. Подзаконное состояние не делает людей свободными, поскольку требует «рабского» исполнения внешних предписаний. Только познание истины предоставляет человеку свободу в выборе своего поведения. Закон и истина у Илариона не противостоят друг другу — истина воспринимается человечеством благодаря закону, а не вопреки ему.

При рассмотрении этой проблематики мыслитель, видимо, использует уже сложившееся в обществе представление о совпадающем смысловом значении терминов «правда» и «закон»¹⁶, образующих в понятийном аппарате русских политических мыслителей единый синонимический ряд.

В этом же труде Иларион проводит также идею о равноправии всех христианских народов, неоднократно подчеркивая, что время избранничества одного народа прошло, и все люди должны быть

данского и семейного права) закон обычно понимается, как божественное веление, сформулированное: в Библии — Моисеем; в Новом Завете — Иисусом Христом, в Коране — Мохаммедом. Понятие закона божественного не исключает, а, напротив, предполагает его юридическое содержание. Поэтому обращение Илариона к слову «закон» подразумевает восприятие этой категории одновременно и в теологическом и юридическом смысловом значении. Слово, с. 156.

¹⁵ В. Даль, исследуя значение слова «правда», утверждает, что в России «по первому коренному значению правдой зовется Судебник, Русская Правда, Правда Ярославова, Сборник узаконений, установлений. Правда — старое право судить, власть судить, карать и миловать: суд и расправа» (см.: *Даль В. Словарь русского языка*. М., 1955, т. 3, с. 979). Однако при анализе этого слова нельзя не учитывать, что общее философское и литературное значение, присущее как ему самому, так и всему связанному с ним синонимическому ряду, включает не только юридический аспект. «Правда» рассматривается также как «истина... без обмана, справедливость, добродетель» (*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка*. СПб., 1895, т. 2, стб. 1355—1356). При употреблении данного слова в юридическом смысле это значение также не утрачивается, а, напротив, воспринимается как исходное начало, в котором юридический компонент является лишь значимым структурным элементом всего содержания. Сохраняя в абстрактном значении общеправовый смысл, в конкретно-юридическом понимании «правда», как правило, выражает то или иное специфически правовое понятие или даже целую формулу. На Руси устанавливается устойчивая единообразная традиция в понимании «правды», проходящая через все средневековье, согласно которой слово «правда» становится термином и употребляется для выражения юридических понятий, включающих в свое содержание и нравственную мотивацию.

равны перед богом, который не делает различия между эллином и иудеем и никаким другим народом.

В «Слове» Иларион показывает не только высокий уровень общественной и политической организации, но и международное значение русского государства как вполне равноправного в кругу известных ему стран.

Вторая часть трактата, посвященная восхвалению Владимира I, начинается с похвалы русской земле. Князь Владимир возвышен уже тем, что владычествовал «не в неведоме земли... но в русской, яже ведома и слышима есть всеми концы земли».

В определении предпочтительной формы правления Иларион не знает сомнений: Владимир ставится в образец потомкам как «единодержец всей земли», который сумел «покорить под ее остальные страны»¹⁷. Его власть была крепка и основана на законе («правде»). Он «правдою бо отмечен, крепостью перепоясан, истиной обут, смыслом венчан и милостыней яко гривной... златою красяся».

Иларион впервые в русской политической литературе поставил вопрос об ответственности князя перед подданными. «Князь обязан без блазна (соблазн, искушение.— *Авт.*) Богом данные ему люди управивше»¹⁸.

Причем князь несет ответственность как за людей, подвластных ему, так и за само свое управление ими, «за труд паствы людей его». За «злые действия князя будет отвечать вся страна», но ответственность самого князя предусматривается только перед богом.

Иларион вводит в русскую политическую литературу и мысль о божественном происхождении верховной власти, объявляя князя Владимира «причастником Божественного царства».

Среди насущных внешнеполитических задач Иларион одной из первых считает обеспечение мира. Так, в третьей части своего произведения, где в виде молитвы сформулированы перспективные

¹⁷ При анализе средневековых политических доктрин необходимо выяснять генетико-лексическое значение таких терминов, как: единодержавие и самодержавие. Самодержавство (ст.)—самодержавие, единодержавие (тожд.)—И. И. Срезневский определяет как слова одного синонимического ряда, выражающие понятие «государство». Самодержец—верховный властитель, распространяющий свою власть на всю территорию своего государства. В нравственном значении этот термин дает характеристику лицу, умеющему сдерживать свои страсти (является «противословием самовластца»). Понятие самодержавства не связывается непосредственно с организацией формы правления, а только подчеркивает наличие самостоятельного обладания данным властителем определенной государственной территорией (см.: *Срезневский И. И.* Указ. соч., т. 2, стб. 249). В таком значении эти термины употреблялись до начала формирования в России абсолютизма (вторая половина XVII в.). Затем их смысловое содержание существенно изменяется. Так, В. И. Даль определяет современное ему самодержавие, как «монархическое, подновластное, независимое от государственных учреждений, соборов или выборов ... правление» (*Даль В. И.* Толковый словарь. СПб., 1882. т. IV, с. 133). В этом же значении применительно к XVIII и XIX вв. употребляет данный термин и В. И. Ленин. См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 346.

¹⁸ Слово, с. 154, 164.

пожелания своей стране, Иларион прежде всего просит избавить ее от войны. Князь обязан заботиться о мире и не развязывать войн («и донеле же стоит мир не наводи на ны (нас.— Авт.) напасти и искушения, ни предай нас в руки чужих»). Ни на свой, ни на чужой народ не следует попускать «скорби и глада и напрасных смертей, огня и потопления...». Божественный промысел должен обеспечить мир, а князь, реализуя его, предотвратить войны («ратные прогони, мир утверди, страны укроти», а некоторым даже и «отгрози»), организовать и хорошее внутреннее управление страной («глады угобзи... боляры умудри, грады рассели, церковь твою вразуми, достояние свое соблюди...») ¹⁹.

Трактат Илариона был высоко оценен современниками и потомками. По времени «Слово о законе и благодати» предшествовало «Повести временных лет», поэтому многие его политические мотивы получили в ней свое дальнейшее развитие.

Политическая программа Владимира Мономаха. В первом дошедшем до нас письменном летописном своде («Повесть временных лет»), автором которого принято считать киево-печерского монаха Нестора, под 1093 г. помещены произведения, приписываемые Владимиру Мономаху.

Политико-правовая направленность наиболее очевидно прослеживается в «Поучении» — светском трактате, обращенном к будущим правителям, содержанием которого является учение о верховной власти и способах ее осуществления. Основное внимание Мономах уделяет идее укрепления государственного единства, подчиненности интересов отдельных княжеств задачам и целям всей русской земли.

Наиболее подходящей формой осуществления власти Мономах считал сочетание единоличной власти великого князя с участием дружины в принятии решений по всем важным вопросам.

Мономах осуждает «беззаконие» и «неправду». «Правда» и «закон» в его словаре весьма сближены (так «оправдывать» у него означает судить по закону). Отрицание кровной мести вылилось в полное неприятие смертной казни вообще: «Ни права, ни крива, не убивайте и не повелевайте убить его», даже если по тяжести своих деяний и будет достоин смерти («аще будет повинен смерти»), все равно «не погубляйте никакая же хрестьяны». Призыв не «мстить» рассматривается в «Поучении» не только как принцип законодательства, но и как основа междукняжеских отношений.

В вопросах определения внешней политики Мономах придерживался традиционной мирной ориентации. Он не видел причин для братоубийственных войн, поскольку всем людям и народам одинаково уготовано место на земле, и задача правителя — поиски путей достижения мира.

Составной частью политической программы Мономаха являются его взгляды на взаимоотношения с церковью и ее высшим иерар-

¹⁹ Слово. с, 172, 173.

хом в лице киевского митрополита. Политический статус церкви определен в «Поучении» весьма уклончиво. Мономах отводит ей почетное, но явно подчиненное место. К монашеству Владимир Мономах недвусмысленно высказал отрицательное отношение. «Милость божья», — утверждал он, — скорее достигается «малым добрым делом», а не «одиночеством, ни чернечеством, ни голодом, яко добрии терпят»²⁰. Дейятельный мирской человек предпочтительнее монаха, вся заслуга которого только в том и заключается, что он терпит личные ограничения. Современники высоко оценили заслуги Мономаха, воздав ему достойную посмертную славу.

Начавшийся почти сразу после смерти Владимира Мономаха и раздела владений его сыновьями процесс феодальной раздробленности был практически неостановим, но общественное сознание еще долго не могло примириться с этим. К числу произведений периода усиливающейся феодальной раздробленности Киевского государства следует отнести «Слово о полку Игореве». В этом памятнике древнерусской письменности получили свое дальнейшее развитие многие политические идеи, разрабатываемые в «Повести временных лет» и «Поучении Мономаха».

«Слово о полку Игореве» не политический трактат и не церковно-учительная речь, а поэтическое произведение. Но по содержанию этот памятник можно охарактеризовать как политический трактат, поскольку его автор коснулся почти всех насущных политических проблем своей эпохи. В нем утверждаются прогрессивные традиционные политические идеалы: независимость русской земли, подчиненность старшему в роде князю, оборона отечества, укрепление его международного престижа, осуждение завоевательной политики. Автор «Слова» прямо говорит об обязанностях князей обеспечить пахарю — возделывателю земли мирную жизнь. Однако утверждаемый им политический идеал был уже исчерпан. В такой ситуации К. Маркс справедливо видел в «Слове» провиденциальный «призыв русских князей к единению как раз перед нашествием монгольских полчищ»²¹.

Политический идеал Даниила Заточника. Традиции русской политической мысли домонгольского периода нашли свое отражение в произведении, приписываемом Даниилу Заточнику. Оно представляло собой широкий обзор социальной и политической жизни эпохи. В нем намечались пути укрепления сильной княжеской власти, способной преодолеть внутренние раздоры и подготовить страну к обороне. Современной науке известны два варианта памятника: «Слово» и «Моление» Даниила Заточника²².

²⁰ ПВЛ, т. 1, с. 157, 155—156.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 29, с. 16.

²² Полная публикация всех известных списков памятника осуществлена Н. Н. Зарубиным. См.: Памятники древнерусской культуры. Л., 1932, вып. 3 (в дальнейшем сокращено: Памятники).

В науке относительно датировки и атрибуции этого произведения древнерусской письменности сохраняются серьезные разногласия. Наиболее убедитель-

Центральная политическая фигура памятника — образ идеального великого князя. Он привлекателен внешне («глас сладок», а «образ красен»), милостив (рука его всегда «согбена на подание убогих»), его управление крепко и справедливо («дуб крепок множеством корения, тако и град наш твоею державою»). Князь выступает как верховный глава всем своим людям («кораблю глава кормник, а ты, княже, людем своим»). Если власть князя организована плохо и в «державе» отсутствует управление, а, напротив, существует «безнарядие», то и сильное государство может погибнуть, поэтому важно не только верховенство князя, но и хорошо организованное управление («град наш крепится основанием») ²³.

При описании наилучшего варианта формы правления мыслитель явно предпочитает монархический принцип организации власти с участием в ней совета при великом князе. В духе традиций русской политической мысли он последовательно проводит мысль о необходимости князю иметь при себе «думцев», которые должны быть умны, мудры и не должны допускать в своих действиях беззакония (не действовать без «правды»).

Б. А. Рыбаков справедливо отмечает, что имеющееся здесь противопоставление великого князя и бояр не следует рассматривать как вообще антибоярскую тенденцию, направленную против боярства как социальной группы ²⁴. Автор, следуя традиционному направлению в политической мысли, проводит идею единства княжеской власти, осуждая боярское засилье и чинимый ими произвол как помеху для утверждения единодержавия. Даниил желает видеть свою державу сильной, управляемой мудрым и смелым кня-

тельной нам представляется научная версия Б. А. Рыбакова, которой аргументированно доказывает, что в данном случае мы имеем дело с двумя авторами и двумя адресатами: автор «Слова (конец XII в.) — адресат — Ярослав Владимирович (внук Мстислава Великого и правнук Вл. Мономаха); автор «Моления» (первая четверть XIII в.) — адресат Ярослав Всеволодович (сын великого князя Всеволода). Одного Б. А. Рыбаков предлагает называть Даниилом, а второго — Псевдо-Даниилом. Местом создания обоих произведений считает северо-восточную Русь. Первого автора Б. А. Рыбаков определяет по социальному происхождению как дворянина, родившегося в южных землях, а затем переместившегося на северо-восток. Второго — как лицо более демократического происхождения — сына раба переяславского князя, уроженца северо-востока.

С точки зрения развития основных политических идей особого расхождения в памятниках нет. Второй автор, введя в ткань произведения некоторые личные мотивы, не изменил его политическую направленность. Вероятно, имело ощущение надвигающейся опасности (монголо-татарского нашествия), ставшей очевидной в первую четверть XIII в., и было причиной обращения это автора к прославленному «Слову» Даниила, для того чтобы повторить еще раз и уже другому князю важные политические идеи, содержащиеся в нем. Поэтому задачам и целям исследования развития политической идеологии не противоречит комплексное рассмотрение текста обоих вариантов памятника. — См.: *Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси*, с. 148—150.

²³ См.: *Памятники*, с. 14, 16, 18, 19, 56, 59.

²⁴ См.: *Рыбаков Б. А. Даниил Заточник и Владимирское летописание конца XII в.* — В кн.: *Из истории культуры Древней Руси*, с. 153.

вем, опирающимся на совет «думцев». Князю необходимо иметь хорошее войско. Не золотом и серебром должен он похвастаться, «но множеством вой». Развивает он и идею о необходимости «царской грозы», но гроза не представляет собой реализацию принципа самовластья. Это признак дееспособности и надежности самой власти, в небезопасных для подданных внешних условиях, поскольку именно их княжеская «сила и гроза» должны ограждать «яко оградом твердым».

Мыслитель беспокоится об охране своей земли, а не о завоевательных походах, которые часто кончаются гибельно: «...много бо ополчаются на большие грады и со своих меньших сседают».

Несомненно, поддержка сильной великокняжеской власти, осуждение феодального могущества боярства предполагали ограничение полномочий местных феодалов, что в конечном итоге способствовало главной прогрессивной задаче периода: объединению земель под властью единого великого князя,— с одной стороны; а с другой — облегчало участь населения, устлавливая над ним непосредственную юрисдикцию великого князя и таким образом освобождая его от зависимости от многочисленных светских и духовных феодалов, которые повсеместно ужесточали формы феодальной эксплуатации.

Произведение Д. Заточника пользовалось большой известностью; к нему обращались не только современники, но и мыслители других эпох. Например, мысли Даниила и выражающие их формулы встречаются у Филофея — автора доктрины «Москва — Третий Рим», у Ивана Пересветова, Максима Грека и ряда др.

* * *

Несмотря на удивительную прозорливость и актуальность, призывы к объединению и отражению врагов родной земли не оказали должного действия и успеха не имели.

На Русь неотвратимо надвигались огромные орды кочевников, создавших в монгольских степях в начале XIII в. свое государство. На Руси не только знали о готовящемся походе Батыея, но даже располагали сведениями о дислокации его войск. Но феодальные распри, несогласованность действий князей привели их к поражению. «Батыев поход» закончился победой и установлением ордынского ига. Покоренная, сожженная, опустошенная Русь попала в политическую и экономическую зависимость от Батыея, который осел на Волге в организованном им государстве — Золотой Орде. Здесь русские князья должны были получать «ярлык» на великое княжение. Ордынская дипломатия, славившаяся хитростью и вероломством, усиливала феодальную раздробленность покоренной территории, натравливая друг на друга русских князей.

Однако уже в середине XIII в. по русским городам прошла волна антиордынских выступлений, а в решающую фазу борьба с захватчиками вступила с возвышением Москвы, начавшей политическое объединение Руси.

2. РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЫСЛИ В ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ СОСЛОВНО-ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ МОНАРХИИ

Реформационные движения XIV—XVI вв. Победоносная Куликовская битва (1380 г.) и историческое противостояние на Угре (1480 г.) принесли стране политическую независимость. Это способствовало возрождению экономики, выразившемуся в расширении производства сельскохозяйственных продуктов, а также в установлении рыночных связей между городами и отдельными землями, что, в свою очередь, опосредствованно повлияло на активизацию форм общественной и политической жизни.

Свержение монголо-татарского ига, так длительно сковывавшего развитие почти всех сторон русской жизни, обусловило значительный рост национального самосознания.

Огромная работа по накоплению знаний, которая велась столетиями и особенно активизировалась в XIV—XVI вв., привела к выработке определенной суммы представлений по различным отраслям знаний, соответствовавших уровню научных достижений современной мысли современности.

Расцвет политической публицистики в конце XIV—XV вв. обнаружил высокую культуру политической мысли у образованной части русского общества, что несомненно предполагало наличие определенной преемственности культурно-политического наследия Киевской Руси. Без его усвоения, а также восприятия византийского, славянского и европейского влияний русские книжники не могли бы обнаружить такой глубины и тонкости в понимании целого ряда политико-правовых проблем и такой искусности в применении разнообразных форм и способов ведения полемики.

Обращение к традициям Киевской Руси шло по многим направлениям, но особенно ощутима была преемственность в области политико-правовых идей. «Богатое событиями славное прошлое — Киевская эпоха — постоянно была перед глазами историков, юристов и даже богословов времени сложения и консолидации централизованного государства, которые черпали из наследия Древней Руси все то, что так или иначе, прямо или косвенно можно было связать с пущами своего времени»¹.

Основными темами публицистической полемики периода объединения русских земель и создания единого суверенного государства

¹ Щапов Я. Н. Вторая жизнь памятников права Древней Руси.— В кн.: Россия на путях централизации. М., 1982, с. 212—213.

были вопросы, касающиеся происхождения Русского государства, родословия его князей, исторического обоснования правомерности их династических притязаний; взаимоотношений между светской и духовной властями, определения их юридического статуса и объема властных полномочий. В связи с возросшей ролью и авторитетом верховного властителя, вопрос о его соответствии занимаемому высокому политическому положению приобрел особую остроту, поэтому активно обсуждалось также содержание нравственных и юридических критериев, которым он должен соответствовать². Не сходили с повестки дня и вопросы, касающиеся законности форм реализации власти, организации судопроизводства и судоустройства.

Особенно актуальной стала проблема, связанная с положением церкви, ее правами на обладание движимым и недвижимым имуществом, на присвоение плодов подневольного труда.

Разрешение проблемы о праве церковной организации на владение населенными землями имело существенное значение для процесса территориальной, экономической и политической централизации государства, так как рост церковных земельных владений (особенно монастырских) угрожал территориальной целостности страны, превращая церковь в привилегированного самостоятельного феодала, стремящегося к приобретению политических прерогатив.

В силу особой значимости проблемы секуляризации церковных земель вокруг нее развернулась острая полемика.

Активная феодализация всех форм общественной жизни вызвала усиление классовой борьбы, получившей свое наиболее адекватное выражение в ту эпоху в идеологической полемике. В нее оказались вовлеченными широко круги русского общества, чья социально-политическая активность породила «беспрецедентные по своей массовости и устойчивости идейные движения»³, подвергающие радикальному пересмотру феодальные социальные и политические устои. Еретическая мысль по своему содержанию имела антифеодальный характер и оказала большое влияние на всю русскую и политическую культуру.

Политическая направленность еретических движений и сопровождавшей их идеологии выражалась в нападках на церковь, как главного их идеологического и организационного противника. Причем характерной особенностью первых этапов развития еретических движений на Руси была ориентация идеологов этих движений на помощь политической власти в освобождении ее от всеохватывающего господства церкви. Этим и объясняется последовательно проводимая еретиками второй половины XV в. линия, направленная

² Советские исследователи отмечают, что для русской политической мысли, сопровождавшей становление единого государства, характерна разработка представлений об «идеальном государе», для разрешения которой активно использовались византийские источники. См.: *Чичуров С. И.* К вопросу о формировании идеологии господствующего класса Древней Руси в конце XV—XVI вв.— В кн.: *Общество и государство феодальной России.* М., 1975, с. 125.

³ *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия. М., 1977, с. 6—7.

«на укрепление великокняжеской власти»⁴, и только ересиарх середины XVI в. — Феодосий Косой преодолел эти заблуждения и поймет, что и «попы» и «власти» едины в своих угнетательских стремлениях в отношении эксплуатируемого народа.

Еретическое движение конца 70-х годов XIV в. получило большое распространение на Руси. Возникнув в Новгороде, оно быстро распространилось во Пскове. В Новгороде оно получило название ереси «стригольников». Содержание программы «стригольников» сводилось к требованиям, ограничивающим как социальные, так и политические прерогативы церкви как института феодальной системы. Начав с критики недостойного поведения (пьянство, обжорство, жадность) и деятельности (взимание платы за обрядовые действия, поставление в священнический чин по мзде и т. д.) служителей церкви, еретики логически завершали свои выводы отрицанием необходимости существования всей церковной иерархии, требуя полного уничтожения «патриархов и митрополитов и весь чин, который ставится по мзде»⁵, а также монастырей и монашества. Эти положения еретиков прямо подрывали основы экономического и политического господства церкви. Идеалом «стригольников» была свободная община верующих, близкая по своим критериям к раннехристианским утопическим представлениям. Эта социальная конструкция стихийно приводила их к идеализации демократических принципов правления. Модель сформулированной ими организации верующих они полностью переносили на все общество, видя в ней наиболее желательный вариант его устройства.

Ортодоксальная церковь усмотрела большую опасность в Новгородско-псковской ереси. Против еретиков было организовано гонение. Однако ересь не погибла. Мотивы Новгородской ереси возобновились в так называемой ереси жидовствующих, получившей распространение в XV—XVI вв. Ересь «жидовствующих» возникла в то время, когда Новгород уже перестал быть самоуправляющейся феодальной республикой, а прочно стал частью Русского единого государства. Это обусловило общерусский характер ереси. Возникнув в Новгороде, она быстро распространилась в Москве, став известной как Московско-Новгородская ересь. Социальной средой, ее породившей, являлся тот же городской посад, а выразителями — рядовые представители белого духовенства. Будучи сами выходцами из посадской среды, «они стояли достаточно близко... к условиям жизни масс, чтобы сохранить бюргерские и плебейские симпатии... из их рядов вышли теоретики и идеологи движения»⁶.

По сообщениям современников, еретики в основном «простейших на жидовство учили»⁷. Но если социальной базой новгородской ереси был городской посад, то московская возникла в среде средне-

⁴ Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI вв. М., 1982, с. 219—220.

⁵ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV—XVI вв. Приложения. М.; Л., 1955, с. 239.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 352.

⁷ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Указ. соч., с. 471. ✓

поместного дворянства, связанного с государственным аппаратом. Приблизительно такой же социальный расклад видел Ф. Энгельс, анализируя классовые предпосылки западноевропейских ересей в работе «Крестьянская война в Германии»⁸.

Именно московским еретикам принадлежит постановка вопроса о реформации церкви, полном уничтожении ее владельческих прав и ликвидации монашества как института. Во всех других вопросах (особенно социальных) это направление было менее радикально. Идеалом наиболее радикально настроенных «жидовствующих» также была раннехристианская община.

Новгородское учение нашло в Москве большое количество приверженцев. К нему благосклонно отнесся даже сам Иван III — лучшее свидетельство того, что в какой-то мере политико-социальная программа ереси более соответствовала задачам великого князя, нежели линия официальной церкви.

Однако еретические идеи содержали серьезную угрозу основам феодального государства. Иван III понял это и предпочел воспользоваться союзом с церковными иерархами, перейдя от поддержки еретиков к их преследованию. Еретическое движение было подавлено. Но, несмотря на полный разгром, основные вопросы, вызвавшие к жизни эти учения, не были разрешены.

В середине XVI в. волна еретических движений вновь прокатилась по стране. Наиболее радикальной религиозной формой решения социально-политических проблем, поднятых еретиками, было «Новое учение» Феодосия Косого. Согласно классификации Ф. Энгельса, оно представляло собой крайнее левое крыло плебейской ереси. В учении Косого нашли свое выражение интересы широких городских низов и деревенской бедноты⁹.

Наиболее полно Феодосием была разработана социальная и отчасти политическая часть учения. Хотя, безусловно, негативная, критическая сторона его взглядов сформулирована более четко и последовательно. Косой развенчивает угнетательскую феодальную основу содружества церкви и государства, указывая на них как на союзников в порабощении трудящегося человека. Такая позиция позволяла ему выступить с призывом к уничтожению всех видов эксплуатации в современном обществе: церковной и политической (государственной), что должно было привести, по его мнению, к социальному освобождению человека. Свой протест против властей он осмысливает прежде всего как протест против социального гнета и всех тех институтов, которые его поддерживают в современном обществе. Логическим выводом из этих посылок является провозглашение всеобщего социального равенства людей. Основная

⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 362.

⁹ Биография мыслителя практически неизвестна. По сообщению современника, Косой был «московитином», холопом одного из царских слуг. Он характеризовал его как человека, обладающего «мужеством и разумом». См.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1893, с. 25.

идея Косого заключалась в требовании «установления всеобщего равенства... общества, в котором все будут равны»¹⁰. Анализ основных положений его учения дает возможность предположить, что Феодосий является первым на Руси проповедником общности имуществ. Не уравнивание частной собственности, а создание общей, единой для всех — таков его идеал. И действительно подобная практика имела место среди последователей учения Косого (Феодосиан)¹¹.

По мнению современников, Косой не ограничивался мирной проповедью своих идей, а призывал к активным действиям для их осуществления. В политическом плане он, по-видимому, думал об идеале самоуправляющейся общины, в противовес монархическому принципу организации власти — этот вывод наиболее последовательно вытекает из тех положений мыслителя, в которых рассматриваются социальное и политическое положение человека в обществе.

Косой выступает противником войн, продолжая в этом направлении прогрессивные традиции русской политической мысли. Интересны его высказывания о равенстве всех людей, живущих на земле; никаких различий между ними, включая имущественные, национальные, вероисповедные, он не признавал. Косой говорил о братстве и единстве всех народов. Здесь его мысли глубоко традиционны и восходят своими корнями к политической идеологии Древней Руси.

Взгляды Феодосия Косого получили большое распространение не только в России, они проникли в Белоруссию, Литву и на Украину. Советские исследователи справедливо рассматривают учение и деятельность Косого в качестве пролога к Крестьянской войне под руководством И. Болотникова в XVII в.

Политико-публицистическая полемика между «иосифлянством» и «нестяжательством» на рубеже XV—XVI вв. Напряженной социально-политической борьбой отмечен период, совпавший с завершением территориально-объединительного процесса на Руси. Среди идеологических течений ведущую роль стали играть *два направления* социально-политической мысли: «нестяжатели» и «иосифляне», или «стяжатели».

Сторонники реорганизации церковной структуры и некоторых форм ее деятельности, требовавшие отторжения от церкви всех ее богатств и лишения ее права владения населенными землями, обрабатываемыми подневольным трудом, а также отрицавшие право

¹⁰ Шелестов Д. К. Свободомыслие в учении Косого.— *Вопр. истории религии и атеизма*, 1954, № 2, с. 214.

¹¹ «Обличитель» Косого Зиновий Отенский с истинно классовой ненавистью критикует практику добровольного обобществления имуществ феодосианами и в пьянстве друг друга поядающе». В идеальном варианте социального устройства Косого все члены его получают пропитание от трудов своих рук. См.: *Зиновий Отенский. Послание многословное*. Казань, 1880, с. 143.

государства на вмешательство в идеологическую сферу деятельности церкви, стали называться «нестяжателями». Приверженцы сохранения существующего статуса церковной системы и ее экономического положения — «стяжателями», впоследствии более известные как «иосифляне», по имени их идеолога — Иосифа Волоцкого, игумена Волоколамского монастыря.

Однако следует оговориться, что это разграничение с самого начала носило несколько условный характер. Оба направления политической мысли ставили перед собой единую задачу: усовершенствование (организационное и нравственное) всей церковно-монастырской системы. Но схемы наиболее совершенной модели ее устройства, равно как пути и средства его достижения, предлагались различные, что и послужило причиной к оформлению во внутрицерковной среде двух идеологических платформ. Противоположность взглядов между ними, вызвавшая полемику, в основном лежит в сфере определения социально-экономического положения церковно-монастырских корпораций и охватывает проблемы, непосредственно вытекающие из этих разногласий. В области политико-юридических воззрений серьезных позиционных разногласий между ними не усматривается. Впоследствии, когда церковно-организационные темы отойдут на второй план, уступив место проектам государственного устройства, исчезнут и те основания, по которым производилась эта классификация.

Политическое учение «нестяжателей» (Нил Сорский). Основателем доктрины «нестяжания» принято считать Нила Сорского (1433—1508)¹².

В современной литературе существует мнение, что «пестяжатели» по своим политическим убеждениям были сторонниками феодальной раздробленности, в то время как их противники — «иосифляне» («стяжатели»), напротив, поддерживали централизацию¹³. На наш взгляд, эта точка зрения ошибочна.

Идеалом Нила Сорского является прообраз раннехристианской общины с простой нестяжательной трудовой жизнью всех ее членов. Социальной основой такого объединения служит общая собственность, а источником доходов — общеобязательный труд («Не делай бо, рече апостол, да не яст»)¹⁴. Нил не разделяет распространенного в церковной среде убеждения о необходимости подаяния, как основной функции деятельности церкви. Он хорошо понимает, что нестяжательный трудовой идеал несовместим с возможностью

¹² Биографических сведений о мыслителе почти не сохранилось.

¹³ Например, в учебнике по Истории политических учений (гл. VI, автор С. А. Покровский) нестяжатели охарактеризованы как идеологи «реакционного боярства» (М., 1965, с. 124). Такая же точка зрения проводится в кн.: Очерки по истории СССР: Период феодализма, конец XV — начало XVI вв. М., 1955, с. 322; Программа дисциплины «История политических и правовых учений для высших учебных заведений». М., 1984, с. 7; и др.

¹⁴ *Нила Сорского* Предание и Устав/Публ. М. С. Боровкиной-Майковой. СПб., 1912, с. 5. (В дальнейшем — *Нил Сорский*. Предание...)

творить милостыню, предполагающей наличие накоплений. Логические построения Нила Сорского не допускают владения частной собственностью ни отдельным монахом, ни монашеской корпорацией. Это прекрасно понимали его современники и, в первую очередь, сам Иван III, который хотел с помощью религиозного идеала Нила обосновать политику секуляризации церковных земель в пользу государства. Данные мероприятия, кроме удовлетворения экономических притязаний великокняжеской власти, объективно обеспечивали ей и полный политический приоритет в государственных делах. Совокупность этих обстоятельств позволяет оценить политические и социальные взгляды Нила и его последователей — нестяжателей как сторонников русского единого и централизованного государства, обеспечивающих своим учением «защиту курса на укрепление власти государства»¹⁵. В случае удовлетворения решением церковного Собора (1503 г.) секуляризационных претензий Ивана III, процесс централизации государства был бы заметно ускорен, а церкви, представляющей собой мощную феодальную корпорацию, нанесен экономический и политический урон, что сразу поставило бы ее в подчиненное положение и препятствовало в проведении самостоятельной политики, во многом не совпадающей с основной линией великого князя. Однако иерархически организованное москвитинское духовенство оказало сопротивление секуляризационным планам Ивана III. Объединенные церковные силы во главе с митрополитом Симоном объявили в Соборном Ответе на вопросы великого князя, что церковные стяжания «не продаваема, не отдаваема, не емлема никим и во веки нерушима» и если «князи... или ин кто от бояр вступитися во что церковное... да будут прокляты в сей век и в будущий».

У Нила нет развернутого плана построения органов государственной власти¹⁶, но он касается целого ряда вопросов, которые по своему сущностному содержанию являются политическими, и дает на них принципиальные ответы (вопросы соотношения церковной власти и светской, методы реализации ими своих властных полномочий). Важным является и то обстоятельство, что он формулирует свое отношение к политике великого князя и в частности к тем целям и задачам, которые данная политика преследует. В связи с чем необходимо отметить наличие в учении Нила не только общего политического содержания, но и принципов его организую-

¹⁵ См.: Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли (первая треть XVI в.). Л., 1970, с. 280; Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI вв. М., 1983, с. 215.

¹⁶ Однако на этом основании вряд ли возможно строить заключение о том, что Нил вообще не был политическим мыслителем, а разрабатывал только принципы психастской философии. (См.: Maloney L. A. La spiritualite de Nil Sorsky: l'hesychasme russe. P., 1978). Не говоря уже о том, что психастское движение в Восточной Европе во второй половине XIV в. было тесно связано с общественно-политической мыслью и государственной практикой. См.: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.— ТОДРЛ, 1968, т. XXIII, с. 94.

щих, послуживших отправным моментом для дальнейшей разработки этих вопросов последователями.

Политические идеалы Нила наиболее очевидно прослеживаются на анализе его отношения к еретикам и определении форм участия государства в их изобличении и преследовании.

Теорию гармонии властей Нил Сорский понимает как следование обеими властями к единой цели, но с сохранением за каждой из них своей сферы влияния и деятельности. Прерогативы церкви сосредоточены в духовной области, где принципиально не применимы государственные меры воздействия на людей.

С проблемой борьбы с еретичеством был тесно сопряжен и вопрос о свободе воли. Нил Сорский связывает категорию духовного спасения с наличием у каждого лица свободной, направленной к добру воли, определяемой личным опытом, знаниями и нравственностью каждого отдельного человека. У лица послушного чужой воле, действующего без рассуждения и «доброе на злое бывает». Нил требует личной ответственности человека за свои действия. Причем мыслитель не только излагал свои взгляды теоретически, но и заботился об их практическом применении.

Конечно Нил Сорский, как и все христианские мыслители, считал возможным реализацию свободы воли индивида в рамках провиденциализма. Противоречивость сопоставления антонимичных по своей природе понятий им не была преодолена.

Нам представляются вполне обоснованными предположения советских исследователей о том, что Собор 1490 г. не вынес решения о смертных казнях еретикам, как того требовали «обличители» именно благодаря влиянию учителя Нила — Паисия Ярославова, самого Нила и других видных «нестяжателей».

Учение Нила было продолжено его учеником Вассианом Патрикеевым. Основываясь на теоретических постулатах Нила, Вассиан четко поставил вопрос о лишении всех монастырей их владельческих прав и привилегий. Отрицание монастырских стяжаний последовательно привело его к постановке вопроса об уничтожении института монашества как такового. Настаивал он и на необходимости четкого разграничения сфер деятельности светской и церковной властей. Патрикееву принадлежит также постановка вопроса о необходимости защиты интересов черносотного крестьянства как социального элемента, наиболее страдающего от феодальной политики монастырей. В этом направлении Вассиан продолжил традиции прогрессивной русской политической мысли, обратив внимание на крестьянский вопрос и поставив перед правительством требование о необходимости принятия государственной властью мер, направленных на облегчение тяжелой участи крестьянства.

Таким образом, давая общую классовую характеристику доктрины «нестяжания» в целом, следует отметить, что ее идеологи, несмотря на всю несомненность своего происхождения из привилегированного класса феодалов, во многом сумели сформулировать социальный и политический идеал, в наибольшей мере отвечающий

интересам низших социальных слоев общества. Этим объясняется то распространение, которое «нестяжательские» идеи получили в середине XVI в. именно среди эксплуатируемого населения, послужив одним из теоретических источников самого радикального еретического направления мысли — «Нового учения» Феодосия Косого.

Политическая платформа иосифлянства («стяжательства») (Иосиф Волоцкий). Политическими оппонентами нестяжателей выступили «стяжатели» («иосифляне»), основные положения учения которых были сформулированы игуменом Волоколамского монастыря — Иосифом Волоцким¹⁷.

Первая половина жизненного и творческого пути Иосифа Волоцкого была тесно связана с удельно-княжескими, сепаратистски настроенными кругами. Он лично во многом был обязан удельному князю Борису Волоцкому, на чьи средства в Волоколамском уделе был возведен монастырь, в котором игуменствовал Иосиф. В этот период его творчество служило обоснованию удельной политики и имело антивеликокняжескую направленность. Однако после Соборов 1503—1504 гг. волоколамский игумен меняет свою ориентацию, сближаясь непосредственно с великим князем. Следствием данных обстоятельств является перевод обители под великокняжеский патронат и полный разрыв с удельно-княжескими кругами. Иосиф становится сторонником великого князя и активно проводит его политическую линию, направленную на поддержание сильной централизованной власти, сосредоточенной в руках главы Московского государства, сохраняя при этом неизменно отрицательное отношение к вопросу о секуляризации церковных имуществ.

Определяющей темой первого этапа его творчества является теория о превосходстве духовной власти над светской. Разрабатывая ее, Иосиф формулирует понятие государственной власти (по его терминологии — это великокняжеская или царская власть), выясняет ее происхождение, сущность и способы реализации. Разрешает он и проблему взаимоотношений царской власти с подвластными, которая у него выражена в учении об обязанностях царя. При теоретическом определении понятия власти Иосиф отделяет институт властвования от его носителя — властвующей персоны. Власть имеет божественное происхождение, но ее носитель — только человек. Он равен всем лицам, над которыми его возвышают лишь данные ему властные полномочия. Ограничение царских прерогатив, по учению Иосифа, состоит в том, что царь властвует лишь над телом подвластного, над душой человека властен только бог или его земные палачи в лице служителей церкви. Царь

¹⁷ Иосиф Волоцкий родился в семье небогатого дворянина в 1439 г. Его прадед Саян (давший впоследствии фамилию всем членам семьи — Сапаны) был выходцем из Литвы. В двадцатилетнем возрасте Иосиф принял постриг в Пафнутьев-Боровском монастыре, расположенном на землях великокняжеского домена. В 1479 г. он покидает этот монастырь с целью основания собственной обители, в которой и игуменствует до конца своих дней (1515).

в силу своей человеческой сущности может допускать ошибки, которые способны погубить не только его самого, но и весь его народ. Поэтому в целях личной безопасности не всегда следует повиноваться властителю. Принцип «некасаемости» царской персоны (как божественного помазанника) сохраняется лишь в том случае, когда властитель может свои личные «страсти» подчинить основной задаче осуществления власти в человеческом обществе — обеспечению наибольших благ наибольшему числу подданных. Если же он, будучи поставлен царем над людьми, над собой «имат царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковой царь не божий слуга, но диавол», и ему можно «не токмо не покориться», но и оказать сопротивление, как это не раз делали апостолы и мученики, ибо «злочестивый царь, который не заботится о сущих под ним», «не царь есть, а мучитель»¹⁸.

Таким образом, Иосиф впервые в русской политической литературе открыл возможность критиковать личность правителя и его действия. Развитие этих положений логически приводило к мысли о возможности оказания сопротивления злонамеренному царю.

Царь не должен забывать, что он не первое лицо в государстве, ибо «церкви подобает поклониться паче, нежели царем или князем и друг другу». Государство своими силами и средствами должно помогать церкви в разнообразных сферах ее деятельности. Этой идее посвящено и учение о взаимоотношениях духовной и светской властей, которое в общих чертах и формулируется мыслителем, как учение об обязанностях светской власти по отношению к духовной.

Но послю Соборов 1503—1504 гг., когда секуляризационные планы великого князя были провалены объединенными силами высших церковных иерархов и Иван III переориентировался в своей политике на союз с церковью, политическая атмосфера стала иной, влияние «стяжательской» партии явно усилилось. Теперь Иосиф ставит перед собой другие цели — возвеличить властвующую персону, фигуру самодержца и доказать необходимость безоговорочного подчинения его авторитету. И хотя он не отрекается от мысли о том, что «царь естеством подобен всем человекам», тем не менее он сосредоточивает все свое внимание на факте его божественного избранничества. Царь, осуществляя свои властные полномочия, реализует высший промысел, являясь персонафикацией божественного миропорядка. Иосиф не говорит более об ограничении прерогатив царской власти, напротив, подчиняя ей человека полностью, он утверждает, что бог «смерть и живот» всех людей «положи у вас» (князей. — *Авт.*). Единственное ограничение, сохраняющееся неизменным в его теории — это соблюдение властвующей персоной тех пределов, которые поставлены перед всеми людьми божественными заповедями и государственными законами. Царь, также как и все

¹⁸ См.: *Иосиф Волоцкий. Просветитель*. Казань, 1896, с. 481.

его подданные, обязан ходить «в заповедях и правдах», т. е. действовать исключительно на основании законодательства¹⁹.

Таким образом, Иосиф практически отказывается и от теории о превосходстве священства над царством, ставя на первое место царство в лице его верховной власти.

В своих трудах Иосиф предпринимает попытку провести классификацию законодательства. Следует отметить, что в его схеме отсутствует распространенное в западной юридической культуре различие между законом божественным и законом государственным (положительным), поскольку за классификационный признак принимается только степень выражения божественной воли.

В первую очередь, воля бога была непосредственно реализована в Священном Писании, затем в решениях вселенских и поместных Соборов и «словах Святых Отец», на основании этого материала впоследствии были приняты «грацкие законы», в которых «Божественная правила с Заповедями Господними и речениями Святых Отец и с самими грацкими законами размещана быша...» и тот, кто дерзнет нарушить все это, «царскими судами и грацкими законами обуздывается»²⁰. Таким образом, законы понимаются Иосифом, как некие конкретные правила, исходящие от светской власти, но имеющие своей целью реализацию божественных истин и более всего морально-этического идеала учения Христа («его святые заповеди»). Правовые и нравственные категории воспринимаются Иосифом в полном слиянии, поэтому он требует применения уголовной ответственности не только за нарушение закона, устанавливаемого и поддерживаемого государством, но и за нарушение заповеди, чье соблюдение должно составлять исключительную прерогативу церкви.

Учение Иосифа Волоцкого было значительным явлением в политической мысли России XV—XVI вв. Он одним из первых предложил дивергенцию понятий употребления власти (реализация) и ее происхождения, допустив таким образом возможность критики действий венценосной персоны. Однако следует отметить, что в целях ограничения светской власти в пользу духовной он вводил сумму оценочных критериев (такая же ситуация встречается и в политической теории Фомы Аквинского), поэтому его критику действий и поведения великого князя следует рассматривать как критику справа. Тем не менее объективное утверждение в политической теории права на оказание сопротивления законному государю (поставление которого освящено богом), в том случае, если он оказался злодеем (даже если только в отношении церкви) и не соблюдал законы, само по себе расшатывало идеологические и политические устои государства и было легко переносимо с одной модели на другую.

¹⁹ См.: *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Казань, 1896, с. 481.

²⁰ Там же, с. 381, 486.

Иосиф первым в истории русской политической мысли показал, что сакральная сила государственной власти может быть легко утрачена в случае ее неправомерной реализации. Такая постановка вопроса была чрезвычайно плодотворна, поскольку она явилась той почвой, на которой впоследствии развивались демократические традиции в русской политической мысли, подвергавшие критике тиранические формы и методы реализации государственной власти.

Оформление официальной политической идеологии Московского государства. В XVI в. большое распространение получила теория Псковского старца Филофея, известная под названием «Москва — Третий Рим»²¹.

Свою политическую теорию Филофей сформулировал в основном в письмах к лицам «власть придержащим»: псковскому наместнику Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину и великим князьям Василию Ивановичу и Ивану Васильевичу*. Вскоре эти письма стали широко известными политическими документами.

Наиболее подробно у Филофея разработан вопрос о роли и значении единой для всей русской земли царской власти. Филофей отмечает законность ее происхождения. Так, в Послании великому князю Василию Ивановичу он воспроизводит его наиболее почетное родословие, указывая, что править ему следует по заповедям великих прадедов, в числе которых упоминаются «великий Константин... блаженный святой Владимир и великий и богоизбранный Ярослав и прочие... их же корень до тебе».

Широко представлена у него и разработанная в иосифлянской политической теории тема сакрализации царской власти. Царь «поставлен от Бога... Сердце царево в руце божией и слуга бо есть божий». Он «Высокостолпнейший государь и самодержец, боговенчанный христианский царь, браздодержатель всем христианским исполнением обладающий». Он и «веры содержатель» и «соблюдатель всех христоименитых людей». На нем лежит непреложная

²¹ О самом авторе, монахе (или пастыре) Псковского Елеазарова монастыря Филофее, известно немного. Сохранившаяся о нем заметка неизвестного автора, по-видимому, его близкого современника, сообщает о том, что Филофей жил постоянно в монастыре («той старец неисходен бе из монастыря») и был высокообразован («премудрости словес знаем»). См.: *Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложения.* Киев, 1901, с. 25, 8, 26. (В дальнейшем сокращенно: *Малинин В. Приложения.*)

* Вопрос о том, какого Ивана Васильевича имел в виду Филофей: Ивана III или Ивана IV, — является спорным. Наука на сегодняшний день не располагает материалами, которые позволили бы наиболее вероятно определить датировку Послания. При таких обстоятельствах, как нам кажется, целесообразно при изучении Послания исходить из анализа его содержания. А оно полностью соответствует тем идеологическим спорам, которые были характерны для политической литературы конца XV — начала XVI в. Даже если и предположить, что Послание писано малолетнему Ивану IV, оно могло быть лишь завершающим в теории Филофея и повторяло все то, что уже было им изложено в более ранний период его творчества, формирование которого целиком относится ко времени царствования Ивана III и Василия III.

обязанность заботиться о своих подданных, к чему его обязывает «скипетр в руке и венец на голове». Он должен быть властелином над своими подвластными, ибо «который убо царь не владеет подвластными его», не избегнет суровой божьей кары, так его государство может постичь землетрясение («трус») или затопление («море потопи») или мор («земля пожре»)²².

Многократно обращается Филофей к описанию образа царя, основываясь на традициях русской политической литературы. Царь строг ко всем, кто отступает от «правды», поскольку он — «слуга бо есть божий в наказание согрешающим, а поставлен от Бога на всех творящих обиду и содевающих неправду». Однако он заботлив и справедлив в отношении своих подданных. Он обязан «утешить плачущих и воишующих... избавить обидимых от руки обидящих», т. е. проявлять полную заботу о «малых сих».

Высокое представление о царской власти подтверждается требованием безоговорочного подчинения ей со стороны подданных. Они обязаны «государю... верою служити и правдою и покорением». Осуждение поступков государя не допускается даже мысленно («да не внидет в сердце тебе всяко слово и помышление лукаво или к богу неблагодарение или на государя хулен помысел», а если придется кому-либо понапрасну терпеть «царское наказание», то возможно только выразить свою печаль «горьким стенанием и истинным покаянием».

В обязанности государя вменяется не только забота о подданных, но и о церквях и монастырях, ибо он «браздодержатель святых божьих церквей, престол всех, и епископий и притч и всего христианского исполнения»²³. Церковь Филофей представляет как одно из ведомств государства (правда, главнейшее), поэтому он и вменяет в обязанность великому князю устройство всех церковных дел (искоренение недостатков, борьбу с ересями, назначение епископов и т. д.). Теория совмещения (симфонии) властей им несколько видоизменена в сторону увеличения объема светской власти и ограничения духовной, введением последней в полное подчинение светским правителям, по с оставлением за духовными пастырями права «говорить правду» лицам, наделенным высшими властными полномочиями.

В решении церковно-секуляризационного вопроса Филофей придерживался иосифлянских традиций.

Филофей не проводит различий между моралью и правом. По-

²² Малинин В. Приложения, с. 27, 30, 16, 67.

²³ Рассказывая о клеветнических действиях, Филофей выражает свои мысли такими категориями: «неправдова кого в чем», о воровстве — «всякою неправдою восхитил». Практически любое незаконное действие в его понимании представляет собой нарушение правды и требует по самой своей природе возмездия. Если кто пострадал («скорби стража без правды»), то возмещение, прежде всего, ожидается от возмещен сил. Законы государства — это лишь часть «божественной правды», поддерживаемая силой власти. См.: Там же, с. 14—15.

этому беззаконием он называет всякое безнравственное деяние, независимо от того, имеет ли оно правовую основу. Понятия «правды» и «закона» у него традиционно сближены.

Вслед за Иосифом Филофеем также настаивает на необходимости законных форм реализации власти. Это дает возможность сделать вывод о том, что иосифлянские мыслители при всем своем обожествлении носителя верховной власти, к чести русской политической мысли, отстаивали требование «законного правления», т. е. ограничения действий правителя законом²⁴.

В своих Посланиях Филофей поднялся до понимания исторического процесса политического развития России, видел и осознавал значение объединительной политики и ее ближайших и отдаленнейших последствий. Анализ исторических событий конца XV — начала XVI вв. привел автора к мысли, что именно сейчас наступил тот момент, когда на Россию обратилась «вышняя провиденция» с целью определения ее дальнейшей судьбы, которую религиозный мыслитель не отделяет от судеб православия. Сохранившая верность православной религии и упрочившая ее блеск и славу Россия, не только невредима, а, напротив, явно набрала силу, сбросила татарское иго, обороняет свои границы и возвышается в глазах современников, благодаря успехам на дипломатическом поприще. Вот это ее состояние и оформил идеологически Филофей. Величие и славу России он соотносит с величием и славой Рима и особенно Византии, которая издавна в глазах всех русских считалась могущественным и блестящим государством. Их блеск и могущество не исчезли бесследно, не пропали, они вновь возродились в России.

Некоторые исследователи видят в идее провиденциализма элементы агрессии, желания распространить свое влияние в той или иной форме на другие страны²⁵. Но вряд ли здесь возможно говорить о какой-либо форме агрессии, включая и навязывание своей идеологии другим народам и странам²⁶. Несомненно, православие

²⁴ В. Э. Вальдеберг предполагает, что здесь русская политическая теория имеет одним из своих источников идеал Агапита (политического писателя Византии VI в.), желавшего видеть царя, «ограниченного законом и управляющего страной по закону, хранящего идею законности и с благоговением относящегося к нравственному долгу и справедливости» (*Вальдеберг В. Э. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916, с. 61*). Произведения этого писателя имели большое распространение на Руси. См.: *Вальдеберг В. Э. Наставление писателя Агапита в русской письменности. — Византийский временник. Л., 1926, XXIV, с. 27—34.*

²⁵ См.: *Anderson T. Russian political thought.* — In: *Introduction, N. Y., 1967, p. 3—5.* Еще менее убедительно выглядит приписывание «всей московской идеологии» (и в том числе доктрине Филофея) «имперского статуса». См.: *Halperin Ch. I. Russian Land and Russian Tsar: The emergence of Moscovite ideology (1380—1408).* — *Forschungen zur Osteurope Geschichte. B., 1976, Bd 21, H. 2, S. 80.*

²⁶ Распространению в русском обществе этой доктрины весьма содействовали и те надежды, которые возлагали на московское правительство поработенные народы православного Востока, связывая с возрастающей военной мо-

представляется мыслителю единственной правой верой, обеспечивающей человеку путь к спасению, а государству к процветанию. Падение Византии (завоевание ее Османской империей) не означало гибели православия. Ее новым центром становится Московское государство. Филофей связывает воедино две идеи: возвышение Московского государства как нового религиозного центра — преемника Византии и обеспечение незыблемости православия политическим авторитетом и силой Москвы²⁷.

Современники так и восприняли эту теорию. Никогда она не служила реально — ни во время жизни мыслителя, ни впоследствии — оправданием или обоснованием каких-либо агрессий. Политической доктрине Филофея неоднократно было найдено удачное образное воплощение²⁸.

Поскольку эта теория отвечала общественному настроению той эпохи, она пользовалась большой популярностью среди современников. Этим только и возможно объяснить то значительное количество списков посланий Филофея, которое встречается в Сборниках XVI и XVII вв.²⁹

Крушной государственной деятелем начала XVII в., дьяк Иван Тимофеев в своем «Временнике» довольно широко пользуется формулами Посланий Филофея. Русское государство он часто называет «другим Римом», царя Ивана Васильевича — «всего православия царем», утверждая, что в данный момент нет такого другого госу-

дства Руси и ее дипломатическими успехами возможность своего освобождения от иноплеменного владычества, несущего им насильственные формы религиозного (исламизация) и политического (депортация христиан, неравноправное положение по сравнению с мусульманами) закрепощения (см.: Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV—XVI вв. М., 1984, с. 53—54). Утратив свою суверенность (в смысле потери «царства вольного» и «вольного царя»), они надеялись на помощь едишоверной Москвы, которая как представлялось им, одна может «свободити ... от насильства турского царя иноплеменника» (Сочинения И. С. Пересветова. М.; Л., 1956, с. 176). В этом плане теория Филофея прогнозировала освободительные, а не агрессивные тенденции во внешнеполитической линии русского государства.

²⁷ Еще меньше оснований к тому, чтобы трактовать идеи Филофея как панславистские. И. Денисов утверждает, что традиция панславизма была заложена Филофеем, и с того времени она является главным стержнем всей русской политической доктрины и внешней политики. См.: *Denisoff I. Aux Origines de l'église russe autocephale.* — *Revue des études slaves.* P., 1974, t. 23, fasc. 1/4, p. 6—8.

²⁸ Развертыванию темы политической консолидации русского суверенного государства в конструкции теории «Москва — третий Рим» была посвящена степная роспись Золотой палаты Кремлевского дворца, а также общая программа росписи Успенского собора Московского Кремля. В соборе Смоленской Богоматери Новодевичьего монастыря десять фресок посвящены образному изложению основных положений теории «Москва — третий Рим».

²⁹ В связи с этим не представляется возможным согласиться с мнением А. Л. Гольдберга о непопулярности теории Филофея в «течение трех последних десятилетий правления Ивана IV». См.: *Гольдберг А. Л. Идея «Москва — третий Рим» в сочинениях первой половины XVI в.* — ТОДРЛ, 1983, т. XXXVII, с. 143, 148, 149.

дарства сияющего православием как Россия. Образ «третьего Рима» представляется ему настолько многозначным, что он переносит его символический смысл и на Новгород³⁰.

Однако, среди советских исследователей распространилось мнение о том, что в официальную политическую теорию вошло и составило ее ядро другое произведение — «Сказание о князьях владимирских», а формулы Филофея получили распространение значительно позднее «и то как бы под сурдинку без помпезного провозглашения своих прав»³¹. На наш взгляд, вряд ли можно согласиться с подобным утверждением. Нам представляется, что создание официальной доктрины является длительным процессом, аккумуляровавшим в своем становлении не одну, а несколько теорий. Доктрина «Москва — Третий Рим» была сформулирована Филофеем в конце XV в., и ее главной служебной целью являлась аргументация правомерности возвышения Москвы и великого князя московского, как главы всей русской земли. Дальнейший рост престижа великокняжеской власти завершился венчанием на царство Ивана IV и присвоением ему царского титула. Этот государственный акт требовал серьезного идеологического обоснования. Процедура венчания сопровождалась специально составленным Чином венчания, в котором звучали и формулы Филофея. Данные новации поставили перед русскими мыслителями и политическими деятелями задачу утверждения законности притязаний русских властителей на царскую корону. Решить ее пытаются сразу несколько произведений («Чудовская повесть»; «Послание о мономаховом венце» Спиридона — Саввы и др.). Из них наибольшую известность получает «Сказание о князьях владимирских», вторая редакция которого появляется уже в середине XVI в. Ее содержание непосредственно приближено к целям и задачам царствования Ивана IV. В этом произведении обосновывается право конкретного лица (Ивана IV) на царский титул доказательством происхождения царского родословия непосредственно от «цари Вселенной» Августа-цесаря и установлением прямой правопреемственности Киевской и Московской Руси, восходящих к единому началу. Данная концепция всегда занимала почетное место в политической теории самого Ивана IV, поскольку он доказывал свое представление о законности верховного властителя только фактом наследственного восприимства престола.

Таким образом, представление о статусе верховной власти получило освещение в обеих доктринах. Одна из них («Москва — Третий Рим») уделила наибольшее внимание сущности верховной власти, наделив ее чертами сакральности и тем самым обосновав ее роль и значение для всех подданных русской земли. Вторая —

³⁰ См.: «Временник» Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951, с. 464, 473, 500.

³¹ См.: Лихачев Д. С. Эпоха решительного подъема общественного значения литературы. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси: Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984, см. также: Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955, с. 135.

(«Сказание о князьях владимирских») занялась исследованием законности происхождения верховной власти и правомерности получения царского венца ее носителем.

Возникшие в разное время, они выполняли и различные задачи, послужившие в конечном итоге общей цели: возвеличиванию и утверждению царской власти. Именно поэтому отдельные положения обеих доктрин были использованы официальной идеологией.

Необходимо отметить, что в «Сказании о князьях владимирских» получили освещение политические идеи, характерные уже для периода формирования сословно-представительной монархии. Обращаясь к авторитету Владимира Мономаха, автор подчеркивает, что этот князь, став единодержцем и самодержцем своей земли, реализовывал свои властные полномочия совместно с советом, в состав которого входили князья, бояре и воеводы. Только с согласия этого совета он предпринимал такие серьезные действия, как поход на Царьград.

Таким образом возвеличивая значение царского титула, «Сказание» явно симпатизирует сословному принципу организации формы правления в централизованном государстве.

3. ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ ПЕРИОДА СОСЛОВНО-ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ МОНАРХИИ (СЕРЕДИНА XVI — СЕРЕДИНА XVII в.)

Политические взгляды Максима Грека и Федора Карпова. С образованием единого государства Боярская дума при великом князе, а затем царе становится общегосударственным законодательным органом¹, на базе которого впоследствии формируются новые представительные органы — Земские соборы. Утверждение сословно-представительной монархии как формы правления условно принято относить к 1549 г.², хотя «корни сословно-представительных учреждений восходят к более раннему времени»³.

¹ См.: Шмидт С. О. Российское государство в середине XVI столетия. М., 1984, с. 45.

² В политической публицистике до сих пор активно обсуждаются проблемы, связанные непосредственно с формированием сословно-представительной монархии как формы организации власти и управления в России. В буржуазной историографии стойко сохраняется отрицание наличия в стране сословно-представительной монархии. См.: *Barghoorn F. Politics in the USSR*. Boston, 1972, p. 18; *Wesson R. The Russian Dilemma: A Political and Geopolitical View*. New Brunswick, 1974, p. 3, 23.

³ Черепнин Л. В. Земские соборы. М., 1978, с. 77.

В середине XVI в. большую популярность получают произведения Максима Грека⁴.

Общая теоретическая платформа, характеризующая социальные взгляды мыслителя имеет «нестыжательную» ориентацию. Исходным принципом всех рассуждений М. Грека является евангельская проповедь «нищеты» и обязательности труда. Нынешняя церковь преступила евангельские заповеди «собирающе себе богатства... и за села и земли... с суперники сварящихся». Из этих теоретических посылок он сделал вполне определенный вывод о противоречии практики вотчинного быта монастырей евангельским заповедям нищеты.

Иосифляне в качестве основной аргументации к оправданию стяжательского положения крупного общежительного монастыря обычно выдвигали тезис о личной нищете каждого в отдельности члена корпорации, утверждая, что евангельские принципы не нарушаются, поскольку каждый монах нищ, а все богатство в целом принадлежит монастырю.

Максим Грек считает этот тезис несостоятельным, смело приводя сравнение с шайкой разбойников, члены которой все несут ответственность за грабеж, даже если и не каждый из них участвует в дележе награбленного⁵.

Он принципиально осуждает богатство, которое, по его мнению, лежит в основе всех «нестроений и преступлений человеческих». Стяжание — самый тяжелый человеческий порок, губительный не только для иноков, но и для мирян, а монастыри в разрешении этой проблемы находятся на особом положении, так как по самому статусу своего существования они вообще не должны иметь частновладельческих накоплений, ведущих к порочной жизни за счет эксплуатации других лиц.

Причину всех пороков современной монастырской системы как социального характера (эксплуатация крестьян, ростовщичество, обман и т. д.), так и нравственного (моральный облик лиц, принявших иноческий обет: алчность, жадность, сребролюбие, взяточничество, покупка чинов и званий, растленное поведение в быту и т. д.) он усматривает в организации вотчинного быта всей церковно-монастырской системы.

Философ признает за монастырскими корпорациями право на владение свободными землями: пашнями, садами, огородами и т. п., усматривая в этом реальное обеспечение возможности личного труда их членов.

Интересны и представления М. Грека о путях достижения «нестыжательного» статуса монастырской системы. Он должен быть

⁴ Максим Грек появился в России в 1518 г. по приглашению Василия III для перевода богослужебных книг. Он приехал из одного из знаменитых афонских монастырей, где заслуженно пользовался славой ученойшего человека. (Образование получил в Италии в эпоху Возрождения.) В России его судьба сложилась трагически. Он был дважды соборно осужден и на двадцать пять лет лишен свободы. См.: *Покровский И. И.* Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки. М., 1971.

⁵ *Максим Грек.* Соч., Казань, 1859—1860, ч. II, с. 110.

установлен «достойными делами» (к которым философ относит «раздание имений и стяжаний... оставление долга должникам») и уничтожение кабальных записей («роздрати кабалы»), сопровождающимися предоставлением свободы всем кабальным людям, да еще и с жалованием⁶.

Афонский философ безусловно далек от мысли о принудительной секуляризации монастырских и церковных вотчин. В этом отношении у него есть определенные расхождения с планами Нила Сорского. Сорский-отшельник пытался теоретически обосновать политику секуляризации, т. е. открытого вмешательства государства в экономическое положение церкви.

Осознание невозможности достижения желаемого идеального варианта подсказывало философу более реальные практические способы борьбы с очевидным злом в церковно-монастырском устройстве. Весьма частный прием в истории политической мысли, когда выдвигаемый идеал в силу его очевидной недоступности заменялся облегченным паллиативом.

Максим Грек настаивал на прекращении монастырской практики «стяжаний» и ростов, рабской эксплуатации крестьянства, доводящей их до полного обнищания, более строгом выполнении правил по несению ипического подвига по отношению ко всем лицам, принявшим постриг, от простого монаха до высшего духовного чина и неукоснительном использовании церковно-монастырского богатства для раздачи милостыни. Он считал возможным даже государственное принудительное вмешательство в случае неисполнения духовными властями этих требований.

В критике пороков монастырской стяжательской практики афонский монах особо выделяет недопустимость эксплуатации крестьянства. Он писал о положении крестьян убедительно и образно, практически не прибегая ни к каким аллегориям. Нелицеприятно выглядят монахи, называемые «зверями и кровопийцами», которые без милости упиваются «потом и кровию» поселян. Достойны всякого сочувствия и жалости крестьяне «беспрестанно тружасьи» и живущие в ужасающей скудости и нищете, не имея даже ржаного хлеба и соли. Их положение бесправно. Монахи сгоняют их с земли, жестоко наказывают, заковывают в кандалы, сажают в темницы и т. д.⁷ Крестьянин не властен разорвать эти путы, и, если, оп, будучи доведенным до отчаянья, захочет оставить земли монастыря, то монахи всяческими судебными тяжбами воспрепятствуют этому. Современные советские исследователи отмечают, что в произведениях Максима Грека показана практическая реализация ст. 57 Судебника 1497 г., препятствующая выходу крестьян с целью закрепления за феодалом рабочих рук⁸.

⁶ См.: Переводы и послания М. Грека/Публ. Д. М. Буланина. Л., 1984, с. 208.

⁷ Максим Грек. Соч., ч. II, с. 45.

⁸ См.: Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли (первая треть XVI в.). Л., 1970, с. 164; см. также Греков Б. Д. Крестьяне на Руси. М.; Л., 1946, с. 776.

Все эти обстоятельства дают возможность отнести М. Грека к сторонникам «нестяжательных» форм церковно-монастырской организации.

Максима Грека интересовали также и проблемы, связанные с выяснением происхождения и сущности верховной власти, формы ее организации, способами реализации высших властных полномочий.

К законным способам происхождения власти М. Грек относит не только наследственное восприемство престола, но и занятие его выборным путем. Всенародное избрание правителя мыслитель считает вполне законным получением царского достоинства и сана. Максим Грек первым вводит эту мысль в русскую политическую литературу, причем у него имеется не только постановка вопроса о законности занятия царского престола путем выборов, но и положение об участии в этом процессе общественного мнения, в форме «единомыслия» всей земли.

Предпочтительной формой власти, по М. Греку, является такая организация, при которой царь управляет подвластными «в синклитских советах царских»⁹, к участию в которых допущены «благочитростные советники» и «крепкодушные воеводы»¹⁰. Плохих советников, «говорящих и советующих что-нибудь развратное», следует немедленно удалять, чтобы царь не подвергался их влиянию. Перечисляя состав «советующих лиц», М. Грек рядом с боярством упоминает и дворянство (воеводы, военачальники). Везде подчеркивается почетная роль воинства в государстве, как одной из сил, при помощи которой осуществляется главная задача государственной деятельности — обеспечение мира и стабильности жизни поданным державы.

В связи с этим трудно согласиться с традиционной оценкой политической позиции Максима Грека как сторонника ограничения самодержавной власти только одной сословной группировкой — боярством и к тому же еще как защитника боярско-аристократической реакции¹¹. На наш взгляд, Н. А. Казакова вполне справедливо полагает, что в определении формы власти М. Грек подошел к мысли о сословно-представительной монархии, которая смогла бы воплотить «идею координации основных политических сил русского государства (духовенства, боярства и дворянства), объединенных вокруг сильной великокняжеской власти»¹².

⁹ Максим Грек. Соч., ч. II, с. 323.

¹⁰ Ржига В. Ф. Неизданные сочинения М. Грека.— ТОДРЛ, т. I, 1934, с. 119—120.

¹¹ См.: Покровский В. С. История русской общественной мысли: Курс лекций. М., 1951, вып. 1, с. 100; Покровский С. А. Из истории русской политической мысли XVI в.— Тр. ВЮЗИ, 1971, с. 6—7; История политической мысли. М., 1960, с. 172; История политических учений. М., 1971, ч. 1, с. 102 и др.

¹² См.: Казакова Н. А. Максим Грек и идея сословно-представительной монархии.— В кн.: Общество и государство феодальной России. М., 1975, с. 159—170; Она же. Максим Грек в советской историографии.— Вopr. истории, 1973, № 5, с. 155.

Максим Грек ставит вопрос о совете и советниках как необходимым ограничении самоволия властвующей персоны. Далее он последовательно развивает мысль об ограничении верховной власти законом, а также суммой нравственных критериев, которым должен соответствовать глава государства.

Тема *законной реализации власти* рассмотрена в его произведениях всесторонне и последовательно.

В понятийном аппарате М. Грека «правда» употребляется как термин, выражающий понятия «закон» и «законность». Под «неправдой» он обычно понимает нарушение закона. «Неправдование» у него приравнивается к законопреступлению. Таким образом, в его системе понятие «неправда» в большей степени ограничивается юридическими критериями, по сравнению с «правдой», которая трактуется шире. Тем не менее «правда» также часто употребляется для характеристики законных форм реализации власти и прежде всего в области чисто юридической деятельности — судопроизводстве. Этим объясняется и его знаменитое (часто цитируемое в произведениях современников) определение «правды»: «правда, сиречь прав суд» — т. е. такое судебное разбирательство, в котором всякая тяжба рассмотрена на основании закона, нелицеприятно, немздоимно, с кротостью и милостью¹³.

Царская власть согласно учению Максима Грека обязательно должна ограничиваться законом, притом не только божественным, но и положительным. Если у его старших современников Иосифа Волоцкого и Филофея встречаются только отдельные высказывания, свидетельствующие о направлении политического мышления по этому пути, то у Максима Грека данное положение сопровождается развернутой аргументацией.

Царь обязан «устроить вещи подручников» «правдою и благозаконием». Суд в государстве должен совершаться на основании государственных законов. Смысл Максимовых ограничений действий царя «правдой» раскрывается в приводимых им примерах правлений иноверных царей, которые хотя и уступают по вере православному русскому царю («иже аще и латина суть по ереси»), но «правят вещи подручников по установлению *грацких законов*»¹⁴. Страна должна быть очищена от «всякого неправдования, разбойничества же и кровопролития, неправеднейших клеветник» на основании «правды» и при помощи правосудия. Только этим царь может угодить богу, который любит более всего «правду, щедроту и милость»¹⁵. Бог ценит в царях более всего соблюдение «правды». В Послании к царю Ивану Васильевичу Грек отмечает, что Византия была повержена неверными, несмотря на блестящую организацию почитания веры, исключительно по причине неисполнения византийскими царями своих гражданских обязанностей. Цари ви-

¹³ См.: Максим Грек. Соч., ч. II, с. 184.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Ржизга В. Ф.* Максим Грек — публицист.— ТОДРЛ, 1934, т. I, с. 115.

ваптийские «хищачу неправедне имения подручников, презираху свои бояры... вдовицы обидимы и сироты нищая», они не совершали правосудия и не наказывали преступников («не отмщая обидящих»)¹⁶. Такое противопоставление гражданской «правды» в делах государства бездейственной вере и благочестию, не реализующихся в системе справедливых и праведных дел, произвело большое впечатление на современников. Впоследствии к этой мысли и формулам обратились Иван Пересветов, Зиновий Отенский, Андрей Курбский и Иван Тимофеев.

К теме законной реализации власти тесно примыкает у Максима Грека и тема организации *судопроизводства*. В общей системе критики пороков современности, разоблачению форм судопроизводства в произведениях М. Грека принадлежит значительное место. Он отмечает взяточничество судей, которые «лихоимствуют», «хитят имения и стяжания» (здесь термин «стяжание» употребляется в смысле «имущество»), обижают «вдовиц и сирот». Ради получения мзды судебные чиновники не постоят перед наймом лжесвидетелей и клеветой. Такой суд наносит ущерб не только всем подданным государства, но и авторитету царя и даже престижу всего государства перед «окрест себя живущих ляхов, немцев...», где суд свершается на основании «грацких законов»¹⁷.

Рассматривая систему судебных доказательств, М. Грек возражает против судебного поединка, как несправедливого способа разрешения дел, отдавая предпочтение таким видам судебных доказательств как свидетельские показания и клятва.

Правосудие должно производиться на основании закона, с оказанием милости при определении меры наказания ко всем сторонам-участникам тяжбы.

Таким образом, по мысли Грека, ограничение реализации власти законом предусматривает установление справедливого суда и ликвидацию внесудебных видов произвола как со стороны царя, так и его чиновников.

Сам царь также не может действовать беззаконно. Он не имеет никаких реальных прав присваивать себе чужую частную собственность — т. е. совершать «хищение чужих имений»¹⁸. Его власть ограничена определенными пределами, один из которых — охраняемое законом право собственности¹⁹.

Другим существенным моментом в ограничении власти царя являются *нравственные* критерии, определяющие моральный облик

¹⁶ Максим Грек. Соч., ч. II, с. 161, 55.

¹⁷ Там же, с. 202—203.

¹⁸ Здесь речь идет по об имениях церквей и монастырей, как предполагает Н. В. Силицына (см.: *Силицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977, с. 212), а о законности реализации высших властных полномочий. Царь не должен покушаться на «вещи» своих подручников.

¹⁹ Западный современник М. Грека П. Макиавелли в своих советах государю, прежде всего, отмечал недопустимость покушения на имущество подданных, расценивая подобные действия как грубое нарушение закона — злодеяние. См.: *Макиавелли Н.* Избр. соч. М., 1982, с. 353.

верховного властителя. Здесь Максим Грек практически повторил разработанные предшествующими мыслителями положения о том, что царь, являясь господином над людьми, обязан господствовать над своими страстями и не давать волю таким порокам, как властолюбие, сребролюбие и славолюбие и т. п.

Сущность верховной власти рассматривается Максимом Греком традиционно, как реализация божественной воли. В его теории явно наличествуют элементы сакрализации персоны ее носителя и в этом направлении афонский философ продолжает традиции иосифлян-ской политической мысли. Царь рассматривается как «образ одушевлен самого царя небесного». Власть царя превозносится в таких формулах, которые исключают возможность видеть в Максиме Греке защитника привилегий удельной знати в ущерб росту централизованной власти. Носителя верховной власти он называет «высшим царем», а Русское государство «всевидимой преславной державой», Москву «царствующим всеа Руси преславным градом»²⁰. В понимании Максима авторитет «царева имени» очень высок.

Если царь не соответствует этому идеальному политико-юридическому и нравственному статусу и своим поведением и действиями не может поддержать высокую честь «царева имени», то такой царь может быть назван «мучителем». «Мучительство» приносит позор царству и возмездие правителю. Возмездие ожидается от бога, и оно обрушится не только на царя, но и на всех тех, кто способствует созданию подобных ситуаций. В теории Максима Грека вопрос об оценке действий и поведения царя поставлен недвусмысленно, но разрешен исключительно в духе средневекового религиозного направления мысли: возмездие не в руках людей, оно совершается лишь по воле всевышнего. Максим не считает людей вправе прикасаться к «некасаемому» — т. е. к «помазаннику божьему». Но постановка проблемы о «мучительской» законопреступной власти предоставляла возможность оценивать действия царя с точки зрения земных реалий и критиковать их, искать пути исправления уклонившегося от исполнения своего долга верховного правителя. Максим коснулся и традиционной для русской политической мысли темы «грозы» царской власти. Под царской «грозой» он понимает «устрашение государское», вытекающее из авторитета «царева имени», которое направляется исключительно на «исправление» подручников, а не на их «погубление». Реализация грозы предусмотрена исключительно в рамках «правды». Таким образом Максим Грек в лучших традициях русской политической мысли развивал тему самодержавия в смысле единства, суверенности верховной власти, реализующей свои полномочия в законных пределах²¹.

Прогрессивную и традиционную для русской политической мысли позицию занял Максим Грек в вопросах, касающихся *войны и мира*.

²⁰ Максим Грек. Соч. Казань, 1862, ч. III, с. 296—297.

²¹ Там же, ч. II, с. 155, 327.

Мир философ считает наилучшим состоянием, допуская необходимость войны лишь «ради крепчайшая нужи». Никто не должен подстрекать правителя к ведению войны. Царю следует иметь такого советника, который «советует мир и примирение любити всегда и со всеми окрестными соседы»²². Необходимо исполнять божественные заповеди, требующие «аще мощно еже от вас со всеми мир имейте», ибо «мужа крови и льстива гнушается господь». Он осуждает иерархов церкви, толкающих своими советами царя на «мужеубительные брани... радующихся зело, брани же наставивши, изоруживши их зело бодренно и изостривши молитвами и благословениями и словесы подвижными, убивати, пленяти...». М. Грек критикует агрессивные стремления к расширению пределов «держав своих, друг на друга враждебно ополчашася... друг друга наветующе...». «Боголюбивого царя мысль печется о... мирном устройении подручником». Душа такого царя только тогда спокойна, когда он «видит подручных людех своих тихо и мирно житие имущих». В послании царю Ивану Васильевичу Максим прославляет тех царей, которые утверждают свою державу «во глубоче мире и тишине». Однако поскольку для государства существует внешняя опасность («погаanye варвары»), то для оказания сопротивления необходимо иметь сильное, хорошо обученное регулярное войско. Страна должна обладать «многолюдным воинством», которое управляется воеводами, чиновачальниками, тысяцкими, сотниками, и всегда готово «на противоположение восстающих поганых варвар»²³.

Социально-политические взгляды Максима Грека оказали большое влияние на последующее развитие политической мысли.

Традиционные для русской политической мысли положения об ограничении самодержавной власти советом, состоящим из мудрых советников, привели к активизации накануне Стоглавого собора споров о форме власти, подготавливая общественное мнение к утверждению сословно-представительной монархии.

В середине XVI в. все более очевидным становится процесс секуляризации политической мысли. Внимание публицистов все более сосредотачивается на разрешении светских проблем, главными из которых являются вопросы, связанные с организацией власти в государстве и методами ее осуществления. Расширение научного кругозора приводит мыслителей к необходимости рассмотрения политико-правовых проблем с юридических, а не религиозных позиций. В наибольшей мере такой метод проявляется в политической доктрине *Федора Карпова*. Публицист и дипломат конца XV — начала XVI в., лицо близкое к Максиму Греку и его окружению, Федор Карпов выступает как вполне светский писатель.

Сумма его политических воззрений изложена в Послании митрополиту Даниилу. Оно написано приблизительно в 30-е годы

²² *Максим Грек*. Соч. Казань, 1862, ч. III, с. 162, 247.

²³ Там же, с. 40, 170—171, 335—336, 347; ч. III, с. 247.

XVI в., когда уже явно наметилась тенденция к формированию сословно-представительных институтов.

Политический идеал Ф. Карпова может быть воссоздан на основе общей схемы его рассуждений и употребляемой им терминологии²⁴.

Во взглядах мыслителя явно сквозит одобрение складывающимся представительным формам организации власти. Он систематически употребляет такую терминологию как «цари и начальники», «правители и князи» и т. д. Утверждая положение о необходимости верховной власти в человеческом обществе, Карпов со ссылками на Аристотеля доказывает, что «всякий город и всякое царство... управляться должно начальниками, поэтому странам и народам нужны цари и начальники». Соединение царей и начальников он дает в поэтическом образе согласного единства гусяря и гуслей²⁵. Обращает внимание и неоднократное употребление публицистом понятия «дело народное» (сам термин напоминает калькированный перевод с латинского (*respublica*)). Карпов дает известную ему классификацию форм государства: «дело народное» (республика) и «царство» (монархия). Не исключена и возможность его знакомства с трудами Цицерона, и в частности с его идеальным политическим вариантом, предлагающим осуществление «согласия сословий» (*consensus hominum optimus*). Вопрос о консолидации сословий класса феодалов в эпоху Карпова был весьма злободневным. Во всяком случае приверженность Аристотелю (не христианскому философу), в трудах которого содержится не просто предпочтение республиканскому образу правления, а прямо-таки «культ» республики, обращение к терминологии республиканского Рима («дело народное», «начальники города» и т. д.) являются косвенными, но весьма существенными доказательствами симпатий Ф. Карпова коллегиальному, а не единоличному принципу в организации форм власти²⁶. Но самым главным вопросом, занимавшим Карпова, была

²⁴ В историография Карпова высказывались различные оценки его политической концепции. В. Г. Дружинин, В. Ф. Ржига, А. А. Зимин предполагали, что мыслитель был приверженцем «сильного и справедливоего самодержавия». См.: *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных литературных памятников и сборников в XVI в.—ЛЗЭК, СПб., 1909, вып. XXI, с. 106—113; *Ржига В. Ф.* Боярин-западник XVI в. (Ф. Карпов).—Учен. зап. РНИОН. М., 1929, с. 45; *Зимин А. А.* Общественно-политические взгляды Ф. Карпова.—ТОДРЛ. М.; Л., 1956, т. XII, с. 170; *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. М., 1958; *Он же.* Россия на пороге нового времени. М., 1970, с. 350.

П. В. Симицына, напротив, видит в Карпове «сторонника ограничения самодержавия». См.: *Симицына Н. В.* Федор Иванович Карпов — дипломат-публицист XVI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1966, с. 5.

²⁵ *Федор Карпов.* Послание митрополиту Даниилу.— В кн.: Памятники литературы древней Руси. М., 1984, с. 571—512.

²⁶ А. И. Клибанов усматривает политический идеал Карпова в «монархии, управляемой законом общей пользы, на страже которого стоят монарх, его правители и судья, начальство всех степеней» (сословий?—*Авт.*) (см.: *Клибанов А. И.* «Правда» Федора Карпова.— В кн.: Общество и государство фео-

не столько проблема организации власти, сколько способы обеспечения законных форм ее реализации. Карпов отрицает возможность регулирования поведения граждан при помощи такой религиозно-этической категории, как «терпение». Единственным регулятором всех форм и видов отношений в обществе должен быть закон. «Терпение» в этой роли может выступать лишь за монастырскими стенами. Как и его старший современник М. Грек, Карпов поставил вопрос о необходимости осуществления всех видов деятельности государства, как в судебной, так и в несудебной ее сферах, только на основании закона. Категории права и справедливости у него совмещены. Здесь он явно следует за Аристотелем, утверждая, что все законное обязательно должно быть справедливым. Он считает необходимым и законным требовать от властей справедливо оплачивать труд работников, особо выделяя при этом воинские услуги.

Наличие беззакония в государстве Карпов связывает и с падением нравственности. Соблюдение законов — не только основа благополучия государства, но и нравственная база общественной жизни. Ф. Карпов не допускает даже мысли о возможности надзаконного положения верховной власти. «Всякое царство, по Аристотелю,— пишет он,— управляться должно по правде и определенными законами справедливыми». («Правда» и «определенные законы» здесь употреблены в значении права и основывающегося на нем законодательства.) «Правду» реализует суд (это положение вполне согласуется с мыслью М. Грека: «„Правда“ сиречь прав суд»).

«Праведная» реализация всех форм общественной жизни предполагает действие всех и каждого только на основании закона, но применение его должно производиться в сочетании с милостью. Милость не является препятствием в достижении истины, и не представляет собой какую-либо форму сокрытия «неправды» (преступления). Такую возможность Карпов сразу же отрицает, заявляя, что «милость без правды малодушество есть...». По его мысли, милость и правда не взаимоисключающие величины, а взаимосвязанные. Но при применении закона необходимо являть милость, ибо «правда без милости есть мучительство». В этой формуле явно слышится предупреждение против бездушного применения буквы закона при вынесении приговора, определяющего наказание²⁷, без учета всех обстоятельств дела. Милость предполагалось проявлять на стадии вынесения приговора об определении наказания. Нам

дальной России. М., 1975). Нам представляется, что Ф. Карпов со всей очевидностью и большей конкретностью, нежели Максим Грек, проецирует принципы организации сословно-представительной монархии.

²⁷ Эта тема была предметом обсуждения в политической публицистике Киевской Руси. Так, Иларион советовал великому князю применить следующую пенитенциарную политику: «Мало казни (паказывай.— *Лвт.*) и много помилуй... мало казни и милостиво... в мале оскорби и вскоре овессли, яко не терпит человеческое естество долго посити гнева твоего, яко стеблия огня». См.: *Рогов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в.— *Slavia pro slovanskou filologii.* Praha, 1963, R. XXXII, ses. 2, s. 173.

представляется, что здесь прямо ставится вопрос о юридической практике и возможных формах ее осуществления. Вполне вероятно, что «наказание мыслилось Карповым не как возмездие (или скорее всего не только как возмездие.— *Авт.*), а как исправление»²⁸. Карпов так и ставит вопрос, предлагая «на добрых людей» воздействовать «утешительными речами», а «злых» — «наказаниями делать лучше»²⁹.

Весьма интересно воспринято и переработано у Карпова традиционное понятие «грозы». Она у него не атрибут власти, а характеристика самого закона. Порядок в государстве устанавливается «грозой» закона. Именно с помощью такой «грозы» государь и его начальники смогут уберечь своих подданных от насилия со стороны «злых» людей.

В своих трудах Карпов дает и классификацию законов. Законы и государство он считает естественными явлениями, продуктами общественной жизни и деятельности людей. Он выделяет три категории законов: естественные законы, законы Моисея и законы Иисуса Христа.

С его точки зрения, все государственное законодательство принято и разработано на базе естественных и божественных законов, включив в свое содержание их справедливые требования. Карпов не допускает возможности производства каких-либо действий, направленных к неисполнению законов, даже если они обусловлены такой религиозной категорией, как «терпение»³⁰.

Как по кругу тем, так и по результативным выводам Карпов во многом близок к Максиму Греку. Однако следует учитывать, что Карпов выступает как светский человек и государственный деятель, поэтому прежде всего его беспокоят интересы государства и положение в нем граждан. В этом плане политико-правовая теория Карпова представляет собой существенное звено в процессе секуляризации мысли и становления самостоятельной юридической доктрины, черпающей свои основания в естественном праве и в здравом разуме.

Политическая теория Ф. Карпова является «знамением времени, ставившим Россию на порог нового этапа в ее культурно-исто-

²⁸ Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль.— В кн.: Очерки русской культуры XVI в. М., 1977, с. 126.

²⁹ Федор Карпов. Указ. соч., с. 513.

³⁰ Подобная мысль довольно четко высказана Макиавелли, прямо отмечающего, что учение христианской религии о терпении «обессилило мир и передало его в жертву мерзавцам. Когда люди ради рая предпочитают терпеть всякие обиды, чем мстить, мерзавцам открывается обширное и безопасное поприще» (*Макиавелли Н. Государь и рассуждения на первые три книги Тита Ливия*. СПб., 1869, с. 273. У Карпова: «...дело народное в городах и царствах погибнет из-за излишнего терпения, долготерпение среди людей без правды и закона общество достойное разрушает». (*Федор Карпов*. Указ. соч., с. 513). Неизвестно был ли знаком Карпов со своим западным современником, флорентийским секретарем Никколо Макиавелли (1469—1527), но идейная близость этих двух мыслителей в данном вопросе очевидна.

рическом развитии»³¹, а «античный дух» его творений роднит его с мыслителями эпохи Возрождения³².

Политико-правовое учение И. С. Пересветова. Широкую программу политико-юридических преобразований предложил служивый дворянин Иван Семенович Пересветов. В своей политической теории он рассмотрел вопросы, касающиеся формы правления и объема полномочий верховной власти, организации общерусского войска, создания единого законодательства, реализуемого централизованной судебной системой. В области управления внутренними делами страны он предложил финансовую реформу и некоторые мероприятия по упорядочению торговли. Удивительная дальновидность его политического мышления заключалась в том, что в своей теоретической схеме он определил структуру и форму деятельности ведущих звеньев государственного аппарата и их функциональные задачи, наметив основную линию дальнейшего государственного строительства.

В биографии мыслителя имется много неясностей, позволяющих до настоящего времени исследователям выдвигать версии о том, что за именем Пересветова скрывалось иное лицо или группа лиц, или даже сам Иван IV³³.

В 1549 г. И. С. Пересветов подал Ивану IV две челобитные (Малую и Большую) с проектами различных государственных и социальных преобразований. Мыслитель ставил перед собой задачу дать анализ причин поражения крупнейшего и некогда блистательного государства (Византии). Ассоциативные параллели с русской действительностью посят оттенок не только критики, но и элементов грозного провиденциализма. В качестве положительного антипода греческого царства он приводит турецкое, зарекомендовавшее себя многочисленными победами³⁴. Метод противопоставления страны-победительницы — стране поверженной позволяет мыслителю дать анализ причин поражения, т. е. выступить с критикой такого социального и политического устройства, которое привело страну к гибели, и выяснить причины победы, заключающиеся, по мнению Пересветова, в формах идеальной социально-политической структуры и юридических порядках страны-победительницы.

³¹ Леонтьев А. К. Государственный строй, право и суд.— В кн.: Очерки русской культуры XVI в. М., 1977, с. 74.

³² См.: Клибанов А. И. «Правда» Федора Карпова, с. 147.

³³ См.: Полосин И. И. О челобитных Ивана Пересветова.— Учен. зап. МГПИ им. Ленина. М., 1946, т. XXXV, с. 42.

До настоящего времени наука располагает в основном только теми биографическими сведениями, которые в своих произведениях сообщает о себе сам автор. Родом И. С. Пересветов был из Литвы («выезжей из Литвы»), до приезда в Россию он служил «трех королям», а затем, «оставя а тамо дворянскую службу, выехал на твое имя царево» (приблизительно 1538—1539 гг.). Его личная жизнь в России сложилась неудачно. А. А. Зимин полагает, что, возможно, Пересветов трагически погиб в опричные времена (был казнен). См.: Зимин А. А. Пересветов и его современники, с. 336.

³⁴ Подобного рода историческими противопоставлениями широко пользовался Максим Грек.

По своим классовым позициям реформатор разделял политическую ориентацию Избранной Рады, намечавшей установить компромисс между монархом и основными классами феодалов путем передачи части политических прерогатив дворянству. Интересы этого класса нашли наиболее полное выражение в политической теории И. С. Пересветова.

Значительное внимание в трудах Пересветова уделено определению наилучшего варианта государственной власти. Правда, вопрос о форме правления начал обсуждаться в публицистике значительно ранее выступления Пересветова. Для культуры национального политического мышления он был традиционным. Мыслители XV—XVI вв. понимали самодержавие «как единство государственной власти, ее верховенство, но не неограниченность власти царя»⁸⁵. Автор «Валаамской беседы», современник И. С. Пересветова, четко определял ситуацию. Цари, по его представлению, для того в «титлах пишутся самодержцы», чтобы «богом данное царство и мир (здесь в смысле страну, народ.— Авт.) воздержати»⁸⁶.

Принцип единодержавия, в смысле образования и дальнейшего развития единого и централизованного государства как наилучшей формы государственного устройства, не подвергался сомнению. На этой базе мыслители моделировали свои идеальные варианты формы правления, которая традиционно представлялась им в виде ограниченной (а не абсолютной) монархии⁸⁷. Идея «самодержавия московского царя выражала суверенность российского государства и не только не противоречила идее сословно-представительного управления, но наоборот находилась в единстве с данной формой правления»⁸⁸. Более того, реализация самодержавия в смысле «самоволия» или «самовластия» жестоко осуждалась. Этими терминами в литературе XV—XVII вв. обозначились незаконные способы осуществления власти в государстве в противовес самодержавию, основанному на законе и организованному таким образом, при котором верховная власть управляет страной не единолично, а вкупе со «своими с князи и с бояры и протчими мирянами»⁸⁹.

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

При исследовании данной проблемы нельзя путать теоретические представления о самодержавии, его пределах и объеме полномочий, с практической критикой боярского самоуправления. Критика боярского самовластия совершенно неравнозначна по содержанию представлению о Боярской думе, как правительственном органе.

⁸⁵ Гальперин Г. Б. Форма правления единого Российского государства в русской политической мысли XV—XVI вв.— Вестн. ЛГУ. Экон. Филос. Право. 1971, вып. 2, с. 108.

⁸⁶ Моисеева Г. И. Валаамская Беседа. М., 1958, с. 163.

⁸⁷ См.: Кузьмин А. Г. Указ. соч., с. 124.

⁸⁸ Гальперин Г. Б. Указ. соч., с. 108.

⁸⁹ Моисеева Г. И. Указ. соч., с. 162.

Самовластие бояр довольно широко подвергалось осуждению в различных политических произведениях эпохи. Пересветов также отмечал несправедливые пути обогащения вельмож, ведущие к оскудению страны, взаимные свары между ними («сипели друг на друга яко змеи»), сеющие междоусобицы, а также творимый ими несправедливый суд. Пересветов, как и Максим Грек, считал, что «беззаконие, беспрепятственно чинимое вельможами в государстве, опасно не только для подданных, но и для царской власти, ибо царское звание теряет свое «прирожденное» значение, а само «царево имя» обесценивается»⁴⁰.

Искоренения этих недостатков он ожидал только от сильной центральной власти. Но нет никаких оснований предполагать, что мыслитель «наилучшим государством считал неограниченное самодержавие»⁴¹. Анализ текстов Пересветова показывает, что публицист считал наличие Совета необходимым атрибутом всякой власти, опирающейся на закон. Описание деятельности наилучшего правителя в лице Магмет-салтана, должного служить историческим примером для его адресата, включает упоминание о неизменном «Совете» или «верной Думе», сопутствующей всей деятельности этого прототипа. Более того, дается даже примерный анализ социального состава Совета Магмет-салтана; в него входят: знать, военачальники, судьи и духовенство. Для принятия решений по особо важным делам Магмет-салтан руководствуется не своими желаниями, а усмотрением этого Совета. Таким образом, И. С. Пересветов призывает в своих сочинениях к форме власти, тождественной сословно-представительной монархии⁴², продолжая линию, намеченную Максимом Греком.

В системе государственных преобразований И. С. Пересветова центральное место занимает военная тема. К ее изложению он приступает в своей обычной манере: первоначально дается критика организации войска в побежденной стране, у греческого царя Константина, заканчивающаяся рядом разносторонних реформаторских предложений, предусматривающих состав и организацию вооруженных сил страны.

Однако, прежде чем приступить к изложению позитивного материала касательно военных преобразований, Пересветов позаботился и о материальной базе, обеспечивающей возможность их осуществления.

Он выдвигает положение о создании общегосударственной казны, призванной заменить местническую технику собирания и распределения доходов. При наличии такой казны можно покончить и с другим удельным пережитком — боярским ополчением, которое не в состоянии обеспечить военных нужд централизованного государства. Следует создать единое регулярное, боеспособное войско, находящееся всегда в боевой готовности — «а войско его царское с коня не сседает... и оружия из рук не испуцают».

⁴⁰ См.: Сочинения И. С. Пересветова. М.: Л., 1956, с. 132.

⁴¹ История политических учений. М., 1983, с. 132.

⁴² См.: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники, с. 348.

Пересветов считает также необходимым ликвидировать и местничество, которое мешает правильной организации военной службы в государстве. Так, обсуждая вопрос о жаловании военным людям, он отмечает, что награждать воинов следует по заслугам: кто «царю верно служит, хотя и от меньшего колена, то он его на величество подымает и имя ему велико дает и жалованье ему много прибавляет...» А ведама нету какова они отца дети»⁴³. Он последовательно проводит принцип оценки личных заслуг, поощрения усердия и талантов в ущерб местнической системе иерархического распределения политических благ и почестей. Мыслитель предусматривал не только увеличение численности войск, но и новый порядок их формирования. Резервом образования войска должна быть воинская повинность. Отношение к воину со стороны царя и высшей военной администрации предполагается заботливое и уважительное, ибо «царю без войска не мочно быти», поэтому воинов необходимо «любити аки своих детей и быти до них щедрю».

К воинской теме примыкает и другое серьезное реформаторское предложение И. С. Пересветова относительно ликвидации всех форм кабальной зависимости и особенно самой тяжелой из них — *холопства*. Аргументацией этого требования служит принцип формирования войска и качествами песения воинской службы. Порабощенные люди — плохие бойцы, а кроме того, они всегда могут «прельстится другим царем», если он пообещает им свободу.

Вечное закабаление противно божественным законам: «Бог один для всех людей, и те, которые других записывают в работу во веки, угождают дьяволу». Порабощение противно и государственным порядкам — порабощенная земля сама по себе незаконна, «в той земле все зло сотворяется: татьба, разбой, обиды, всему царству оскудение великое». Поэтому идеальный правитель Магметсалтан уничтожил в своем государстве все формы кабальной зависимости людей, «пожегши огнем» все «книги полные и закладные»⁴⁴ и даровал всем людям свободу.

Анализ текстов Пересветова не дает возможности согласиться с мнением тех исследователей, которые считают, что реформатор имеет в виду только «порабощение лиц свободного состояния»⁴⁵ или заботится лишь о спасении боеспособности армии⁴⁶. Пересветов осуждает сам принцип порабощения как несовместимый с христианской моралью. Его мысли здесь во многом перекликаются с доктриной самого радикального мыслителя XVI в. *Феодосия Косого*.

⁴³ Сочинения И. С. Пересветова, с. 155, 158.

⁴⁴ Там же, с. 181, 191.

⁴⁵ *Саккетти А. Л.* О взглядах Пересветова. — *Вопр. истории*, 1957, № 1, с. 119.

⁴⁶ См.: *Зимин А. А.* Пересветов и его современники, с. 390. Вряд ли также правильно оценивать антихолопские выступления Пересветова только как выражение желания «ослабить экономические позиции крупных феодалов, которые использовали холопов в своих вотчинах» (*История политических учений*, с. 133). Аргументация реформатора гораздо шире. Он вообще рассматривает институт холопства, как *незаконную* и безнравственную форму закрепощения людей.

Экономические мотивы в творчестве Пересветова не играют основной роли, но они есть. Так, в ряде мест он довольно пространно высказывается о *торговле*. Здесь интересно отметить, что его не столько интересует сама торговля, как законодательное упорядочение этого рода деятельности, т. е. введение «правды — закона» во все сферы государственной жизни. «Нечистый торг» (который имел место у царя Константина), должен быть искоренен, торговые операции следует проводить, основываясь только на «правде».

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

Критикуя боярское самовластие, он, прежде всего, отмечает полное пренебрежение бояр-помещиков к закону и законным формам государственной деятельности. Пересветов обвиняет их в том, что они богатели «незаконно», «изломили правый суд», «невинных осуждали по мздам».

В понятие «неправедности» Пересветов включает и незаконные процессуальные средства деятельности суда: лжесвидетельство, ложная присяга, а также рассмотрение заведомо ложных, сфабрикованных дел и т. д.

В Малой Челобитной к неправедным действиям Пересветов относит и внесудебные формы расправы — «обиды», возможность причинения которых он усматривает в деятельности государственных чиновников, руководствующихся не законами государства, а собственным произволом. Жертвой такого внесудебного произвола был он сам, в результате чего остался «наг, бос и пеш»⁴⁷.

В современной литературе часто пишут о том, что И. С. Пересветов противопоставил веру правде в своей знаменитой фразе: «Бог любит не веру, а правду». Некоторые ученые усматривают в этом высказывании даже «блеск еретической мысли»⁴⁸. Однако эта фраза не содержит ничего нетрадиционного. В новозаветной литературе постоянно и много говорится об уважении к закону. Если в государстве вера лежит мертвым грузом, а по осуществляется в праведном поведении ее носителей, то, несмотря на ее наличное бытие и воплощение в храмовом служении, правды в этом царстве, в понимании Пересветова, нет.

Вера и правда взаимосвязаны. «Истинная правда — есть Христос», и вера в него есть вера в правду. В силу этого именно вера призвана помогать людям понимать и исполнять правду, и если такое единство соблюдается, то в этом государстве «бог пребывает и помощь свою подает»⁴⁹. Это идеальный вариант полного взаимопроникновения веры и правды, но имеются и исторические примеры расщепления этих категорий: вера наличествует, а правды — нет. Так было в царствующем граде Константинополе, где вера была «всем сполна», но в гражданской жизни царствующий град

⁴⁷ Сочинения И. С. Пересветова, с. 151, 164.

⁴⁸ Полосин И. И. Указ. соч., с. 54.

⁴⁹ Сочинения И. С. Пересветова, с. 170—177.

был отмечен «деяниями беззаконными», «междоусобными бранями» и злодеяниями, в результате которых люди в нем «оскудеша и обнищаша», и потому Константинов град лишился божественного покровительства («пречистые богоматери отпадше») ⁵⁰.

Противопоставление гражданской правды вере введено в русскую политическую литературу таким религиозным мыслителем как Максим Грек. Пересветов воспринял «готовый образ» как в смысле усвоения его содержания, так и символов, его выражающих. Однако он сумел придать более конкретные и очевидные формулы этой идее, обосновав с ее помощью реальную необходимость осуществления праведной (в смысле законопослушной и моральной) жизни и недопустимость оправдания «неправедного» поведения (нарушения законов) верой, как бы блистательно она ни была организована.

Судебная реформа у Пересветова, равно как финансовая и военная, прежде всего имеет своей целью уничтожение наместничества. Суд должен быть полностью выведен из его юрисдикции. Во все грады необходимо направить прямых судей, назначаемых непосредственно верховной властью, жалованных из государственной казны. Судебные пошлины (присуд) взимать в казну, чтобы «судьи не искупались и неправдою не судили». В своей деятельности судьи опираются только на закон, перед которым все должны быть равны: «нашедни виноватого не пощадити лутшего». Суд находится под контролем высшего правительственного чиновника. В случае выявления путем проверки («обысков»), что отправление правосудия проводится «не по правде, а по мзде», судей ждет суровое наказание.

Судьям вменяются и некоторые контрольно-административные функции, которые как чиновники центрального аппарата они обязаны осуществлять, наблюдая за поступлением налогов в казну по «доходным спискам».

Из общей судебной системы И. С. Пересветовым выделена организация воинского суда. В армии суд осуществляют высшие начальники («а воинников судит паша, под которым сколько в полку воинства»), знающие своих людей. Суд совершается на месте — скорый, правый и грозный, не облагаемый пошлиной ⁵¹.

Пресечение «неправды», установление правого суда обеспечивается, по мысли И. С. Пересветова, царской «грозой», посредством которой и вводится в царство «правда». Термин этот («гроза») употребляется мыслителем традиционно и предполагает защиту подданных от произвола и беззакония, а также авторитарное пресечение всех видов «неправды» в государстве. В данном случае имеется в виду система мероприятий, проводимых от имени центральной власти, осуществляемая в законных пределах в целях охраны правопорядка в стране ⁵².

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, с. 190.

⁵² Близкое по значению понимание «грозы» содержится у Ф. Карпова в «Послании к митрополиту Даниилу» и у автора «Валаамской Беседы», утверж-

И. С. Пересветов разработал доктрину, явившуюся новой ступенью в истории развития русской политической мысли.

Политико-правовая концепция Зиновия Отенского. В середине XVI в. большое распространение получили полемические политико-публицистические произведения новгородского писателя Зиновия Отенского⁵³.

Поводом к публицистическому выступлению Зиновия послужило широкое распространение «Нового учения» Феодосия Косого, завоевавшего к тому времени большое количество приверженцев. Зиновий поставил себе задачей доказать теоретическую несостоятельность этого учения.

По своим классовым позициям он безусловно принадлежал к одной из группировок феодалов. Например, он выступал защитником такой вопиющей социальной несправедливости, как холопство. Подневольный люд вызывал у него глубокое презрение, характерное для представителей господствующего класса. Совершенно нелепыми представлялись ему притязания таких людей на участие в политической жизни общества, поскольку они по скудости ума подобны зверям и прозябают в глубоком ничтожестве, «в пьянстве и в объядении и в нечистотах всегда», находясь «в тине злобесия страстей»⁵⁴. Но особой злобы достигают обличения Зиновия, когда он говорит о распространении среди этой социальной группы идей, призывающих к объединению или уравниванию имуществ. Всеми доступными ему средствами он старается помешать осуществлению таких планов.

Тем не менее следует отметить, что Зиновий пытался обнаружить причины «брожения» среди «простой чади» не только в распространении «вредоносных» учений, но и в непосредственных язвах современной социальной действительности. Мыслитель дает довольно резкую критику действий властей как в области политической (отправление правосудия)⁵⁵, так и экономической (политика цен, налоги)⁵⁶. Он обнаруживает понимание непримиримости классовых противоречий, утверждая, что богатому «не возможи... разумети убогаво недостаточное». Владущие не желают «разумевати убожества, ни разсуждати обнищания, ни самые смерти вменяти»⁵⁷, и даже в экстремальных ситуациях, когда наступает жестокий

дающего, что «царева небесная гроза» реализуется «в правду о законе и благоверии и о спасении мира всего». См.: *Моисеева Г. И.* Указ. соч., с. 174.

⁵³ В литературе высказывается предположение, что он долгое время находился в окружении Максима Грека в качестве одного из монахов Чудова монастыря. В связи с осуждением М. Грека он, видимо, был сослан в отдаленный Отень монастырь (близ Новгорода), где и пребывал до конца дней своих (умер в 1568 г.).

⁵⁴ «Слово похвальное об Ипатии...» — В кн.: *Корецкий В. И.* Вновь найденное противоречивое произведение Зиновия Отенского. — ТОДРЛ, Л., 1965, т. XXI, с. 176.

⁵⁵ *Клибанов А. И., Корецкий В. И.* Послание Зиновия Отенского к дьяку Я. В. Шишкину. — ТОДРЛ, Л., 1961, т. XVII, с. 219—224.

⁵⁶ *Калугин Ф.* Зиновий, инок Отенский. Приложения, с. 21.

⁵⁷ Там же.

голод, сопровождающийся эпидемиями, уносящими огромное количество жизней, так что некому становится обрабатывать землю, «множества селян свои рала повергше, разыдошася», и тогда «земстии правители» прежде всего думают о своих ризницах, желая нажиться непосредственно на народном бедствии, «запустением... хотяша умножить свои ризницы» и на опустевшие села увеличивают размер налога «на оставшихся», хотя их еще более «истязовати»⁵⁸. Зиновий обвиняет правящий класс в недостаточной гибкости, считая, что «богатый не приемлемый нищеты» не может быть «убогим законоположник». Когда богатый законополагает, то убогого он может только «обезнемоществити... и похитити», ибо не познавшие «тесноты» и «недостатков», не имеют жалости к «убогим» и по своему «недостаточному разуму» (видимо, в этом именно отношении) не хотят и «перстом своим двинути» в сторону удовлетворения насущных интересов «недостаточных».

Будучи представителем господствующего класса, Зиновий испытывал при этом и вполне понятный страх перед гневом и яростью народа, боясь «злобы рабов», от которой «земля трясется». Однако это не помешало мыслителю взглянуть правде в глаза и нелицеприятно дать оценку существующего в стране положения. Конечно, это была критика «справа», но критика смелая, данная с полным пониманием социальной действительности, и в этом ее несомненная объективная ценность.

По вопросу о монастырском землевладении, его правовом режиме Зиновий занял ортодоксально-иосифлянскую позицию⁵⁹.

Представляют интерес *политические взгляды* Зиновия.

В его доктрине содержится развернутое обоснование необходимости *власти* в человеческом обществе. Он доказывает, что люди по своей природе не могут жить без власти. «Безцарные люди», не имеющие владыки, подвержены «всяким нестроениям и мятежам»⁶⁰. У Зиновия есть намеки на понимание различия между государственной и общественной жизнью. Государство (царство) преследует благие цели в своей деятельности. Оно «устраивается во общую пользу и крепость», и его задачей является достижение «благожизни» для всех живущих во всех царствованиях. Здесь Зиновий весьма близко подходит к формуле Аристотеля, утверждавшего, что государство образуется ради целей возможно лучшего существования⁶¹. Обоснование необходимости власти (политической) в человеческом обществе традиционно: «всяка душа влады-

⁵⁸ *Калугин Ф.* Зиновий, инок Отенский. Приложения, с. 21.

⁵⁹ Церковное стяжание утверждено святоотеческими учениями и многолетней практикой церкви, оправдываемой помощью нищим, вдовцам, девицам и содержанием «церковных мужей». *Зиновий Отенский.* Послание многословное..., с. 207—208).

⁶⁰ *Зиновий Отенский.* Истины показание..., с. 575. Безначальным может быть только бог, для людей это невозможно в силу их природы. «Безначальна только единому Богу быть и не пострадати ни единому страстшо» (Там же, с. 56—57).

⁶¹ См.: *Аристотель.* Политика, кн. IV.3.1278в. 25.30.

кам предвладущим да повинуется», поскольку в этом мире все «существующие власти от Бога учинены суть»⁶². Но, говоря о носителе власти, Зиновий вовсе не склонен его обожествлять. Царь не безгрешен по самой своей природе, ибо он не бог и может «впадать» в тяжкие грехи. Особенно «грешно», «ежели царем величие мнится». Тогда царь становится гордым и заносчивым, и о судьбе такого царя страшно и подумать, ибо у такого правителя быстрее, чем у владыка, изменяется судьба, и он может быть как «высим», так и «низлагаем». В этих рассуждениях явно чувствуется продолжение традиций русской политической мысли о нравственном облике правителя. В Посланиях Зиновия дается последовательная критика самовласти. Мятеж в государстве может быть не только от безначалия, но и в случае злоупотребления царской властью. Если властитель начнет творить все по своему произволу («своему хотению»), а «не рассмотрити всему царству общия пользы и крепости», и будет «уповать только собою» и дела решать «перед очами своими», то такой властитель может погубить свое царство.

Образ наилучшей формы правления Зиновий выводит из апалива тринитарного сюжета. Бог явился Аврааму в виде трех ангелов, показав этим достоинство «равночестия и вкупемыслия... два мужа были с третьим... сопрестольны и соповелительны», и эти два меньше были третьего, но тем не менее повелевали Авраамом перед владыкой, «не восхищая на себя божьего сана... также и синклиты перед царем». Царь «саном владычества превосходит их», но должен с синклитами, как бог с ангелами, «вкупе глаголати, вкупе повеловати в трех лицах единым государством». В своих «сопрестольниках» бог видит не рабов, а «подобных себе божеством и силой». Ангелы служат богу, но не равны ему.

Политический словарь Зиновия также не оставляет сомнений в том, что он формулировал идею сословно-представительной монархии («старейшины града», «старейшие мужи города», «синклиты», «честнейшие чиновники», «воеводы и воины» и т. д.). Зиновий отдает предпочтение ограниченной монархии. Он, видимо, одобрял политику консолидации правящего класса (феодалов, проводимую Избранной Радой⁶³. Косвенным подтверждением этому служит критика принципа оценки людей по родовитости, изложенная Зиновием в «Утешительном послании» Гурию Заболоцкому, где он доказывает своему корреспонденту, что по естеству все люди равны, и многие прекрасные и «светлые честию» произошли от простых людей (праотцы и прадеды их были земледельцы и кузнецы), и, напротив, от «благородного» корня ведущие род посрамлены жизнью.

Рассуждения о формах реализации царской власти приводят Зиновия и к обсуждению животрепещущего вопроса о соблюдении

⁶² Зиновий Отенский. Послание многословное..., с. 224, 278 и др.

⁶³ См.: Кобрин В. Б. Из истории правительственной политики в области княжеского и вотчинного землевладения в XV—XVI вв.— История СССР, 1984, № 1, с. 184.

в государстве «правды» и законности — т. е. о законных формах ее осуществления. Теме «правды» и «праведно» свершаемого суда Зиновий уделяет большое внимание. Он проводит весьма оригинальную классификацию всего законодательного материала: основным классификационным признаком у него, как и у Иосифа Волоцкого, служит степень выражения божественной воли. По этому признаку он делит законы на три группы.

К *первой* относятся законы *божественные*. Это Заповеди бога, Святоотеческие писания и Постановления церковных соборов. Источником данного законодательства служит непосредственно божественная воля, поэтому оно по своей природе «богодуховенно».

Во *вторую* группу мыслитель включает *обычные* нормы, сложившиеся в каждой стране на основе конкретных географических и национальных факторов. Здесь божественная воля выражена опосредованно.

К *третьей* группе причисляется так называемое положительное законодательство. Одним из классификационных принципов его разграничения является место действия. В связи с этим положительное законодательство у Зиновия представлено в двух видах: 1) законы царские и 2) законы градские. Вся третья группа законов имеет своим источником историческую практику людей, весьма опосредованно выражающую общие принципы божественной воли. Основы этого законодательства возникли давно: «...их изложиша еллинстии философы Зинов, Платон и прочие».

По мнению Зиновия, соблюдение законности («правды во всем») является обязанностью всех должностных лиц. От этого не свободен никто в государстве. Царь, не выполняющий закон, считается не царем, а тираном («ниже царь, ниже тиронн»). Царская сила имеет своим основанием право, ибо «она, сила твоя, оправданию начало есть». Царь должен быть «праведен еси» и все разрешать по закону («права все рассмотриши») ⁶⁴. Основное содержание понятия «выполнение закона царем» заключается в организации и осуществлении в стране правосудия. Зиновий дал анализ современной судебной системы, показав глубокое знание ее пороков. Он отмечал волокиту, несправедливость, взятки, при помощи которых покупались свидетели («послухи купити») и судья («судью намэдити»), произвол судебных чиновников, не по закону, а по своей воле карающих и милующих виновных. Главное требование Зиновия заключается в необходимости учинения скорого и правого суда. «Скорый суд» означает, прежде всего, своевременное проведение всех необходимых действий по делу. «Не рцы отошед возвращаюся, и утре дам управу», ибо откладывание может помешать правому рассмотрению дела, и это должно быть поставлено в вину «ленивому судии». Судья обязан «суд судить без лености», не откладывая день и «судив судное дело обговаривать не изволочив». Зиновий беспокоится о *скором* и *правом* суде, совмещаая эти понятия.

⁶⁴ *Зиновий Отенский. Истины показание...*, с. 376.

На наш взгляд, весьма интересной представляется его трактовка традиционной темы «милости виноватому». «Милость виноватому» — сюжет, активно обсуждавшийся в публицистике XVI в. Федор Карпов категорически отрицал возможность применения к виноватому милости до установления вины или вместо установления вины. Зиновий уделяет рассмотрению этой проблемы большое внимание. Суд должен быть нелицеприятным и одинаково относиться ко всем истцам и ответчикам по делам: «старому и малому, и сильному, и немощну и богату», — не принимая во внимание отношения родства, свойства и дружбы. Выполняя свою должность, судье необходимо сделать все, что предписывает закон: «судити по суду» и «обвинити и казнити» (наказать. — Авт.) по закону. Такая постановка вопроса исключает возможность применения «милости» к виноватому до суда или в момент его изобличения. По мнению Зиновия, применение «милости» к виноватому является одновременно «грубостью» по отношению к правому. Суд и правда должны неизменно достигать «содевающих злое» и совершающих беззаконие. В случае же, если «обличенный» человек осознает свою вину («паче же аще покается»), тогда вполне возможно явить к нему и «милость». Зиновий желал четко разграничить вопрос о «милости» виноватому от проблемы его изобличения и наказания, в котором и заключена сущность судебно-юридической деятельности и обеспечение правосудия как такового.

Выступает он и против мировых сделок, которыми, по-видимому, чиновники пытались «прикрыть» нерасследованные и неразрешенные дела или распространить эту практику на дела, подлежащие инквизиционному процессу («обыску»), исключающему возможность мировой сделки по соглашению сторон. При очевидном нарушении закона мировая сделка будет лишь «малой правдой», прикрытием немощности судей.

Отенский отшельник сумел подметить наиболее вопиющие язвы действительности и с учетом современного законодательства (у него отсутствует упоминание старых форм судопроизводства: «божий суд», «поле» и т. д.) внести предложения, предусматривающие их устранение или, по крайней мере, явное смягчение. Искоренение отмеченных недостатков должно было повыситься, по мысли Зиновия, авторитет государственных судебных органов.

Политическая позиция Зиновия по вопросам происхождения, сущности и формы организации верховной власти и особенно положения ее носителя, а также его утверждение о необходимости соблюдения «правды» в государственной деятельности позволяет в целом охарактеризовать его политическую доктрину как прогрессивную, во многом перекликающуюся со взглядами такого передового мыслителя, как И. С. Пересветов. Осуждение Зиновием произвола («своеволия властителей») звучало достаточно смело и оказало большое влияние на политико-юридическое мышление. Доктрина Зиновия — заметное явление в развитии русской политико-юридической теории.

Государственно-правовая доктрина А. М. Курбского. Период политической и воинской деятельности князя А. М. Курбского совпадает с интенсификацией государственного строительства, сопровождавшегося напряженной классовой борьбой. Сословно-представительная монархия, сформировавшаяся к середине XVI в., предусматривала необходимость Соборного решения всех общегосударственных дел.

В этой исторической ситуации сформировались две тенденции в развитии государственности и сопровождавшей его политической идеологии, отвечавшие идеалам разных социальных групп класса феодалов. *Первая* из них, опиравшаяся на реформы 1550-х годов, предполагала развитие принципа сочетания «учреждений приказного аппарата с органами сословного представительства в центре и на местах». *Вторая* — проводимая непосредственно самим царем Иваном IV, заключалась в утверждении принципа неограниченной монархии с установлением деспотического политического режима при помощи «опричных порядков»⁶⁵.

Князь Андрей Михайлович Курбский, принимавший активное участие в деятельности правительства Избранной Рады, в своей политической теории развивал положения первой из упомянутых тенденций, выражавшей взгляды, оппозиционные по своему содержанию идеалам феодальной группы во главе с царем, в руках которой сосредоточивалось реальное обладание властью.

В дореволюционной литературе утвердилась традиция, в силу которой основные политические фигуры, принимавшие активное участие в жизни русского общества середины XVI в., были представлены следующим образом: Иван IV именовался защитником единой державы, проводником прогрессивной политической идеологии, а Курбский, в свою очередь, представлялся «защитником старобоярских порядков», выдвигавшим теорию, обосновывающую «феодалное право отъезда» и идею «раздробления на ряд независимых вотчин» централизованного государства⁶⁶. Аналогичная точка зрения высказывалась и в ряде советских работ. Нашла она отражение и в учебниках по Истории политических учений⁶⁷.

В настоящее время в советской историографии эта схема стала вызывать серьезные возражения⁶⁸.

⁶⁵ См.: Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в сравнительно-историческом аспекте (XVI—XVII вв.).— В кн.: Вопросы методологии исторического исследования. М., 1981, с. 153.

⁶⁶ Наиболее последовательно данную схему оценок проводил С. Ф. Платонов. См.: Платонов С. Ф. К истории опричнины XVI в.— ЖМНП, 1897, № 10, с. 261; Лекции по русской истории. Пг., 1917, с. 179—180; Иван Грозный. Пг., 1923, с. 94—97.

⁶⁷ См.: Покровский В. С. История русской политической мысли: Конспект лекций. М., 1951, с. 85—86; История политических учений. М., 1960, с. 173; История политических учений. М., 1965, с. 124; История политических учений. М., 1972, ч. 1, с. 106.

⁶⁸ Лурье Я. С. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским в общественной мысли Древней Руси.— В кн.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979, с. 218. (В дальнейшем — Переписка.)

Для вынесения общего оценочного суждения о содержании политической доктрины Курбского необходим политико-юридический анализ представлений мыслителя о государстве, формах его организации, средствах реализации политической власти, а также о правовых категориях и системе судоустройства и судопроизводства.

Князь Андрей Михайлович Курбский был выходцем из старинного, но разорившегося рода. Своего положения при царском дворе («боярина, советника и воеводы») добился исключительно благодаря личным заслугам, оказанным царю воеводской службой и правительственной деятельностью, за которые он и был пожалован землей в окрестностях Москвы, а впоследствии (1556 г.) и боярским чином⁶⁹.

Одновременно с опалой и падением правительства Избранной Рады царская немилость коснулась и Курбского как ее активного деятеля. Объективно оценив значение царской немилости, Курбский решил бежать. В Послании к старцу Псково-Печерского монастыря Васьяну он прямо пишет, что до него дошел слух об «умышлениях» великого князя, собиравшегося его убить, и поэтому «сего ради сице и помышлявшие како бы избегнути неправедного убиения»⁷⁰ он оставил отечество. Иван IV не оспаривает этих обстоятельств. В ответных посланиях князю, а также заявлении польскому королю, он прямо вменяет в вину Курбскому именно «умышление над государем... над его царицей и над детьми... всякое лихое дело»⁷¹.

Курбский пожелал избежать позорной и незаслуженной казни, совершавшейся к тому же, по обычаям того времени, без суда. Рассматривая свою прежнюю службу на родине, князь писал, что он всегда доблестно сражался во славу отечества, «полки водил преславно... и никогда бегуном не был», доверенное ему войско не обращал спиной к врагу⁷².

Классовую позицию Курбского вряд ли возможно однозначно охарактеризовать как реакционно-аристократическую или удельно-боярскую. Основные, узловые положения его политической доктри-

⁶⁹ См.: Устрялов Н. Жизнь князя Курбского.— В кн.: Сказания князя Курбского. СПб., 1868, с. XV.

⁷⁰ Курбский А. М. Послания к разным лицам. СПб., 1913, стб. 24.

⁷¹ Устрялов Н. Указ. соч., с. XV. В постоянное время Б. Н. Флорей обнаружены новые документы, свидетельствующие о предъявлении царем Курбскому обвинения в государственной измене. «К концу 70-х годов царь прямо бросил в лицо Курбскому обвинение в том, что он участвовал в действиях, направленных на воцарение Владимира Старицкого». Царь утверждал: «...хотел еси на государстве видети князя Владимира Андреевича мимо его государя и государских детей...». Однако публикатор документа не приводит никаких данных, свидетельствующих о реальном характере обвинения. Вполне возможно, что достоверность сведений, содержащихся в нем (в смысле подозрений Курбского), такова же, как и подозрений в покушении воеводы на жизнь царицы и царских детей. Этот документ является одним из доказательств того, что царь действительно возводил серьезные обвинения на Курбского, следствием которых, по всей вероятности, могла бы стать смертная казнь боярина. См.: Флоря В. И. Новое о Грозном и Курбском. Документы.— Вопр. истории, 1974, № 3, с. 141—145.

⁷² Переписка..., с. 49.

ны имеют продворянскую направленность и во многом солидаризируются с идеями И. С. Пересветова. Форма изложения политических взглядов Курбского по-прежнему остается теологизированной, однако в содержании увеличивается число светских мотивов, а внимание автора сосредоточивается на раскрытии социально-политических категорий. Источником власти в государстве традиционно объявляется божественная воля, «цари и князи от всевышнего помазуются на правление...»⁷³. Назначение власти усматривается в справедливом и милостивом управлении державой ко благу всех ее подданных и праведном (правосудном) разрешении всех дел. Интересы его мысли о роли верховной власти, которая не только почетна, но и ответственна.

Нынешняя власть уклонилась от выполнения задач, возложенных на нее высшей волей, поэтому Курбский лишает ее божественного ореола, называя «безбожной» и «беззаконной». На царском престоле оказался человек, неподготовленный образованием и воспитанием к управлению государством. Он груб и неучен, воспитан «во злострастиях и самодовольстве». Такому человеку «неудобно бывает императором быти».

В первую половину царствования, когда власть была ограничена мудрым Советом, управление государством успешно осуществлялось как во внешней сфере, так и во внутренних делах. При участии правительства (Избранной Рады) в делах государства совместно с царем во всем чувствовалось мудрое управление: воеводами назначались искусные и храбрые люди, в войсках устанавливался порядок, верное служение отечеству щедро вознаграждалось. Напротив, нерадевшие отечеству «паразиты и тунеядцы» не только не жаловались, но и прогонялись («не токмо не даровано», но и «отгоняемо») — такая политика подвигала «человеков на мужество... и на храбрость»⁷⁴. «Се таков был наш царь, пока любил около себя добрых и правдусоветующих».

Упадок в делах государства и сопутствующие ему военные неудачи Курбский связывает с падением правительства и введением опричнины. Роспуск Рады знаменовал полное и безусловное сосредоточение ничем не ограниченной власти в руках Ивана IV. «Скоро по Алексееве смерти и Сильвестрову изгнанию воскурилось гонение великое и пожар лютости по всей земле Русской возгорелся». Создав для поддержания своего тиранического режима «великий полк сотанипский» (опричники), царь произвел «опустошение земли своея», которого «никогда же не бывало ни у древних поган-

⁷³ Курбский А. М. Послания к разным лицам, стб. 36—37.

⁷⁴ Курбский А. М. История о великом князе Московском. СПб., 1913, стб. 10, 51—52, 54. Данная здесь положительная характеристика наилучшей формы правления весьма близка к идеальному варианту И. С. Пересветова. Рассуждения же о наградах за службу практически идентичны. Поэтому несомненно было бы в таком случае предполагать, что идеолог, выражающий интересы феодально-вотчинных кругов, направит свой удар против местнической системы, представляющей собой политико-социальную базу второй сословной группы.

ских царей, ни бо при нечестивых мучителях христианских». Обобщив свои критические замечания, Курбский делает вывод о законопреступности такой власти. Царь не только погубитель высшего духовного властителя — прямого выразителя божественной воли (митрополита Филиппа), но и нарушитель всего государственного порядка: «...чин скверно соделал, царство сокрушил: что было благочестия, что правил жития, что веры, что наказания — погубил и искажил... твоего величества преизобилие злости... с крошечными привело к опустошению вся святорусские земли»⁷⁵.

Курбский развил и углубил критику организации *суда и судопроизводства*, широко поставленную его современниками Максимом Греком, Иваном Пересветовым и Зиновием Отенским, добавив к ней еще и критику *законодательства*. В понимании Курбского ясно прослеживается представление о равенстве права и справедливости. Только справедливое может быть названо правовым. Насилие — источник беззакония, а не права. Здесь рассуждения Курбского во многом восходят к основным постулатам политической теории Аристотеля⁷⁶. По-видимому, это делалось, сознательно, так как знакомство с трудами этого античного философа сказалось на целом ряде политических представлений Курбского.

Излагая свои требования к правотворчеству, Курбский подчеркивает, что закон, прежде всего, должен содержать реально выполнимые требования⁷⁷, ибо беззаконие это не только не соблюдение, но и создание жестоких и неисполнимых законов. Такое законодательство, по мнению Курбского, преступно⁷⁸. В его представлениях намечаются элементы естественно-правовой концепции, которая пробивает серьезную брешь в общем контексте теологизированных рассуждений о правде, добре и справедливости, ибо все эти категории воспринимаются как составные компоненты естественных законов, посредством которых божественная воля сохраняет на земле свое высшее творение — человека. Это отнюдь не буржуазная трактовка естественно-правовых законов, но известное приближение к ней.

Как и Пересветов, Курбский рассматривает правоприменительную практику как в судебном, так и во внесудебном ее вариантах. Современное состояние суда вызывает у него глубокое неодобрение. Суд совершается в государстве неправосудно и немилостиво. «А что по истине подобает и что достойно царского сана, а именно справедливый суд и защита, то давно уже исчезло» в государстве, где давно «опровергохом законы и уставы святые»⁷⁹.

Особое недовольство вызывает у Курбского практика заочного осуждения, когда виновный, а в большинстве случаев, просто не-

⁷⁵ Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 65, 116, 111.

⁷⁶ Аристотель. Никомахова этика, кн. V.2.30.1129b.

⁷⁷ Здесь его рассуждения о законе весьма близки к правопониманию Фомы Аквинского. См.: Пересветов В. С. Право и закон. М., 1983, с. 183.

⁷⁸ Переписка..., с. 179.

⁷⁹ Там же, с. 172.

справедливо оклеветанный человек, лишен возможности предстать перед судом. Небезынтересно заметить, что принцип объективного именования, так широко использовавшийся в карательной политике опричного террора, характеризовался Курбским как проявление беззакония. «Закон божий да глаголет: „Да не несет сын грехов отца своего, каждый во своем грехе умрет и по своей вине понесет казнь”». Курбский считал проявлением прямого беззакония, когда человека «не токмо без суда осуждают и казни предают, но и до трех поколений от отца и от матери влекомых осуждают и казнят и всенародно погубляют... не только единоколенных, но аще знаем был сосед и мало к дружбе причастен» — подобную практику он характеризовал как «кровопролитие неповинных»⁸⁰.

Возражает князь Андрей и против участвовавшей практики применения жестоких наказаний. Особо выделяя среди них смертную казнь, он специально оговаривает, что она должна назначаться в исключительных случаях и только по отношению к нераскаявшимся преступникам⁸¹.

В порядке характеристики произвола и беззакония Курбский отмечает не только распространение жестоких и позорящих наказаний, но и практику их осуществления не государственными чиновниками (палачами), а обычными людьми, не имеющими никакого отношения к судебным ведомствам. «Заставляют людей обычных, — свидетельствует Курбский, — самим руки кровавить и резать человек»⁸².

Другой, отмечаемой мыслителем, формой внесудебного произвола является незаконное воздействие на людей, с помощью недобровольной присяги и клятвы принуждаемых к определенному поведению, часто безнравственному. Так, заставляют под присягой и крестоцелованием «не знатися не токмо со други и близкими, но и самих родителей и братьев и сестер отрицатися... против совести и Бога...»⁸³.

В государстве не стало свободы и безопасности для подданных, не говоря уже о том, что царь ввел «постыдный обычай», затворив все «царство русское, свободное естество человеческое словно в адовой твердыне», и если кто «из земли твоей (Ивана IV. — Авт.) пбехал... в другие земли... ты такого называешь изменником». Результатом такого правления Курбский считает оскудение царства («опустошение земли своея»), падение его международного престижа («злая слава от окрестных суседов») и внутреннее недовольство и смута («нарекание слезное ото всего народа»⁸⁴). Причину искривления некогда правильного управления царством Курбский традиционно усматривает в приближении к царю «злых со-

⁸⁰ Курбский А. М. Предисловие к Новому Маргариту. — В кн.: Сказания князя Курбского, с. 270.

⁸¹ См.: Курбский А. М. История о великом князе Московском, с. 77.

⁸² Курбский А. М. Предисловие к Новому Маргариту, с. 270.

⁸³ Там же

⁸⁴ Перениска... с. 171.

ветников». «Злому» совету придается почти гротескное символическое значение. «Сотонинский силогизм» злого советника, настоятеля Песношского монастыря Вассиана Топоркова⁸⁵ сыграл, по мнению Курбского, трагическую роль, обеспечив перемену в личности царя и образе его действий.

Установившийся тиранический режим привел к потере значения и соборного органа, который стал всего лишь безгласным проводником воли деспота и окружающих его злодеев⁸⁶. Князь Андрей попял всеобъемлющий характер террора и страха перед ним, но наивно предполагал, что смена одних советников, «злых и лукавых», на других — мудрых, добрых и сведущих может изменить порядки в государстве. Он видел, что губительный деспотический режим не может продолжаться долго и высказал предположение о необходимости приближения его конца насильственным образом. История, — утверждал он, — знала немало примеров деспотических правлений и дала хорошие уроки подобным правителям. Гибель такого царства, нередко в прошлом «преславного», может наступить как по воле провидения, так и в результате открытого сопротивления, оказанного подданными правителю; «творящему беззаконие» и не радеющему о пользе своего отечества.

Теоретическое положение, выдвинутое И. Волоцким о праве народа на оказание сопротивления злонамеренной власти, получило последовательное развитие в государственно-правовой концепции Курбского.

Наилучшим вариантом организации государственной власти он считает монархию с выборным сословно-представительным органом, участвующим в разрешении всех важнейших дел в государстве. «Царь аще почтен царством... должен искать доброго и полезного совета не токмо у советников, но и *всенародных* (курсив паш.— Авт.) человек», при этом «самоу царю достоит быти яко во главе и любити мудрых советников своих». Ивану III сочувствовали большие воинские и политические удачи именно потому, что он часто и помногу советовался «с мудрыми и мужественными синклиты его... и ничто же начинати без глубочайшего и многого совета»⁸⁷. Курбский подразумевал не только создание парламентского органа (Совет всенародных человек), но и различных «синклитов»⁸⁸,

⁸⁵ «Лукавейший осифлянип» дал царю совет о том, чтобы «не держать себе советников мудрее себя», а также и другие лица «из числа монахов и мирских давали царю подобные злые советы». См.: Переписка..., с. 171.

⁸⁶ Так, вопрос о «винах» Адашева и Сильвестра был поставлен на Соборе, но по справедливости не разрешен, так как члены «Соборища» под воздействием царя ... «чтут написавшие вины оных мужей заочне» (Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 103).

⁸⁷ Курбский А. М. История о великом князе Московском, стб. 66, 51—52, 54, 60—61.

⁸⁸ Синклит — слово греческого происхождения, обычно им обозначался высший государственный совет при византийских императорах.

Политический словарь А. Курбского (как и его современников М. Грека, И. Пересветова, Ф. Карпова; З. Отенского) во многом восходит к греко-

состоящих из советников «разумных и совершенных во старости мастите... во среднем веку, тако же предобрых и храбрых и тех и оных в военных и земских вещах во всем искушенных», т. е. специалистов самых различных профилей, без совета которых «ниче-соже устроить или мыслити» в государстве⁸⁹.

Форма государственного устройства в виде единой централизованной государственной системы не вызывала у него никаких нареканий и вполне им одобрялась.

Таким образом, следует признать, что политический идеал, сформулированный А. Курбским, был прогрессивен. Он отстаивал форму власти, организованную в виде сословно-представительной монархии, в которой все властные полномочия могут быть реализованы только на основании надлежащим образом принятых законов⁹⁰.

Политические воззрения Ивана IV. Противоположная тенденция в политической идеологии была наиболее полно сформулирована царем Иваном IV. Ее содержание заключалось в утверждении правомерности неограниченной монархии, обеспечивающей реализацию полнейшего «самовластья» непосредственно высшей властвующей персоной.

Политическая доктрина Ивана IV складывалась в обстановке развивающегося им террора и ставила перед собой задачу оправдать наиболее жестокие методы деспотического правления, а не защиту единодержавия. В этот момент развития русской государственности не наблюдалось реальных причин и поводов для возврата к удельной раздробленности.

Завершение объединительной политики стало очевидным фактом⁹¹. Введение новых форм управления страной в виде опричных мероприятий (1564 г.) реформаторских целей не преследовало⁹². Опричнина не только не содействовала централизаторской политике и практике, а, напротив, предоставляла возможность «защи-

византийской политической терминологии: синклиты, синклитики, стратилаты, магистраты и т. д. См.: *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения. М., 1980, с. 76, 84.

⁸⁹ *Курбский А. М.* История о великом князе Московском, стб. 11—12.

⁹⁰ Обоснование такого идеала подтверждается у него весьма частым обращением к мыслям Аристотеля. См.: *Аристотель.* Политика, кн. 2, 3. 1269а. 25; кн. IV. 13. 1280а. 20.

⁹¹ Посетивший страну ганский посол Антонио Поссевино отметил, что «все русские слились в один народ, подчинившись власти московита» и «в Московской земле не стало в городах и княжествах самостоятельных правителей», титул князя означает всего лишь почетное наименование, «которым они (москвиты.— *Авт.*) пользуются, чтобы придать себе, а скорее своему государю больше чести, а также для обозначения наместничества». См.: *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983, с. 41.

⁹² Епце В. О. Ключевский отмечал, что политический смысл опричных реформ понять трудно, так как опричная политика «не отвечала на политические вопросы, стоявшие тогда на очереди дня и не разрешала назревших противоречий в строе Московского государства». См.: *Ключевский В. О.* Курс русской истории. М., 1937, ч. 2, с. 191—192.

щаться от излишней централизации, укреплению которой царь отдал столько сил»⁹³. Разделение государства на две части (опричнину и земщину) не подрывало основы могущества феодальной аристократии, равно как и «не возвышало молодое дворянство», напротив, Ивану IV даже представлялось, что такое возвышение повредит «красоте самодержавия»⁹⁴. Он «порвал с дворянскими реформаторами, отказался от преобразований и повернул страну на опасный путь»⁹⁵.

В связи с этим представляется неубедительной точка зрения на опричнину, как на прогрессивную реформу Ивана Грозного, направленную на укрепление русского централизованного государства⁹⁶.

Однако с объективной оценкой опричнины не следует смешивать общую оценку итогов всего царствования Ивана IV, за длительный период которого (род. 1530 — венчан на царство 1547 — ум. 1584). Россия достигла определенных успехов как в области внутренней, так и внешней политики. Для истории политических учений важна дифференцированная объективная оценка опричной реформы, так как она со всей совокупностью средств, ее осуществляющих, представляла собой тот политический режим, который Иван Грозный всеми силами пытался утвердить практически и обосновать теоретически.

В своей политической теории Иван IV наибольшее внимание уделяет выяснению законности происхождения правящей династии. Единственным законным основанием занятия царского престола он считал право наследования. «Самодержавство Российского царства началось по божьему изволению от великого князя Владимира... великого Владимира Мономаха... и от храброго великого государя Дмитрия, одержавшего великую победу над безбожными агарянами... великого князя Ивана... отца нашего великого государя Василия и до нас смиренных скипетродержателей Российского царства»⁹⁷. Престол «не похищен», не захвачен через войну и кровопролитие. Иван IV унаследовал царский трон волей провидения, мирным путем без гражданских войн («десница наша не обогрелась кровью соотечественников»). В послании к шведскому королю Иван IV подчеркивает значение своего царского величия именно законностью происхождения власти русских князей и наследственным получением царского венца. Иван IV считает себя выше

⁹³ Шмидт С. О. Стаповление российского самодержавства. М., 1973, с. 234—235.

⁹⁴ Скрынников Р. Г. Иван Грозный. Л., 1975, с. 64.

⁹⁵ Скрынников Р. Г. Россия накануне смутного времени. М., 1980, с. 7.

⁹⁶ См.: Смирнов И. И. Иван Грозный. Л., 1944, с. 96; Державина О. А. Комментарий к «Временнику» И. Тимофеева. М.; Л., 1951, с. 452—453; Покровский В. С. История политической мысли. М., 1951, вып. 1, с. 85; Половин И. И. Социально-политическая история России XVI—начала XVII в. М., 1963, с. 131; и др.

⁹⁷ Переписка..., с. 122—123.

своего адресата, поскольку ведет свое родословие от Августа-кеесаря, и все его предки сидели на троне, тогда как прародители шведского короля «на престоле не бывали»⁹⁸. Себя он именует «скипетродержателем», «величайшим христианским государем», получившим власть непосредственно в силу божественного промысла. По утверждению А. Поссевино, Иван IV поднял значение царской власти на недостижимую высоту, требуя, «чтобы все, что относилось к почитанию бога, было перенесено на прославление царя»⁹⁹, усложнив традиционный царский титул и «вставив в него перечисление атрибутов божества... добавив перечисление владений» и исчисление родословия от Августа-кеесаря¹⁰⁰. Такое понимание царской власти предоставило ему теоретическую базу для определения объема ее полномочий. В отличие от И. Волоцкого, Филофея, М. Грека, З. Отенского и И. Пересветова, связывавших царя «заповедями и законами», Иван не признает никаких ограничений своим властным полномочиям. По его мысли, подданный безраздельно должен находиться во власти царя. «По божьему изволению бог отдал их души (подданных.— Авт.) во власть нашему деду, великому государю, и они, отдав свои души, служили царю до самой смерти и завещали Вам, своим детям, служить детям и внукам нашего деда»¹⁰¹. Если для Иосифа Волоцкого и Максима Грека был важен моральный облик властвующего, то Ивана, напротив, совершенно не интересует нравственность властителя, он даже в некоторой мере кичится своей «скверной»¹⁰², для него имеет значение только происхождение власти и процесс воцарения данного властителя. По его представлениям, царская власть нераздельна и никакое вмешательство в ее прерогативы недопустимо по самой ее природе. Иван IV так определяет форму власти: «...ведь вольное царское самодержавие наших великих государей не то что ваше убогое королевство: нашим государям никто ничего не указывает, потому что наши государи-самодержцы божьей милостью сидят на престоле... никто их вольных самодержцев не сменяет на престоле, не ставит и не утверждает»¹⁰³. Выборный властитель представ-

⁹⁸ Послания Ивана IV. М.; Л., 1951, с. 337.

⁹⁹ Поссевино А. Указ. соч., с. 23.

¹⁰⁰ Послания Ивана IV, с. 9—10; Комментарий, с. 616—617.

¹⁰¹ Переписка..., с. 125.

¹⁰² В Послании в Белозерский монастырь он характеризует себя без прикрас: «...сам вечно среди пьянства, блуда, прелюбодения, скверны, убийств и грабежей, хищений и ненависти и всякого злодейства» (Послания Ивана IV, с. 351)

¹⁰³ Там же, с. 430—431. Иван IV заимствовал из «Сказания о князьях Владимирских» ставшие распространенной формулой слова о «вольном и самодержавном царствии» Московского великого князя (в смысле «Белого царя» — т. е. свободного, вольного — не данника и не раба. См.: Сказание о князьях Владимирских.— В кн.: Памятники литературы Древней Руси, с. 428—429), суверенного владыки на всей своей территории, умышленно их перефразировал, вложив совершенно другое содержание. Понятие «вольное царское самодержавие» он толкует в значении полного личного самовластия царя над своими подданными, притом никем не ограничено-

ляется Ивалу значительно менее почетной фигурой, нежели наследственный.

Царю может оказывать помощь только бог, об этом Иван IV прямо говорит в своем царском рукописании Стоглавому собору: «...нача же в купе устроить и управлять Богом порученное ми царство елико Бог поспешит, прося у него милости и помощи»¹⁰⁴. Царь не нуждается «ни в каких наставлениях от людей, ибо не годится, властвуя над многими людьми, спрашивать у них совета»¹⁰⁵. «Зачем же тогда и самодержцем называться?»¹⁰⁶ Воля скипетродержателя не ограничена никакими законами и установлениями, так как «вольное царское самодержавие» по самой своей природе не допускает контроля и ограничения. «До сих пор,— пишет Иван IV,— русские властители ни перед кем не отчитывались, по вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не *судились* (курсив наш.— Авт.) с ними ни перед кем». Высший суд в государстве принадлежит только ему, как непосредственному наместнику бога.

Вид и меру наказания, равно как и степень вины наказуемого определяет не закон, а лично сам царь. Шкала жесточайших наказаний произвольна и черпается в основном из истории царствований «различных благочестивых царей», а отнюдь не из законодательного материала. Над их видами Иван не задумывается. Царь теоретически обосновывает также и свое право судить и наказывать не только за дела, но и за мысли, утверждая, что «лукавые замыслы еще опаснее...»¹⁰⁷.

Курбский совершенно справедливо заметил, что в юридической практике государства Иван IV сам выступает как «законоположник и судья».

Весьма своеобразную интерпретацию получило в теории Ивана IV традиционное для русской политической мысли положение об ответственности властителя перед подданными. Она возможна только перед богом. Царь не может быть преступен по самой своей природе, он бывает только *грешен*, а наказание греха — прерогатива небесного суда. Если царь «заблудихом душевне и телесно и ста согрешником перед Богом и человеки всяким *законопреступлением* (курсив наш.— Авт.) еже не мочно писанием исписати и человеческим языком изглаголати», то все это будет определяться только как грех и наказываться исключительно всевышним, причем тяжесть наказания ложится в основном на подданных. Законы должны исполняться подданными, а не властителями. Царь теоретически обосновал свое право «жаловать своих холопов», равно как

го: «А жаловать своих холопов мы всегда были *вольны*, *вольны* были и казнить» (см.: Переписка..., с. 136). Русской политической теории никогда не было свойственно такое понимание «вольного самодержавия».

¹⁰⁴ Стоглав. СПб., 1863, с. 32.

¹⁰⁵ Переписка..., с. 156.

¹⁰⁶ Послания Ивана IV, с. 525—526.

¹⁰⁷ Переписка..., с. 133—134, 144, 150, 128.

и казнить по своему собственному усмотрению, смешав здесь неравнозначные категории, ибо для казни (наказания) нужен закон и суд, а для пожалования действительно достаточно одной царской воли.

Нетрадиционно он разрешает и вопрос о взаимодействии властей: духовной и светской. «Одно дело,— заявляет он,— священническая власть, иное дело царское правление», ибо «одно дело спастись свою душу, а другое — заботиться о телах и душах многих людей»¹⁰⁸. Отказ от традиционного отношения к данному вопросу вытекает из последовательно проводимого Иваном IV принципа безграничности царской власти — ее он не хотел делить ни с кем, даже с наместниками бога.

Большое значение в теории Ивана Грозного придается методам и способам реализации власти. При решении этого вопроса он использует традиционную терминологию, выработанную русской политической мыслью. Он часто употребляет термины «страх» и «гроза». Понятие «грозы» у него более не касается иноземных врагов государства, не стоит вопрос и о восстановлении нарушенной справедливости в сфере внутренних отношений. Речь идет только об устранении собственных подданных — безусловное и безоговорочное подчинение царской власти обеспечивается «грозой», принявшей реальную форму в виде одетых в черную одежду и сеющих повсюду страх опричников. Практически Грозный, излагая свои политические взгляды, не анализировал ни государственное устройство, ни варианты форм правления, ни природу тех или иных политико-юридических явлений — вся его теория — это попытка оправдания опричных насилий и грабежей, т. е. тех методов и способов, при помощи которых он реализовал свой политический режим.

Сумма политических представлений Ивана Грозного являет собой образец сугубо авторитарного обоснования политической власти феодального неограниченного монарха.

Политический идеал Ивана Тимофеева. Со смертью царя Федора Иоанновича (сына Ивана IV) наследственная династия Московского рода Даниловичей прервалась. Встал вопрос о выборе монарха, но всем ходом развития политической теории и состоянием общественного сознания, сформированного при ее непосредственном воздействии, русское общество оказалось совершенно неподготовленным к восприятию мысли о возможности избрания правителя, а не получения его по наследственной преемственности.

Ни в Киевской, ни в Московской Руси такой практики не было.

Однако смерть Федора, последующее воцарение Бориса Годунова (1589—1605 гг.), затем провозглашение царем Лжедмитрия I (1605 г.), его свержение (1606 г.), занятие царского престола боярином Василием Шуйским (1606—1610 гг.), события польско-шведской интервенции, притязания на русский престол королевича Владислава и, наконец, избрание Земским собором в 1613 г. царем

¹⁰⁸ Там же, с. 28, 134.

Михаила Романова предоставили обширный материал для размышления над вопросами о правомерности выборной верховной власти. На базе исторического опыта мыслители пытались подойти к рассматриваемым проблемам, не только обобщая прошедшее, но и предусматривая будущее. Одним из наиболее ярких выразителей политических взглядов конца XVI — начала XVII в. был светский мыслитель, государев дьяк *Иван Тимофеев* (Семенов)¹⁰⁹.

В центре его внимания находилась группа *политических* проблем, связанных с выяснением происхождения власти, сущности и форм ее организации, а также способов реализации. С разрешением этих проблем традиционно связано определение юридического положения властвующих и подвластных и в частности их права на ту или иную форму сопротивления злонамеренной власти, — т. е. затрагивается сфера законности реализации прав и полномочий обеими сторонами властеотношения.

В русской политической литературе конца XVI — начала XVII в. еще не стоял вопрос об общественном договоре и правовом положении сторон его заключающих, по властеотношению как категория, взаимосвязывающая властвующих и подвластных, Тимофеевым довольно последовательно рассматривается.

Наиболее законным вариантом происхождения власти Тимофееву традиционно представляется наследственное восприятие престола. Им усвоены все формулы возвышения авторитета верховной власти посредством возведения родословия русских великих князей к Августу-кесарю, обладателю вселенной. Однако замещение престола не в последнем порядке стало реальным фактом и ему следовало найти соответствующие обоснования. Тимофеев усматривает их в волеизъявлении всего народа, выраженного в форме общего «из всех городов народного совета», представляющего «соизволение людей всей земли», единственно правомочное поставить «царем всей великой России». Все остальные лица, приобретающие трон, минуя указанный порядок, должны считаться «захватчиками», а не законными царями. При этом он подчеркивает, что «захватчики» нарушают не только человеческую волю, но и божественную, ибо они минуют порядок, установленный по воле бога, поэтому

¹⁰⁹ Современные исследователи предполагают, что Тимофеев родился в мелкопоместной дворянской или даже чиновной среде и всю свою жизнь был связан с государственной службой (см.: *Корецкий В. И.* Новые материалы о дьяке Тимофееве — публицисте XVI в. — В кн.: Археографический ежегодник за 1974 г. М., 1975, с. 146—148). К 1598 г. Тимофеев занимал какой-то значительный политический пост в Москве, поскольку его подпись запечатана под избирательной грамотой Б. Годунова (см.: *Лукичев М. П.* Новые данные о русском писателе и историке XVII в. — Сов. архивы, 1982, № 33, с. 23). До 1607 г. он находился в Москве, а затем был отправлен правительством Василия Шуйского в Новгород, где пробыл безвыездно десять лет. После возвращения из Новгорода дьяк получил назначение в Астрахань, затем в Ярославль и в 1628 г. возвратился в Москву. Умер предположительно в 1631 г.

Тимофееву атрибутируется едипственное произведение, называемое «Времешником».

насильственный захват царского венца никогда не остается безнаказанным. По мнению Тимофеева, именно вследствие нарушения правил замещения престола, страной незаконно и злокозненно правили лица, совершенно не подходящие для царского венца и державного скипетра. «Захватчики» ни в чем не соответствовали традиционно сложившемуся в русской политической мысли представлению об идеальном правителе. Борис был необразован («презре словес силу»), самовластен, покупал за мзду людей, как ничтожных, так и знатных, или жестоко расправлялся с негодными. Лжедмитрия Тимофеев воспринимает не как самостоятельного претендента на русский престол, а как выразителя воли провидения, наказывающего страну, допустившую к власти Годунова. Для свержения его «мнимого и временного царствия» и был провиденциально послан Лжедмитрий — «не столько на нас, сколько для того, чтобы поразить страхом властолюбца»¹¹⁰.

В своих теоретических схемах Тимофеев четко различает такие понятия, как самодержавие и самовластие. Самодержавие понимается как результат установления суверенности и независимости государства и централизации органов, управляющих всей его территориальной структурой, и связывается скорее с формой государственного устройства¹¹¹, а самоволие трактуется как произвольный незаконный способ реализации высших властных полномочий и оценивается как тяжкий грех властителя, законопреступный по своей сущности. Реализация принципа самовластия приводит к «мучительским» формам правления. Тимофеев рисует яркие картины тиранического правления Ивана IV. Он называет также тиранами Бориса Годунова и Василия Шуйского не только за незаконный захват трона, но и за чрезмерное злоупотребление властью и законопреступное правление¹¹². Но особенное внимание Тимофеев уделяет разоблачению первого тиранического правления Ивана IV.

Наилучшей формой государственной власти Тимофееву представляется сословно-представительная монархия, в которой власть ограничена сословным органом в лице «всеобщего единомысленного собрания», а повседневные функции управления страной осуществляются монархом совместно с правительством — Боярской думой. Отсутствие представительных форм правления, по мысли Тимофеева, грозит стране гибелью.

Совокупность данных рассуждений не представляет возможности согласиться с мнением исследователей, утверждавших, что Тимофеева можно считать «идеологом абсолютизма», сторонником «аб-

¹¹⁰ «Временник» Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951, с. 273—274, 190.

¹¹¹ Самодержца Тимофеев определяет как правителя, который объединил «под единой властью благочестивого скипетродержательства... разные пространства земли» («Временник», с. 324—325). Довольно четкое понятие формы государственного устройства.

¹¹² «Временник» Ивана Тимофеева, с. 235.

солютной формы самодержавной власти»¹¹³. Неправомерным представляется и отождествление политической теории Тимофеева со взглядами Ивана IV. Иван Тимофеев практически полностью отрицает политические выводы Ивана IV. Он критикует учение Ивана о надзаконности власти монарха и безграничности его своеволия — самовластия.

Практическая реализация Иваном IV своих политических взглядов в системе опричных мероприятий вызывала у дьяка резко отрицательную оценку. Опричную реформу он рассматривает как «замысел презельной ярости против рабов своих», в результате осуществления которого вся страна была «как топором рассечена на две половины, а всякое царство, разделившееся в себе самом, не может устоять». В этих событиях Тимофеев усматривает первоначальные причины развернувшейся в конечном итоге гражданской войны. В иступлении ума Иван патравливал одну половину страны на другую, при этом «многих вельмож своего царства, расположенных к нему, перебил, а других прогнал от себя в страны иной веры». Перестал без всяких оснований доверять своему народу и, напротив, проявлял большую склонность к иноземцам, «отдавая себя в их руки», в результате чего «все тайны его были в руках варваров и что они хотели, то с ним и творили... он сам себе был изменником». Основным приемом технологии властвования Ивана IV было воздействие страхом, в результате чего люди стали рабски послушными, «малодушными, на каждый час изменчивыми... все честное всячески переменялось на бесчестное, а бесчестное наоборот — как раз в несвойственную и противноположную ему ризу оделось»¹¹⁴. Тимофеев критикует бояр и высшее духовенство, дворян («лжевинов») и своекорыстных кунцов за их пренебрежение к общегосударственному интересу, политическую пассивность, выразившуюся в овладевшем ими «страшистве» и «бессловесном молчании» в ответ на все злодеяния, обрушившиеся на страну. Это «бессловесное молчание», в результате которого вся страна как бы онемела, позволило совершаться злодеяниям и в дальнейшем. Тимофеев осуждает соотечественников, которые переносили злодеяния и беззакония, «как бы ничего не зная, покрывшись бессловесным молчанием и как немые смотрели на все случившееся».

¹¹³ См.: *Долинин П. П.* Общественно-политические взгляды И. Тимофеева. — Науч. зап. Днепропетр. гос. ун-та, ист. филол. отд-ние, Киев, 1953, вып. 2, т. 42, с. 139; *Державина О. А.* Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник». — В кн.: «Временник» Ивана Тимофеева, с. 365.

В этой оценке совмещены представления об элементах формы государства: форме правления и форме государственного устройства; в результате — понятие централизация государства, т. е. устройство в стране единой образной территориальной структуры, объединенной высшим органом суверенной политической власти (сторонником которой Тимофеев безусловно был), подменяется представлением о форме организации верховной власти (форма правления).

¹¹⁴ «Временник» Ивана Тимофеева, с. 174—175, 285.

Употребляя излюбленную в русской публицистике формулу о наказании народа за его же грехи, Тимофеев главным из них считает именно «бессловесное молчание». «За какие грехи,— спрашивает он,— не бессловесного ли ради молчания наказана земля наша, славе которой многие славные завидовали... Бог карает людей,— продолжает он далее,— когда народ не находит мужества прекратить злодейства». Дьяк приходит к выводу, что такой результат связан с чрезмерной сакрализацией царя. Будучи человеком средневековья, он не мог полностью освободиться от влияния глубоко вошедших в официальную политическую доктрину положений, определяющих царя как наместника бога на земле, тем не менее он приходит к выводу о необходимости хотя бы «вмале», с осторожностью («в прикровении словес») разоблачить «стыд венца» Ивана IV, если и не сняв, то приоткрыв покров сакральности. Таким образом, Тимофеев положил начало в русской политической мысли десакрализации царского венца.

Значительное место Тимофеев уделяет вопросам влияния общественного мнения на государственную власть. Причем, формы выражения общественного мнения он видел не только в организации представительного органа, но и в праве *народа на оказание сопротивления злонамеренной власти*. Злонамеренность власти он усматривает прежде всего в покушении на физическую, юридическую и экономическую безопасность личности, в формах внесудебной расправы с подданными, в нарушении всего законного порядка государственной и общественной жизни. Причем Тимофеев обсуждает не только вопрос о необходимости оказания сопротивления такой власти, но и рассматривает его формы. Дьяк не отрицает и тайных мероприятий. Так, умысел на действительное оказание сопротивления царю-злодею, нарушающему законы, он называет «тайномыслием», а его реализацию предполагает осуществлять через посредство создания тайных собраний («таемых вещей совета»). «Тайный совет» следит за соблюдением «уставов» (законов), не допуская их нарушений ни словом, ни делом.

Теоретическим обоснованием подобных положений служит иосифлянский тезис о необходимости установления различий между понятием царского сана (который во всех случаях священен и незыблем) и персоной, его носящей. Величие царского сана не пострадает от того, что обуреваемый жесточайшими пороками властитель будет ограблен в своих действиях подданными, а в чрезвычайных случаях — даже убит. Так, дьяк предполагает, что «жестокий» и «презельный» тиран Иван IV был убит — «некоторые говорят,— утверждает он,— что приближенные раньше времени погасили жизнь грозного царя, чтобы сократить его ярость», и при этом тираноубийство не было противно богу, который «предусмотрительно допустил все это»¹¹⁵.

¹¹⁵ «Времешник» Ивана Тимофеева, с. 178.

В политической теории Тимофеева представляет интерес и его правопонимание, поскольку оно тесно связано с теорией законопослушания подданных и верховного главы государства.

Он часто обращается к таким понятиям, как «естественный закон» и «уставной закон», причем под последним он понимает нормы положительного права. Мыслитель подчеркивает, что естественные законы «некасаемы» людьми, поскольку это категория вечная и неизменная. «Уставные законы», на основании которых организована общественная жизнь, должны им соответствовать. К «уставному законодательству» он относит все действующие положительные законы (начиная с «первых самодержавных царей уставов»). Свое внимание он сосредоточивает на технике обеспечения исполнения «уставных законов», т. е. положительного законодательства.

Тимофеев обстоятельно и последовательно проводит мысль о том, что в основу всей государственной практики должен быть положен «законный и нормальный порядок». Прежде всего законопослушание должно быть замещаемо царский престол («законно и святолепно») ¹¹⁶. Нарушение закона в этом главном вопросе государственной жизни ведет к повсеместному падению уважения ко всем уставам государственной власти. Тимофеев приходит к мысли о небезопасности для государства нарушения законов, предвидя за этим тяжкие последствия для страны и ее народа.

Сам верховный глава государства — царь, несомненно, ограничен не только божественными и естественными законами, но и «уставным законодательством». В этом направлении его политическая доктрина как бы обобщает все те выводы, которые были получены предыдущими мыслителями при конструировании представления о правомерном поведении верховного властителя и о юридическом статусе его власти. Причем надо отметить, что политико-юридическая теория Тимофеева, равно как и формы ее выражения, в значительной мере освобождается от средневековых религиозных представлений. Она свободна и от аллегорий и аллюзий (в отличие от Пересветова), в ее содержании явно ощущается светское юридическое мировоззрение. Само правопонимание у него также не имеет непосредственной связи с церковью. Автор вообще редко прибегает к религиозным мотивациям и аргументам.

Особенностью политических взглядов Тимофеева является не только всесторонняя критика тиранического правления и тех обстоятельств, благодаря которым оно стало возможным, но и определение его сущности. «Мучительская» власть, по определению Тимофеева, это прежде всего власть законопреступления.

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

¹¹⁶ Там же, с. 373—374.

дает отсутствие расхождений в уровне политического мышления и квалификации теорий, его выражающих, между русскими и западными политическими мыслителями.

Определить классовое содержание политических взглядов Ивана Тимофеева довольно трудно. В историографии сложился устойчивый взгляд на Тимофеева, как выразителя интересов крупного боярства. Безусловно, Тимофеев являлся представителем господствующего класса, защищавшим устои феодализма. Сословный принцип построения общества не вызывал у него никаких сомнений, и, соответственно, в его трудах каждому сословию была оказана та степень почтения, которая была ему исстари положена. Осуждая конкретных представителей боярства за недостойное поведение, он не отказывается в чести и уважении всему боярскому сословию страны, называя бояр «столпами отечества», «силентиярами», «величайшими». Однако рядом с боярским саном Тимофеев ставит уже и дворянский чин, а также с большим уважением упоминает знающего и грамотного приказного чиновника. Это свидетельствует о понимании дьяком той роли, которую стало играть дворянство в общественной жизни страны. Его идеал, выражавшийся в создании сословного представительства, встречал оппозиционное отношение именно со стороны боярства. Мысль об «общеземском авторитете монарха» выдвигалась в основном в связи с общественно-политическим возвышением дворянства.

Всесторонняя критика, которой дьяк подверг социальную систему отношений в государстве, свидетельствует о том, что в определенной мере Тимофеев как мыслитель сумел подняться над узкоклассовыми интересами правящих сословных группировок, класса феодалов в целом. В равной мере нелицеприятно «он бичует властолюбие и жестокость царей, предательство вельмож, продажность выскочек из приказной среды... с такой силой, что его обличения стали грозным обвинительным актом представителям господствующего класса (всем. — Авт.), поставившим страну в начале XVII века на грань национальной катастрофы»¹¹⁷.

При определении его классовой платформы нельзя не учитывать, что дьяк был крупным чиновником, всю жизнь прослужившим на «государевой службе». И хотя Тимофеев достаточно верно понимал причины сословных конфликтов (так, в числе главных причин крестьянской войны он видел прямое соотношение между «благоденством богатых» и «злодением бедных»), тем не менее он и не помышлял ни о какой социальной справедливости.

В традициях прогрессивной политической мысли разрешает Тимофеев и проблему войны и мира. Отмечая похвалой царствование Федора Иоанновича, Тимофеев слабо выделяет мирный курс политики этого царя, при котором русская земля «пребывала в изобилии и мире со всеми окружающими... при полном мире жителстве войны свои шлемы расковали на орала и мечи на серпы»¹¹⁸.

¹¹⁷ *Корецкий В. П.* Указ. соч., с. 146, 148.

¹¹⁸ «Временник» Ивана Тимофеева, с. 188.

С патриотическим чувством приветствует он избрание Михаила Федоровича, как исконно русского человека, обращая внимание на принятый им курс мирной политики («нача мирно правити мудрокормный царствия корабль»), и русские люди с новым царствованием увидели «сладостный тишины свободный день».

Политические взгляды Тимофеева сложны и в ряде случаев противоречивы и потому не могут быть охарактеризованы однозначно. Следует учитывать сплав всех частей, из которых состоит его политическая доктрина, и брать ее в контексте той исторической эпохи, в которую она формировалась. Его патриотическая позиция позволила ему занять прогрессивную линию как в вопросах государственного строительства, так и в развитии политической мысли, его сопроваждавшей.

«Временник» Тимофеева предоставляет возможность не только глубже понять исторический смысл политических событий, установить круг политических тем, рассматриваемых в исследуемую эпоху, но и определить уровень политико-юридической квалификации, доступный мыслителям при их разрешении. Политическая теория, представленная во «Временнике», как бы завершает и обобщает средневековые политические идеи, бывшие предметом длительного обсуждения в русском обществе. Разрешение заключавшихся в них проблем предложено Тимофеевым в том ключе, который, при всей своей связанности традициями, был уже пригоден для осмысления политических категорий новой эпохи (нового времени). Его политическая теория возникла в переходное время на рубеже средних веков и нового времени и заключала в себе не только отражение и осмысление уже прошедшего исторического опыта, но и прогнозирование грядущих событий.

Раздел V. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Возрождение и Реформация — самые крупные и знаменательные события позднего западноевропейского средневековья. Несмотря на хронологическую принадлежность эпохе феодализма, по своей социально-исторической сути они представляли собой антифеодальные, раннебуржуазные явления, подрывавшие устои старого, средневекового мира. Ф. Энгельс следующим образом определил масштабы и роль Возрождения: «Это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством»¹ Реформационное движение (прежде всего Реформацию в Германии) он квалифицировал как первую буржуазную революцию².

В силу ряда экономических, политических и идеологических причин первой страной Возрождения стала Италия. Именно в Италии Возрождение проявилось наиболее ярко, оказав влияние на соответствующие общественные процессы, происходившие в других странах Западной Европы.

Разрыв с господствовавшим, но уже превращающимся в анахронизм, феодальным укладом жизни, утверждение принципиально новых стандартов человеческого бытия — вот что составило основное содержание Возрождения. Естественно, это содержание видоизменялось и развивалось, приобретая в каждой из стран специфические, нередко обусловленные национальными особенностями черты. Будучи сложным, многоплановым образованием, оно включало в себя разные и вместе с тем взаимосвязанные аспекты: экономический, социальный, политико-юридический, нравственный, мировоззренческий и т. д. Чтобы правильно понять глубинный смысл рассматриваемого явления, необходимо исследовать таковое в единстве всех его аспектов.

Термин «Возрождение», введенный в литературный оборот примерно в середине XVI в.³, сперва обозначал факт воскрешения, возобновления в духовной культуре тех выдающихся достижений ан-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346.

² См.: Там же, т. 21, с. 417.

³ Подробнее см.: Лазарев В. Н. Проблема Возрождения в освещении ренессансных писателей и «просветителей». — В кн.: Из истории социально-политических идей. М., 1955, с. 134; см. также: Cantimori D. Sulla storia del concetto di Rinascimento. — In: Annali della R. Scuola normale di Pisa. 1932, Ser. II, fasc. 1, p. 229—268.

тичной цивилизации, которые были утрачены в эпоху средневековья. Ныне этот термин, не утратив своего первоначального смысла, трактуется более широко. В настоящее время он употребляется для целостной характеристики комплекса существенных исторических перемен, таких, как генезис капиталистических производственных отношений, постепенное возвышение буржуазии в борьбе с феодальной реакцией, резкое обострение социально-классовых конфликтов, складывание национальной государственности и абсолютных монархий. В число перемен подобного рода входят также: кризис римско-католической церкви и защищаемой ею ортодоксальной религии, формирование антикатолического типа мышления и гуманистической, антропоцентрически ориентированной системы мировоззренческих и этических ценностей, расцвет опирающегося на идеи гуманизма искусства и т. д.

Слово-призыв «Реформация» вошло в обиход раньше, чем термин «Возрождение». Уже в XIV—XV вв. оно часто фигурировало у тогдашних идеологов, выражавших с его помощью мысль о необходимости совершенствовать, улучшать церковь, мирские порядки, правовые институты и др.⁴ Пик реформационного движения приходится на XVI в. Главным очагом Реформации была Германия. Марксистско-ленинская историческая наука видит в Реформации облеченное в религиозную форму и буржуазное по социальным корням, классово-природное движение против феодального строя, выступление против поддерживавшего и освящавшего этот строй католицизма, борьбу против габсбургских притязаний римской курии⁵.

Из сказанного ясно, что общим звеном, объединявшим Возрождение и Реформацию в один социокультурный феномен, являлись присущие им обоим моменты ломки феодальных и возникновения раннекапиталистических отношений, усиления авторитета буржуазных прослоек общества, критики официальной церкви и перестройки религиозных учений, серьезного сдвига в сторону секуляризации общественного сознания. Общность отмеченных сейчас коренных моментов — несомненный и решающий фактор, обусловивший тесное взаимодействие Возрождения и Реформации, близость многих вызванных ими последствий. Но при всем том было бы ошибкой считать эти крупнейшие события идентичными, игнорировать важные различия, которые имеются между ними.

Часть таких различий лежит на поверхности. Явно шире рамок Реформации пространственно-временные границы Возрождения. Бросается в глаза противоположность способов функционирования и контраст непосредственных практических целей Возрождения и Реформации. Очевидна неодинаковость групп наиболее активных представителей этих движений. Столь же отличными друг от друга

⁴ См.: Griewank K. Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung. Weimar, 1955, S. 44 f.

⁵ См. об этом см., например: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965, с. 564—565; Ley H. Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. В., 1971, Bd. 2/2, S. 543—547.

были их социально-ценностные установки, общественные идеалы, гносеологические позиции и т. п.

Лейтмотив Возрождения — гуманизм, т. е. признание самодовлеющей значимости, неуязвимого достоинства человека, всего богатства творческих проявлений индивида в качестве высшего жизненного блага. Гуманизм отверг восхваляемые религией призраки потустороннего счастья; он звал человеческую личность к радостному полнокровному бытию на земле⁶. Возрождение стремилось воспитать в своем духе и приобщить к своей культуре конкретных индивидов, а затем (через переделку внутреннего мира отдельного человека, отдельных групп людей) поднять на новый уровень культуры строй существующих отношений, трансформировать его в разумное и гуманное общество, которое не будет нуждаться в отчужденных от него политико-правовых и идеологических институтах, регуляторах, рычагах.

Пафосом эмансипации была заряжена интеллектуальная энергия Возрождения. Этот пафос направлялся против сковывающих человеческую мысль уз средневековой схоластики, против всяческих запретов на свободный и самостоятельный поиск истины. Стиль возрожденческого мышления требовал для познания объекта учета массы разнородных (в том числе и спорящих друг с другом) мнений, верований, гипотез. Предполагалось, что право на существование имеют различные точки зрения, так как в каждой из них презюмировалось наличие некоторой доли истины и только реальная возможность их согласования могла дать наиболее полное представление об изучаемом объекте⁷. Такое положение делало несостоятельными претензии какого-то одного мнения на монопольное обладание действительной полнотой истины; оно исключало построение определенной доктрины на базе развертывания одного-единственного принципа. Конечно, у этого стиля мышления были свои изъяны, минусы. Однако на этапе развенчания схоластики, утверждения гуманистической идеологии верх брали его сильные стороны, позитивные качества.

Иные, по сравнению с Возрождением, особенности имела Реформация. Ее ведущая тенденция была направлена на восстановление в изначальной чистоте христианской религиозности. Данный признак был свойствен всем направлениям реформационного вероучения; он присутствовал в институциональных механизмах осуществления Реформации; им должен был обладать идеальный, с точки зрения реформаторов, тип устройства посюстороннего мира. Сердцевина же-

⁶ Выступая антиподом иррационального сознания средневековья, провозвестником свободомыслия нового времени, гуманизм, однако, боролся с официальным богословием скорее путем обхода, игнорирования его догматов, чем посредством прямых, открытых атак на них. См.: *Стам С. М.* Гуманизм и церковно-реформационная идеология. — В кн.: *Культура эпохи Возрождения и Реформации*. Л., 1981, с. 38.

⁷ См.: *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. М., 1983, с. 112—114 (автор раздела — В. В. Лазарев).

лаемого ими устройства заключалась в особой модели соотношения индивида и коллектива. Для Реформации очень показательна обязательность жесткого подчинения человека общине. Вот почему усилия реформаторов, направленные на достижение такого состояния при помощи формализованных связей, иерархических зависимостей, репрессивных норм, авторитарного лидерства, надо оценить как целерациональные.

Эти усилия дополнялись и подкреплялись разработкой идеологами Реформации своих взглядов в форме строгих «закрытых» доктрин, в качестве кодифицированных религиозно-политических программ, подлежащих безусловному принятию и исполнению. Оно и неудивительно. Реформаторы полагали, будто только их представления о боге, мире, человеке являются истинными и потому должны торжествовать во что бы то ни стало⁸. Накал религиозной испуленности у энтузиастов Реформации был не меньшим, чем у фанатиков ненавистного им католицизма. Отсюда, однако, не следует делать вывод о том, что политическое и правовое сознание Возрождения порвало с религией. В нем еще оставалось немало религиозных образов и идей, теологических схем, большая его часть облекалась в христианско-религиозную оболочку. Но при всем том Возрождение воспринимало христианство не так, как Реформация, и уже совсем иначе, нежели это имело место в католицизме⁹. Если охарактеризовать данное восприятие одним словом, то им будет слово — антисхоластическое.

Как уже не раз подчеркивалось, Возрождение и Реформация, рассматриваемые в общественно-историческом плане, обозначили собой начало относительно длительного периода — периода смены феодального строя капиталистическим. По своему социально-классовому содержанию они были, повторяем, явлениями первично раннебуржуазными. Однако в наивысших результатах Возрождения и Реформации дух буржуазности как таковой оказался превзойденным, благодаря чему обрели жизнь образцы культуры, которые стали органичными и непреходяще актуальными компонентами всего последующего поступательного развития цивилизованного человечества¹⁰. В ряд

⁸ «Реформаторы, во всяком случае самые искренние из них, готовы были на все, чтобы защитить свою идею. Реформация — это четко и однозначно сформулированная система истины, проводимая в жизнь. Поэтому за нее можно было и умереть, и убить» (*Петров М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982, с. 214*).

⁹ Отчасти затронутая здесь обширная тема рассматривается в статье: *Черняк И. Х. Гуманизм эпохи Возрождения и христианская мысль древности.* — В кн.: *Античное наследие и культура Возрождения, с. 27—40*.

¹⁰ В нашу задачу не входит подробный анализ тех обстоятельств, стечение которых сделало возможным данный факт. Заметим лишь, что для правильного решения этого вопроса необходимо прежде всего руководствоваться положением, сформулированным Ф. Энгельсом: титаны Возрождения и Реформации, «люди, основавшие современное господство буржуазии... были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346*).

этих замечательных образцов включается также известная совокупность политико-юридических идей и ценностей.

Ее формирование проходило в процессе взаимодействия множества факторов. Привлекает внимание наличие в ней постоянных обращений к духовному наследию античности, его интенсивное использование. Разумеется, обращения подобного рода знало и западноевропейское Средневековье. Однако сами фрагменты античной культуры, которые отбирались и переносились в современный феодальному Средневековью контекст, а главное — способы, мотивы и цели их использования, были существенно иными, чем в практике Возрождения и Реформации.

В политико-правовом знании древних греков и римлян средневековых мыслителей (в частности, тех из них, кто подвизался в лоне официальной церкви) интересовало несколько ведущих сюжетов. В основном к ним относились сюжеты, связанные со взглядом на государство, как на общее «дело народа» (ср. книгу II произведения Цицерона «О республике» и книгу XIX опуса Августина «О граде божьем»), с пониманием структуры государства и предназначения каждой из составляющих его частей (ср. работу Плутарха «О республике» и трактат Иоганна Солсберийского «Поликратикус»¹¹), с превознесением места и роли духовной элиты в организации идеального государства (ср. «Государство» Платона и «Большое сочинение», а также «Третье сочинение» Роджера Бэкона), с доказательством целесообразности смешанной формы управления государством (ср. книгу IV «Политики» Аристотеля и труд Фомы Аквинского «О правлении государей» и др.). Что касается рецепции правовых воззрений античности во времена, предшествовавшие Возрождению и Реформации, то среди таких воззрений по преимуществу выделяются идеи о природе права и его видах, о справедливости, соотношении права и закона, об источниках силы (обязательности) закона, об иерархии действующих в государстве общеобязательных норм и т. п.

Западноевропейское политико-юридическое сознание феодальной поры складывалось и развивалось на религиозно-теологической почве. Характерная особенность подхода подавляющего большинства средневековых мыслителей к проблемам религии и теологии заключалась в том, что они вдохновлялись принципами откровения и монотеизма. Эти принципы были в целом чужды античному религиозно-мифологическому мировоззрению. Поэтому самым древним, полным, единственным и непререкаемым сводом вечных истин для средневекового писателя выступала Библия.

¹¹ Сравнительный анализ текстов упомянутой плутарховой работы и трактата Иоганна Солсберийского проведен М. М. Ковалевским (см.: *Ковалевский М.* От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму.— В кн.: *Рост государства и его отражение в истории политических учений.* М., 1906, т. 1, с. 136—143). Из новейших публикаций упомянем монографию: *Kerner M. Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus.* Wiesbaden, 1977.

Идеологи Возрождения и Реформации не просто черпали требовавшиеся им представления о государстве, политике, праве, законе из сокровищницы духовной культуры античной цивилизации. Демонстративное обращение к эпохе античности являлось у них прежде всего выражением неприятия, отрицания господствовавших и санкционированных католицизмом политико-юридических порядков и доктрин феодального общества. Именно эта социальная позиция определяла в конечном счете направление поиска в античном наследии государствоведческих идей, теоретико-правовых построений, пужных для решения исторических задач, которые встали перед деятелями Возрождения и Реформации. Данная позиция обусловила и характер трактовок соответствующих политико-юридических воззрений, влияла на выбор форм практического приложения последних и т. д.

В борьбе со средневековой консервативно-охранительной идеологией, защищавшей феодальную эксплуатацию, сословное неравенство, диктатуру католической церкви (возглавляемой римской курией), возник комплекс качественно иных социально-философских взглядов. Его сердцевиной сделалась мысль о необходимости утверждения самоценности личности, признания достоинства и автономии всякого индивида, обеспечения условий для свободного развития человека, предоставления каждому возможности собственными силами добиваться своего счастья. Такой гуманистически-антропоцентристский настрой складывающейся системы социально-философских взглядов побуждал находить в античном мировоззрении прообразы, созвучные подобному настрою, «работающие» на него. Эти прообразы отыскивались и, естественно, подвергались должной интерпретации.

Осваивались различные пласты политико-юридического знания, созданного в эпоху античности. Издавались забытые литературные памятники; становились известными в гораздо более полном объеме творения Платона и его школы, сочинения перипатетиков; происходило ознакомление со взглядами стоиков и скептиков, реабилитировался эпикуреизм и т. д. Но все же (по крайней мере, в культуре Возрождения) устойчиво доминировал интерес к Аристотелю, Цицерону, Платону¹². Правда, в данном случае познавательные акценты резко сместились: центр тяжести был перенесен на раскрытие тех сторон политико-этических учений, концепций государства и права названных мыслителей, освещение и разработка которых в максимальной степени отвечала практически-политическим и идейным запросам ренессансного движения¹³.

¹² См. об этом: *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980, с. 34—36.

¹³ В этой связи вызывает интерес статья Л. М. Брагиной. См.: *Брагина Л. М.* Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль. — В кн.: *Античное наследие и культура Возрождения*, с. 20—27. Здесь же необходимо сказать еще об одной грани обсуждаемой проблемы: «... возвращение к античной философской традиции оказывается одновременно и восстановлени-

Основная направленность этого движения заключалась в разработке проблемы раскрепощения индивида от оков феодально-средневекового образа жизни. Идеологи Ренессанса считали, что судьба человека должна предопределяться не его знатностью, происхождением, званием, конфессиональным статусом, а исключительно его личной доблестью, проявляемой активностью, благородством в делах и помыслах. Этим объясняется, что на щит были подняты идеи античных классиков, так или иначе «выходившие» на указанную проблему. Например, приобрел актуальность тезис о том, что одно из главных слагаемых достоинства индивида — гражданственность, бескорыстное инициативное служение общему благу. В свою очередь, под понятие общего блага стало подводиться представление о государстве с республиканским устройством, опирающемся на принципы равенства (тождественного ликвидации сословных привилегий и ограничений) и справедливости. Гарантия равенства и справедливости, залог свободы личности усматривается в издании и соблюдении законов, содержание которых согласуется с естеством человека. В эпоху Ренессанса преобладало мнение об общественном характере последнего и социальной позитивности составляющих его качеств. В этот же период была обновлена стародавняя концепция общественного договора, посредством которой объяснялись как причины возникновения государства, так и легитимность государственной власти; ударение ставилось на значении свободного изъявления своей воли всеми организующимися в государство людьми, обычно добрыми по природе. Идеологи Реформации относились к классическим политико-правовым учениям античности по-другому. Правда, в их произведениях признавались известная ценность земной жизни и практической деятельности людей; право человека самому принимать решения по важным для него вопросам; определенная роль светских учреждений и пр. Такие и подобные им положения позволяют говорить о том, что дохристианские и внехристианские авторы оказали некоторое влияние на политико-юридическую мысль Реформации. Но все же ее главным источником, как уже говорилось, было «Священное писание», Библия (в особенности — Новый Завет).

Обрисовав (к сожалению, чрезвычайно кратко) общий подход мыслителей Возрождения к отбору и толкованию политико-юридического знания античности, мы тем самым бегло очертили примерные границы и той предметной области, в пределах которой находились основные объекты мира политики, государства, права, вызывавшие первоочередной интерес этих мыслителей. Традиционный для западноевропейского феодального средневековья предмет политико-правового рассуждения серьезно изменялся. На первый план постепенно выходят идеи о государстве, праве и законе, которые сопутствуют

ем связей с ранним христианством, восходящим к философскому наследию классической древности» (*Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 70*). —

парождавшимся социальным формам раннебуржуазной жизнедеятельности, опосредствуют такие формы.

Значительную лепту внесло Возрождение и в подрыв схоластической философии, подготовив необходимые предпосылки для появления светски-рационалистического мировоззрения, выработки подлинно научной методологии изучения природы и общества (в том числе, конечно, методологии анализа государства, политики, права). Чрезвычайно плодотворным был популярный в период Ренессанса призыв сделать средоточием познания реальный, действительный мир. Постепенно завоевывала право на существование тенденция видеть этот мир динамичным, постоянно преобразующимся и подчиняющимся в своем движении собственным закономерностям. Признавалось, что обнаружение, описание и объяснение таких закономерностей требует применения по-настоящему надежных орудий исследования: ощущений и разума. С их помощью ученые Ренессанса рассчитывали достичь истины. Крепло мнение, что истина вырастает прежде всего из осмысления человеческой практики, опыта, и не лежит «сзади», т. е. не извлекается из «Священного писания», святоотеческой литературы, трудов Аристотеля, Платона, Аквината и других, постановлений церковных соборов, папских энциклик. Приоритет был отдан опытному знанию; соответственно была лишена ореола монопольной хранительницы истины сугубо книжная премудрость, от какого бы высокого авторитета она ни исходила.

Тем не менее вряд ли можно считать этот мощный натиск на теоцентристское средневековое мировоззрение, на метафизические устои схоластики, на догматическое мышление с его культом непогрешимого текста «зародышем» последовательно научного метода анализа государственно-правовых явлений. Но то, что подобный натиск успешно прокладывал дорогу трезвому, избавляющемуся от шор богословия взгляду на государство и право, — несомненно. Наиболее выразительно такой взгляд представлен в творчестве Н. Макиавелли, который старался понять мир политики из него самого, из имманентных ему законов, причинно-следственных связей¹⁴ и т. д.

Вопрос о методологических основаниях политико-правовых доктрин идеологов Реформации весьма непрост. Вполне очевидно, что эти основания не были и не могли быть идентичными сумме тех принципов познания (включая светски-рационалистические), которые несла с собой собственно ренессансная мысль. Впрочем, данный вопрос, далеко не исчерпывающийся констатациями очевидных моментов, нуждается в отдельном подробном разборе.

Говоря об общей оценке политико-правовых идей Возрождения и Реформации, следует остановиться еще на одном вопросе. Речь идет

¹⁴ Б. Г. Кузнецов очень точно отмечает: «Из мыслителей следующего поколения (следующего за Ф. Бэконом. — Авт.) никто, кроме Спинозы, не сказал ни одного доброго слова о Макиавелли, что неудивительно: ведь именно Спиноза в наиболее общей форме противопоставил *каузальное* постижение мира его *моральной* оценке, что и было *главным* в концепции Макиавелли» (Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения. М., 1979, с. 140).

о социально-классовой сути характеризуемых идей. В нашем изложении они уже неоднократно квалифицировались в качестве раннебуржуазных. Это — их адекватная квалификация. Однако, на наш взгляд имеется необходимость пояснить, какое конкретно содержание в нее вкладывается. Во-первых, «ранняя буржуазность» означает отрицание феодально-средневековых экономических порядков, политико-юридических институтов, духовных ценностей с позиций исторически более прогрессивного общества — с точки зрения капитализма. Во-вторых, она предполагает совпадение по ряду пунктов жизненных интересов разнородных социальных групп, подвергавшихся феодалами эксплуатации, угнетению, притеснениям, ограничениям и т. п. В-третьих, «ранняя буржуазность» подразумевает неразвитость (либо вообще отсутствие) тех специфических капиталистических отношений, которые вызревают и становятся господствующими с победой буржуазного способа производства. Своеобразие и величие многих идей Возрождения и Реформации, сопровождавших и ускорявших начало революционного рождения новой эпохи всемирной истории, как раз и заключается в том, что они еще не совсем отягощены, деформированы, узкокорыстным буржуазно-ограниченным интересом¹⁵ и поэтому открыты для восприятия общечеловеческих социокультурных ценностей.

2. ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИЗМ XIV—XVI вв.

Возрождение по праву занимает место в ряду эпохальных событий, коими отмечен поступательный ход цивилизации. Этим в громадной мере оно обязано гуманизму, под знаком которого проходило и дух которого воплотило в различных своих проявлениях: литературе, искусстве, философии, науке, нравах, быте и т. д. Западноевропейский гуманизм XIV—XVI вв. — центральное и самое влиятельное умственное течение Возрождения — качественно новый феномен, возникший в духовной жизни позднефеодального общества. Он не повторял некоторые внешне похожие на него явления культуры предшествующих столетий; целостную картину о нем нельзя нарисовать по какому-то одному его признаку. Поэтому анализируя данное течение, надо иметь в виду как его принципиальную новизну, так и все богатство сконцентрированного в нем идейного содержания. Возникнув на исходе средневековья, гуманизм не остался застывшим, статичным формообразованием: с течением времени он

¹⁵ С. Д. Сказкин полагал, в частности, что Ренессанс и гуманизм связаны с двумя фактами: а) повышенным интересом к античной культуре и стремлением возродить ее, б) появлением знаний и умственных течений, не укладывавшихся в философско-богословскую систему средневековой церкви «И это все. Всякое углубление такого определения и стремление влить в эти общие понятия узкоклассовый смысл были бы принципиально неправильными» (Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в Средние века. М., 1981, с. 177).

изменялся, в его эволюции прослеживаются определенные стадии и направленность. Реально он воплощался во множестве национальных модификаций. Каждая из них отражала конкретно-историческое своеобразие той или иной отдельной западноевропейской страны (Италии, Швейцарии, Германии, Англии, Франции и т. д.)¹.

В противовес схоластике, в центре внимания которой были вопросы абсолютной необходимости бога, зависимости мира от воли божьей, структуры бытия, связи души и тела, соотношения веры и знания и другие, гуманизм поставил во главу угла проблему человека. Человеческий индивид мыслится гуманистами исконно свободным существом, наделенным колоссальными творческими потенциями и обладающим правом на самоутверждение². Однако такое самоутверждение, выполнение человеком своего высокого предназначения требует благородных дел, приобщения к истине, добру и красоте. Для гуманизма, далее, типично чуткое внимание к практическим обстоятельствам (общественно-политическим, моральным, педагогическим, бытовым и др.), которые необходимы для того, чтобы состоялась самореализация свободной личности.

Постановку проблемы человека в гуманизме отличает прежде всего коренное изменение (по сравнению с античными и средневековыми, богословско-католическими взглядами) в понимании функции личности в системе космического и общественного универсума. Гуманисты считали человека центром мироздания и доказывали самоценность человеческой личности; они выражали убеждение в том, что человек способен безгранично совершенствоваться и собственными силами (не рассчитывая на чью-либо заботу со стороны) добиваться своего счастья. В таком апофеозе человеческой личности уже можно распознать признаки складывающегося индивидуализма. Но индивидуализму времен западноевропейского Возрождения XIV—XVI вв. было еще достаточно далеко до того буржуазного индивидуализма последующих столетий, в котором возобладали элементы антисоциальности, отчуждения, эгоизма и пр.³. Пока что,

¹ А. Н. Немиллов констатирует, например, что «примущественное внимание к проблемам мировоззренческого порядка, огромное значение философского направления безусловно отличали немецкий гуманизм от итальянского» (Немиллов А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979, с. 148).

² Ср.: «Гуманизм, несомненно, есть учение о правах свободного индивидуума, и логических, и моральных, и эстетических, с весьма частой антицерковной тенденцией (что, впрочем, для возрожденческого гуманизма совсем обязательно) ... и с общественно-политическими выпадами против светской власти папы» (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 105).

³ Думается, что именно в гуманистическом индивидуализме более всего присутствуют те моменты «вечного» и «рационального», содержащегося в индивидуализме, о которых писал А. Грамши: «...чувство собственной ответственности, дух инициативы, уважение к другим, убеждение в том, что свобода для всех есть единственная гарантия свободы для каждого, что соблюдение договоров есть необходимое условие сосуществования людей как членов общества, что козни, мошенничество и обманные приемы в конечном итоге наносят ущерб и тому, кто к ним прибегает» (Грамши А. Избр. произведения. М., 1980, с. 36).

под пером гуманистов, он предстает скорее как особая форма личных переживаний общественных условий, вызревающих исподволь в процессе генезиса раннекапиталистических отношений⁴, и как адекватный способ ориентации в этих новых условиях жизнедеятельности.

Специфическое понимание гуманистами функции, выполняемой человеком в универсуме, подводило их к трактовке человеческой деятельности как выражения от природы присущей индивиду свободы воли, фактически отождествлявшейся ими со свободой личности. Правда, гуманисты полагали, что люди несвободны от абсолютной власти бога и что посредством проявляемой активности индивид может найти религиозное спасение. Однако подобные свидетельства христианского благочестия не сильно влияли на состояние общественного сознания. Гораздо большим был эффект соответствующих гуманистическому учению о свободе воли идей относительно способности человека самому решать свою личную судьбу, участвовать в устранении общих дел в «граде земном» и нести ответственность за все это.

Гуманисты утверждали, что место человека в социуме должно определяться заслугами индивида, приобретаемыми исключительно его собственной деятельностью, и не должно зависеть от каких-либо иных факторов, непосредственно не связанных с этой деятельностью (происхождение, сословная принадлежность, доставшиеся имущественные блага и т. д.). Отсюда оставалось совсем немного до признания равенства людей как граждан. И оно произошло — в виде признания за ними возможности принимать участие в государственном управлении и суде (сообразно материальному и моральному достоинству субъекта) на основе и в рамках закона, обеспечивающего нормальные условия для деловой и политической активности⁵. Именно в таком направлении шло поступательное движение от концепции свободы воли (свободы личности) к концепции закона и законности.

Наиболее успешные шаги в данном направлении, наряду с интересными соображениями о связи индивида, общества, государства и права, сделала группа итальянских мыслителей, система воззрений которых получила в специальной литературе о Ренессансе название — гражданский гуманизм⁶. Система эта примечательна, в частности, тем, что апофеоз человеческой личности сочетается в ней с твердым признанием первостепенного значения человеческого об-

⁴ Ср.: *Сказкин С. Д.* О методологии истории Возрождения и гуманизма. — В кн.: Средние века. М., 1958, вып. XI, с. 139.

⁵ См.: *Ракицкая И. Ф.* Леонардо Бруни Аретино (1370—1441) и политико-правовая мысль Кватроченто. — Правоведение, 1980, № 5, с. 105.

⁶ Термин «гражданский гуманизм» был использован, например, Гансом Бароном во «Введении» к книге: *Bruni Aretino L. Humanistisch-philosophische Schriften.* Leipzig, 1928, s. XI—XVI — содержащей публикацию на языке оригинала части работ выдающегося флорентийского гуманиста. Упомянутый термин воспринят современными советскими исследователями Возрождения.

щежития, различных форм социальности для конституирования природы индивида, для его деятельности среди себе подобных. Вслед за Аристотелем (и Цицероном) сторонники гражданского гуманизма характеризовали человека в качестве существа сугубо общественного и потому могущего пребывать лишь в обществе. Они подчеркивали, что служение общему благу призвано стать смыслом конечных устремлений каждого. Рассуждая диалектически, они в то же время настаивали на том, чтобы самоутверждение человеческой личности, ее гармоническое развитие являлось высшей целью общества, всех общественных установлений.

У истоков гражданского гуманизма находился *Колуччо Салюта-ти* (1331—1406) — блестяще образованный ученый, канцлер Флорентийской республики. В его письмах, трактатах «О природе», «О достоинстве права и медицины» и других были заявлены темы, сделавшиеся ведущими для данного идейного направления. Он, в частности, отстаивал положение о том, что усердие, выказываемое на поприще общего блага, возвышает и одухотворяет человека: «...если ты будешь руководить, служить, думать о семье, о своих сыновьях, о будущем, о друзьях, о своем государстве, которое все это включает, ты не сможешь не подняться сердцем к небу и не быть угодным богу. И, может быть, даже, занимаясь этим, ты станешь более угоден богу...»⁷. Добросовестно-активная деятельность каждого на общее благо открывает путь к подлинному сообществу. Его цементируют справедливые, истинные законы, предохраняющие индивидов, общество, ход человеческой истории от разрушительного воздействия игры случайных сил, слепой фортуны. Свойствами справедливости и истинности юридические законы обладают постольку, поскольку в них преломляется божественный закон — извечный, неизменный. В трактате «О достоинстве права и медицины» указывается: «Божественный закон постановляет, естественный склоняет, человеческий обнародует и приказывает. Одно и то же — что приказано, к чему склоняются и что постановлено»⁸.

Разумные, правильные законы, издаваемые с согласия народа для блага всех и ради общественной пользы, — важнейшая опора того политического режима, при котором граждане могут быть свободными. Но, чтобы свобода действительно обрела плоть и кровь, необходимо, по К. Салютати, наличие еще нескольких условий. Во-первых, само государство должно являться суверенным, независимым. Во-вторых, лица, отправляющие власть (прежде всего — правители), обязаны осуществлять свои прерогативы мудро, компетентно, справедливо и помнить, что они управляют свободными людьми. В-третьих, у граждан должно иметься право низлагать тех, кто нарушает справедливость, попирает принципы равенства и свободы.

⁷ Цит. по кн.: *Ревакина Н. В.* Итальянское Возрождение: Гуманизм второй половины XIV — первой половины XV в. Новосибирск, 1975, с. 34—35.

⁸ Цит. по кн.: *Garin É.* Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik. Hamburg, 1966, T. 2. Humanismus, S. 147—148.

Преемником традиций гражданского гуманизма, вложенных К. Салютати, был другой знаменитый флорентийский мыслитель и политический деятель — *Леонардо Бруни Аретино* (1370—1441). Им созданы такие труды, как «Восхваление города Флоренции», «О милиции», «О флорентийском государстве», «История флорентийского народа», выполнены переводы с греческого произведений Платона, Аристотеля и др. «Сочинением „Восхваление города Флоренции“, — считает Л. М. Брагина, — можно датировать начало политической мысли итальянского Возрождения, мысли, покоящейся на рационалистическом основании и обращенной к актуальным проблемам современности»⁹.

Л. Бруни развил дальше идею о том, что никакая человеческая деятельность не может быть лучше и возвышенней, нежели забота о благополучии соотечественников, родины. Только активная гражданская жизнь, движимая патриотическими чувствами и приносящая добро людям, дает индивиду максимальное удовлетворение. «...Если прекрасно добиться счастья для одного человека, то насколько славнее будет стремиться к блаженству всего государства? Ибо чем шире простирается благо, тем более превосходным следует его признать, и так как человек существо слабое и приобретает достаточность и совершенство, которых он сам по себе не имеет, из гражданского общества (*ex civili societate*), то действительно, никакое учение не может более соответствовать человеку, чем понимание того, что такое общество и государство (*res publica*), и значение того, благодаря чему сохраняется и отчего гибнет гражданское общество. Тот же, кто этого не знает, кажется мне не знающим равным образом самого себя и презиравшим предписания мудрейшего бога»¹⁰. Сформулированный Л. Бруни в предисловии к сделанному им переводу аристотелевой «Политики» тезис, согласно которому индивид приобретает самостоятельность, автономию и полноту человеческих качеств из гражданского общества, носил (вопреки искренней религиозности его автора) откровенно светский характер. Гражданский гуманизм Л. Бруни был не только последовательно социальным, но и во многом способствовал секуляризации общественно-политической и правовой проблематики. Ее ядро составлял, по Л. Бруни, вопрос о свободе.

К трактовке данного вопроса он подходил обогащенный глубоким знанием произведений античных классиков, результатов современных ему гуманитарных исследований, реального опыта организации и функционирования своей государственности (флорентийской республики). Это позволило Л. Бруни увидеть и осветить ряд новых граней политической свободы.

С его точки зрения, жизнедеятельность всего государственно-устроенного общества и жизнедеятельность отдельного человека суть

⁹ Брагина Л. М. Итальянский гуманизм: Этические учения XIV—XV вв. М., 1977, с. 123.

¹⁰ *Bruni Aretino L. Op. cit., S. 73.*

две взаимосвязанные сферы ее бытия. Особый интерес Л. Бруни вызывают обстоятельства, при которых политическая свобода становится реальностью государственно-устроенного общества в целом. Им высказано мнение о том, что наступление свободы необходимо подготавливается ходом развития человечества; сама история выступает у гуманиста как история свободы. Однако, по Л. Бруни, свободы в государстве не может быть, если оно зависимо от внешнего диктата, испытывает вмешательство посторонних сил в свои внутренние дела (например, со стороны римской курии) и т. п. Для торжества свободы нужно также, чтобы власть в государстве осуществлялась в строгом соответствии с законами и притом такими, которые выражают заботу о благоденствии всех граждан: богатых и бедных.

Л. Бруни первым среди гуманистов Возрождения пришел к выводу о том, что свобода несовместима с монархическим строем и что она возможна исключительно в условиях республики. Однако его толкование республики не совпадало с общепринятым, так как не исчерпывалось усмотрением в последнем одной лишь формы правления (структуры высших органов государственной власти), а включало в себя прежде всего понимание ее (т. е. республики) в качестве порядка, организации всякого справедливого, достойного человека политического сообщества. Этот порядок образовывала совокупность определенных политико-юридических институтов и принципов: представительная система, выборы, равенство всех граждан, верховенство закона (подчинение его власти государственных органов и должностных лиц любого ранга), непререкаемость авторитета суда в качестве стража законов, отношение к свободе, как к конечной цели существования государства. Симпатии Л. Бруни были безраздельно отданы демократической республике. Его идеал (каким он вырисовывается по «Восхвалению города Флоренции») — государство, в котором «во всех делах господствуют народ и свобода»¹¹.

Демократически-республиканское кредо Л. Бруни — отражение такой политической практики, при которой право на участие в управлении делами флорентийского города-коммуны принадлежало полнонам (купцам и ремесленникам), а фактически вершил дела «жирный народ» (весьма немногочисленная прослойка, состоявшая из богатых членов цехов). Одобряя подобную практику¹², Л. Бруни выступал против предоставления решающих политических прав в одинаковой степени всем жителям Флоренции. Принцип равенства у него серьезно урезан. Впрочем, как и принцип свободы. Если свободу не ограничивать, считал Л. Бруни, то начнется произвол, воцарится тирания.

¹¹ Цит. по кн.: *Baron H. From Petrarch to Leonardo Bruni*. Chicago; London, 1968, р. 260; в этой книге опубликован текст «Восхваления...».

¹² Идеология флорентийских гуманистов соответствовала их социальной позиции, а ее в большой мере определяла причастность многих из них к верхним слоям общества; об этом см.: *Martines L. The Social World of the Florentine Humanists, 1390—1460*. Princeton, 1963.

Отмеченная сейчас особенность республиканских взглядов Л. Бруни неразрывно связана с конкретной ситуацией, существовавшей в столице Тосканы во второй половине XIV — первой половине XV вв. Тем не менее заключенная в этих же взглядах концепция республиканизма как способа (формы) организации государства вообще вышла за границы той исторической эпохи и удерживалась в западноевропейской политико-юридической мысли вплоть до Ж.-Ж. Руссо и И. Канта.

Для наиболее полного представления о специфике воззрений итальянских гуманистов периода Возрождения (в первую очередь приверженцев гражданского гуманизма) на государство, право, закон к уже сказанному о ней следует сделать ряд добавлений. В политических программах итальянских гуманистов есть известное противоречие. С одной стороны, в них отчетливо выражены республиканские и антитиранические настроения. С другой — просматривается четкая ориентация на «идеального правителя», способного к проведению реформ, отвечающих нуждам общества, упрочивающих государственность. Данное противоречие означало, вероятнее всего, поиск гуманистами средств, которые могли бы надежно обеспечить наличие в государстве сильной и устойчивой власти.

Анализ итальянскими гуманистами политики, государства, права самобытен и ценен еще в одном отношении. Они изучали эти объекты не столько как сакральные и не только сквозь призму канонизированных церковью текстов. Главным у них было непосредственное наблюдение над окружающей жизнью, рациональное осмысление современного им социально-политического опыта, использование для такой цели аргументации, основанной на историческом опыте, трудах античных (греческих и римских) авторов и т. п.

«Влияние этого движения (гуманизма) — констатировал известный исследователь Возрождения П. О. Кристеллер, — ощущалось во всех секторах культуры Ренессанса, притом не в одной лишь Италии, но равным образом также и в других странах»¹³. На рубеже XV—XVI вв. гуманизм громко заявил о себе на немецкой земле, где в некоторых регионах для него сложились благоприятные условия.

О сумме взглядов на государство и право, типичных для немецкого гуманизма, можно с достаточной достоверностью судить по политическому кругозору *Ульриха фон Гуттена* (1483—1523) — одного из наиболее ярких гуманистов Германии.

Все его творчество пронизано патриотической идеей освобождения родной страны из-под гнетущей и разорительной власти римско-католической церкви. «Решительно покончим с папской тиранией»¹⁴, — неустанно увещевает он своих соотечественников. «...Я готов смириться со смертью, — говорит Гуттен, — но не с жалким раб-

¹³ *Kristeller P. O. Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. Montreal; Paris, 1967, p. 62.*

¹⁴ *Гуттен У. фон. Диалоги. Публицистика. Письма. М., 1959, с. 310.*

ством. И с рабством Германии я тоже не смирюсь!»¹⁵ Во имя завоевания свободы родины он призывает немецкую нацию к мечу¹⁶, считая нелепыми расчеты на получение подлинного суверенитета из рук пап.

Германия, которой удастся сбросить с себя чужеземное ярмо, в плане государственного устройства должна по-прежнему оставаться империей. Но империей единой, преодолевшей княжеский партикуляризм, междоусобицу курфюрстов и ее тяжкие последствия: нарушения мира и права¹⁷. Во главе суверенной империи надлежит находиться могущественному энергичному монарху. Ему (как и всякому светскому правителю) «следует подчиняться по примеру Христа и учения апостольского»¹⁸. Верно служить своему государю и заботиться о благе отечества — это, по Гуттену, одно и то же. С императора, являющегося блюстителем свободы всего государства, отцом отечества, в персоне которого воплощается вся страна в целом, соответственно и самый большой спрос. Германия избирает его для того, чтобы он был руководителем войны (если таковая случается) и защитником государства. Долг императора не допускать разрушения общественной свободы. Как высшему носителю справедливости ему вменяется предотвращать попрание законности, ибо там, где преступают законы, идет все прахом.

Полнота власти, которой обладает император, должна употребляться им в видах «общей пользы» и «справедливости». Под «справедливостью» Гуттен понимает здесь выполнение каждым из сословий своей функции и принесение пользы обществу. Первым сословием немецкой нации, ее ведущей и интегрирующей силой гуманист считал дворянство, рыцарство, возглавляемое самим императором. Страдания и беды Германии истекают, по убеждению Гуттена, из факта несоответствия реального положения рыцарского сословия, все более оттесняемого на периферию общественной жизни, истинному призванию рыцарей. Порядок в стране восстановится, справедливость придет, благоденствие наступит тогда, когда за дворянами закрепится монопольное право на политическое руководство государством. В своей приверженности этому сословию Гуттен доходит до того, что соглашается на ограничение полномочий любой власти (даже императорской!), если они будут задевать и ущемлять указанное право дворянства.

Апологи феодального рыцарства (чем бы она субъективно ни побуждалась) — исторически обреченного социального слоя, игравшего реакционную роль в жизни Германии XVI в., — несомненно

¹⁵ Гуттен У. фон. Диалоги. Публицистика. Письма. М., 1959, с. 315.

¹⁶ «Если случится нужда в союзниках, мы соберем сюда вольных простолодинов и всех свободных и отважных людей Германии...» (Там же, с. 153). Подробнее см.: Володарский В. М. Социально-политические взгляды Ульриха фон Гуттена. — В кн.: Средние века. М., 1964, вып. XXVI, с. 61.

¹⁸ Гуттен У. фон. Указ. соч., с. 282.

слабое звено в идейно-политической платформе Гуттена¹⁹. Апалогичного свойства были и его боязнь использовать радикальные меры для решения коренных внутренних проблем страны и страх перед народными массами²⁰. Тем не менее главным в содержании этой платформы была острая критика притязаний папского престола на светскую власть (в частности, на власть в Священной Римской империи германской нации), которая усиливалась беспощадным разоблачением порочной жизни, паразитизма и лицемерия иерархов католической церкви. И именно это делало данное учение незаурядным явлением Возрождения, высоким образцом немецкого гуманизма.

С осуществлением своих политических планов Гуттен связывал решение не одних только собственно государственно-правовых проблем. Он надеялся также на то, что вместе с решением этих проблем в стране начнется подъем просвещения, быстрее станут распространяться знания, произойдет расцвет искусств и наук, появится простор для развития человеческих талантов. Излагая свои взгляды, Гуттен не упускал возможности сослаться на доводы разума, опереться на светские понятия о нравственности, воззвать к правдолюбию, заклеймить алчность, ханжество, ложь²¹.

Борьба Ульриха фон Гуттена против римско-католической церкви, своеволия духовных и светских князей, сил мракобесия за свободу и ясность духа, моральное здоровье людей, образованность и т. д. смыкалась с деятельностью его старшего современника, виднейшего гуманиста западноевропейского Возрождения — *Эразма Роттердамского* (1469—1536).

Эразм не оставил сколько-нибудь цельной и логически упорядоченной доктрины государства и права. Он вообще испытывал неприязнь к окончательно завершенным (и потому замкнутым) теоретическим построениям. К тому же фактически во всех его размышлениях исходным пунктом выступают не те или иные общности (политические, конфессиональные, семейные, этнические и пр.), а индивид, отдельный человек, озабоченный своим личным (на христианско-религиозный манер) спасением. Политико-

¹⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 395; т. 29, с. 483; Архив Маркса и Энгельса, т. VII, с. 176. Научное объяснение трагизма индивидуальной судьбы Гуттена отнюдь не мешало К. Марксу и Ф. Энгельсу искренне чтить его как светлую, благородную личность. Интересен и символический такой эпизод. 2 сентября 1891 г. Ф. Энгельс писал П. Лафаргу: «Через четверть часа мы пойдем на Хайгетское кладбище, чтобы посадить на могиле Маркса ветку плюща, которую Моттелер... привез с могилы Ульриха фон Гуттена» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 130).

²⁰ «Я всегда держался подальше от беспорядков, роль зачинщика мятежа была мне всегда чужда. Насколько я был далек от мысли о насильственном изменении порядка, видно из того, что я писал по-латыни, словно уверещал тайком, я не хотел посвящать в наши споры простой народ...» (Гуттен У. фон. Указ. соч., с. 324).

²¹ Итоговые оценки значения творчества Гуттена см.: Смирин М. М. Германия в первые десятилетия XVI в. и Ульрих фон Гуттен.— В кн.: Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии: Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. М., 1978, с. 212—229.

правовые идеи «вкраплены» во многие произведения гуманиста, имеющие по преимуществу моралистическую окраску. Тем не менее есть две работы, в которых политико-правовым вопросам уделено больше внимания по сравнению с другими эразмовскими трудами. Это «Кинжал христианского война» (1504 г.) и в особенности «Воспитание христианского государя» (1516 г.)²².

В общей сумме идей, направлений и школ, оказавших влияние на представления Эразма о политике, государстве и праве, можно выделить несколько наиболее важных. Во-первых, это «философия Христа», т. е. переработанная гуманистом в соответствии с ренессансными мировоззренческими и социальными принципами этика раннего, незапятнанного католической церковью и схоластикой, христианства²³. Во-вторых, — взгляды древних греков и римлян, явившиеся, по мнению Эразма, базой самой христианской культуры²⁴. В-третьих, — идеи итальянского Возрождения, создавшие в Западной Европе духовную почву для формирования человека нового, антифеодального типа²⁵. Высказываясь по вопросам государства и права (и прежде всего, вынося суждения о конкретных институтах и процессах политической жизни), Эразм, конечно, сообразовывался с хорошо известными ему данными о государственно-правовых порядках в тогдашнем европейском обществе.

Высказывания Эразма Роттердамского о государстве и праве затрагивают значительный круг проблем, занимавших философскую и социальную мысль его эпохи. Много внимания он уделяет общему пониманию государства, происхождению и целям государственности; в поле его паучьих интересов находятся взаимоотношения государства и церкви, различные формы государства. В числе рассматривавшихся им политико-правовых сюжетов: легитимация и границы публичной власти, характер связи права и государства, право на сопротивление. В эразмовских трудах получило развитие своеобразное учение о государстве (его облик и призвании, задачах, принципах правления); в них имеется четко выраженная нацифистская концепция внешнеполитической деятельности государства. В данной монографии нет возможности подробно проанализировать все затронутые им проблемы. Однако, на наш взгляд, необходимо

²² В советской литературе тщательный разбор этого произведения проведен М. М. Смирным. См.: *Смирин М. М.* Указ. соч. с. 73—110.

²³ См.: *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения, с. 128—130.

²⁴ Сближение и уравнивание античной, дохристианской культуры с культурой христианской получило наименование *паганизации* христианства (от начавшегося употребляться Августином термина *paganismus* — язычество).

²⁵ Воздействие итальянского Возрождения на Эразма, подчеркиваемое исследователями (см., например: *Zu Begriff und Problem der Renaissance/Hrsg. von August Buck. Darmstadt, 1969, S. 30*), по существу недооценивается Эберхардом фон Кёрбером. Этот автор пишет: «Такой разносторонний мыслитель, каким был Эразм, не мог пройти мимо задачи, возложенной на гуманистов в области философии государства: запово объединить средневеково-христианский мир и антично-рациональный логос» (*Koerber E. von. Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam. Berlin (West), 1967, S. 20*). Других элементов в том синтезе политико-правовых идей, который дал Эразм, Кёрбер словно не замечает.

выделить ту основную, руководящую идею, которую Эразм проводит, касаясь, практически, всех этих вопросов.

Такой ключевой идеей выступает положение, согласно которому политическое бытие общества должно являться воплощением высших социально-этических норм и ценностей. Это долженствование проистекает, по Эразму, из того, что люди, в совокупности составляющие государственный организм,— существа свободные и обладающие самостоятельной волей. Уважение человеческого достоинства имеет, считает гуманист, решающее значение как для правильного поведения каждого индивида, так и для управления, которое требуется от государства.

Государство есть некое тело (*corpus*), образуемое множеством разных входящих в него частей, и одна из них — государь. Настоящий государь — христианин; от природы он равен остальным своим согражданам (поскольку все они особи человеческого рода), мудрый и безупречно нравственный человек. Но прежде всего он — слуга общества, призванный блюсти закон и справедливость. Нет повиновения закону со стороны граждан там, где государь бесцеремонно обращается с ним; напрасно надеяться на неподкупность чиновников в той стране, в которой сам государь торгует должностями. Управляя согражданами, добрый государь всегда считается с двумя фундаментальными истинами. Во-первых, с тем, что он правит свободными людьми и властвует над ними с их согласия. По Эразму, вообще лишь согласие людей (*consensus*) создает государя. А, во-вторых, с тем, что его (государя) главная цель — общественная польза, общее благо, общегосударственный интерес. «Не обращай в свою пользу общественное,— говорит Эразм государям,— а отдавай на общее благо и то, что принадлежит тебе, и всего себя. Многим народ обязан тебе, ты же народу обязан всем»²⁶. Понятия «общее благо», «общегосударственный интерес» у Эразма очень специфичны и несут характерную для позиции гуманиста социально-этическую нагрузку. Предполагается, что смысл деятельности государства — обеспечение мира, и что люди сознательно служат такому государству (отечеству), представляющему их как политическое целое.

Общая польза достигается путем умножения высоких личных качеств государя как мудрого, справедливого и нравственного человека на добрую волю граждан, исполняющих законы и активно стремящихся к совершенству. К этим двум факторам добавляется третий: учет объективной обстановки плюс использование подходящих форм, средств и методов управления. В данной связи встает вопрос о том, какая из форм правления казалась Эразму предпочтительной. Общепринято писать о тяготении гуманиста к монархической форме. Однако этот монархизм — вынужденный. Государственный порядок, вызывающий у Эразма наибольшие симпатии,— это строй вольных имперских городов или самоуправление крупных общин в Нидерландах.

²⁶ Цит. по: *Смирин М. М.* Указ. соч., с. 73.

Эразм учит, что основными методами воздействия на свободную волю человека, наставления индивида на путь служения общему благу должны стать воспитание и убеждение. Издаваемые государством предписания, законы должны сознательно приниматься людьми, обладающими свободной волей; их нельзя павязывать силой или угрозой принуждения. Гуманист наблюдает в окружающей действительности социальную дисгармонию, праздные элементы (осуждаемые им как источник грязных дел в обществе), различные злоупотребления, преступления и т. д. Потому он считает нужным в соответствующих случаях (смотря по ситуации) применять силу закона. Но в основном законодательство, по его разумению, должно быть не проводником репрессивной политики, орудием насилия, а инструментом постепенного сглаживания и ослабления имущественных, правовых, моральных, культурных контрастов в обществе.

Эразм ясно понимает, насколько много в окружающей его жизни феодального произвола, угнетения и унижения личности, бесправия людей, сословных привилегий, религиозного фанатизма, бескультурья. Однако он категорически против борьбы с варварством феодального мира варварскими же средствами. «Характеру, уму, всей личности Эразма... претили... средневековые способы изживания средневековья»²⁷. Правда, при этом он не предлагает своей определенной программы социальных реформ, превративших бы его политико-юридические воззрения в общественную явь. Он придает слишком много значения морализаторству, апелляции к одному лишь здравому смыслу. Вот почему в данном конкретном случае можно пожалеть о дефиците реализма (а точнее даже, практицизма) у Эразма. Но поднятый тут вопрос надо рассмотреть еще и с точки зрения того, насколько политико-правовая мысль Эразма улавливала движение истории, в какой мере содействовала сокращению институциональных и духовных устоев феодализма, помогала победе гуманистически-рационалистической идеологии. При такой постановке вопроса едва ли можно признать эразмовские воззрения на политику, государство, право недостаточно реалистичными, утопическими и пр.

«Политическая мысль Эразма,— отмечают исследователи,— внутренне связана с его борьбой за мир и столь же прочно сопряжена с его личной судьбой»²⁸. Это верно. Выше отмечалось, что в эразмовских трудах имеется четко выраженная пацифистская концепция внешнеполитической деятельности государства. Ее краеугольный камень — отрицание войны (хотя Эразм дифференцированно подходит к разным категориям войн), рекомендации поиска путей мирного разрешения международных споров и конфликтов. Ценным в этой

²⁷ *Субботин А. Л.* Наследие Эразма.— В кн.: От Эразма Роттердамского до Бертраана Рассела: Пробл. соврем. бурж. гуманизма и свободомыслия. М., 1969, с. 14.

²⁸ *Halkin L.-E.* Erasme et la politiques des rois.— In: Die Humanisten und ihrer politischen und sozialen Umwelt. Boppard, 1976, S. 113.

концепции является рассмотрение внешнеполитических проблем как таких, которые тесно связаны с вопросами внутриполитического положения страны, с господствующими в государстве порядками. Эразм, в частности, обнажает подоплеку тех феодальных войн, которые затеваются тиранами для того, чтобы под предлогом наступления чрезвычайных обстоятельств (состояния войны) беспрепятственнее разобщать, подавлять и грабить свои собственные народы²⁹. Взгляды Эразма на вопросы внутри- и внешнеполитической деятельности государства объединяет общее для них идейное основание — выдвинутые и защищаемые гуманистом социально-этические принципы. Он желал установления отношений между всеми государствами на тех же самых нравственных началах, на которых должны строиться взаимоотношения мудрого, справедливого государя со своими гражданами — людьми лично свободными, равными друг другу и руководствующимися собственной волей.

* * *

Значение западноевропейского гуманизма XIV—XVI вв. для прогресса политико-юридической мысли трудно переоценить. Гуманисты первыми остро почувствовали и с большой силой выразили время начавшегося заката средневековья и возникновения раннекапиталистических отношений. Именно они положили начало борьбе с богословско-католической схоластикой, критике политико-правовых порядков феодализма. Им принадлежит разработка основ светского рационалистического мировоззрения нового времени и превращение проблемы человека (в его политико-юридических опосредствованиях) в центральную проблему науки о государстве и праве. Постановка во главу угла проблемы человека в значительной мере обусловила повышенный интерес гуманистов к политической и правовой педагогике, т. е. к вопросам воспитания в духе гражданственности государя, магистратов, отдельных индивидов, всего населения страны в целом. Это — один из показателей стремления не оставаться в рассуждениях о политике, государстве, праве только на уровне абстракций, а придать таким рассуждениям качество, делающее реальным их непосредственное применение на практике.

В сочинениях гуманистов политика, государство, право в принципе еще не осознаны как объекты, составляющие особую и относительно самостоятельную область социальной жизни. Они трактуются как явления этические, части человеческой культуры вообще. Для гуманизма человек и человеческое органически связаны с природой. Причем эта связь обусловлена не одними их физическими свойствами, но и тем, что они управляются одними и теми же законами, господствующими во Вселенной. Отсюда черты «натурфилософского» понимания политических институтов, юридических уста-

²⁹ См.: Эразм Роттердамский. Жалоба Мира.— В кн.: Трактаты о вечном мире, М., 1963, с. 121.

новлений в качестве необходимых звеньев космической законосообразности и регулярности. Вместе с тем гуманисты при объяснении политико-юридических феноменов не перестают использовать также схемы, аргументы, словарь христианской религии (не путать ее с идеологией римско-католической церкви!). Как справедливо замечает Гвидо Кич, «философский отрыв права от религиозной основы не есть дело гуманистической юриспруденции»³⁰. Этот отрыв произойдет в XVII—XVIII вв. усилиями преемников гуманизма Возрождения.

В гуманистическом движении содержатся определенные духовные предпосылки для возникновения идей, оказавших очень большое влияние на развитие политико-юридической мысли Нового времени. Речь идет о социалистическом учении, а применительно к XVI—XVIII вв. — об утопическом социализме. Родоначальники утопического социализма Т. Мор и Т. Кампанелла во многом разделяли позиции ренессансного гуманизма. Они были согласны с его критикой пороков феодального строя, господства одних людей над другими, обскурантизма и т. д. Они восприняли попытку гуманистов понять мир как нечто гармонически-разумное в своих первоосновах³¹. Утопическому социализму было близко гуманистическое представление о достоинстве личности. В особенности усвоил он высокую оценку гуманистами социальности, общежития как главного условия существования людей. Т. Мор и Т. Кампанелла взяли на вооружение и тезис гуманистов о необходимости доверять управление государством только наиболее образованным и доблестным членам общества, обладающим наибольшими достоинствами³². Фиксируя определенную идейную связь ренессансного гуманизма и утопического социализма, нельзя забывать о тех качественных различиях (в социально-классовом и мировоззренческом планах, исторических продолжениях и др.), которые имеются между этими течениями и которые, естественно, проявляют себя в различиях их политико-юридических концепций.

Вклад западноевропейского гуманизма XIV—XVI вв. в развитие политико-юридического знания измеряется не количеством написанных гуманистами специальных трактатов о государстве и праве. Таких трактатов было сравнительно немного. А то немногое, что

³⁰ Kisch G. Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit: Studium zum humanistischen Rechtsdenken. Basel, 1960, S. 399.

³¹ См.: Баркин Л. М. Ренессанс и утопия. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 227.

³² См.: Штекли А. Э. Возрождение и утопический коммунизм XVI — начала XVII в.: К постановке проблемы. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 94. Далее А. Э. Штекли пишет: «..., иерархия способностей» (в „Городе Солнца“). — *Авт.* — последовательное развитие принципа, в силу которого каждый должен добиваться всемерного развития своих способностей, дабы у кормила правления стояли самые образованные, деятельные и нравственно совершенные люди. Это ли не давняя мечта гуманистов о надлежащем месте талантов в обществе...» (Там же, с. 95).

было, сопоставлять с «Политикой» Аристотеля, «О граде божием» Августина, «Левиафаном» Гоббса неуместно. Он (этот вклад) оценивается по тому факту, что гуманисты воскресили и актуализировали на пороге нового времени великие творения античности, переориентировали на человека предмет науки о государстве и праве. Их вклад состоит в том, что именно они создали в интеллектуальной жизни Европы такую атмосферу, благодаря которой стал возможен небывалый взлет этой науки в XVII в. От них идет путь и к лучшим достижениям политико-юридической мысли века Просвещения³³.

3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ИДЕИ РЕФОРМАЦИИ

Реформация как мощное антифеодальное общественно-политическое движение, как один из поворотных пунктов в духовной жизни позднего средневековья имеет свои глубокие экономические и социальные причины, мировоззренческие истоки, своих предшественников.

Со второй половины XV в. в наиболее развитых странах Западной Европы (Англия, Нидерланды, Германия, Франция и др.) ускоренными темпами происходит рост товарного производства, существенно расширяются рыночные связи. Появляются новые производительные силы. В ряде отраслей, таких, как горное дело, металлургия, текстильная промышленность возникают первые формы рабскокапиталистических отношений. Быстро растущее производство требует крупных инвестиций. Изменяется и усиливается роль денег. Как торгово-купеческие слои, так и феодальное дворянство стремятся максимально увеличить свои денежные доходы. Все это обусловило ужесточение эксплуатации плебейских масс городов и крестьянства.

Экономические сдвиги оказывают влияние на социальную сферу. Средневековые классы и сословия охватывает процесс разложения. Несмотря на то, что образование качественно иной общественной структуры пока еще впереди, тем не менее уже на пороге XVI в. становится заметным расслоение прежних социальных групп, совершающееся, в частности, по имущественному признаку. Концентрация богатств, с одной стороны, и пауперизация — с другой, шаг за шагом разрушают старые классы, размывают былые границы между ними. Обостряются материальные и политико-правовые различия в кругу светских феодалов; население городов раскалывается на господствующий патрициат, средние слои бюргерства и плебейство (ремесленники, подмастерья, наемные работники, бродяги, нищие

³³ Напомним, что сам гуманизм эпохи Возрождения выступает как «первая форма буржуазного просвещения» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 21). И поэтому тоже указанный путь является закономерным и логичным.

и пр.); такого же рода дифференциация отмечается среди сельского населения.

С распадом старой и образованием новой общественной структуры на передний план выдвигаются не столько традиционные сословные, цеховые, профессиональные интересы, сколько интересы тех групп, реальное экономическое положение, фактический социальный статус которых объективно оказываются сходными. Различия и конфликты коренных интересов таких групп все явственнее определяют содержание и направление классовой борьбы, на известном этапе украсившей в революционные тона закат западноевропейского средневековья. Кульминацией этой борьбы стала Великая крестьянская война в Германии (1524—1526 гг.).

Нарастание социально-классовых антагонизмов, характерное для рассматриваемого периода и наблюдаемое не в одних только немецких землях с очевидностью показывает: феодальные порядки вступили в непримиримое противоречие с наметившимися прогрессивными тенденциями исторического развития. Феодальный строй закономерно превращается в объект теоретической критики (все чаще сочетающейся с «критикой оружия») со стороны общественных сил, чью жизнедеятельность этот строй эксплуатировал и стеснял. Атмосферу недовольства вызывает господствовавшая в средние века система собственности, иерархически — сословная организация политической надстройки феодализма, юридические привилегии феодалов и ущемление прав остальных категорий населения. Антифеодального смысла преисполнены выступления крестьян и городской бедноты. Протест против существующих порядков по-своему выражается в требованиях кунческих и предпринимательских прослоек, лиц свободных профессий и т. п.⁴

Разумеется, не каждый акт классовой протеста, отнюдь не любое проявление классовой борьбы можно считать симптомами зреющего (или уже развернувшегося) кризиса общественной формации в целом. Тем более взятые сами по себе, вне определенного исторического контекста они не могут расцениваться в качестве прямых предвестников (или непосредственных моментов) революционных перемен, направленных на слом данной классово-антагонистической формации. Однако размах и накал классовой борьбы, происшедшей

⁴ Этот тезис бесосновательно оспаривает Оттгейн Раммштедт, который считает, что рыцарство, стремясь сохранить за собой былые позиции в обществе, тяготело к прошлому; он утверждает, что крестьяне желали восстановить старое право и вернуться к феодальным временам; по его мнению, врагами нового были также гильдии, старавшиеся законсервировать принципы средневекового корпоративизма (см.: *Rammstedt O. Zum Problem der "frühbürgerlichen Revolution"*. — In: *Reformation oder frühbürgerliche Revolution*. München, 1972, S. 247). Указанные констатации, воспроизводимые без всякого анализа их подлинного исторического значения, призваны убедить в том, будто в XVI в. в Западной Европе не было социальных групп, заинтересованных в переводе общества на капиталистический путь развития, а стало быть, отсутствовали факторы, подготовившие и делавшие возможной раннебуржуазную революцию.

в XVI в. в ряде стран Западной Европы обозначали там именно кризис феодализма как такового. Он и породил в первой трети этого столетия революцию в Германии, которая должна была устранить исчерпавший себя феодальный способ производства, а также основанные на нем социальные и политико-правовые структуры, их идеологическое оснащение, нравственные каноны и т. п.

С точки зрения К. Маркса и Ф. Энгельса, революция XVI в. в Германии — начальная ступень эпохи буржуазных революций, первая из трех крупных решающих битв в длительной борьбе «европейской буржуазии против феодализма»². Как начальная ступень такой эпохи она заметно отличалась отдельными своими признаками от более поздних однотипных революций: английской (XVII в.) и французской (XVIII в.)³. Например, в числе главных задач немецкой революции была ликвидация административно-территориальной раздробленности страны, создание единой национальной государственности, т. е. попутное завершение линии средневекового политического развития. Другая специфическая черта обсуждаемой революции — чрезвычайно скромная роль, сыгранная в ней средними слоями городов (бюргерством), т. е. социальной группой, наиболее заинтересованной в устранении феодальных отношений, но далеко еще не созревшей для того, чтобы променять заполученные привилегии локального масштаба (в частности, городское самоуправление) на всеобщее господство в гражданском обществе⁴. Эти и некоторые подобные им признаки делали революцию в Германии похожей на социальные движения собственно средневековья. Иллюзия, будто события 20-х годов XVI в. в Германии были лишь повторением опыта прошлого, а не являлись первой попыткой радикального разрыва с феодально-средневековым мироустройством, в особенности подкрепляло то сугубо теологическое обличье, которое неизбежно пришлось тогда обрести «буржуазной революции № 1».

«Средние века, — объясняет данный феномен Ф. Энгельс, — присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»⁵. Вместе с тем теологическую «материю» нельзя интерпретировать просто как нечто внешне-поверхностное по отношению к конкретному общественно-историческому и социально-классовому содержанию анализируемых сейчас событий. Теологическая мысль прочно вошла в идеологическую основу данного революционного движения в качестве его организующего и

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 305.

³ Подробнее об этом см.: Барг М. А. Категории и методы исторической науки, М., 1984, с. 294—300.

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 10, с. 432.

⁵ Там же, т. 21, с. 314.

активизирующего начала. Признание этого позволяет понять всю пестроту и ложность альтернативы, формулируемой современными западными исследователями в полемике с марксистско-ленинской историографией: Реформация или раннебуржуазная революция⁶. Для марксистов-ленинцев Реформация и есть первая раннебуржуазная революция в Западной Европе, а ведущие ее идеи (в том числе, политико-юридические) — идеи, так или иначе выражающие потребности буржуазного развития общества.

Бесспорно, что идеологические основы Реформации питались теологией. Однако теоретиками Реформации стали теологи, чутко ощущавшие давление актуальных политических, социальных, духовно-культурных потребностей, тонко улавливавшие вероятие исторических перемен и шедшие им навстречу. О самых дальновидных и деятельных из теологов той поры (М. Лютере, Т. Мюнцере, У. Цвингли, Ж. Кальвине и др.) надо сказать больше: они не только шли навстречу подобным переменам, но и были среди их инициаторов.

Их заслуга заключалась в объявлении открытой бескомпромиссной войны римско-католической церкви, ее организации и доктрине. Эта церковь обвинялась в том, что она нарушила главный практический замысел христианского вероучения и не организовала земную жизнь людей как подготовку к «царствию небесному». Такое выступление против важнейшего института, представлявшего собой наиболее общий синтез и наиболее общую санкцию существовавшего феодального строя⁷, до основания потрясло все здание западноевропейских средневековых порядков. Хотя на первый взгляд намерение противников католицизма казалось весьма безобидным. Они думали «всего лишь» исправить, реформировать церковь, восстановив ее как «истинное» апостольское христианство, а также избавить учение Христа от «искажений», внесенных в него римской курией, папством.

Следует иметь в виду, что само функционирование религиозной системы как бы предопределяет появление реформаторов, так как оно предполагает циркуляцию веры от богодухновенного источника (откровения, «Священного писания») к его комментарию (толко-

⁶ Оппоненты марксизма стараются свести Реформацию к чисто духовно-религиозному и церковно-обновленческому движению; они полагают, что выдающимся местом, занимаемым в истории, Реформация обязана единственно своему теологически-религиозному порыву. Такую мысль проводит во Введении к упомянутому сборнику «Реформация или раннебуржуазная революция» Райнер Вольфейль (см.: *Reformation oder frühbürgerliche Revolution*, S. 12, 17). В современной западной литературе вопроса имеются, однако, другие, реалистически трактовки природы Реформации, Французский исследователь Гастон Целлер, указывая на то, что «история Реформации есть не только часть истории религии, но и громадная глава во всеобщей истории», обращался к социальным аспектам Реформации, отмечал важный вклад различных классов народа в ее успех (см.: *Zeller G. La Réforme*. P., 1973, p. 11, 16—17). Аналогичный подход развил и в целом ряде иных работ, избегавших названной выше искусственной дилеммы.

⁷ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.

ванию) и от комментариев обратно к исходному тексту. В процессе первоначальной обработки исходного текста главенствующая религиозная организация дает ему единое и претендующее быть единственным правильным истолкование. Всякая серьезная переинтерпретация богодухновенного источника фактически отрицает авторитет организации-первоисточника как монополющей обладательницы абсолютной истины, хранилища подлинной веры. Кардинальная переинтерпретация «Священного писания» связана с появлением новых религиозно-харизматических лидеров, ее осуществляющих. Она сопровождается обычно развалом прежних и формированием новых церковно-организационных структур и (тут круг замыкается!) возведением в непререкаемую догму этой новой интерпретации откровения⁸. Знали ли сами реформаторы о наличии такого механизма функционирования и эволюции религии? Принципиального значения данный вопрос не имеет, ибо объективно они поступали согласно логике его бытия.

Корифеи Реформации начинали не на пустом месте. Их идеология имеет глубокие исторические корни. На протяжении долгого времени им предшествовали разоблачения и осуждения пороков, несправедливостей и даже богопротивности католицизма. А уже в средние века официальная церковь практически не имела сколько-нибудь продолжительной передышки от нападков на нее как со стороны светского общества, так в особенности, со стороны радикальных религиозных элементов. Однако надо признать, что долгое время среди этих элементов не было фигур, достаточно крупных и по-настоящему опасных для римской курии и ее доктрины.

Одним из первых реформаторов до Реформации обоснованно считается оксфордский богослов *Джон Уиклиф*. В своих трудах (прежде всего в главном — *Triologus*) он отрицает церковную иерархию в той ее традиционной форме, в какой она утверждалась со времен возникновения институтов епископата и папства. Для Дж. Уиклифа папа римский — великий антихрист; прелаты тоже антихристы, но только меньшего калибра. Поэтому притязания этих иерархов выступать заместителями и представителями Христа следует считать беспочвенными. В рамках церковной организации Дж. Уиклиф признает лишь два сана: священника и дьякона; остальные духовные чины по сути дела ничем не отличаются от священников. Главою церкви в Англии надлежит быть королю, полномочному замещать вакантные епископские и пастырские должности⁹. Очень сильный удар по католической церкви был нанесен требованием запретить ей владеть материальными богатствами, землей, заниматься финансовыми

⁸ Подробнее см.: *Васильев Л. С., Фурман Д. Е.* Христианство и конфуцианство: Опыт сравн. социол. анализа.— В кн.: История и культура Китая. М., 1974, с. 447—448.

⁹ «Уиклиф проповедовал независимость государства от церкви...» (*Деборин А. М.* Социально-политические учения нового времени. М., 1958, т. 1, с. 62). Здесь явно смещены смысловые акценты: Уиклиф проповедовал зависимость церкви от государства.

операциями, торговать индульгенциями и пр. По Дж. Уиклифу, все это не есть сфера собственно церковно-религиозного интереса. К тому же чрезмерная озабоченность духовенства проблемой приумножения материальных благ, погоня за ними — причина его моральной порчи.

Критика Дж. Уиклифом римско-католической церкви затронула и доктрину последней. Эта церковь определяла содержание догматов, обязательных для всех верующих с помощью нескольких критериев: текста Библии, сочинений отцов церкви (патристики), постановлений соборов, высказываний пап. Такой подход, объективно приписавший роль «Священного писания», позволял руководству римско-католической церкви манипулировать религиозной догматикой в угоду собственным интересам и сохранять тем самым свое доминирующее положение. Восставая против фактически проводимой церковью нивелировки упомянутых критериев, Дж. Уиклиф возмущается значению «Священного писания», усматривая в нем хартию, составленную богом, разум всех законов и т. п. «Если бы было сто пап,— подчеркивается в главном труде Дж. Уиклифа,— и если бы все монахи превратились в кардиналов, их мнениям по вопросам христианской веры можно было бы доверять при условии, что они основаны на Священном писании»¹⁰. За этим превознесением Библии стоит стремление воспрепятствовать своекорыстному обращению с нею клира и попытка вооружить мирян надежным средством контроля за пастырско-наставнической деятельностью духовенства¹¹.

Идеи Дж. Уиклифа быстро приобрели популярность не в одной только Англии. На континенте они нашли своего выдающегося сторонника в лице чешского проповедника-реформатора Яна Гуса (1371—1415). Полный свод и окончательные формулировки всех основных взглядов этого героического реформатора содержатся в его богословском «Трактате о церкви». Я. Гус расходится с господствующим учением официальной церкви в двух решающих пунктах. Во-первых, он считает, что лишь священное писание — единственный непогрешимый и удовлетворяющий всем необходимым требованиям источник веры. Во-вторых, церковь для него является общностью тех верующих, которые предопределены к спасению.

Из этих фундаментальных положений вытекают важные следствия. В своей вере и в своем поведении христианин должен блюсти правила Священного писания. Указания же отцов и учителей церкви, веления церковной власти значимы постольку (и в той мере), поскольку они основываются на богодухновенном тексте. Папы,

¹⁰ Цит. по: *Данэм Б.* Герои и еретики: Полит. история запад. мысли. М., 1967, с. 230.

¹¹ Чтобы сделать Библию широко доступной для своих соотечественников и таким образом дать им возможность самим сверять с нею высказывания пап и иных священнослужителей, Дж. Уиклиф осуществил перевод ее текста с латыни на английский язык; об этом см. подробнее: *Михайловский В.* Предвестники и предшественники Реформации в XIV и XV веке: Ист. очерк.— В кн.: *Гейссер Л.* История Реформации. М., 1882, с. IV—V.

епископы, священники, заслуживают, по мнению Я. Гуса, почитания и послушания только в том случае, если они не предаются греху и достойно защищают того бога, представителями которого себя объявляют. Рядом с римской-католической церковью существует другая — истинная церковь Христова, возглавляемая, согласно Я. Гусу, Спасителем; ее единственные члены — предопределенные избранники. Тезис о наличии совершенно другой (нежели римско-католическая), истинной церкви подводил к мыслям радикального свойства, например о ненужности папской, епископской и даже священнической иерархии, о праве мирян сопотривляться лжепророкам, которые компрометируют христианскую религию и узурпируют духовную власть над верующими и т. д. Сам Я. Гус прямо не высказывает подобного рода мысли. Однако табориты, подхватившие его идеи и развившие их до крайних пределов, открыто формулируют такие радикальные взгляды. Вместе с тем чешский реформатор, настроенный резко критически по отношению к католицизму, признает, что государи (как помазанники божии) могут вмешиваться в церковные дела, что в случае покаяния священнослужителями христианских добродетелей, провозглашенных церковью, светская власть вправе лишать их церковных титулов (вплоть до наивысших) и бенефиций.

Д-р Ж. Уиклифа, Я. Гуса и их последователей давно и вполне обоснованно характеризуют в качестве предшественников той Реформации, ник которой в Западной Европе приходится на XVI в. Против такой оценки этих деятелей возражений нет и быть не может. Есть лишь потребность несколько расширить и уточнить само понятие «предшественник» в связи с его использованием в процессе анализа истории развития различных формообразований духа. Еще нередко в предшественнике видят человека, который жил до времени возникновения соответствующего идейного движения (учения) и который в своем творчестве приближался к истине, открытой позднее. Этот взгляд на предшественника страдает определенной узостью, ибо в нем остается по существу незамеченной активная роль предшественников в выработке истины, появляющейся на свет уже после них. В этом взгляде оказывается затененным то ключевое обстоятельство, что без такой деятельности предшественников, помимо нее, данная истина вообще не могла бы родиться и утвердиться в мире.

Когда в начале XVI в. благодаря стечению событий (экономических, социально-классовых, политических) Германия первой из западноевропейских стран была подведена к порогу антифеодальной революции, которой в силу исторической необходимости предстояло произойти как религиозной Реформации, идейные предпосылки последней уже имелись¹². Опираясь на труд своих предшественников, духовные вожди революции (и прежде всего М. Лютер, У. Цвингли,

¹² О своеобразии, отличавшем Реформацию в разных странах Европы, см.: *Reformation in Europe*. Leipzig, 1967; в этом сборнике освещаются в первую очередь церковно-организационные и богословские аспекты Реформации.

Ж. Кальвин) создали для нее собственную идеологическую платформу. Центральное место в этой платформе занимают положения о свободе, двух царствах и общине (конфессиональной, разумеется).

Как всякая революция, Реформация вспыхивает под знаком освобождения. На сей раз оно должно было состояться как освобождение нации (страны) от засилья римско-католической церкви, папской курии; но в особенности — как избавление христианина от гнета догм, институтов и ритуалов католицизма. Ясно, что реформаторы трактуют эту свободу вне ее общественно-исторического контекста, социальных опосредствований и на богословский лад. Они усматривают в ней индивидуальную свободу, расцениваемую в качестве некоего духовного достояния христианина. Согласно их концепции, она (свобода) целиком коренится в вере отдельного человека, в его личных отношениях с богом. По М. Лютеру, в частности, христианин изначально «безусловно освобожден от всех предписаний и законов; и поскольку он ими не связан, постольку он безусловно свободен. Христианская свобода — это единственно лишь вера...»¹³ Христианин, каков он есть, оправдан и принят богом, спасен его милостью. Следовательно, такая свобода неподвластна ни самим людям, ни внешним по отношению к ним факторам (общественный строй, государство, профессиональный статус и пр.). Реформаторы учат: христианин свободен, даже если он родился в цепях. За призывами Реформации сбросить бремя средневековых церковно-католических обычаев, постов, одеяний, праздников и других аналогичных вещей, вторгающихся в веру, в конечном счете стоит более глубокое требование — оградить свободу христианина от всяких внешних авторитетов, старающихся посредничать между ним и богом. «Великий принцип заключается в том, что в точке абсолютного отношения к богу исчезает все внешнее; с этим внешним, с этим отчужденным бытием само собой исчезало всякое порабощение»¹⁴. По-видимому, Гегель здесь справедливо оценивает те практические и теоретические потенции, которые таила в себе реформационная версия свободы.

Главная цель реформаторов заключалась (по их собственному разумению) в том, чтобы оздоровить, усовершенствовать и обновить всю христианскую жизнь. Они отлично понимали, что это преобразование предполагает ликвидацию притязаний папства на господствующее положение в мире, лишение римско-католической церкви публично-властных полномочий, присвоенного ею права вершить земные дела. Осознание указанной объективной потребности лежит в основе интерпретации тезиса о существовании двух царств (порядков), которая была дана реформаторами. Так, М. Лютер писал: «...бог установил два порядка: духовный, создающий милостью Христа и святого духа христиан и благочестивых людей, и светский,

¹³ *Luther M.* Die Hauptschriften. 4. Aufl. Berlin, o. J., S. 99.

¹⁴ *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971, Bd. 3, S. 175.

принуждающий нехристиан и людей зловредных вопреки их воле соблюдать мир и спокойствие»¹⁵. Как видно из приведенного высказывания, М. Лютер проводил четкие границы между этими двумя порядками по нескольким признакам. Прежде всего духовный и светский порядки разделяют разные задачи, решаемые ими. Первый предназначен содействовать достижению спасения, вечного блаженства; второй служит гарантией правовой безопасности, обеспечивает состояние мира во временном, преходящем, без чего нельзя заполучить и вечное блаженство. Различны и носители рассматриваемых порядков: у первого — это проповедники, у второго — начальство, политическая администрация. Тут следует подчеркнуть, что М. Лютер самым категорическим образом порицал амбиции католической церкви быть светской властью, равно как и посягательства светской власти на компетенцию власти духовной. Совсем неодинаковыми (можно даже сказать — противоположными) признаются средства, с помощью которых должны поддерживаться и функционировать оба порядка. У первого — это слово, у второго — меч. Однако при всем том (и здесь сказывается теологическая сторона Реформации) как духовный, так и светский порядки считаются царствами бога. Он довлеет над ними и в каждом из них его суверенитет — наивысший, его авторитет — абсолютный. Подобное резкое разграничение сфер сакрального и мирского, духовного и светского, имело позитивное значение. Оно по-своему благоприятствовало выработке подхода к мирским отношениям (в частности, политическим, государственным, правовым) как к самостоятельной и управляемой особыми, специфическими законами сфере человеческой жизнедеятельности.

Большие надежды на восстановление «истинного», апостольского христианства реформаторы связывали с кардинальной перестройкой организации общины как первичной ячейки верующих. Потребность в такой перестройке обуславливалась (наряду с другими причинами) принятием Реформацией принципа всеобщего священства, в соответствии с которым по существу нет различий между священником и мирянином, а потому нет и нужды в прежней церковной иерархии, искусственно культивировавшей это различие и паразитировавшей на нем¹⁶. Принцип всеобщего священства подвел идейную базу под переустройство религиозной общины по демократическому образцу (с учетом того, каким он реально мог быть в позднефеодальный период). Фактическое провозглашение равенства мирян и духовенства закономерно дополнили лозунги выборности должностных лиц общины (пресвитеров и др.) из числа мирян, подотчетности этих лиц общине, участия всех членов общины в управлении ею. Для рефор-

¹⁵ *Luther M. Op. cit.*, S. 267. Примерно в таком же плане высказывалось подавляющее большинство реформаторов. Недостаток места не позволяет воспроизвести и проанализировать их соответствующие суждения. В этой ситуации естественны ссылки на М. Лютера — наиболее крупного и типичного представителя Реформации.

¹⁶ Подробнее о принципе всеобщего священства будет сказано далее.

мированной церкви становился совершенно неприемлемым старый, авторитарно-бюрократический метод руководства общинами, делался излишним какой-либо аппарат духовного принуждения верующих.

Следует отметить, что от требований переустройства общины реформаторы (подавляющая их часть) не переходили к призывам подвергнуть аналогичным преобразованиям существовавшие государственно-правовые порядки. Скорее с их стороны наблюдалось желание избежать ломки наличных политических и юридических институтов. Однако внедрение в общественное сознание представлений о том, что определенную сферу жизни (религиозную) надо и можно организовать иначе, нежели в католицизме, построив ее на включающей в себя демократические элементы основе, не прошло бесследно и для политико-юридического мышления XVI в. Однако влияние (по преимуществу косвенное) на него реформаторов шло окольным путем.

Идеологи Реформации специально не занимались изучением политико-юридической проблематики и каких-либо оригинальных концепций государства и права, пожалуй, не создали. Они были теологами, поэтому и предметом их всепоглощающего интереса являлись прежде всего вопросы церкви и религии. Политико-юридические вопросы оказались в сфере их внимания только благодаря глубокому проникновению религии во все области общественной жизни. Новизна идей, возникших по ходу изучения этой жизни, — качество, которое в содержательно-познавательном плане производно прежде всего от исторической новизны самой церковно-религиозной доктрины Реформации.

* * *

Указывая на особенности революционного прошлого Германии и напоминая в данной связи о Реформации, К. Маркс пишет: «...тогда революция началась в мозгу монаха»¹⁷. Этим монахом, сумевшим лучше других услышать и выразить зов своего времени, был Мартин Лютер (1483—1546)¹⁸. Реформаторские взгляды М. Лютера, сложившиеся к 1517 г., претерпели затем ряд метаморфоз. Однако их классовая сущность (политические и социальные интересы бюргерски-умеренной оппозиции католицизму и феодальному строю) остава-

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

¹⁸ Из новейших публикаций, с марксистских позиций раскрывающих общее значение творчества М. Лютера, см.: *Thesen über Martin Luther: Zum 500. Geburtstag.* — *Einheit*, 1981, № 9; *Bartel H., Schmidt W.* Das historisch-materialistische Lutherbild in Geschichte und Gegenwart. — *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1984, № 4, S. 291—304; в советской литературе отметим работы: *Соловьев Э. Ю.* Политико-юридические завоевания Реформации. — В кн.: *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983, с. 171—202; Оп же. Мартин Лютер — вождь немецкой бюргерской Реформации. — В кн.: *Религии мира: История и современность.* Ежегодник, 1983, № 10. М., 1983; *Он же.* Мартин Лютер — выдающийся деятель немецкой и европейской истории. — *Вопр. истории*, 1983, № 10.

лась практически неизменной. Правда, формы ее проявления варьировались в зависимости от обстановки, возникавшей на том или ином этапе развития немецкой Реформации. Классовость лютеровского натиска на римскую курию в прологе Реформации обнаруживала себя и звучала иначе, чем классовость тех филиппик, которые в середине 20-х годов XVI в. М. Лютер обратил против восставших крестьян.

Анализ политико-правовых воззрений М. Лютера целесообразно предварить разбором его идеи «всеобщего священства» («всесвященства»), проливающей свет на социально-исторический смысл этих воззрений. М. Лютер считает, что «романисты» (т. е. сторонники неограниченной папской власти, препятствующие реформе церкви) выдумали, будто: «...папа, епископы, священники, монахи — люди духовного звания, а князья, господа, ремесленники, земледельцы — светского».¹⁹ В действительности же: «Все христиане поистине духовного звания и между ними нет никаких различий, кроме как по роду занятий... мы все — одно тело; каждый его член занимается своим собственным делом, выполняя которое он служит другим... у всех нас одно крещение, одно Евангелие, одна вера и все мы — равные христиане. Лишь крещение, Евангелие и вера делают нас духовными людьми и народом Христовым... Благодаря крещению мы все посвящаемся в священство»²⁰ (дословно «в священники». — *Лвт.*). По мнению М. Лютера, всесвященство должно утвердиться, так как любой христианин способен напрямую общаться с богом, в состоянии (и правомочен) толковать и проповедовать «Священное писание», совершать богослужение. Верующий самостоятельно выясняет и строит свои отношения с богом. И здесь он руководствуется только собственной совестью, посягать на которую ни церковь, ни тем более какие-либо иные авторитеты не вправе. В этих лютеровских представлениях — защита личного, осуществляемого верующим по своей воле выбора между угодным богу добром и негодным ему злом: «Действовать против нашей совести для нас и опасно, и невозможно. На этом я стою. И не могу иначе». Такая модель связи бога и христианина отрицала принятый в тогдашней официальной религии постулат беспрекословного, нерассуждающего послушания члена религиозной организации власти церковных иерархов. Значение заключенных в идее всесвященства посылок и проистекавших из нее следствий для истории политической культуры гораздо отчетливее осознаешь, когда ее сопоставляешь с тем, что отстаивали во времена М. Лютера апологеты католицизма. Основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола поучал в «Правилах мышления для членов церкви» (1534) так: «Если церковь утверждает, что то, что нам кажется белым, есть черное, — мы должны немедленно признать это».

¹⁹ *Luther M. Op. cit.*, S. 210.

²⁰ *Ibid.*, S. 210—211.

Идея всесвященства, сформулированная М. Лютером, привлекает исследователя истории учений о государстве и праве тем, что в ней присутствуют две очень важные и своевременные мысли. Первая — о равенстве, равнодостоинстве людей²¹. Вторая — о свободе совести как неотъемлемом даре человека. Родившись на теологической почве, эти мысли приобрели, естественно, характер религиозных истин. Буквально они означали, что люди равны только во Христе, т. е. в качестве христиан, что свобода совести — принадлежность лишь христианина, спасающегося верой. Несмотря на определенную узость и иррациональность обоснования, приведенные религиозные истины, включившись в водоворот общественных движений, классовой борьбы, способствовали генезису раннебуржуазного политико-юридического сознания.

Превратив мирян в попов и перенеся религиозность во внутренний мир человека, М. Лютер не смог дать правильного решения задачи, выдвинутой его эпохой. Но он (что делает ему честь) смог все же правильно ее поставить²². Отныне и на будущее актуальным становились не противоборство мирянина с попом вне мирянина, не конфронтация с той или иной конкретной разновидностью религии, а преодоление человеком своей поповской натуры, борьба против религиозности вообще. В дальней перспективе вырисовывался лозунг борьбы против тех общественных условий, которые порождают и поддерживают религиозность.

Если положения о равнодостоинстве всех христиан, о свободе совести верующего участвовали в формировании предмета раннебуржуазного политико-юридического сознания, то лютеровское учение о двух царствах (порядках) способствовало прежде всего формированию методологического компонента этого сознания: способа осмысления политики, государства, права.²³ Царства (духовное и светское) М. Лютер понимает, во-первых, как некие замкнутые сферы (области, зоны) господства, строго противостоящие друг другу, а во-вторых, как само отправление господства (властвование, управление).²⁴ Бытие людей оказалось расколотым надвое из-за двойственности самой природы человека, которая, по М. Лютеру, является одновременно и духовной и телесной.²⁵ Существование и сохранение двух царств (порядков) детерминировано еще и тем обстоятельством, как полагает реформатор, что мир состоит в основном не из настоящих христиан. «Когда бы в нем пребывали одни только

²¹ *Luther M. Op. cit.*, S. 213 («...мы равны как христиане: прошли одно и то же крещение, имеем одинаковые веру и дух и все остальное...»).

²² См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд., т. 1, с. 423.

²³ Герд Фессер считает, что упомянутое учение «образует основу всей политической идеологии и деятельности реформатора» (*Fesser G. Martin Luther und der Staat.— Staat und Recht*, 1983, N 11, S. 860). Нам такая оценка роли учения о двух царствах (роли самой по себе значительной) кажется несколько преувеличенной.

²⁴ См.: *Schmidt K. D. Luthers Staatsauffassung.— In: Luther und die Obrigkeit/ Hrsg. von Gunther Wolf. Darmstadt*, 1972, S. 182.

²⁵ См.: *Luther M. Op. cit.*, S. 99.

истинно верующие, ...то не нужно было бы ни князей, ни королей, ни господ, ни меча, ни права. Зачем бы требовалось все это? В сердцах истинно верующих христиан обитает Святой дух, который их учит и направляет таким образом, чтобы они не допускали никаких беззаконий, любили бы каждого, охотно и просветленно сносили бы от каждого несправедливость, даже смерть».²⁶ Противоречивость человеческой природы, крайнее несовершенство мира, в котором господствует зло, выступают у М. Лютера причинами, вызвавшими к жизни божьей волей светское царство.

Под понятием «светское царство» М. Лютер подразумевает всю сферу отношений между людьми, непосредственно регулируемую человеческими установлениями, законами, предписаниями. Ею охватываются совокупности разных связей: хозяйственных, торговых, семейных и т. п. Но в первую очередь, конечно, связи политические, государство.²⁷ самого слова «государство» в лютеровских текстах нет. В произведениях реформатора, написанных на латинском языке, употребляются такие предшествовавшие слову «государство» эквиваленты, как *res publica*, *politica*. В своих немецкоязычных публикациях М. Лютер использует для обозначения государства общепринятый в ту пору в Германии термин *Obrigkeit* (начальство, власть, предрешение, верхи и т. д.).²⁸ Начальство же он понимает не столько в его абстрактно-социологическом выражении как публичновластный институт общества; он видит в нем живых конкретных людей, которые доступны для личного обращения, с которыми можно (и необходимо) иметь дело и т. п.

В глазах М. Лютера государство менее всего выглядит величиной самоценной. Ему предназначено заботиться о внешнем порядке, улаживать мирские конфликты, бороться с проявлениями и носителями зла, чтобы всякий христианин получил возможность укрепляться во внутренней религиозности, отдаваться вере, истово служить богу. Быть средством достижения и обеспечения христианской жизни — вот в чем главная функция и оправдание государства. Лица, которые по роду своих занятий отправляют такую функцию, обладают властью. Их власть над окружающими покоится, по мнению М. Лютера, на насильственном искусственном господстве. Оно искусственное не в том (покушающемся на Библию) смысле, что устанавливалось помимо воли бога. Данное определение призвано подчеркнуть отличие характера господства начальства от родительской власти — господства самосоздающегося, естественного. Попытка отмежеваться от традиционной концепции происхождения и сущности государства тут несомненна.

М. Лютер проводит (хотя и не везде последовательно) ту идею, что царства мира сего должны держаться силой («мечом»), управ-

²⁶ См.: *Luther M. Op. cit.*, S. 266.

²⁷ Этот тезис без достаточной мотивировки оспаривает М. Хонекер, см. *Honecker M. Martin Luther und die Politik.— Staat und Recht*, 1983, Bd. 22, H. 4, S. 475—476.

²⁸ См.: *Fesser G. Op. cit.*, S. 859.

ляться при помощи принудительных законов. Светская власть действительно иначе не может. Просто каким-либо другим способом нельзя очистить землю от зла, наводить порядок, оберегать покой христиан, карать преступников и т. д.²⁹ Выполняя предназначенное ему, государство обязано не выходить за установленные для него пределы. Оно ограничено исключительно делами земными, человеческими и не властно в делах, в которых бог не подчинил людей начальству (например, в вопросах веры, совести): «...вред, наносимый предоставлением светской власти слишком широкого простора, невыносим и ужасен»³⁰. М. Лютер осуждает государей, держащих распространить свое влияние также на «небо», т. е. стремящихся управлять душами подданных, их совестью, верой. В особенности он выступает против насильственного навязывания веры, ее различных форм. «Нелепо и невозможно повелениями принудить кого-либо верить так, а не иначе»³¹. Это говорится еще не с позиций веротерпимости (у М. Лютера она отсутствует). Но всякая веротерпимость безусловно предполагает отказ от обращения в веру посредством силы, от понуждения принять какую-то определенную форму религиозной идеологии³². Борьба М. Лютера в направлении, ведущем к веротерпимости, содействовала гуманизации современного ему общества, повышению уровня духовной свободы людей той эпохи.

Самобытность теолого-политических идей реформатора слабее выражена там, где таковые объективно не отдаляются от первокапитализма христианских представлений о государстве. Например, в известном смысле правильными являются призывы М. Лютера к правителям помышлять не о собственной выгоде, славе и прочем, но о благе страны, рассматривать себя не в качестве господ над народом, но как его слуг. Однако в историко-познавательном плане едва ли эти взгляды были в XVI в. новинками.

Вместе с тем ошибочно расценивать всю совокупность теолого-политических идей М. Лютера как собрание расхожих упрощенных

²⁹ Не совсем точным представляется суждение Э. Ю. Соловьева о том, что у М. Лютера «функция государства чисто полицейские...» (*Соловьев Э. М. Мартин Лютер — выдающийся деятель немецкой и европейской истории*, с. 45). М. Лютер ожидал от государства решения не только чисто полицейских задач, но и таких, которые были связаны с хозяйственным оборотом, с воспитанием и просвещением подданных. См. его работы: «Ратманам всех городов немецкой земли о том, что они должны создавать и содержать христианские школы» (1524) «О торговле и ростовщичестве» (1524).

³⁰ *Luther M. Op. cit.*, S. 273—274.

³¹ *Ibid.*, S. 275.

³² Отвергая инквизиторские методы изничтожения инаковерия, М. Лютер указывает: «Ересь никогда не может быть пресечена силой. Здесь падобны другое оружие, другая борьба и другие атрибуты; здесь место слову божьему... Ересь — вещь духовная; ее не вырубить никаким железом, не выжечь никаким огнем, не утопить ни в какой воде» (*Ibid.*, S. 278). И еще: «Еретиков нужно побеждать трактатами, как это делали древние отцы (отцы церкви.— *Авт.*). Если бы искусство заключалось в том, чтобы истреблять еретиков огнем, то тогда ученейшими докторами в мире были бы палачи» (*Ibid.*, S. 250).

мнений, иглорирующих природу и действительные черты государства³³. Существенной теоретической новизной обладает, в частности, предпринятая реформатором конкретизация тезиса о специфике светской власти. Наряду с теми ее признаками, которые уже были упомянуты выше, он выделяет еще группу собственно земных, мирских факторов, долженствующих учитываться в стратегии управления государством. Это: реальное состояние страны («сила нужды»), социальная и политическая целесообразность, способность администрации (начальства) продумывать и претворять в жизнь свои намерения³⁴. Практически мы тут имеем дело с зарождением мысли о *raison d'Etat* (т. е. об интересе государства как особом самостоятельном интересе) и с подготовкой реабилитации роли человеческого разума в сфере государства³⁵. Между этими обстоятельствами и отделением политического знания от религии, которое положило начало светскому, рационалистическому подходу к политике и государству, утвердившемуся в новое время,— прямая логическая связь. М. Лютер наставляет правителей внимать голосу разума, реалистически приравниваться к обстановке. Власть предержавные должны по собственному уразумению (и сообразуясь с волей бога) определять, когда уместны суровые меры обращения с подданными и в каких случаях следует использовать более мягкие методы управления. Реформатор выступает за трезвое сочетание силы с мудростью в управлении государственных дел.

Впрочем, в мудрости начальствующих персон, как и в их нравственных достоинствах, он сильно сомневается. Опыт подсказывает ему, что государи, князья, вельможи, советники и прочие предпочитают не утруждать себя соблюдением заповедей христианской морали. Они больше думают не о боге, а о личной корысти, тешат свое мелкое тщеславие. «Вы должны знать, что с сотворения мира умный князь — птица очень редкая; но еще гораздо реже встречается благочестивый князь. Обычно они или величайшие глупцы, или отъявленные подлецы. Поэтому от них всегда надо ждать наихудшего... Если же князь умен, благочестив (т. е. является настоящим христианином), то это — великое чудо и вернейший знак божьей милости для данной страны»³⁶. Такой критицизм М. Лютера оказывал существенное влияние на умонастроение широких масс: он подрывал их благоговение перед начальством, делал общественное соз-

³³ Ср.: «Его (М. Лютера.— *Лвт.*) представления о природе государства, о его задачах крайне примитивны» (*Деборин И. М.* Социально-политические учения нового времени. М., 1958, т. 1, с. 65).

³⁴ Вот характерное рассуждение М. Лютера: «...всякая власть может и должна действовать лишь тогда, когда у нее есть возможность видеть, знать, взвешивать, судить преобразовывать и изменять...» (*Luther M.* Op. cit., S. 275).

³⁵ Аналогичный процесс, но чуть ранее и в ином мировоззренческом контексте имел место у современника М. Лютера — Н. Макиавелли. См.: *Юсим М. А.* Макиавелли и Лютер: Христианская мораль и государство. — В кн.: *Культура эпохи Возрождения и Реформация.* Л., 1981, с. 61—76.

³⁶ *Luther M.* Op. cit., S. 277—278.

вание восприимчивее к идеям оппозиционного и антифеодального толка.

Однако субъективно сам реформатор меньше всего намерен доказывать богопротивность светской власти вообще. Чтобы спасти новозаветный догмат — «...существующие же власти от бога установлены...», М. Лютер прибегает к различению, с одной стороны, занятий, должностей (сословных и профессиональных), а с другой — действий и лиц, посредством которых эти занятия, должности реализуются. «Да ведает... всякий властвующий, — напоминает он, — что должность его — от Господа».³⁷ Должности от господ всегда полезные, хорошие, праведные. Зато их исполнение сплошь и рядом плохое; они опорочиваются дурными, неправедными людьми. Осознавшая дифференциация таких разнопорядковых аспектов мира политики, как институциональный (занятия, должности) и деятельностно-личностный, — ценное приобретение лютеровской мысли. Эта дифференциация является необходимым приемом, требующимся в свободном от богословских схем теоретическом анализе государства.

Признание М. Лютером ущербности нравственных и интеллектуальных качеств многих тогдашних правителей затрудняло, но не отменяло решение реформатором одной из самых глубоко беспокоивших его практически-политических задач — укрепления авторитета правящих кругов феодального общества и удержания подданных в полем повиновении им. Он внушает пастве, что начальство, как бы угождаясь богу, создает мир, дарует порядок и законы — общее благо, которое идет на пользу одинаково всем людям. Одно это перевешивает разные обиды, несправедливости, творимые государями и их слугами. И сколь бы негативным ни было внутреннее отношение христианина к конкретным носителям светской власти, его долг платить подати, исправно выполнять другие обязанности, ценить и чтить начальство, быть ему во всем послушным и т. д.³⁸

М. Лютер — мыслитель, весьма чутко улавливающий основные социальные веяния своей эпохи и остро на них реагирующий. Поэтому если уж он столь интенсивно и горячо обсуждает вопрос о необходимости повиновения подданных светской власти, значит в самом обществе действительно резко ослабла покорность ей, она теряет доверие и поддержку населения, санкционированные католицизмом феодальные политические порядки переживают кризис. Точка зрения М. Лютера по данному вопросу объективно соответствует позиции умеренных слоев немецкого бюргерства, заинтересованных в существовании могущественной и твердой светской власти, способной защитить их от стихии народных бунтов.

В обоснование тезиса о доле подданных быть покорными правителям М. Лютер приводит две группы доводов. Первая группа — аргументы от теологии. Реформатор уверяет, например, что мятежи

³⁷ Цит. по: Источники по истории Реформации: Взгляд Лютера на светскую власть/Пер. Д. И. Егорова. М., 1906, вып. 1, с. 43.

³⁸ См.: *Luther M. Op. cit.*, S. 269—270.

запрещены христианам богом и потому возмущение нельзя выказывать ни в каком виде: ни в помыслах, ни в словах, ни в поступках; мятежи — происки дьявола и т. п. Вторая группа — аргументы рационалистического плана. По мнению М. Лютера, мятеж против существующих порядков неразумен, так как «вся его тяжесть обычно обрушивается больше на невинных, чем на виновных»³⁹. В «Истинном увещании всем христианам остерегаться мятежа и возмущения» М. Лютер пытается показать еще и нецелесообразность этих выражений недовольства. Ни одно из них, читаем в «Увещании», «не находит оправдания хотя бы само дело было праведным: всегда следствием является не исправление, а вред...»⁴⁰ Признание возможности правомерных причин и задач мятежа обнаруживает определенную несогласованность между двумя указанными группами лютеровской аргументации.

Отношение М. Лютера к радикальным формам социального протеста однозначно: «Я же и теперь и всегда буду держаться той стороны, которая терпит от возмущения, хотя дело ее и было несправедливо; всегда я буду против той стороны, которая поднимает мятеж, как ни праведно было само дело, ибо мятеж не может обойтись без крови невинной или вреда»⁴¹. Это его высказывание относится к 1522 г. Два года спустя в Германии разразилась Великая крестьянская война; народ с оружием в руках восстал против своих угнетателей. И тогда М. Лютер провозглашает: «...всякий, кто может, должен их [крестьян] бить, душить, колоть тайно или явно и помнить, что не может быть ничего ядовитее, вреднее, ничего более дьявольского, чем мятежник. Его надо убивать, как бешеную собаку; и если ты не порaziшь его, то он поразит тебя и вместе с тобой всю страну»⁴². Конечно, призыв к жестокой расправе с восставшими крестьянами есть прежде всего выражение классового страха правящих кругов феодального общества и блокировавшейся с ними основной части бюргерства перед революционным движением масс. Однако такой призыв не является лишь ответом-экспромтом, внезапно возникшим в связи со стремительно сложившейся конкретной критической ситуацией. Имплицитно он уже содержится в самих ключевых практических-политических установках реформатора⁴³.

Принцип повиновения христиан начальству, от которого они к тому же во все времена страдают, носит у М. Лютера почти абсолютный характер. «Почти», ибо в единственном случае реформатор

³⁹ См.: *Luther M. Op. cit.*, S. 132.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, S. 300.

⁴³ Э. Ю. Соловьев правильно оттеняет еще один важный момент восприятия М. Лютером Крестьянской войны, влиявший на лютеровскую оценку последней: «Крестьянская война была задана его сознанию в качестве анархической стихии, которая грозила смести немецкий город с его благосостоянием, культурой, торгово-промышленной деятельностью» (*Соловьев Э. Ю. Мартин Лютер — вождь немецкой бюргерской реформации*, с. 66).

признает возможность сопротивления властям. Этот случай — поправне властителями свободы христианина самому строить свои отношения с богом, вмешательство государей в дела веры. М. Лютер, однако, начисто лишает верующего всяких шансов активно бороться с такими тираническими, несправедливыми действиями властей: «...начальству не должно противиться силой, но лишь сознанием своей правоты, и если оно обратит на это внимание — хорошо, а если нет — то ты невинен и терпишь напраслину ради Господа»⁴⁴. Современному политическому сознанию идея такого сопротивления власти, которое дозволяется только в границах внутреннего мира личности, кажется крайне недостаточной. Но в эпоху средневековья (даже позднего), когда различные внешние авторитеты безраздельно господствовали над умами и душами по существу всех людей, целиком определяя их жизнедеятельность, она значила многое. В частности, она допускала дистанцирование христианина (пусть лишь в сознании) от опекавших его властей, давала ему санкцию выносить о них свое самостоятельное суждение и — главное — разрешала оказываться правым против них⁴⁵. Эмансипаторский смысл этой идеи сродни духу первых раннебуржуазных трактовок проблемы соотношения личности и государства.

Курс на отказ от официальной идеологии средневекового католицизма взят М. Лютером также в вопросах права⁴⁶. Ярче всего проявляется он там, где реформатор признает высшим законом и лучшим законоведом разум⁴⁷. Благодаря разуму удастся достигать соответствия светских (императорских, княжеских и т. д.) законов слову божьему. Когда подобной гармонии нет, руководствоваться такими законами нельзя. М. Лютер дипломатично оговаривается, что он лично ничего противного господу в императорских законах не замечает и потому при них вполне могут сохраняться вера и любовь как главные принципы христианской жизни. Государя должны уметь законодательствовать не хуже, чем владеть воинским искусством. В этой связи М. Лютер напоминает властителям: светские законы рассчитаны на управление только внешним поведением подданного, законы не всеисильны (могущественней их «сила нужды», объективное положение дел в стране). Государям следует знать, что их законы будут напрасными, если не окажется людей, способных их исполнять и применять.

Общее отношение М. Лютера к современному ему (позднефеодальному) праву довольно критическое⁴⁸. Он позволяет себе в уни-

⁴⁴ Источники по истории Реформации, с. 32.

⁴⁵ «...Если ты, — обращается М. Лютер к христианину, — не воспротивишься ему (государю. — Авт.), уступишь ему, позволишь отнять и веру и Книги... то ты отрелся от Господа» (*Luther M. Op. cit., S. 277*).

⁴⁶ Подробнее см.: *Heckel J. Lex charitatis: Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. München, 1953.*

⁴⁷ См.: Источники по истории Реформации, с. 30.

⁴⁸ Подробнее см.: *Lingelbach G. "Ihe weniger gesetz, besser recht": Zu den Auffassungen von Martin Luther zum spätfеудales Recht. — Staat und Recht, 1983, N 11.*

чижительном тоне отзываться о праве императора, папы, правотворчестве юристов. Но в первую очередь предметом ожесточенных лютеровских нападок является каноническое право и лица, ему обучающие и его исполняющие. Причина тому — защита канонистами позиций и притязаний римско-католической церкви. Несколько меньшее раздражение реформатора вызывает светское законодательство, начинавшее постепенно реципировать нормы римского права. Но и это законодательство (в частности, из-за наметившейся в нем тенденции расширять сферу юридико-нормативной регламентации) особым расположением М. Лютера не пользовалось. Руководствуясь практическим опытом, он выводит свое известное наблюдение: чем меньше законов, тем лучше право.

Неудовлетворенность М. Лютера состоянием позднефеодального права сама по себе еще не подвигает его к намеренной систематической разработке основоположений раннебуржуазного правопонимания. Например, у него с большим трудом пробивается идея прав человека как явлений, складывающихся независимо от предписаний властей (светских или церковных)⁴⁹. Признавая, что всякое писаное право проистекает из естественного разума и естественного права, М. Лютер вместе с тем подходит к рассмотрению этого вопроса скорее с консервативной, нежели с прогрессивной точки зрения. Реформатор считает, что «драгоценное сокровище, именуемое естественным правом и естественным разумом, редкая вещь между смертными»⁵⁰, поэтому не может принадлежать в равной мере всем людям. По М. Лютеру, бог создал людей именно неравными: одним предназначил быть властвующими, другим уготовил судьбу подвластных. Ранжирование законов, которое производит М. Лютер, отличает субординация, ориентирующаяся тоже скорее на стереотипы прошлого, чем на стандарты будущего. Так, во главу угла он ставит божественный закон (одинаковый для всех), затем идет закон естественный (присущий людям), далее следует императорский закон (регламентирующий все светское управление) и, наконец, законы городов и земель (обязательные лишь для отдельных местностей)⁵¹.

Система лютеровских политико-правовых воззрений пронизана противоречиями. Идея усиления роли светской власти, ее автономии от папства, которое было космополитическим институтом, «работала» на утверждение регионального княжеского абсолютизма. Мысли о монархе как высшем руководителе национальной церкви, о духовенстве как особом сословии, призванном служить государству, освящение светской власти религиозным авторитетом — все это способ-

⁴⁹ Об этом см.: *Lienhard M. Lyther et les droits de l'homme.* — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1974, N 1, p. 15—29.

⁵⁰ Источники по истории Реформации, с. 48.

⁵¹ См.: Там же, с. 56.

ствовало (хотел того сам М. Лютер или нет) насаждению культа государства: суеверная вера в государство надолго становилась характерной чертой господствовавшего в Германии политико-правового сознания. Внутренняя религиозность, за которую ратовал М. Лютер, не предполагала сколько-нибудь крутых перемен в общественно-политическом строе той поры: не требовалось, в частности, упразднить эксплуатацию крестьян феодалами, посягать на абсолютистские режимы, устранять духовное порабощение верующих и т. п.

В целом эволюция деятельности и учения М. Лютера происходила путем нарастания, усиления в них элементов бюргерской социальной ограниченности, узкоклассового политического утилитаризма, религиозного фанатизма, существенно препятствовавших дальнейшему разрыванию антифеодальных потенций Реформации.

Эти антифеодальные потенции в значительной степени пытались реализовать на практике крестьянско-плебейское крыло Реформации, которое возглавил *Томас Мюнцер* (ок. 1490—1525). Он придал реформационному движению характер открытой бескомпромиссной борьбы против всяких эксплуататорских порядков, социального неравенства, угнетательской власти князей, засилья церкви. Своей высшей точки борьба, развернувшаяся под руководством Т. Мюнцера, достигла в Великой Крестьянской войне в Германии⁵².

Социальные и политико-правовые идеи восставших крестьянских масс были наиболее определенно изложены в «12-ти статьях» и в «Статейном письме». Первый документ состоял из относительно умеренных и конкретных требований. В нем, в частности, говорилось о необходимости выборности и сменяемости духовных лиц общинами, об обязательности отмены крепостного права, об уменьшении размера податей, оброков и барщины, об устранении произвола в управлении и судах и т. д.⁵³

Содержание «Статейного письма», составленного единомышленниками Т. Мюнцера, было куда радикальнее. Авторы этого письма заявляли, что крайнее бедственное положение народа больше терпеть нельзя. Всем крестьянским общинам следует объединиться в «христианский союз и братство» для того, чтобы сообща устранить тяготы, создаваемые простым людям духовными и светскими господами. Показательно, что в «Статейном письме», авторы которого отнюдь не исключали перспективы применения насильственных способов создания такого союза, особо подчеркнуто намерение учредить его «с божьей помощью свободным и даже, насколько это возможно, без

⁵² Одним из лучших монографических исследований деятельности и воззрений Т. Мюнцера является книга: *Смирин М. М.* Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М., 1955.

⁵³ Текст «12 статей» см. в публикации: *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges/Gesammelt und herausgegeben von Günther Franz.* München, 1963, S. 174—179.

применения какого-либо оружия и кровопролития»⁵⁴. В «христианском союзе и братстве», который должен будет объединить всю страну, установится справедливый общественный строй; его принципом станет служение «общей пользе». Поскольку «Статейное письмо» задачу учреждения такого союза связывало с народными массами, постольку вполне логично допустить, что именно в них оно видело носителя власти при новом социальном порядке.

Мысль о том, что власть следует передать простому народу, шла, несомненно, от Т. Мюнцера, по мнению которого лишь обездоленному люду чужды эгоистические цели и он движим общими интересами, стремлением к «общей пользе». Т. Мюнцер порицал лютеровское понимание существовавшего светского государства как организации, устанавливающей и охраняющей с помощью юридических законов «гражданское единство» между разными конфликтующими слоями общества с их различными потребностями и религиозными верованиями. Он считал, что М. Лютер, обосновывая изъятие из ведения светского государства всех общезначимых дел религиозно-этического плана, фактически оправдывал узурпацию данного государства социальными верхами, которые распоряжались им вовсе не ради поддержания «гражданского единства», а в целях удовлетворения своих корыстных партикулярных интересов. Волю и цели бога способен осуществить только то государство, которое сообразует свое бытие с общей целью мирового развития.

Вождь Великой Крестьянской войны считал, что весь мир должен испытать такое потрясение, в итоге которого «безбожники (т. е. власть имущие, господствующие над народом и при этом попирающие заветы бега.— *Авт.*) будут сброшены с трона правления и возысятся люди низших сословий, простой люд»⁵⁵. «Безбожников» невозможно свергнуть и затем обуздать, уповая только на силу бога. Тут нужны руки человеческие, владеющие мечом. Меч — «столь же необходимое средство сокрушения безбожников, как еда и питье — для поддержания жизни»⁵⁶. Это, по Т. Мюнцеру, неизбежно и закономерно. Пока светские и духовные князья грубой силой подавляют трудящихся, крестьян, другого средства нет. Новый строй тоже будет вынужден прибегнуть к мечу, ибо ему придется защищать власть общественного целого над эгоистическими социальными группировками.

Т. Мюнцер был реалистически мыслящим революционным вождем. Поэтому он не предпринимал в деталях формы государственного устройства, принципы управления и т. п. в обществе, где простой трудящийся народ действительно станет источником и субъектом политической власти. В целом во взглядах Т. Мюнцера присутствуют зачатки республиканских идей, в известной степени восходящих

⁵⁴ Ibid., S. 235.

⁵⁵ *Hutten-Münzer-Luther. Werke in zwei Bänden.* Berlin; Weimar, 1978, B. 1, S. 219.

⁵⁶ Ibid., S. 202.

к соответствующим представлениям таборитов. Им было отчетливо сформулировано требование обеспечить охрану основ государства, определение направлений государственной политики и постоянный контроль над нею исключительно самими народными массами. В этом ярко выразился демократизм мюнцеровской программы. Вместе с тем в ней присутствовали также и черты незрелого, грубо уравнительного коммунизма, проистекавшего из стремления тогдашних плебейских масс осуществить поголовное имущественное равенство и добиться строгого равенства в потребительском использовании имеющихся, накопленных в обществе богатств.⁵⁷

Как теолог (хотя он и приблизился к атеизму) Т. Мюнцер черпал доказательства правоты своих убеждений в Библии, как человек активного революционного действия он стремился к практическому воплощению на земле «царства божьего», которое, по его представлениям, может быть достигнуто только в результате борьбы. Однако под царством божьим Т. Мюнцер понимал такой «общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти».⁵⁸

Т. Мюнцер намного опередил свой век. Классово-экономические и политические отношения, социально-психологический климат и духовная культура эпохи Реформации еще не созрели для того, чтобы мюнцеровские идеалы могли быть претворены в жизнь. Тем не менее он оставил последующим поколениям революционеров «гениальное предвосхищение условий освобождения»⁵⁹ трудящихся и немеркнущий пример героически-жертвенной борьбы за это великое дело.

К числу виднейших идеологов и влиятельных деятелей Реформации принадлежал *Жан Кальвин* (1509—1564). Обосновавшись в Швейцарии, он опубликовал там богословский трактат «Наставление в христианской вере» (1536 г.), который потом им неоднократно переиздавался. В IV книге этого трактата специальная глава (XX) посвящена изложению вопросов гражданского правления⁶⁰. В ней говорится о «государстве магистратов»: об их долге перед богом, их служении божественной справедливости, обязанности их должностных лиц действовать в согласии с христианской религией, о различных формах правления и др.; затем речь идет о «законах»: об их использовании, их необходимости и различии между ними, о законах моральных, церемониальных и судебных как в Ветхом завете, так и современных, о справедливости и предписаниях законов; наконец, завершает главу рубрика о «народе»: о его уважении и послушании авторитетов, подчинении воле божьей, о случаях его возможного сопротивления тирании и т. д.

⁵⁷ Подробнее см.: *Meusel Al. Thomas Müntzer und seine Zeit.* Berlin, 1952, S. 166.

⁵⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 371.

⁵⁹ Там же

⁶⁰ См.: *Calvin J. Institution de la religion chrétienne.* Genève, 1958, livre quatrième, chapitre XX. Du gouvernement civil, p. 447—481.

Сердцевиной кальвинского сочинения является догмат о божественном предопределении. Согласно Ж. Кальвину, бог заранее твердо определил одних людей к спасению и блаженству, других — к гибели. Люди бессильны изменить волю бога, но могут догадываться о ней по тому, как складывается у них жизнь на земле. Если их профессиональная деятельность (ее предугадывает бог) идет успешно, если они набожны и добродетельны, трудолюбивы и покорны властям (установленным богом), значит бог благоволит к ним.

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

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

Однако сам Ж. Кальвин в вопросах о государстве был очень осмотрителен и даже более теологичен, чем, например, М. Лютер. Если немецкий реформатор полагал, что государство возникло само собой из естественных обстоятельств, сложившихся вследствие грехопадения людей, из очевидных нужд жизни, то Ж. Кальвин представлял это дело существенно иначе. Он также считал, что строй политического принуждения произрос на почве грехопадения; но в последнем усматривал лишь *conditio sine qua non* появления государства, а не единственную непосредственную причину данного события, как склонен был думать по этому поводу М. Лютер.⁶¹

Осуждая феодально-монархические круги за творимые ими насилия, произвол, беззакония и предрекая за это правителям божью кару, орудием которой могут стать их собственные подданные, он в то же время всякую власть объявлял божественной, требуя от христиан, выполняющих веления государства, думать прежде всего

⁶¹ Подробнее см.: *Baron H. Calvins Staatsanschauung und das Konfessionelle Zeitalter*, Berlin; München, 1924, S. 123.

о бже. «При повиновении властям, — учит он, — всегда должно быть допускасмо исключение из общего правила, или, точнее, при нем должно соблюдаться следующего рода правило: повиновение властям не может нас отвлекать от повиновения тому, воле которого должны быть подчинены все королевские указы, повеления которого сильнее всех законов... Господь — царь царей, или король над королями..., его голос должен быть услышан всеми и раньше всякого другого».⁶²

Право сопротивляться тирании Ж. Кальвин признавал только за подчиненными государю органами власти, церковь, представительными учреждениями. Открытое неповиновение и свержение тирана допустимы, на его взгляд, лишь тогда, когда использованы все способы пассивного сопротивления, исчерпаны все легальные формы борьбы. Конституируя это, тем не менее следует иметь в виду, что в целом теоретическая разработка Ж. Кальвином вопроса о сопротивлении «не принадлежит к действительно развитым частям его политического учения»⁶³. Уместно тут подчеркнуть еще и следующее. Ж. Кальвина гораздо больше интересуют проблемы надлежащей организации и стабильности политического строя, поддержания порядка, нежели проблемы устранения произвола, обеспечения свободы индивида, а тем более — правового статуса личности, ее достойного положения в государстве.

Сравнивая между собой традиционные со времен античности формы государства (монархию, аристократию, демократию), Ж. Кальвин отдает явное предпочтение аристократической организации. Это предпочтение он обосновывает тем, что преимущества аристократии, по его мнению, доказаны всем опытом истории и подтверждены волей бога. Аристократия представляется ему такой политической формой, которая позволяет людям сообща выбирать наставников, дает возможность без помех избирать правителей и должностных лиц и т. д. Подобная позиция свидетельствует, пожалуй, в первую очередь о признании *республиканского* устройства как такового в качестве оптимальной модели государственности.⁶⁴

Отличительное свойство кальвинистской доктрины — заключающаяся в ней жестокая религиозная нетерпимость ко всяким иным воззрениям и установкам, в особенности к крестьянско-плебейским ересям. Зловещую суровость доктрины дополняла и завершала не менее свирепая политическая практика Ж. Кальвина, который

⁶² Calvin J. Op. cit., p. 480.

⁶³ Scholl H. Reformation und Politik: Politische Ethik bei Luther, Calvin und den Frühhugenotten. Stuttgart, 1976, S. 64.

⁶⁴ Ганс Барон верно заметил: «Если в „Наставлении“ от издания к изданию росло восхваление аристократической республики, то в этом факте не следует искать усиливавшееся отрицание симпатий к демократии; в нем лишь проявлялось все более открытое приятие республики вообще, которое происходило за счет (в ущерб) монархии» (Baron H. Op. cit., S. 74). В этой связи трудно согласиться с тезисом Харпо Хёнфла: «Кальвин не был адвокатом централизованной монархии» (Höpfel H. The Christian Polity of John Calvin. Cambridge, 1982, p. 13). Истина заключается в том, что Ж. Кальвин просто не был промонархически ориентированным идеологом.

в 1544—1564 гг. руководил женевской консисторией. Эта консистория фактически подчинила себе магистрат города. За горожанами была установлена слежка, чуть ли не всеобъемлющей регламентации подверглись самые разные стороны общественной жизни, за малейшее нарушение предписанных норм назначались тяжкие наказания, вошли в обыкновение казни тех, в ком усматривали еретиков.⁶⁵

Кальвинистская идеология сыграла в истории заметную роль. Она существенно содействовала совершению первой буржуазной революции в Западной Европе — революции в Нидерландах и утверждению в этой стране республики. На ее основе возникли республиканские партии в Англии, и прежде всего в Шотландии. «В кальвинизме нашло себе готовую боевую теорию второе крупное восстание буржуазии. Это восстание произошло в Англии».⁶⁶ Вместе с другими идейными течениями Реформации кальвинизм подготовлял тот «мыслительный материал», на почве которого в XVII—XVIII вв. сложилось классическое политико-юридическое мировоззрение буржуазии.

* *

Итак, идеологи и деятели Реформации многое сделали для ликвидации феодально-церковных порядков, которые в XVI в. стали тормозить течение социально-политической жизни. Они критиковали и дискредитировали данные порядки. При этом ими руководило пробудившееся и крепнущее понимание светской власти (государственности) не только как простого проводника воли бога и церкви, но и как института, имеющего свой собственный резон, свои особенные черты, возможности и цели.

В то же время, воздавая должное значительному вкладу Реформации в развитие западноевропейской политико-правовой мысли, надо четко представлять его конкретную практическую и научную ценность, его границы. Воззрения М. Лютера и Ж. Кальвина бесспорно оказали сильное и в известном роде революционизирующее влияние на обыденное, массовое политическое сознание своей эпохи и последующих столетий. Однако едва ли его воздействие было столь же велико и на формирование теоретических взглядов по вопросам политики, государства, права. Фактически наука о государстве, юриспруденция XVII—XVIII вв. в гораздо большей степени восприняли не воззрения М. Лютера и Ж. Кальвина, а идеи Н. Макиавелли и Ж. Бодена, представителей «гражданского гуманизма» и правоведов-гуманистов, Эразма Роттердамского и Т. Мора, которые являлись скорее деятелями Возрождения, чем Реформации. Теологические схемы и обоснования, богословский язык, дух фанатизма, опо-

⁶⁵ Подробнее об этом см.: *Bunner P. Ю.* Церковь и государство в Женеве в XVI в. в эпоху кальвинизма: Влияние Кальвина и кальвинизма на политические учения и движения XVI века. М., 1894.

⁶⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308.

ра на веру, культивирование стереотипов авторитарного политического мышления и поведения — все эти и многие другие обстоятельства серьезно задерживали формирование раннебуржуазного политико-правового сознания, заводили в тупик объективное изучение политико-юридической сферы жизни общества. Магистральный путь прогресса науки о государстве и праве тогда лежал через ее высвобождение из оков религии (пусть и модернизированной), через подведение под нее прочной базы рационализма и социоцентризма.

4. ТОМАС МОР

Эпоха позднего средневековья на рубеже между средними веками и новым временем обогатила политическую мысль блестящей и глубоко оригинальной разработкой принципа социальной гармонии и справедливости на базе общественной собственности. Этот научный подвиг был совершен Томасом Мором, выпустившим в 1516 г. знаменитую «Утопию»¹. Это слово, образованное от греческих корней и означающее «место, которого нет», стало нарицательным и дало имя целому направлению общественной мысли — утопическому социализму.

Социализм — мечта человечества, сопутствующая ему с самых ранних этапов возникновения общественного сознания. На протяжении тысячелетий она облекалась в утопическую форму — от иллюзий возврата к «золотому веку» до разработанных систем великих утопистов XIX в., опиравшихся в своих проектах на завоевания науки. Этот долгий путь представляет собой историю утопического социализма, приобретающего в каждую эпоху своеобразные черты. В истории утопического социализма были явления неразвитые, непоследовательные, противоречивые, но нет оснований выносить их за скобки сложного процесса развития домарксистской социалистической мысли. Как человеку, стоящему на рубеже эпох, Томасу Морю принадлежит в этом процессе исключительное место. Он — внитал из все еще сохранявшихся в средневековье традиций общинной жизни, из раннехристианских идеалов и некоторых античных источников принципы общественной собственности, всеобщности труда, равенства, справедливости и передал их в преобразованной форме Новому времени. Мор избавил идею общности имущества от кастовой ограниченности, паразитизма, религиозной, аскетической и ностальгической окраски. Поставив социализм на рационалистическую основу (единственную научную основу его времени), он передал эстафету будущим поколениям. Поэтому мы по праву можем называть Мора — родоначальником утопического социализма Нового времени.

¹ «Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия».

«Утопия» Мора явилась продуктом эпохи Возрождения, детищем гуманизма, течения устремленного в будущее. Будучи последовательно рационалистической она представляет собою качественный скачок по сравнению со средневековыми народными, в частности, еретическими представлениями о царстве божием на земле.

То, что «Утопия» появилась в Англии начала XVI в. не было случайностью. Книга Мора — не просто игра воображения, это своеобразное, хотя и сугубо умозрительное решение проблем, волновавших его современников. Т. Мор жил в период зарождения капитализма, варварского гона крестьян с земли в ходе огораживания, ломки сложившихся веками социальных связей и феодальной или патриархальной системы общественного призрения. Эти обстоятельства породили многочисленную армию предпролетариата, подвергавшегося гонениям и безжалостной эксплуатации. Внедрение капитализма обострило социальные противоречия. И именно в это время вопреки растущей власти денег и необоримой жажде обогащения Мор заявляет, что только отказ от частной собственности может обеспечить социальную гармонию.

Т. Мор родился в 1477 или 1478 гг.² в Лондоне в семье богатого горожанина, воспитывался в доме видного политического деятеля того времени кардинала Мортона, около двух лет провел в Оксфордском университете, где сблизился с преподавателями-гуманистами (среди которых был Эразм Роттердамский), оказавшими большое влияние на формирование его мировоззрения. Затем Мор по настоянию отца покинул Университет и стал изучать право в Лондонских адвокатских корпорациях. Как адвокат он быстро завоевывает признание купечества. В 1504 г. Мор избирается в парламент и навлекает на себя немилость Генриха VII выступлением против его финансовых притязаний. При новом короле его назначают помощником шерифа. В этой должности, по словам Эразма³, он снискал себе репутацию справедливого судьи, «покровителя всех нуждающихся». В 1518 г. Мор поступает на службу к Генриху VIII, пользуется его расположением, в начале 20-х годов поддерживает его в полемике с Лютером и в 1529 г. принимает высшую должность лорда-канцлера. Однако, когда, убедившись в невозможности подчинить папский престол своему влиянию, Генрих VIII объявил себя главою церкви, пути лорда-канцлера и короля разошлись. Антикультурнические тенденции, фанатизм и обращение к революционным методам борьбы отталкивали Мора — просветителя от немецкой Реформации. Носителям передовой культуры того времени, находившимся под влиянием итальянского Возрождения, Реформация представлялась торжеством варварства над цивилизацией. Они не

² См.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор: Утопический коммунизм, гуманизм, реформация. М., 1978, с. 56.

³ *Мор Т.* Утопия. М., 1978, с. 329.

сумели отделить папство от итальянской культуры⁴. Верхушечная реформация Генриха VIII была неприемлема для Мора из-за ее глубоко политических, корыстных мотивов. Ее объективно положительные результаты — избавление страны от оброка, платившегося папству, он недооценивал. Мор вообще не мог вывести политику из сферы действия морали. Именно это и обрекло его на гибель. В 1532 г. он сложил с себя полномочия лорда-канцлера, бросив открытый вызов королю, приступившему к реформации, а 6 июля 1535 г. был казнен по обвинению в государственной измене. Спустя несколько веков католическая церковь, нуждающаяся в героях высокого интеллектуального и нравственного ранга, канонизировала Т. Мора.

Помимо «Утопии», Т. Мор оставил большое литературное наследие, из которого на русском языке опубликованы лишь эниграммы и «История Ричарда III»⁵. Несмотря на то, что эти сочинения Мора представляют большой исторический интерес, они не равноценны «Утопии».

В литературе о Море есть немало попыток перечеркнуть значение «Утопии», используя для этого его последующую жизнь и сочинения. Одни авторы рассматривают коммунистический проект Мора как игру праздного воображения, которую не следует принимать слишком серьезно (например, К. С. Льюис)⁶. Другие высказывают мнение о том, что Мор отказался вносить следствия от взглядов, изложенных в сочинении, опубликованном в 1516 г. «„Утопия“ представляла собой юношеский радикализм,— пишет Дж. Скарисбрикк.— Зрелость превратила его (Мора.— Авт.) в труса и закорюченного консерватора»⁷.

Этим взглядам противостоит убежденность многих исследователей в глубокой искренности Мора, в выстраданности идей, изложенных в „Утопии“. Автор одной из последних книг о Море Э. Фокс полагает, что „Утопия“ воплощала синтез двух глубочайших стремлений Мора — к нравственному совершенствованию (которое приводило его одно время к мыслям о монастыре) и к активной общественной деятельности. Именно так он представлял себе политику, не противоречащую морали. И после компромисса на службе у Генриха VIII, тяжело пережитого Мором как нравственное поражение, он своим отважным и трагическим концом вновь продемонстрировал готовность все принести в жертву принципам, впервые изложенным им в «Утопии»⁸.

Биографы Мора не пришли и не придут к единодушию по вопросу о том, насколько служба у Генриха VIII была отрицанием

⁴ См.: *Наугский К.* Томас Мор и его утопия. М., 1924, с. 81—83.

⁵ *Мор Т.* Эниграммы. История Ричарда III. М., 1972.

⁶ *Lewis C. S.* English Literature in the Sixteenth Century: Excluding Drama. Oxford, 1954, p. 167; *Осиновский И. Н.* Указ. соч., с. 23.

⁷ *Scarisbrick J. J.* Thomas More. "The King's Good Servant".— Thought, 1977, Sept., p. 259.

⁸ *Fox H.* Thomas More: History and Providence. L., 1983, p. 5.

правственных идеалов Мора. Но для характеристики «Утопии» решение этого вопроса не обязательно. Своим почетным местом в истории политической и общественной мысли Мор обязан именно этому сочинению. А книги имеют свою судьбу. Выйдя из-под пера Мора «Утопия» начала самостоятельную жизнь, на которую не могут повлиять ни нравственные муки и противоречия, ни политическая карьера ее автора.

Обращение к коммунистическому идеалу в XVI в. не было столь парадоксальным, как это могло бы показаться несколько сот лет спустя, так как в Англии еще сохранилось общинное землевладение и лишь огораживание положило конец коллективистским традициям крестьян.

Принцип общественной собственности был подсказан Морю и литературными источниками, в первую очередь античными. Текст «Утопии» свидетельствует о большом влиянии «Государства» Платона. Но Мор не копировал великого философа. Он отверг сословный характер платоновского «коммунизма», его связь с рабством, эксплуатацией и общественным неравенством, распространив коммунистические принципы на все общество.

Образ Утопии возникает из критики социальной несправедливости как средство ее преодоления. Демократические симпатии Мора, его стремление облегчить участь трудящихся очевидны. Платоновской идее кастовых занятий Мор противопоставляет обязанность всех граждан, за редчайшим исключением, участвовать в производстве физическом труде. Мор отходит и от свойственного Платону подавления личности во имя интересов государства. «Утопия» гарантирует свободное развитие индивидуальности в известных пределах и не только сохраняет семью вопреки Платону, видевшему в ней главную угрозу государству, но и превращает ее в важную ячейку производства и общественной жизни.

Как католик, Мор прибегает для обоснования общественной собственности к христианству. Он пишет, что Христу нравилась совместная жизнь, подобная той, которая существует у утопийцев и сохраняется в наиболее чистых христианских общинах⁹. Проповедуя в «Утопии» мысли Христа об общности имущества, Мор выступал против официальной церковной доктрины своего времени и обращался к идеалам раннего христианства, сохранившимся в народном сознании в форме представлений о безвозвратно ушедшем в прошлое золотом веке и о царстве божием. Но в сочинении Мора средневековая народная религиозная утопия смирения и аскетизма, связанная с идеей первородного греха, уступила место идеям прогресса и способности человечества к совершенствованию, характерным для эпохи Возрождения. От идеалов раннего христианства коммунизм Мора отличался трудовым характером и распространением коммунистических принципов на все общество, а не только на общину верующих. «Христианский коммунизм» был коммунизмом

⁹ Мор Т. Утопия, с. 257.

потребителей и нищих. Мор противопоставил ему производство, основанное на общественной собственности¹⁰.

Мор был одним из лучших представителей гуманизма — научного направления эпохи Возрождения, порвавшего со средневековыми религиозными догмами. Схоластика ему чужда, он опирается всецело на разум. В основе его общественно-политических рассуждений прежде всего лежат отношения между людьми, а не отношения человека с богом. Мор — один из родоначальников мирской науки об обществе, проникнутой верой в прогресс, в возможность рационального переустройства общества.

«Утопия» написана в форме рассказа о путешествии, который ведется от имени вымышленного лица Гитлодея. Книга делится на две части и в ней преобладают два круга тем: критика современного Мору общества и описание государственного строя на острове Утопия.

Мор разоблачает паразитизм аристократии, духовенства, армии слуг, наемного войска и безудержное стремление высших классов к роскоши при полном отсутствии забот о тружениках.

«Существует большое число знатных, — шипит он, — которые живут в праздности, будто трутни, трудами других, например, держателей своих земель, которых для увеличения доходов они стригут до живого мяса»¹¹. Столь же бескомпромиссен Мор и к первым шагам капитализма на английской почве — к «огораживанию», приводящему к тому, что «овцы пожирают людей».

Критика феодального и раннекапиталистического общества фокусируется на политике государства. По Мору, европейское общество само создало воров для того, чтобы наслаждаться зрелищем их повешения. Он видит решение проблемы преступности в умиротворении социальных контрастов, заботе о тружениках, охране их земельных наделов, в обеспечении работой безземельных и т. п. Он выдвигает новаторские для своего времени идеи о том, что наказание должно перевоспитывать, а не устрашать, о соразмерности преступления и наказания, о замене смертной казни принудительными работами. Мор подвергает резкой критике феодальных правителей, видящих свое призвание в завоевании, а не в общественном благоустройстве. Он догадывается о связи государства с интересами эксплуататоров: «когда я внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и донныне, честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах»¹².

Корень социальной несправедливости Мор видит в частной собственности. «Я полностью убежден, — говорит Гитлодей — что рас-

¹⁰ См.: Каутский К. Указ. соч., с. 283; Волгин В. П. Наследие утопического социализма. — В кн.: История социалистических учений: Сб. ст. М., 1962, с. 12.

¹¹ Мор Т. Утопия, с. 129.

¹² Там же, с. 276.

пределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность...»¹³

Этот тезис служит логическим переходом к изложению идеального общественного и государственного строя утопийцев.

На острове Утопия нет частной собственности, денежного обмена, царит полное равенство. Основу общества составляет семейный и трудовой коллектив. Труд обязателен для всех. Все граждане осваивают какое-нибудь ремесло и поочередно занимаются земледельческим трудом, переселяясь для этого в сельскую местность на два года. Каждая семья имеет в городе дом. Чтобы не способствовать развитию собственнических инстинктов семьи регулярно обмениваются домами. Коллективизм воспитывают также совместные трапезы граждан. Все необходимое для жизни главы семей получают с общественных складов.

Мор понимает, что гармоничное общество возможно лишь при условии полного достатка. Его эпоха не давала оснований предвидеть технический прогресс. Поэтому Мор прибегает для обеспечения благосостояния к ресурсам, доступным его современникам. Утопийцы не знают пороков от которых страдала феодальная Европа — паразитизма, роскоши и расточительства. Они бережливы, не предаются пустым занятиям и все участвуют в производительном труде за исключением должностных лиц и небольшого числа талантливых людей, специально освобожденных для занятий наукой. Такой подход дает возможность, по мнению Мора, не только обеспечить общество всем необходимым, но и сделать труд не слишком изнурительным, оставить время для отдыха, для занятий науками и искусством.

Но все же отсталость технической базы вынуждает Мора пойти на некоторый компромисс с принципом равенства. Для исполнения неприятных работ утопийцы прибегают к рабскому труду. Количество рабов немногочисленно. Ими становятся военнопленные, граждане Утопии, осужденные за позорные деяния, а также лица, приговоренные к смерти в других странах за совершенные ими преступления.

Политический строй Утопии проникнут принципами демократизма и основан на выборности всех должностных лиц — от филарха или сифогранта, избираемого каждым 30 семействами, до принцепса (в наиболее распространенном переводе — князя), который выбирается всеми филархами из четырех кандидатов, названных народом. Принцепс избирается пожизненно, однако он может быть смещен, если будет заподозрен в стремлении к тирании. Остальные должностные лица и сенат, состоящий из старых и опытных граждан, избираются ежегодно. Ни одно важное дело не решается без сената и народного собрания. По всем важным вопросам филархи

¹³ Там же, с. 164.

советуются с главами семейств. Таким образом, представительная система сочетается с элементами непосредственной демократии.

Однако в государственном устройстве утопийцев, как он описан Мором, не все ясно. Гитлодей говорит, что на острове было 54 одинаково организованных города и подробно описывает один из них — столицу утопийцев Амаурот. Как эти города связаны между собой, является ли Утопия федерацией или унитарным государством — этот вопрос остается нерешенным. Отсюда возникают сомнения и в ряде других моментов: описаны ли Гитлодеем общегосударственные или городские органы власти, в первую очередь это относится к сенату и принцепсу. Обе точки зрения имеют своих приверженцев, но их попытки логического толкования текста нельзя признать безупречными¹⁴. Наиболее убедительное решение, оставляющее вопрос открытым, было предложено в советской литературе П. К. Бонгашем. Оно заключается в том, что книга Мора противоречива: «Утопия», по его мнению, была задумана сначала как описание полисного государства, а затем переделана в описание объединения 54 городов, но при этом в ней сохранились некоторые следы старой версии¹⁵.

Некоторая неясность деталей не губит общего строя мыслей Мора и не снижает достоинств системы управления утопийцев. Главную заботу государства составляет организация производства и распределения. Наряду с этим оно борется с преступностью, обеспечивает охрану страны от агрессии и проводит внешнюю политику, целью которой является обеспечение мира. Однако это не мешает утопийцам оказывать вооруженную помощь своим друзьям во имя защиты справедливости. Интернациональная солидарность утопийцев проявляется и в том, что они дарят седьмую часть своего экспорта преимущественно тем странам, с которыми они ведут торговлю.

* * *

Книга Мора всегда вызывала интерес, но понималась она по-разному. Ее успех у современников был вызван яркой критикой феодальной эксплуатации, паразитизма и феодальной системы управления, с восторгом встреченной набравшим силу купечеством. Собственно утопические моменты произведения Мора не казались его современникам наиболее существенными. Тогда они не вызывали полемики. Католическая церковь, занятая борьбой с более опасным врагом — Реформацией, не заметила в «Утопии» опасности подрыва существующего строя. Лишь историческая дистанция выявила значение коммунистического идеала и привела к переоценке ценностей. То, что казалось первоначально лишь литературным украшением, стало для далеких потомков Мора главным содержанием «Утопии».

¹⁴ Мнения разных авторов по этому вопросу обобщены в книге: *Бонгаш П. К., Прозорова Н. С.* Томас Мор. М., 1983, с. 66—74.

¹⁵ *Бонгаш П. К.* Высшие органы власти в «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: *Проблемы правоведения.* Киев, 1977, вып. 36, с. 105—115.

По мере того, как социалистические идеи завоевывали общественное признание именно вокруг моровского социализма разгоралась острая идейная борьба. В ней можно выделить два главных направления: одно заключается в том, чтобы доказать, что социализм вовсе не был идеалом Мора, а другое — в том, чтобы доказать, что этот идеал плох.

Еще Каутский отмечал, что буржуазная литература пренебрегла социализмом Мора, он существовал для нее лишь как политик — практик и ученый-гуманист¹⁶. Видное место в буржуазной интерпретации «Утопии» принадлежит католической литературе. Причислив Мора к лику святых из пропагандистских соображений, католическая церковь должна была отмежевываться от социализма. Поэтому идеологи церкви пытаются разными способами внушить мысль, что коммунизм, противоречащий учению церкви, не является убеждением Мора¹⁷, что смысл «Утопии» всего лишь в абстрактной проповеди братской любви, духа коллективизма и освобождения душ от инстинкта стяжательства¹⁸. Таким путем Мора пытаются ввести в лоно ортодоксального католицизма.

Второе направление буржуазных критиков Мора, наоборот, связывает его с социализмом, причем не только с утопическим, но и с научным, и даже с реальным. Лейтмотив этих критиков — опасность утоний, их способность становиться явью и угроза, которую они якобы несут свободному развитию человека. «Утопии могут осуществиться, жизнь идет к утопии, — писал П. Бердяев — ...и ныне мы стоим перед лицом проблемы, мучительной в совершенно новом отношении: как мы можем избежать их действительной реализации?»¹⁹. С точки зрения этих критиков, утопии столь же плохи, как и их реализация, а сама идея социализма изначально была антигуманной.

Мору предъявляются две претензии. Утверждают, что Мор ввел в свою совершенную общественную систему идею автократии, а «его образцом были абсолютные монархи династии Тюдоров»²⁰. Вряд ли этому обвинению можно найти иное обоснование кроме того, что главу идеального государства Мор назвал принцепсом, понимаемым обычно как князь, и наделил его пожизненными полномочиями. Между тем, как отмечали все беспристрастные исследователи «Утопии», роль главы государства более чем скромна, он опирается во всем на выборные учреждения, и мало что может сделать без их участия.

Отдавая дань традиции, Мор выделяет принцепса из общей массы должностных лиц, но нет ни малейших оснований распространять на «Утопию» защиту твердой королевской власти, характерную

¹⁶ Каутский К. Указ соч., с. 3.

¹⁷ Подробнее см.: Политические учения: История и современность. Домарксистская политическая мысль. М., 1976, с. 277—280.

¹⁸ Surtz E. The Praise of Pleasure. Cambridge, 1957, p. 182, 191.

¹⁹ Morton A. L. The English Utopia. L., 1969, p. 261.

²⁰ Hertzler J. O. The History of Utopian Thought. N. Y., 1926, p. 138.

для моровской «Истории Ричарда III», и называть строй утопийцев не только абсолютистским, но и монархическим.

Другое обвинение антисоциалистических критиков против общественно-политического строя утопийцев заключается в том, что он якобы противопоказан свободе, сковывает развитие личности, губит всякую непосредственность²¹. М. Л. Бернери, относя книгу Мора к авторитарным утопиям, пишет, что граждане становятся рабами нации и государства, что они лишены страстей, эмоций, индивидуальности, ибо каждый их шаг регламентируется и т. п.²²

Жизнь утопийцев, в самом деле регулируется многими традициями и правилами, а в ряде случаев и ограничениями, но последние всегда вызваны потребностями организации производства и общежития и не являются стеснительными для граждан.

Общая гуманность, терпимость, мягкость политического режима «Утопии», стремление предоставить гражданам максимально возможную степень свободы особенно ярко проявляется в отношении к религии.

Мор, подобно другим гуманистам Северной Европы, в отличие от гуманистов Италии и Франции не дошел до атеизма²³. Возражая против Реформации, положившей начало протестантству, он оставался католиком, но католиком-реформатором, преисполненным желанием возвысить и очистить веру. Нотки критики официального католицизма проскальзывают и в «Утопии», где говорится, что «проповедники, люди хитрые... Узнав, как тяжело людям приспособить свои нравы к требованию Христа, приладили его учение к людским правам...»²⁴ Отношение утопийцев к религии, изложенное Мором также не укладывается в каноны католицизма. На острове исповедуется множество религий и каждый гражданин свободен в выборе любой из них. Все религии окружены равным уважением. Оскорбление религиозных чувств не допускается. Утопийцам не чужда мысль о коренной общности всех верований в «почитании божественной природы». Специфические для отдельных сект священнодействия отиравляются дома. Однако утопийцы осуждают полное неверие, сказывающееся в отрицании бессмертия души и провидения. Атеистам утопийцы отказывают в уважении и не доверяют никаких должностей, так как считают, что их ничто не может удержать от нарушения законов в угоду своим страстям. Им запрещено проповедовать свои взгляды перед народом, но они не должны их скрывать и вправе обсуждать их со священниками и серьезными людьми. Такие диспуты даже поощряются.

Коренной принцип общественно-политического строя утопийцев — гармоничное сочетание личных и общественных интересов. Е. В. Тарле писал, что «Томас Мор старательно избежал необходи-

²¹ *Guthrie W. B. Socialism before the French Revolution. N. Y., 1907, p. 128—130.*

²² *Berneri M. L. Journey through Utopia. L., 1950, p. 2.*

²³ *Каурский К. Указ. соч., с. 127.*

²⁴ *Мор Т. Утопия, с. 761.*

мости прямо высказаться по вопросу, чьи интересы — государства или личности — должны быть принесены в жертву в случае их столкновения; Мор так построил свой трактат, что столкновения между интересами государства и индивидуума у него немислимы»²⁵. Вот чего не заметили те, кто упрекает Мора в авторитаризме и ограничении личной свободы.

Современные буржуазные критики Мора даже не считают нужным скрывать, что главная причина их недоброжелательного отношения к его наследию обусловлена антикоммунизмом. «Хотя марксисты всегда претендовали на то, чтобы быть «научными» в противоположность утопическим социалистам, — писал Дж. Вудкок, — на практике в своих социальных экспериментах они воспринимали не только общую жесткую структуру, но и многие частности классических утопий»²⁶. Вот во имя чего искажается наследие Мора, а некоторые несовершенства его проектов приписываются не неизбежной ограниченности кругозора гуманиста XVI в., а самому принципу социализма.

Но эта необъективная критика врагов социализма по своему и лестна, ибо она свидетельствует о крупном вкладе Мора в историю социализма.

Мор был не только основателем школы утопического социализма нового времени, но и родоначальником ее демократического направления, понимающего социализм не просто как рациональную организацию общества, но и как средство решения социальных противоречий, упразднения общественного неравенства и эксплуатации. Мор — демократ и в том смысле, что он построил политическую систему утопийцев на принципах свободы, равенства и уважения человеческой личности, как они могли пониматься в его далекое время. Мор не был революционером-практиком и не понял Реформации — революционного движения своего времени, в котором зачатки прогресса парадоксально переплетались с отсталостью. Но в своем идеале Мор ни в чем не был реакционен, он не звал к прошлому, а заглядывал в далекое будущее²⁷. «Утопия» светла, как образ самого Мора. Она сродни той нравственной чистоте и стойкости, которые привели его на эшафот.

5. НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ

Никколо Макиавелли — выдающийся политический мыслитель Возрождения, основатель новой, светской буржуазной политической науки.

Макиавелли родился 3 мая 1469 г. во Флоренции в старинной, обедневшей семье юриста. С 1498 по 1512 г. он занимал ответствен-

²⁵ *Тарле Е. В.* Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. СПб., 1901, с. 184.

²⁶ *Berneri M. L.* Journey through Utopia. L., 1950, p. X.

²⁷ *Каутский К.* Указ. соч., с. 11.

ный пост Секретаря Совета десяти (правительственный орган Флорентийской республики) и в качестве посла побывал при различных европейских дворах (папы Юлия II, Максимилиана, Людовика XII, Цезаря Борджиа). Богатый опыт политической деятельности помог Макиавелли создать теорию, глубоко эмпирическую по своему характеру. В 1512 г. в жизни Макиавелли происходит крутой перелом. После падения республики и восстановления тирании Медичи во Флоренции Макиавелли был брошен в тюрьму и подвергнут пытке. Однако при содействии папы Льва X он был освобожден и выслан в деревню. В период вынужденного досуга Макиавелли создал свои произведения, в которых разработал основы эмпирической политической науки нового времени. О своих научных занятиях он писал: «Когда наступает вечер, я возвращаюсь домой и иду в свою рабочую комнату. На пороге я сбрасываю свое грязное крестьянское платье, облакаюсь в парадный должностной костюм и в таком приличном виде вступаю в круг великих людей древности. Любезно принятый ими, я насыщаюсь этой пищей, которая одна соответствует мне и для которой я рожден. Я не боюсь беседовать с ними и смело требую объяснения их действий... В течение четырех часов я не испытываю ни малейшей скуки, забываю всякие неприятности, пренебрегаю своей бедностью и не страшусь даже смерти». Именно плоды этих ежедневных четырехчасовых занятий обессмертили имя Макиавелли. Сам он, однако, мечтал возвратиться на практическое поприще. Подобная возможность как будто представилась в 1527 г. Но в этом году Макиавелли скончался.

Из обширного литературного наследия Макиавелли для освещения его политических взглядов особое значение имеют «Государь» (1513), «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (1513—1516), «История Флоренции» (1520—1525).

Творчество Макиавелли падает на период Возрождения — один из выдающихся этапов развития человеческой культуры. Именно в это время формировалась ранняя буржуазная политическая идеология, направленная против теории и практики феодализма. Стремлением обосновать антифеодальные политические идеалы, отвечающие интересам буржуазии, пронизана политическая концепция Макиавелли.

В своем творчестве Макиавелли порывает с религиозным мировоззрением и резко выступает против теологических представлений о политике, государстве и праве. Средневековую концепцию божественного предопределения он заменяет идеей объективной исторической необходимости и закономерности, которую он называет *fortuna* (судьба). По судьба, на его взгляд, это не всеподавляющий Молох, который детально планирует поступки людей и не оставляет им никакой самостоятельности. Наоборот, в полном соответствии с гуманистическими принципами Возрождения, верой в силы человека, важное место в историческом процессе Макиавелли отводит свободной воле индивида и нацеливает людей на активное, творческое участие в политической жизни: «Чтобы не была потеряна сво-

бодная воля, можно полагать правдой, что судьба предопределяет половину наших действий, а другой половиной или около того она предоставляет управлять нам» (Государь, 25). Человек связан определенными обстоятельствами, условиями жизни, с которыми он должен соотносить свои поступки. Но это отнюдь не пассивный человек, осознающий свое ничтожество перед высшими силами. В противоположность средневековой христианской доктрине, Макиавелли отстаивает образ человека-борца, творца и созидателя, идущего наперекор судьбе. «Фортуна, подобно реке в половодье, разрушает то, что не имеет силы. Государь, полагающийся только на фортуна, гибнет, как только она ему изменит» (Государь, 25). Она любит показывать свою власть тогда, когда в людях нет мужества. Поэтому наряду с судьбой второй движущей основой политики и всей истории Макиавелли считает *virtù* — своего рода личную энергию, которая проявляется как сила, доблесть, предприимчивость индивида (Государь, 25; Рассуждения, II, 30). Образ инициативного политического деятеля, человека-борца как нельзя больше отвечал задаче объединения Италии и предприимчивости развивавшейся революционной буржуазии.

Религию Макиавелли рассматривает чисто прагматически, главным образом с точки зрения служения государственным интересам, сплочения народа и воспитания активных участников политической жизни. В этой связи Макиавелли осуждает христианское учение и современную ему католическую церковь, которая «обессилила мир и предала его в жертву мерзавцам» потому что проповедует отречение от земных благ во имя загробных, призывает к терпению, пассивности и покорности. Напротив, языческая религия, по мнению Макиавелли, воспитывала величие духа, силу тела, могущество человека, любовь к свободе и демократическим учреждениям (Рассуждения, II, 2).

Макиавелли отбрасывает вопрос об истинности религиозных догм и рассматривает их лишь с точки зрения полезности для общества через призму революционно-республиканских идеалов. Религия и бог, заявляет он, изобретены мудрыми людьми для того, чтобы убедить простой народ в полезности установленного строя. Поэтому для Макиавелли важно не столько действительное существо верования, а то, как люди его истолковывают и используют в политике: для воспитания рабской прилипчивости или для формирования высоких качеств гражданина (Рассуждения I, 11, 12, 14). В этом откровенно утилитарном подходе к религии как средству идеологической обработки масс обнаруживается явно буржуазно-реформаторский дух учения Макиавелли.

В результате разрыва с религиозным мирозерцанием Макиавелли обосновывает подход к политике как к опытной науке. Он отбрасывает прочь средневековое схоластически-религиозное учение о государстве и праве, удушливую атмосферу формализма, псевдонаучности и догматизма, когда критерием истинности считалась цитата из произведений отцов церкви, атмосферу лжегуманных капо-

гов, сковывавших человеческую мысль. Макиавелли срывает с политической власти покрывало религиозных мистерий и рассматривает ее не как священный и неприкосновенный божественный институт, а как творение рук человеческих, результат борьбы социальных сил. Критерием истинности он объявляет опыт. «Бесполезно, — говорит он, — возражать мне авторитетом каких-либо писателей» и призывает обратиться к анализу политической действительности. На основе обобщения исторической практики Макиавелли приходит к выводу, что в основе политического поведения лежит не христианская мораль, а выгода и сила. «Судьба всегда на той стороне, где лучшая армия» (Рассуждения, I, 4, 58; II, 10; Государь, 15). Реальная политическая жизнь, на его взгляд, не имеет ничего общего с проповедями христианской морали. Поэтому действенные принципы политического искусства Макиавелли стремился вывести не из религиозных канонов, а из реальных качеств человека, человеческой природы, расстановки и движения борющихся в обществе сил, интересов и страстей. В этой связи К. Маркс и Ф. Энгельс отметили, что начиная с Макиавелли «сила изображалась как основание права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики»¹.

Обоснование политики как опытной науки явилось большим ударом по теологии и схоластике. Задачу политической науки Макиавелли видит в объяснении действительного положения вещей, основанном на анализе фактического материала, исторического опыта, а не в построении утопических теорий и догм. Не действительность надо подгонять под канонизированные схемы, а наоборот на основе познания реальной действительности выводить работающие политические принципы и в соответствии с ними творить политическую историю. В этом заключается глубоко новаторский, прогрессивный характер методологии Макиавелли. Отбрасывая религиозно-схоластические догмы и феодальные схемы, Макиавелли стал соединяющим звеном между античной и буржуазной политической наукой.

Наряду с широко известными к XVI в. политическими терминами, такими, как республика, княжество, королевство, власть, империя, город, правление, тирания, монархия, глава и др., Макиавелли вводит новый политический термин — *stato* — (государство). На наш взгляд, *stato* у Макиавелли означает общее понятие государства, государство вообще, независимо от его конкретных форм. Появление данного понятия в значительной степени способствовало становлению одного из ключевых терминов политической науки Нового времени *Stato* (государство). Отсюда английское *State*, французское *Etat*, испанское *Estado*. Причем в произведениях Макиавелли государство — понятие более широкое, чем устройство правления (правительства) или государственный аппарат. Государство в теории

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 314.

Макиавелли означает политическое состояние общества, состояние властвующих и подвластных, политические отношения, т. е. отношения господства и подчинения, отношения властвующих и подвластных, наличие соответствующим образом устроенной, организованной политической власти, устройство и полномочия высших органов власти (глава государства, сенат, трибуны, консулы, собрания и пр.) и других магистратов, наконец, наличие юстиции, права, учреждение соответствующим образом оформленных законов (Рассуждения, I, 18).

Макиавелли рассматривает государство не как застывшую, неподвижную структуру в ее иерархизированной статике, что было характерно для средневекового мышления, а в движении, именно как изменчивое и динамичное состояние, зависящее от соотношения борющихся сил. Далее, в отличие от средневековых представлений о государстве и политической власти как ниспосланных свыше божественных институтах, Макиавелли рассматривает политическую власть и государство «человеческими глазами», как дело рук человеческих. В этом смысле характерны темы рассуждений мыслителя: о государстве, достигшем свободы; о вновь возродившемся свободном государстве; каким образом развращенный политический город может сохранить свободное политическое состояние; как государь приобретает новое государство; новый государь в новом государстве и т. д.

Трактовка государства как политического состояния общества подтверждается также воззрениями Макиавелли на происхождение государства. Политическое тело, по мнению Макиавелли, возникло следующим образом. Первоначально люди были малочисленны и жили, подобно животным, разрозненно. Затем они размножились, объединились и для защиты выбрали самого храброго, сделали его своим «главой» и стали ему повиноваться. Из такого общения появилось сознание хорошего и плохого, поступков честных и добрых, зловредных и преступных. А для того, чтобы не было взаимных обид, люди учредили законы и наказания для их нарушителей. Отсюда возникло сознание необходимости юстиции. Поэтому при выборе властвующего лица — государя — люди стали отдавать предпочтение уже не сильному, а мудрому и справедливому (Рассуждения, I, 2).

Государство как политически организованное общество, по Макиавелли, есть результат соотношения борющихся сил — аристократии (дворянства) и народа, выливающееся в определенную форму (форма правления, устройство и полномочия магистратов, войска, законы и т. д.) (Рассуждения, I, 6).

О государстве не просто как образе правления или аппарате, а именно как о политическом состоянии общества, как о народе, оформленном в соответствующее политическое целое, Макиавелли рассуждает неоднократно. Так, помимо уже приводившихся примеров, он пишет о «государстве, достигшем свободы», о вновь возродившемся «свободном государстве» (Рассуждения, I, 16). Далее Ма-

киавелли показывает, каким образом «развращенный город» может сохранить «свободное политическое состояние», «свободное государство» (Рассуждения, I, 18).

Важным компонентом государства в концепции Макиавелли является политическая власть (*imperio, potesta, autorita*) как полномочия, мощь, могущество, сила, выражающаяся в способности правящих лиц принудить управляемых к повиновению.

Как уже отмечено выше, понятие государства у Макиавелли охватывает не только учреждения политической власти, выступающие в определенной форме — республики или монархии, но и всю совокупность политически организованного народа, т. е. людей, связанных политическими отношениями. «Головой» такого политического тела служит определенным образом организованная власть, которая и предопределяет форму самого государства.

В учении Макиавелли *stato* не употребляется также и лишь в географическом смысле, для обозначения территории, страны. Эту смысловую нагрузку понятие *stato* в теории Макиавелли несет лишь постольку, поскольку он тесно связывает государство и территорию. Так, рассуждая о возникновении древних городов-государств (Рим и др.), он говорит, что мудрость их государей-основателей проявляется в двух качествах — в выборе территории и учреждении законов (Рассуждения, I, 1). Для обозначения собственно территории или же сообщества людей без акцента на их политическую связанность, т. е. общества не в политическом его аспекте, Макиавелли использует такие термины, как страна, провинция, земля, город, гражданский порядок, материя, тело, родина, отчизна (Государь, 9, 11, 20; Рассуждения, I, 17, 18; II, 2). Конечно, у Макиавелли понятие государства не приобрело еще такого четкого соотношения и различения с понятием общества, как это имеет место в учении Гегеля. Однако с полным основанием можно констатировать не просто появление нового термина, а начало процесса становления нового понятия, отличающегося от понятий город, страна, правление, власть, аристократия, монархия, принципат, общество, гражданский порядок и т. д. В теории Макиавелли государство является обобщающим понятием политического состояния того или иного общества, политической формой общества в целом.

Разнообразие конкретно-исторических форм государства Макиавелли выводит прежде всего из соотношения борющихся в обществе сил, главным образом знати и простого народа. Борьба народа и аристократии — вот источник движения и развития государства и смены его форм. Массы не хотят, чтобы ими командовали и угнетали их, а знать, наоборот, стремится властвовать и поработать народ (Государь, 9; Рассуждения, I, 4). В наблюдениях и выводах Макиавелли о противоречиях аристократии и народа как движущем факторе развития государства очень точно отражено состояние социально-политических антагонизмов Европы XVI в. Действительно, противоречие между феодалами и народом было главным для той эпохи. Буржуазия еще не выделилась как самостоятельная обо-

собленная сила и выступала вместе со всем пародом в одном строю против сеньоров.

Форма государства, по Макиавелли, определяется прежде всего «материей», содержанием государств. В зависимости от качественного и количественного состояния элементов политического общения образуется та или иная форма, структура, организация, полномочия власти и т. д. «Не может одна и та же форма оставаться той же самой, если материя стала противоположной» (Рассуждения, I, 18). Поэтому именно на «материю» политического тела направлено главное внимание флорентийца. Задачу науки он видит прежде всего в том, чтобы выявить закономерности движения различных политических форм, факторы их устойчивости, их связь с определенной расстановкой политических сил, нормальные и патологические процессы в формах государства, причины революций и т. п.

При анализе политических форм Макиавелли обращается к самым различным факторам, влияющим на их становление, развитие и изменение: экономическим, военным, территориальным, географическим, демографическим, этническим. Особое внимание он уделяет психологическим аспектам политики. Качественное состояние институтов политической власти и различных участников политической жизни (правителей, монархов, аристократии, народа) Макиавелли рисует с помощью психологических характеристик (хороший, развращенный, добрый, злой, кровожадный, продажный и пр.). Здесь мастерство Макиавелли достигает классических высот. Вышедшие из-под его пера картины политических трагедий и фарсов, героев и негодяев, творцов и трутней, гениев и маразматиков, вождей и ничтожеств, пророков и кликуш подобны великим и неповторимым произведениям других титанов Возрождения в области науки, живописи, литературы. Макиавелли верно уловил взаимосвязь нравственного и психологического состояния общества с политическими формами и с этой точки зрения явился одним из пионеров политической психологии.

Формы государства Макиавелли рассматривает в зависимости от числа правящих лиц (единовластие, правление немногих и правление всего народа), а также цели и качества функционирования. В этом втором аспекте он выделяет формы правильные (монархия, аристократия и демократия), целью которых является общее благо и величие государства, и неправильные (тирания, олигархия и «распущенность» — *licenza*), в которых властители заботятся лишь о собственной пользе, попирают законы, безопасность граждан и пренебрегают благом отечества. Каждая из этих форм, по мнению Макиавелли, устанавливается как результат определенного соотношения сил, участвующих в борьбе за власть. При этом в трудах Макиавелли обнаруживаются элементы диалектических рассуждений. Так, возникновение единоличной диктатуры он объясняет неспособностью знати сдерживать народ собственными силами с помощью чисто аристократических учреждений. В свою очередь, народ в чрезвычайных обстоятельствах для сокрушения знати также вызы-

вает к диктатору. В целом Макиавелли показывает, что обострение социально-политических противоречий, нарушение неустойчивого равновесия борющихся сил увеличивает возможность установления монархии и в определенной ситуации делает ее неизбежной. В стране, расколотой на враждебные лагеря в результате борьбы аристократии и народа, распрей между многочисленными кланами и группами, «трудно или даже невозможно сохранить или создать республику» (Рассуждения, I, 18). Такое государство неизбежно становится автократическим. «Развращенному народу необходимо единовластие», — резюмирует Макиавелли (Рассуждения, I, 17). В то же время антагонизм аристократии и народа, создавая возможность установления диктатуры, с точки зрения Макиавелли, служит залогом свободы, как, например, борьба патрициев и плебеев, сената и народа в Древнем Риме. Из-за разногласий и борьбы этих двух противоположных сил, отмечает флорентийский мыслитель, в Риме издавались законы в пользу свободы (Рассуждения, I, 4).

Как же относится Макиавелли к различным формам государства? В двух своих работах — «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» — он обращается соответственно к двум противоположным формам: в первой работе — к монархии, во второй — преимущественно к республике.

В «Государе» Макиавелли яркими красками рисует образ властителя, который попирает моральные каноны и по трупам своих родных, близких, друзей и подданных идет к вершинам славы и могущества государства. Монарх, по Макиавелли, должен стремиться к тому, чтобы его считали добродетельным, милостивым, честным, воблотивым, щедрым, а не жестоким, скудным, вероломным и злобным. Но государь не должен опасаться быть коварным и лицемерным, если честность и прочие добродетели оборачиваются против него, мешают сохранить единство страны и верность подданных (Государь, 16, 17, 18). Здесь Макиавелли постулирует самостоятельные правила политики, очищенные от моральных критериев. Или точнее, обобщает и формулирует правила политического искусства, стратегии и тактики, натиска и лавирования, рассчитанные на аморальный частно-собственнический мир конкуренции и борьбы за власть. Словно разбирая шахматные партии, Макиавелли анализирует поступки и поведение различных политических фигур в самых разнообразных ситуациях и условиях. На основе изучения сил и возможностей этих фигур, а также стереотипов политического поведения и «правил» политической игры, типичных для данной конкретной формы, Макиавелли показывает перспективы борющихся сторон, их удачные и ошибочные ходы, которые в своей сумме ведут к победе или поражению. И с этой точки зрения его советы выглядят чисто утилитарными («если хочешь добиться успеха в таких-то условиях и в такой-то форме государства, поступай следующим образом...»). О правилах политического искусства Макиавелли рассуждает не с точки зрения справедливости, морали и т. п., а с по-

зиций конкретных политических условий, расстановки борющихся сил, а также политической цели, для достижения которой моральные критерии являются чем-то второстепенным и без колебаний должны быть отброшены для успеха дела. Иными словами, цель оправдывает средства. Макиавелли дает безнравственные советы потому, что такова практика, сама политическая действительность, и политик, вздумавший руководствоваться лишь одними благородными чувствами и моральными правилами, обречен на гибель. Макиавелли, таким образом, выводит правила политического искусства для различных форм государства в их разнообразных состояниях, исходя из опыта, из реального положения вещей. С этой точки зрения Макиавелли, как никто другой в его время, вскрыл завуалированный механизм политического поведения «верхов», особенно в монархии и тирании. С точностью естествоиспытателя он обнажает действительную политическую жизнь и поведение субъектов политики в условиях господства частнособственнического эгоизма и неумеренного властолюбия. Опыт наших дней, пишет Макиавелли, показывает, что грандиозные дела творили как раз те князья, которые не считались с обещаниями и действовали хитростью и обманом (Государь, 18). Политическому деятелю, заявляет Макиавелли, никогда не следует обнаруживать своих намерений. Глупо заявлять, прося у кого-нибудь оружие, «я хочу убить тебя». Сначала надо получить оружие, а уже потом исполнять свое желание (Рассуждения, I, 44). Правитель постоянно находится среди врагов — внутренних и внешних, поэтому он не может никому доверять и вынужден руководствоваться насилием и коварством. Государь должен соединять в себе качества льва и лисицы, ибо лев беззащитен против сетей, а лисица — против волков. «Необходимо, следовательно, быть лисой, чтобы разглядеть западню, и львом, чтобы сокрушить волков» (Государь, 18). Макиавелли оценивает степень политического искусства различных правителей, в том числе и тиранов. И в этой связи он рассуждает о том, как следовало им поступать для сохранения власти в конкретной обстановке, в условиях конкретно-исторической политической «материи» (расстановка борющихся сил, их качество, уровень стратегического и тактического искусства принимать целенаправленные решения и т. д.). Иными словами, Макиавелли показывает, что и в патологическом состоянии политической жизни (режимы тирании и «распущенности») существуют определенные закономерности и основанные на них приемы и правила политического искусства. Следовательно, и в этой атмосфере успех правителя зависит от того, насколько он (сознательно или интуитивно) считается со сложившимся положением вещей и принимает верные для данного случая решения. Подобно тому, как врач исследует различные состояния человеческого организма (здоровье и болезнь) и предписывает меры для его поддержания и предохраняет против того, что может усилить болезнь, так и Макиавелли, анализируя различные виды и состояния политического процесса, показывает условия стабильности правильных

форм, а также факторы (объективные и субъективные) устойчивости и сохранения неправильных форм.

Все это, однако, не дает оснований считать Макиавелли безусловным сторонником единовластия, беспринципно раздающим советы тиранам. Крайне отрицательно относился Макиавелли к монархам, которые не используют свое положение для объединения и процветания государства: «Позорны и гнусны люди, разрушающие религию, проматывающие государство и народное достояние, недруги доблести, знания и всяких других искусств, приносящих пользу и честь человеческому роду» (Рассуждения, I, 10). С этой точки зрения Макиавелли критикует современную ему католическую церковь как одну из главных виновниц раздробленности Италии. Захватив светскую власть, она не в силах объединить страну, но все же достаточно сильна, чтобы помешать это сделать другим (Рассуждения, I, 12). Достоин осуждения тот властитель, говорит Макиавелли, который хочет насилем разрушать, а не исправлять. «Насколько доблестны учредители республик и монархий, настолько мерзки создатели тирании» (Рассуждения, I, 9, 10).

В целом противопоставление монархии и тирании Макиавелли использует для оправдания абсолютизма — относительно прогрессивной для того времени политической формы, на первых порах способствовавшей развитию буржуазии. Неограниченная власть одного лица необходима, по мнению Макиавелли, для преобразования «развращенного» государства и для объединения страны, и только с этой точки зрения он оправдывает монархию. В этом отношении особенно примечательна глава XXVI «Государя» — «Призыв к освобождению Италии от варваров» — панегирик абсолютной монархической власти, которая одна способна освободить, объединить и преобразовать государство. Страна, с прискорбием констатирует Макиавелли, пребывает в жалком состоянии: раздроблена, разбита, ограблена, истерзана, унижена, без главы и без порядка. В этом жалком состоянии она ждет «нового Государя», который дал бы ей новую форму, новые законы и учреждения во славу себе и народу. Для этого, заключает Макиавелли, не было времени более удачного, ибо в Италии нет недостатка в материале, которому можно придать любую форму. Для подобных революционных преобразований демократически-легальные институты не годятся. Без насилия старый порядок не сдается. Необходима едиполичная диктатура, неизбежно кровавая, как временная переходная мера.

Идеологом такой диктатуры, буржуазной по своей направленности, и явился Макиавелли. Объективно его теория способствовала укреплению абсолютизма и решению назревших задач развития государственности прежде всего в интересах буржуазии.

Под таким углом зрения следует рассматривать и отношение Макиавелли к средствам в политике. Коварство и насилие для него отнюдь не абсолютные ценности. Они оправданы лишь в целях объединения и преобразования государства в борьбе против реакционеров, не желающих разговаривать ни на каком другом языке,

кроме языка яда и кишжала. Указанные приемы являются неизбежным злом, повернутым против гораздо большего зла. Сила побеждается насилем. Жестокость, говорит Макиавелли, можно оправдать только тогда, когда она применяется однажды для пользы подданных; если же она систематически используется для угнетения граждан, то ей нет оправдания. Эта существенная черта учения Макиавелли часто получала совершенно превратное истолкование. Против нее ополчились настоящие и мнимые друзья свободы. Монархи и диктаторы, сделавшие «Государя» своей политической Библией, попиравшие права человека и делившие народы, как стада по числу душ, на словах лицемерно открещивались от Макиавелли, как от исчадия ада. Принципы политики, которые Макиавелли одобрял только в определенных случаях и которые можно понять лишь в контексте его теории диктатуры как средства революционного преобразования государства, приобрели затем универсальное значение под именем «макиавеллизма» и, будучи вырванными из контекста, утратили первоначально вложенный в них смысл.

Насколько единоличная диктатура, по Макиавелли, необходима в чрезвычайных обстоятельствах, настолько она вредна при обычном течении дел. Абсолютная власть очень быстро развращает как правящих, так и управляемых. А при монархе слабом и злобном государству грозит гибель. Поэтому успешное развитие преобразованного государства Макиавелли связывает с республиканской формой. Новый социально-политический порядок будет непрочен и недолговечен, если он рассчитан на власть одного. Сохранение нового строя необходимо верить большинству. Разногласия мешают массе создать новые хорошие порядки и здесь требуется *fondatore* — учредитель, устроитель, реформатор. Но убедившись на опыте, что установленный порядок хорош, народ никогда не согласится расстаться с ним (Рассуждения, I, 9, 11). «Масса, — утверждает Макиавелли, — умнее и постояннее, чем князь» (Рассуждения, I, 58). Глас народа — глас божий, потому что народ во всех делах (начиная от выборов должностных лиц и кончая высшими интересами государства) судит лучше, чем государь. При республиканской форме государство становится прочным и стабильным. Республика обеспечивает свободу и гражданское равенство и, следовательно, величие государства. Монархия же, напротив, ведет народ к крайнему неравенству, рабству, распушенности и упадку. В республике можно «безбоязненно пользоваться своей собственностью, не опасаясь за честь жен и дочерей и свою личную безопасность» (Рассуждения, I, 16). Макиавелли настойчиво связывает воедино республику, свободу, равенство и процветание государства. Только свободное государство, подчеркивает он, может достичь величия и могущества, ибо оно основано на общем благе, а не на частной выгоде правителя и привилегированного сословия (Рассуждения I, 43; II, 2).

При этом Макиавелли показывает взаимосвязь формы государства с его «материей», социально-классовой основой. Если монархия неразрывно связана с дворянством и сословными привилегия-

ми, то республика, наоборот, несовместима с ними. «Где господствует равенство,— пишет Макиавелли,— там не может возникнуть монархия; где его нет, там не может быть республики». Макиавелли резко ополчается против феодалов, называет их «отродьем — заклятым врагом всякой гражданственности». Для основания республики в стране, где дворянство многочисленно, по мнению Макиавелли, необходимо совершенно истребить его. Иначе неизбежно восстановится монархия, которая несет за собой крайнее неравенство, деспотизм, угнетение, насилие дворянства над народом и в конечном счете порождает всеобщее рабство, деморализацию и упадок. Поэтому республиканская форма, в теории Макиавелли, предпочтительнее монархической во всех случаях, кроме тех, когда нужно ввести новые порядки, законы и институты, т. е. преобразовать общество (Рассуждения I, 58).

Здесь отчетливо проявилась буржуазная направленность учения Макиавелли. Республика наиболее адекватна капиталистическому строю как таковому. В обычном течении дел буржуазия предпочитает демократическую форму государства, предполагающую легальное равенство, свободу и неприкосновенность личности и собственности.

Однако демократические тенденции Макиавелли непоследовательны. Его симпатии на стороне умеренной республики, или «смешанной» формы государства, которая сочетает демократический, аристократический и монархический элементы власти и является более прочной по сравнению с «простыми» формами (Рассуждения, I, 2, 6). При этом Макиавелли обращается к политической практике и политическим идеалам Древнего Рима (теория Полибия и др.). По мнению Макиавелли, Древний Рим от власти царей перешел к аристократии и затем к демократии, но каждая из этих трех сил не была полностью уничтожена и сохранила определенную долю власти. Все они оказались смешанными в одной и той же форме, отчего «республика стала прочной и совершенной» (Рассуждения, I, 2). Рассуждения Макиавелли о смешанной форме отражали расстановку социально-политических сил в Италии XVI в., где развернулась борьба между монархией, аристократией (патрициатом) и народом (буржуазией). Концепция Макиавелли о смешанной форме государства была ближайшим источником теории разделения властей, классически выраженной впоследствии Локком, Монтескье и другими политическими мыслителями Нового времени.

Макиавелли полагал, что в своем развитии новая государственность пройдет через два этапа. Сначала установится единоличная власть «нового Государя», призванного объединить, преобразовать и возвысить раздробленную и обескровленную междоусобными распрями и иноземными захватчиками Италию. Претворение этой задачи в жизнь исчерпывает необходимость монархической диктатуры. Ей на смену придет политический идеал — смешанная форма, умеренная республика, открывающая простор развитию капиталистических отношений. Тем самым Макиавелли на несколько веков

вперед предугадал развитие государственности — от централизованной монархии через абсолютизм к буржуазному республиканизму.

Макиавелли был прежде всего патриот, мечтавший увидеть Италию единой и могучей. Слово «отчизна» было для него не пустым звуком, а мощным стимулом всех творческих порывов человека-создателя. В письме другу Макиавелли сказал, что «любит Родину больше, чем душу»². И это было правдой. Макиавелли отказался от многих заманчивых предложений, в том числе от возможности служить королю Франции: «Предпочитаю умереть от голода во Флоренции, чем от несварения желудка в Фонтенбло»³. Патриотизм, стремление вырвать страну из развращающих пут феодализма и церковного мракобесия позволили Макиавелли найти действительные для того времени движущие силы прогресса и предложить кардинальные, поистине революционные средства для преобразования старой системы.

Вокруг политического учения Макиавелли вот уже несколько столетий не затухает острая полемика. В положительном или отрицательном отношении к мыслителю представители самых различных направлений — феодальная реакция и буржуазные революционеры, консерваторы и либералы, фашисты и демократы, авторитаристы и республиканцы — пытались оправдать свои собственные позиции.

Идеологи феодализма стремились опорочить имя Макиавелли, изобразить его «дьяволом от политики», «безнравственным советчиком тиранов», апологетом яда и книжкала». В этом русле лежат многочисленные нападки на флорентийца со стороны иезуитов, книжка прусского короля Фридриха II «Антимакиавелли» и др. Многие не устраивало этих противников Макиавелли в его учении: резкие выпады против дворянства, христианской церкви и реакционной политики папства, натуралистические зарисовки практики тиранов, разрыв со схоластикой и догматизмом, республиканизм. Поэтому в феодальной Европе труды Макиавелли были запрещены. Например, в России XVIII в. чтение его книг считалось тяжким политическим преступлением.

В противоположность феодально-церковной реакции выдающиеся прогрессивные мыслители высоко ценили Макиавелли. Так, Ф. Бэкон отмечал большую роль Макиавелли в обосновании эмпирических исследований, которые дают знание действительного положения вещей, а не занимаются приукрашиванием неприглядных коридоров политической власти того времени⁴. Б. Спиноза называл Макиавелли «мудрым», «благоразумнейшим мужем», который стоял за свободу, дал «неоценимые советы для ее укрепления» и хотел показать, «насколько свободный народ должен остерегаться абсолютно верить свое благополучие одному лицу»⁵. К этой оценке близ-

² *Machiavelli N. The Prince and Other Works. Chicago, 1941, p. 270.*

³ *Максимовский В. Новые книги о Макиавелли.— Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М.; Л., 1930, кн. 5, с. 460.*

⁴ *Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т. М., 1977, т. 1, с. 401, 446.*

⁵ *Спиноза Б. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957, т. 2, с. 313.*

ки суждения Ж.-Ж. Руссо. По его мнению, Макиавелли дал сатиру на тиранию. «Делая вид, что он дает уроки королям, он преподавал великие уроки народам. „Государь“ Макиавелли — это книга республиканцев. Макиавелли был порядочным человеком и добрым гражданином; но, будучи связан с домом Медичи, он был вынужден, когда его отечество угнеталось, скрывать свою любовь к свободе»⁶. Ш. Монтескье назвал Макиавелли «великим человеком»⁷. С глубоким уважением писали о нем также П. Вейль, Д. Дидро, И. Г. Гердер.

Формированию исторического подхода к теории Макиавелли в значительной степени способствовал Гегель. Он высмеивал пустые «морализирования и высказывания различных тривиальностей» по поводу проекта Макиавелли о насильственном объединении Италии. «Между тем здесь не может быть и речи о выборе средств, гап-гренозные члены нельзя лечить лавандовой водой. Состояние, при котором яд, убийство из-за угла стали обычным оружием, не может быть устранено мягкими мерами противодействия. Жизнь на грани тления может быть преобразована лишь насильственными действиями»⁸. Гегель энергично возражал против антиисторических трактовок учения Макиавелли. «Весьма неразумно рассматривать идею, сложившуюся под непосредственным впечатлением о состоянии Италии, как некий безучастный компендиум морально-политических принципов, пригодный для любых условий, другими словами, ни для чего не пригодный. „Государя“ надо читать под непосредственным впечатлением исторических событий, предшествовавших эпохе Макиавелли и современной ему истории Италии, и тогда это произведение не только получит свое оправдание, но и предстанет перед нами как истинно великое творение подлинного политического ума высокой и благородной направленности»⁹. Гегель считал особой заслугой Макиавелли обоснование прогрессивной задачи создания единого итальянского государства. Книгу «Государь» «часто с отвращением осуждали как проникнутую правилами самой жестокой тирании; однако Макиавелли, руководясь высоким сознанием необходимости формирования государства, формулировал те правила, соответственно которым должны были образоваться государства при обстоятельствах того времени. Отдельных властителей и отдельные владения необходимо было полностью подавить, и если мы не можем согласовать с нашим понятием о свободе те средства, которые он признает единственными и вполне справедливыми, потому что к этим средствам принадлежит самое беззастенчивое насилие, всевозможные виды обмана, убийства и т. д., то мы все же должны признать, что бороться против династов, которых нужно было свергнуть, можно было только таким способом, так как

⁶ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 115, 204.

⁷ Монтескье Ш. Избр. произведения. М., 1955, с. 227.

⁸ Гегель. Политические произведения. М., 1978, с. 152.

⁹ Там же.

они отличались упорною бессовестностью и полной развращенностью»¹⁰.

Впоследствии, в период империализма, положения Макиавелли о насилии как средстве реализации политической цели были выхвачены из контекста его в целом республиканского по своей направленности учения и использованы реакционными силами. Макиавелизм стал синонимом политической теории и практики реакционной монополистической буржуазии. Именем Макиавелли спекулировали германские и особенно итальянские фашисты. Они заявляли, будто фашистский вождь (фюрер, дуче) и есть наконец-то воплотившаяся на практике макиавеллиевская идея «нового принцепса», «учредителя» «совершенного» государства.

В связи со становлением и дальнейшей эволюцией современной буржуазной политической социологии резко возрос интерес к методологическим аспектам теории Макиавелли. Многие буржуазные политологи отмечают, что распространение современного эмпирического анализа политики в своих идейно-теоретических и методологических истоках в значительной степени стимулировано учением Макиавелли. Так, В. Парето (концепция циркуляции элиты «львов» и элиты «лисиц») и Г. Моска (доктрина «правлящего класса») прямо причисляли себя к последователям методологических и теоретических идей Макиавелли. Начиная с 50-х годов в политической социологии США сформировалось целое направление — так называемый «политический реализм», представители которого (Х. Моргентгау, Х. Ласуэл и др.) называли себя «макиавеллистами»¹¹. Опираясь на авторитет Макиавелли, они отстаивают тезисы о принципиальной несовместимости политики и морали, о силе и насилии как решающем факторе политики и т. д. Представители «политического реализма» подчеркнуто афишируют требование беспристрастного политического анализа и выступают за деидеологизацию политической науки. Но фактически их теоретические конструкции оказываются одним из способов апологии современной буржуазной действительности. Не случайно поэтому многие из «реалистов» оказались на службе в аппарате империалистического государства и принимают активное участие в разработке и осуществлении его внутренней и внешней политики.

В современной буржуазной литературе встречаются и отрицательные оценки учения Макиавелли. По сути дела, в них воспроизводятся идущие еще из XVI в. обвинения Макиавелли как «учителя зла», «советчика тиранов и диктаторов», «разрушителя моральных

¹⁰ Гегель. Соч. М.; Л., 1935, Т. VIII. Философия истории. с. 377.

¹¹ Критика этих концепций дана в работах: *Степанов И. А.* Ассимиляция идей Макиавелли и проявление макиавелизма в политологии США. — В кн.: Политические отношения: Прогнозирование и планирование. М., 1979, с. 188—198; *Темнов Е. И.* Макиавелли: Из истории политической и правовой мысли. М., 1979, с. 51—56; *Титаренко А. И.* Мораль и политика: Крит. очерки соврем. представлений о соотношении морали и политики в бурж. социологии. М., 1969, с. 49—71.

ценностей», «предшественника фашизма» и т. п. В определенной степени подобные интерпретации являются своеобразным либеральным отпором безудержной апологетике макиавеллизма. Зачастую критическое отношение к Макиавелли у буржуазных политологов приобретает антикоммунистическую направленность. Так, К. Коэн, Ф. Маунт, Л. Штраус изображают Макиавелли идейным вдохновителем «тоталитарных диктатур», в разряд которых зачисляются и фашизм, и социализм¹². Таким образом, антиисторический подход к политическому учению Макиавелли буржуазные авторы активно используют в современной идеологической борьбе.

Своеобразным смотрам современного буржуазного макиавеллеведения явились конференции, посвященные 500-летию со дня рождения мыслителя. Их результаты были опубликованы в двух больших книгах¹³.

Современным буржуазным трактовкам противостоит марксистский подход к учению Макиавелли. Историко-материалистическая методология позволяет дать адекватную трактовку и оценку данной теории. К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали учение Макиавелли конкретно-исторически, как выдающееся теоретическое отражение политической практики позднего Возрождения. Основоположники марксизма отмечали реалистические стороны учения Макиавелли, его новаторский подход к исследованию политических явлений («постулат самостоятельной трактовки политики»), попытку рассмотреть государство («человеческими глазами»¹⁴, положения о связи политической власти с классами и собственностью. К. Маркс назвал «Историю Флоренции» шедевром¹⁵ и сделал из нее подробные выписки, относящиеся к воздействию социально-классовых противоречий на государство и политическую власть¹⁶.

Большое внимание к теории Макиавелли проявлял А. Грамши. «В мышлении Макиавелли,— писал он,— содержались элементы интеллектуальной и моральной революции»¹⁷. Грамши подчеркивал выдающуюся роль Макиавелли в становлении политической науки Нового времени, в обосновании прогрессивной политики, направленной на объединение Италии.

Опираясь на диалектико-материалистическую методологию, советские исследователи¹⁸ дали содержательный анализ теоретичес-

¹² *Strauss L. Thought on Machiavelli*. Glencoe, 1956, p. 11; *Communism, Fascism and Democracy: the Theoretical Foundations*. N. Y., 1972, p. 259—260. Противоположные, в том числе отрицательные, оценки Макиавелли представлены в кн.: *Machiavelli: Cynic, Patriot or Political Scientist?* Boston, 1960.

¹³ *Machiavelli: and the Nature of Political Thought*. N. Y., 1972; *Studies on Machiavelli*. Firenze, 1972.

¹⁴ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 111; т. 3, с. 314.

¹⁵ См.: Там же, т. 29, с. 154.

¹⁶ См.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М.; Л., 1929, кн. 4, с. 332—351.

¹⁷ *Грамши А.* Избр. произведения: В 3-х т. М., 1959, т. 3, с. 160.

¹⁸ См.: *Бурлацкий Ф. М.* Загадка и урок Никколо Макиавелли. М., 1977; *Графский В. Г.* Никколо Макиавелли.— В кн.: *Политические учения: История и современность. Домарксистская политическая мысль*. М., 1976, с. 230—261; *Долгов К.* Гуманизм, Возрождение и политическая философия Никколо Ма-

ких конструкций Макиавелли, показали их позапавательные и идеологические горизонты, влияние Макиавелли на развитие политической мысли, дали критику буржуазных интерпретаций политического учения Макиавелли.

Научный анализ политики Макиавелли предпринимает для того, чтобы вскрыть действительное положение вещей и наметить тактику и стратегию для достижения оптимистического будущего. Его учение это не кабинетное умствование, не «игра в бисер» и не идеологическая ширма для реакционной лавочки, а суровый и неприглядный, но в то же время правильный диагноз. Он зовет к действию, творчеству, свободе, к Возрождению. Это была революция в политическом мышлении, проложившая путь от Средних Веков к Новому времени.

Эпоха Макиавелли ушла в далекое прошлое. Но по-прежнему актуальны поставленные им проблемы политики и морали, целей и средств, власти и лидерства, правящих и управляемых, революций и застоя, свободы и угнетения, прогресса и реакции. Не потому ли современная политическая мысль вновь и вновь обращается к теории Макиавелли, пытаясь через ее интерпретацию более прочно усвоить уроки прошлого, решить загадки настоящего и попытаться заглянуть в политические перспективы будущего.

6. ФРАНЧЕСКО ГВИЧЧАРДИНИ

Франческо Гвиччардини (1483—1540) — один из наиболее крупных и оригинальных политических мыслителей позднего Возрождения. Деятельность Гвиччардини, занимавшего видные посты в правительстве Флорентийской республики, приходится на время драматических событий в политической истории столицы Тосканы.

За несколько десятилетий конца XV — начала XVI вв. во Флоренции в результате жесточайших межпартийных распрей сменилось несколько форм правления — от «народной» республики Саванароллы, умеренного республиканизма до закамуфлированного под «народный строй» абсолютизма Медичи. Какая же из них лучше подходит для Флоренции? Эта проблема оставалась самой важной для ее идеологов. «Три вещи хотел бы я видеть перед смертью, — пишет Гвиччардини, — это хорошо устроенную республику в нашем городе, Италию, освобожденную от всех варваров, и мир, избавленный от тирании попов»¹. Развивая лучшие традиции гуманистов,

Макиавелли. — В кн. *Макиавелли П.* Избр. произведения. М., 1982, с. 9—128; *Ругенбург В. И.* Титаны возрождения. Л., 1976, с. 92—127; *Темнов Е. И.* Макиавелли: Из истории политической и правовой мысли. М., 1979.

¹ Заметки о делах политических и гражданских. — В кн.: Гвиччардини Ф. Соч. / Вступ. ст. и ред. А. К. Дживелегова; Пер. и примеч. М. С. Фельдштейна. Academia, 1934. В дальнейшем ссылки на номера заметок даются в тексте. Основные произведения Гвиччардини: «История Флоренции», «Рассуждения в Логроньо», «Диалог об управлении Флоренцией», «Рассуждения о речах Макиавелли», «Размышления по поводу рассуждений Макиавелли о первой декаде Тита Ливия», «История Италии».

начиная с Данте, мыслитель верит в способности человека должным образом, т. е. в соответствии с разумом и природой устроить свой политический быт. Вместе с тем он — трезвый политик, в оценке политических событий прошлого и настоящего опирающийся прежде всего на собственный опыт, а также опыт предшествующих поколений.

Выходец из аристократических слоев, Гвиччардини стал идеологом и проводником политических интересов крупных предпринимателей Флоренции, которые претендовали на свою долю в государственных делах. Лучшей, идеальной формой правления для него, в противовес Макиавелли, который, будучи идеологом среднего класса, выступал за «народную республику», становится олигархия. В частности, в наиболее раннем своем произведении «Истории Флоренции», Гвиччардини, анализируя события прошлого, констатирует, что только власть крупной буржуазии при Альбици (1393—1420 гг.) преследовала общее благо и поддерживалась большинством населения. «Это правление было самым мудрым, самым славным правлением из всех, которые когда-либо имел наш город»². Гвиччардини выступает за «узкое государство» и осуждает «широкое», т. е. народоуправство. Частая сменяемость законодательных и исполнительных органов приводит, по мнению флорентийского политика, к дезорганизации в осуществлении государственных функций, препятствует проведению единой и четкой политической линии.

В «Диалоге об управлении Флоренцией» автор заявляет, что «народное правление», при всей его привлекательности и достоинствах, — по существу скрытая тирания, так как народ подавляет всякого имеющего иную классовую принадлежность.³ Вообще «кто говорит слово „народ“, хочет в действительности сказать сумасшедший, ибо это „чудовище“, в уме которого все смутно и ложно, а пустые мнения его так далеки от истины, как далека, по Птолемею, Испания от Индии» (345). Впрочем, даже если не брать в расчет аристократическое высокомерие Гвиччардини, то народ Флоренции, образу жизни которой свойственна жажда богатств, не годится для защиты свободы города потому, что, по его мнению, «стремление к богатству побуждает человека добиваться своей частной пользы, не думая о чести и славе государства и несколько с этим не считаясь» (241).

Что касается княжеской власти, то, полагает мыслитель, «все заключают, что правление одного властителя, когда он хорош, лучше, чем даже хорошее правление немногих или большинства» (354). Конечно, лучше совсем не находиться ни под чьей властью, но раз без этого нельзя, то все же предпочтительнее быть подданным князя, чем республики, которая «приобщает к своему величию только собственных граждан». Князь же в большей мере властвует над

² Guiccardini F. Opere inedite: 10 vols. Firenze, 1859, vol. 3, p. 3.

³ Guiccardini F. Del reggimento di Firenze libri due.— In: Guiccardini F. Opere inedite, vol. 2, p. 28.

всеми и потому можно надеяться на какое-либо продвижение по общественной лестнице (107). Однако «точно так же считается, что власть одного всего легче превращается из хорошей в дурную, а когда эта власть дурна, она хуже всех, тем более, что она передается по наследству; ведь лишь редко случается, чтобы хорошему и мудрому отцу наследовал подобный же сын» (354). Итак, свойство единовластия вырождаться, превращаться в тиранию, делает его, с точки зрения автора, неприемлемым: «Известь, скрепляющая здание государства тирана — это кровь граждан» (242).

В тиранию может выродиться не только демократия или монархия, но и аристократия. Более того, отвлекаясь от абстрактных рассуждений, Гвиччардини подчеркивает, что современной ему Флоренции, раздираемой партийными усобицами, аристократия как раз подходит менее всего: «Своим самолюбием и взаимными распрями оптиматы сделали бы все зло, на которое способна тирания, и может быть... разъединили город, а из всего благого, что делает тиран, они не сделали бы ничего» (212).

Таким образом, ни одна из «чистых» форм правления не может долго удерживаться в своем первоначальном виде. Такова уж закономерность: «все города, все царства смертны». Разрушительные политические катаклизмы, приводящие государства к упадку и гибели, неизбежны. Однако Гвиччардини хочет отсрочить гибель Флоренции и предлагает в своих политических трактатах конституционные проекты ее перестройки, соответствующие разным этапам политической борьбы в столице Тосканы. Теоретической базой этих проектов стало обоснование мыслителем пользовавшегося в эпоху Возрождения большой популярностью смешанного правления; практической его целью, как справедливо подчеркивает А. К. Дживелегов, — выработка конституции, которая не только бы покончила с финансовыми ущемлениями аристократии, но и вернула бы ей ее бывшее влияние.⁴ «Несомненно, что правление, смешанное из трех форм — монархии, аристократии и демократии, — лучшее и более устойчивое, чем правление одной какой-нибудь формы из трех, особенно когда при смешении из каждой формы взято хорошее и отброшено дурное»⁵.

Предпочтение смешанного правления, основанного на античных образцах (Аристотель, Полибий), для Возрождения традиционно. Однако вряд ли правильно считать, что обращение к нему — не более как «форма, условная дань рационалистическим конструкциям, ставшим некоторым образом обязательными».⁶ Конечно, любая эпоха вырабатывает теоретические модели, которые, с теми или иными вариациями, являются работающими на протяжении известного исторического периода. Важно, однако, уяснить, каким конкретно-ис-

⁴ Дживелегов А. К. Франческо Гвиччардини: Вступление к кн.: Гвиччардини Ф. Соч., с. 29.

⁵ Guiccardini F. Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio. — In: Guiccardini F. Opere inedite, vol. 1, p. 5.

⁶ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.; 1983, с. 23.

торическим и идеологическим содержанием они наполнены. В данном случае модель смешанного правления, пусть зачастую это субъективно и не осознавалось ее творцами, была пацелена на выработку критериев рашнебуржуазного республиканизма, в том числе и принципа конституционализма. По существу перед нами уже «буржуазно-демократические иллюзии, которые, однако, являются иллюзиями относительно не сложившихся общественных отношений»⁷. «Мы, — пишет Гвиччардини, — не пытаемся найти воображаемое государство, которое легче появится в книгах, чем в действительности, как это было с республикой Платона; но, рассмотрев природу, свойства, условия, наклонности и, одним словом, нравы города и горожан, пытаемся найти государство, которое мы могли бы надеяться ввести и которое, будучи введено, могло бы держаться и сохраняться в соответствии с нашими склонностями»⁸.

В частности, для него, как и для Макиавелли, да и любого другого флорентийца, само собой разумеется, что «фундаментом свободы должно быть народное правление, духом и основой которого является Большой совет»⁹ (традиционный для республики орган народного представительства, обладающий законодательными полномочиями). Однако каким же конкретным содержанием обладает в интерпретации представителя аристократических слоев это «народное правление»?

В проекте Гвиччардини Большой совет наделяется законодательными функциями сугубо формально. Утверждение в нем законов «должно производиться не для того, чтобы еще раз лучше исследовать вопрос; однако тогда, когда законы будут читаться каждым, никто не сможет сказать, что они введены немногими и без общего согласия»¹⁰. Равным образом, Большой совет, который ранее избирал высших государственных чиновников — магистратов, теперь наделяется правом избирать лишь кандидатов в последние, да и то из числа предлагаемых ему лиц. Кроме того, его членом мог стать не любой гражданин, а лишь тот кто в прошлом сам либо в лице предков занимал одну из магистратур.

Подобным же образом, как обоснованно замечает В. В. Самаркин, в проекте флорентийца царствует, но не управляет в городе сеньория: она лишь официально возглавляет магистратуры, осуществляет представительство в дипломатических отношениях и т. д.¹¹ Зачем же отдавать власть в руки органа, в котором может принять участие каждый политически активный гражданин, т. е. опять-таки допускать «участие народа в государстве»?

Во главе республики в проектах Гвиччардини стоит гофалоньер справедливости (фигура, также традиционная для Флоренции), ко-

⁷ Дживелегов А. К. Указ. соч., с. 46.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 269.

¹⁰ Ibid., p. 278.

¹¹ Самаркин В. В. К вопросу о формировании политических взглядов Гвиччардини. — Вестн. МГУ. Сер. 8, История, 1960, № 5, с. 37.

торый должен избираться пожизненно (монархический элемент). Вместе с тем это лишь номинальный глава государства «наподобие венецианского дожа, который ничего не может делать без других». Особенно явственно аристократические претензии автора видны в той части проекта, в которой характеризуются функции основного органа обосновываемого государства — Сената (Малого совета). Он, по Гвиччардини, должен стать единственным фактически управляющим органом, соединяющим законодательные и исполнительные полномочия. Данный орган включает в свой состав сенаторию, коллегии, гонфалоньера и лиц, дважды занимавших посты члена коллегии десяти, гонфалоньера, посла или комиссара, а также граждан, выдающихся «умом и способностями», и тем самым гарантирует преемственность власти городской аристократии. Если в «Рассуждениях в Логроньо» Сенат является сменяемым органом, то в «Диалоге об управлении Флоренцией» членство в нем становится пожизненным.

Разрабатывая на новом политическом материале популярную среди гуманистов тему смешанного правления, точнее, венецианский ее вариант, Гвиччардини одновременно развивает их рационалистические идеи о свободе, законах, справедливости и равенстве, содержании и целях политического властвования как такового, происхождения государства, природе человека. В частности, с точки зрения мыслителя, «власть... должна соблюдать во всем справедливость и равенство; так создается безопасность, общая удовлетворенность и закладывается основа для сохранения народного правительства» (21); «плоды свободы и цель ее не в том, чтобы каждый правил государством, ибо править должен лишь тот, кто способен и этого заслуживает, а в том, чтобы соблюдать хорошие законы и установления» (109); «свобода в республиках — это служанка справедливости, ибо она установлена не для иной цели, как для защиты одного от притеснения другим; если бы мы были уверены, что при власти одного или немногих справедливость будет соблюдена, не было бы причин особенно желать свободы. Вот почему древние... ставили свободные правительства не выше других и предпочитали правление, при котором лучше обеспечена охрана законов и справедливости» (365). Следовательно, дело не столько в форме правления как таковой, сколько в умении организовать управление государством на основе законов и справедливости. Тем более, что государственные формы имеют тенденцию развиваться циклично, переходить одна в другую, клониться к упадку.

Вместе с тем в данном вопросе Гвиччардини не такой фаталист, как Макиавелли. Настаивая на круговороте государственных форм, он в то же время высказывает идеи прогресса, законосообразности (в широком, натурфилософском смысле) общественного развития. «Ничто в мире не стоит на месте; наоборот, все идет вперед по пути, на котором вещам, согласно природе их, положено иметь начало и конец, но ход этот медленнее, чем мы думаем, ведь мы мерим все нашей короткой жизнью, а не долгим временем, положенным

вещам...» (362). Однако, это констатируется применительно к широким философским категориям. Что же касается социума, то Гвиччардини считает так: «не подрывайте сил своих, добываясь перемен, которые ничего, кроме видимости в людях не меняют; какая польза для тебя, если зло и обиду, которую наносил тебе Петр, будет наносить Мартин...» (276). По утверждению Гвиччардини, все государства «строятся на насилии» (317). «Свободны от насилия только республики, да и то лишь в пределах одного города и не дальше. Я не делаю из этого правила исключения для императора, а еще менее для духовенства, которое творит двойное насилие, так как принуждает светским и духовным оружием» (48). Заметим, что обличая духовенство, Гвиччардини, подобно Макиавелли, не считает нужным бороться с религией как таковой, «ибо слишком сильна власть этого слова над умами глупцов» (253). Религия для него — один из важных воспитательных факторов.

Другой мощный воспитательный фактор — действие в государстве хорошо отлаженных законов и системы эффективных наказаний. Если, по мнению Гвиччардини, то или иное явление не урегулировано законом, поскольку «невозможно охватить общими правилами все отдельные случаи, и часто эти случаи законом не разрешаются», оно должно отдаваться на усмотрение судьи, который, разобрав все обстоятельства дела, выносит решение «по голосу совести». Однако закон никогда не облакает судью правом «дарить или отнимать» (111—112). Таким образом, цель Гвиччардини — установление в государстве законности. Судейское усмотрение допускается им лишь в ограниченных пределах. Равным образом ему не по душе жестокость в наказаниях. Достаточно, полагает гуманистически настроенный представитель нарождающейся буржуазной республики, наказывать лишь за проступки, но, однако за все без изъятия (126). Тем самым он развивает прогрессивную идею неотвратимости наказания.

В условиях крушения республиканских идеалов, «гибели государства» Гвиччардини выступал с проектом переустройства общества, стабилизации общественного порядка и в этом его несомненная заслуга. Как и многие другие поколения итальянцев, начиная с Данте и кончая его современником Макиавелли, мыслитель страстно мечтал об изгнании с родной земли чужеземных захватчиков, установления на ней долгожданного мира, порядка и процветания. Макиавелли, вероятно, не без основания говорил о нем: «Какое счастье было бы для Италии, если бы этот человек смог сделать все, чего он хочет»¹². Однако этому не суждено было сбыться. Гвиччардини писал для себя; ни одно из его произведений при жизни опубликовано не было. В этом одна из причин его долгой писательской безвестности (собрание сочинений флорентийца увидело свет лишь в 1857—1867 гг.). Не повезло Гвиччардини и в другом

¹² Ругебура В. И. Заметки о позднем Возрождении.— В кн.: Итальянское Возрождение. Л., 1976, с. 97.

отношении: его имя было непавистно итальянским патриотам XIX в.— деятелям Рисорджименто, борющимся за объединение Италии. Для них кумиром был Макиавелли, выступавший за политическое единство своей родины. Гвиччардини же, настаивавший на необходимости конфедерации как формы государственного устройства страны, служивший папе и флорентийским тиранам, был подвергнут суровому приговору соотечественников. Поэтому только в XX в. идейное наследие Ф. Гвиччардини получает объективную оценку, а имя самого мыслителя — заслуженное признание.

7. ЖАН БОДЕН

Значительный вклад в становление новой светской политико-правовой теории внес Жан Боден (1530—1596) — идеолог абсолютизма во Франции. Юрист по образованию, Боден был профессором университета в Тулузе, адвокатом в Париже, а затем королевским прокурором в Лионе. Примыкая к так называемой партии (группировке) «политиков», занимал компромиссную позицию между католиками и гугенотами, выступал за веротерпимость и за восстановление мира и правопорядка с помощью политической системы абсолютизма. В 1576 г. Боден опубликовал свое знаменитое обширное сочинение «Шесть книг о государстве» (*Les Six livres de la République*), которое в 1584 г. сам перевел на латинский язык.

Опираясь на античные традиции, Боден пытался порвать с религиозно-схоластическим мышлением и рассматривать политику, государство и право на основе обобщения действительных фактов, а не на основе догматических схем. Вместе с тем этот подход у Бодена был не вполне последовательным и причудливо соединялся с рассуждениями о «демонологии», с верой в колдунов и ведьм, астрологию и магию.

Термином «республика» Боден обозначает государство вообще, независимо от его конкретно-исторических форм. Государство, по Бодену, есть «правое управление множеством семей и тем, что у них общее под суверенной властью (О государстве, I, 1). В дальнейшем Боден подробно рассматривает различные признаки государства, включенные им в данное определение.

Государство, прежде всего, есть «*правое управление*» (*droit gouvernement, recte gubernatio*). Государство имеет правый, справедливый, правовой характер. Это значит, что оно действует на основе права, справедливости и законности. Этим оно отличается от неправых, несправедливых общений и групп, типа шайки разбойников. Хотя, в отличие от Аристотеля, Боден не включает конечную цель (общее благо, блаженную жизнь и т. п.) в понятие государства, вместе с тем при рассмотрении государства как справедливого общения, правого управления он фактически выдвигает весьма важные цели и задачи, ради которых создается государство как определенный вид общения, а именно: поддержание и обеспечение внут-

ренного мира (напомним, что произведение написано в период ожесточенных религиозных и политических распри), справедливости (правды) и социальной гармонии, а также защита от внешних врагов.

Далее, государство, по Бодену, есть общение семейств. Иными словами государство состоит не из атомизированных граждан, а представляет собой соединение элементарных социальных ячеек, которыми являются семьи. Семья составляет социально-организационную первоклеточку, ячейку государства. Это и зародыш, из которого государство возникло и развилось, и в то же время его социально-природная основа в период развитого состояния государства. Поэтому определение семьи сходно с определением государства. «Семья есть правовое (справедливое, законное) управление несколькими лицами и тем, что им обще, под властью отца (главы) семейства».

Важнейшим признаком государства, как и социального общения в других союзах, является власть, отношения власти: господства и подчинения, управления и исполнительства. Поэтому социальное общение на различных его уровнях представляет собой разделение людей на две категории: правящих и управляемых, господствующих и подчиненных, властвующих и пови顺ующихся. Без этого общение превращается в анархию, что приводит к распаду и гибели союзов.

Власть как общий признак социального общения, проявляющийся в господстве и подчинении, в повседневной жизни при осуществлении различных дел реализуется с помощью управления.

В семье власть главы семейства выражается в трех видах: власть супружеская, власть родительская и власть господская (господин над рабами и слугами). От прочности семейной власти в конечном счете зависит и устойчивость самого государства. На примере Древнего Рима Боден показывает, как ослабление семейной власти и упадок семьи неизбежно приводит к деградации государства. Боден выступает за сильную патриархальную власть, безусловное главенство отца семейства над женой, детьми и слугами (I, 3, 4).

Семья является не только природно-физиологической, но и социально-экономической ячейкой, первоклеточкой государства. В этой связи примечательно, что Боден выступает против рабства и крепостничества. Фактически с позиций интересов нового класса — буржуазии — он считает рабство противоречащим справедливости и критикует защитников рабства и крепостничества. В частности, Боден выступает против Аристотеля, который высказал суждение о том, что рабство соответствует природе. Можно было бы, пишет Боден, считать рабство соответствующим законам природы, когда бы сильный, богатый, но невежественный подчинился бы мудрому, образованному, хотя слабому и бедному. Но подчинить умных глупым, образованным невеждам и добрых злым противно природе (I, 5). Считать же рабство признаком милосердия по отношению к пленным, как это некоторые делают при оправдании рабства, это все равно, что превозносить милосердие разбойников за

то, что они даровали жизнь своим жертвам. Ссылки на большую продолжительность существования рабовладельческих отношений Боден также считает безосновательными. Иначе с таким же успехом можно было бы доказать справедливость человеческих жертвоприношений, существующих длительное время у некоторых народов обычаев убивать престарелых родителей, приносить в жертву детей и т. п. В целом, делает вывод Боден, рабство противоречит человеческому разуму, природе и свободе человека. Оно не только несправедливо, но и бесполезно и даже вредно. Раб не стремится трудиться лучше. Рабство развращает человека, причем как рабов, так и господ, ведет к распространению гнусных нравов и в конечном счете, как показывает история, ведет к постоянным смутам, восстаниям и убийствам, т. е. подрывает государство. Поэтому рабство должно быть отменено. Однако Боден полагает, что рабство должно быть отменено постепенно, путем реформ, чтобы не вызвать резких обострений в государстве, а также для того, чтобы подготовить освобожденных к самостоятельной жизни (I, 5). Таким образом, в этом вопросе Боден выступает на высоте требований Нового времени и теоретически выражает заинтересованность буржуа в свободном труде.

Связь Бодена с интересами капиталистического предпринимательства проявляется также в резкой критике коммунистических проектов. Частная собственность, по мнению Бодена, экономически преимушественно, а следовательно, и государство. «Платон не принял во внимание, что если бы установился коммунизм, то уничтожилась бы главная характерная черта государства, потому что нет ничего публичного там, где нет ничего частного, так же как не было бы государства, если бы все подданные были бы монархами; не получилось бы гармонии, если бы все звуки, ее составляющие, перешли в один тон. Такое государство было бы прямо противоположно законам Бога и природы, которые не только отвергают кровосмешение, прелюбодеяние, отцеубийство, неизбежные при общности жен, но отвергают всякую попытку присвоить себе чужое». Следует «отдавать государству то, что ему принадлежит, а каждому частному лицу — то, что составляет его достояние» (I, 2).

Соединение множества семейств в государство означает, что главы семейств (господа в своей семье) превращаются в граждан государства, т. е. связываются отношениями государственной власти и подчинения. Однако политическое подчинение не уничтожает свободы человека: она ограничивается, но не исчезает полностью. Член государства — это свободный человек, подчиненный государственной власти. Таким путем он становится гражданином, или подданным. Этим член государства отличается от раба, который есть подданный, но не гражданин. Боден рассматривает гражданина в широком смысле, как члена государства. И в данном случае для него гражданин и подданный — синонимы. С этой точки зрения Боден не согласен с Аристотелем, который считал гражданином того, кто участвует в суде и народном собрании, т. е. в осуществ-

влени политической власти. Это относится лишь к гражданам демократических государств. Более общий признак гражданина, на взгляд Бодена, это подчинение политической власти. Гражданин — это всякий свободный человек, подчиненный государственной власти (I, 6).

Соединение семейств и граждан в государство достигается путем подчинения их общей политической власти. Существенным качеством этой власти Боден считает ее суверенный характер. «Суверенитет есть постоянная и абсолютная власть государства» (I, 8). Как подчеркивает Боден, суверенитет самый важный признак политической власти.

Учение Бодена о суверенитете явилось выражением борьбы общенациональной государственной власти во Франции за свою самостоятельность и верховенство над другими политическими силами (церковь, средневековая Священная Римская империя, крупные феодалы и города). Своими корнями учению Бодена о суверенитете уходит в длительную традицию политической мысли, обосновывавшую становление самостоятельных национальных государств в борьбе с другими организациями, претендовавшими на политическую власть. В этом смысле данная теория давала идеологическое обоснование стремлениям королевской власти создать сильное централизованное государство, обуздать гражданские и религиозные войны и распри и обеспечить мир и правопорядок как необходимые условия успешного развития нормальной жизни. Объективно это совпадало с интересами третьего сословия.

Именно с помощью концепции суверенитета Боден обосновывает адекватное практике и теории Нового времени понятие государства, или «республики», как такого политического общения, которое имеет свою собственную независимую власть и не подчинено никакой иной политической власти, будь то власть церкви, империи, крупных сеньоров и т. п.

Наиболее остро и в то же время типично эта борьба королевской власти и поддерживавших ее сил за новое государство проявилась во Франции. В ходе этой борьбы происходило расширение королевского домена, в котором король соединял в своем лице собственно государственную и сеньориальную власть. Уничтожалось распыление политических полномочий, плюрализм субъектов политической власти, основанный на системе ленного владения и суверенитета-вассалитета. Происходила интеграция в одних руках судебных полномочий, а также полицейских и законодательных функций. К концу XIII в. впервые высказывается мысль о том, что король есть «суверен» всего королевства, который стоит над баронами и их суверенитетом.

Развивая эти идеи, Боден впервые формулирует положение о суверенитете как признаке государственной власти вообще и посредством этого связывает суверенитет с государством в целом. Это учение было порождено самой политической практикой в период, когда на верховенство претендовали различные силы, организации

и институты. Теория суверенитета явилась обоснованием абсолютистского государства как политической формы, которая покончила с остатками феодальной раздробленности и децентрализма. Подобная теория не могла сложиться ранее, в том числе в античном мире. Ибо в античном мире не было силы, стремившейся конкурировать с властью античного государства. В средние же века шла ожесточенная борьба различных политических сил и организаций. Их неустойчивое равновесие вылилось в своеобразную полиморфную политическую структуру, так что власть осуществлялась самыми различными субъектами (императором, папой, королями, крупными феодалами, городами, феодальными вассалами более низких ступеней и т. д.), претендовавшими на то, чтобы в той или другой степени, на том или ином уровне быть «суверенами». В этой ситуации, когда исход политической конкуренции был еще не вполне ясен и борьба шла с переменным успехом, теория государственного суверенитета тоже не могла сложиться. И лишь ко временам Бодена возникли практические и теоретические предпосылки, позволившие разработать учение о суверенитете централизованной государственной власти как идеологическое средство оправдания ее независимости и верховенства внутри и во вне государства.

Раскрывая признаки и содержание суверенитета, Боден поясняет, что суверенная политическая власть имеет постоянный характер. Суверенной властью является только такая власть, которая предоставлена субъекту на неопределенный срок, т. е. постоянно. Посетитель временных полномочий, даже самых обширных, как например диктатор в Древнем Риме периода республики, не обладает постоянной властью и потому не является сувереном.

Далее, верховная власть должна быть абсолютной, т. е. не ограниченной какими-либо условиями. Не может считаться суверенной властью ограниченная, переданная на известных условиях. Абсолютный характер власти предполагает, что ее носитель может пользоваться и распоряжаться ею безусловно, неограниченно вплоть до того, что может передать эту власть иному лицу. «Народ или властители государства могут без каких-либо условий отдать суверенную и вечную власть какому-либо лицу, с тем чтобы он по своему усмотрению распоряжался имуществом государства, лицами и всем государством, а затем передал все это кому захочет совершенно так же, как собственник может без всяких условий отдать свое имущество единственно лишь по причине своей щедрости, что представляет собой подлинный дар, который не обременен никакими условиями, будучи однажды совершен и завершен, принимая во внимание, что все прочие дары, сопряженные с обязательствами и условиями не являются истинными дарами. Так и суверенитет, данный государю на каких-либо условиях и налагающий на него какие-то обязательства, не является собственно ни суверенитетом, ни абсолютной властью» (I, 8).

Абсолютизм, неограниченность, безусловность государственной власти с юридической точки зрения выражается в ее надзаконном

характере. Суверен не должен быть связан законами, ни своими собственными, ни своих предшественников. Это означает, что юридически суверен не связан законами какой-либо человеческой власти. В противном случае власть его не будет абсолютной и, следовательно, суверенной. Надзаконный характер государственной власти вытекает из того, что над ней не стоит никакая другая политическая власть в данном государстве или вне его пределов. Таким образом, надзаконность государственной власти Боден рассматривает в аспекте ее неограниченности каким-либо иным субъектом политической жизни, несвязанности предписаниями этого субъекта.

Вместе с тем Боден рассматривает пределы абсолютизма государственной власти в связи со справедливостью, правдой, правом, а также целями и задачами государства как политического общения. В этом аспекте Боден стоял перед весьма трудной задачей совместить абсолютность верховной власти с ее правомерностью и справедливостью, так чтобы неограниченный характер власти и ее надзаконность не превратилась в произвол. С данной точки зрения Боден высказывает положение о том, что суверен связан законами «божескими», «естественными» и «человеческими законами, общими всем народам». «Абсолютная власть государей и суверенных властителей никоим образом не распространяется на законы бога и природы». «Если мы скажем, что абсолютной властью обладает тот, кто не подчиняется законам, то на всем свете не найдется суверенного государя, так как все государи на земле подчинены законам бога и природы и многим человеческим законам, общим всем народам» (I, 8). На «законах Бога, природы и общих человеческих законах» основаны и в них закреплены некоторые фундаментальные человеческие институты и принципы человеческого общежития. Сюда прежде всего относятся: частная собственность, семья и вытекающий из этого семейный статус различных ее членов (мужа, жены, детей, слуг), политическое общение и его цели (мир, правопорядок), справедливость (арифметическая, геометрическая и гармоническая) в человеческом общении, в воздаянии и распределении благ и наказаний. Отсюда вытекает ряд фундаментальных аксиом социально-политической жизни, а также определенные свойства и притязания человека в политическом общении, на которые суверен не должен посягать. В частности из права неприкосновенности частной собственности вытекает положение о том, что суверен не может облагать подданных налогами без их согласия. В целом следует сказать, что вопрос о соотношении права и закона в связи с положением о суверенном характере государственной власти в теории Бодена не получил подробной и последовательной разработки. Акцент на суверенных качествах политической власти отгеснил на задний план и оставил в тени проблему обеспечения юридических каналов для осуществления справедливости управления, о чем Боден говорит в определении государства и тогда, когда пишет о связанности суверена законами бога и природы. С этой точки зрения,

теория Бодена противоречива. В ней в данном случае отразились реальные противоречия, связанные с соотношением и взаимосвязью права, власти и закона в реальной политической жизни XVI в. Эта проблема освещена Боденом при явной абсолютизации начал власти, идеализации автократических институтов и методов руководства. Следует, однако, учесть, что подобная идеализация не имела в то время реакционного характера. Монархическая абсолютная власть в ту эпоху способствовала решению прогрессивных задач и по сути дела оказалась необходимой для восстановления внутреннего мира и правопорядка. Для Бодена и его времени еще не была видна оборотная сторона абсолютизма, связанная с обеспечением прав и свобод человека и гражданина, т. е. все то, что полностью проявилось в век Руссо и Великой Французской революции.

Суверенная власть, по Бодену, едина и неделима. Суверенитет — это свойство власти быть абсолютной и независимой от кого бы то ни было. Следовательно, такая власть и ее решения общеобязательны для всех в государстве. А это значит, что суверенитет не может одновременно принадлежать королю, аристократии и народу. Суверенитет принадлежит какому-то одному субъекту, лицу или органу. На этом основании Боден отвергает смешанную форму государства. Кому принадлежит право издавать общеобязательные повеления, имеющие верховную силу, тот и является настоящим сувереном.

Отвергая смешанную форму государства, т. е. возможность разделения суверенитета, Боден в то же время признает допустимой смешанную форму управления, правительства. Например, монархия может в большей или меньшей степени воспринимать аристократические или демократические начала управления.

Суверенитет реализуется в полномочиях государственной власти решать важнейшие вопросы жизни страны: издавать и изменять законы (это важнейшее полномочие, в котором в принципе заключаются все иные прерогативы верховной власти), право войны и мира, назначение должностных лиц, правосудие в последней инстанции и право помилования, чеканка монеты, определение мер и весов, взимание налогов и податей.

В зависимости от того, в чьих руках сосредоточивается суверенитет, Боден выделяет три формы государства: монархию, аристократию и демократию. Демократия — это государство, в котором «все или большая часть граждан, как бы они ни были организованы, обладает верховной властью над всеми» (II, 7). При аристократии «меньшая часть граждан обладает верховной властью над всеми вообще и над каждым в отдельности» (II, 6). В монархии верховная власть принадлежит одному лицу (II, 2). Так называемые неправильные, или извращенные формы, которые выделял Аристотель и другие мыслители, Боден считает не какими-либо иными формами, а лишь определенным состоянием, качеством тех же самых форм. Правильное или неправильное указывает не на различные формы, а на различные качества одной и той же формы.

Вслед за Макиавелли, Боден анализирует причины и факторы стабильности и изменений, революций и переворотов в различных формах государства. Главной причиной переворотов и революций Боден считает неравномерное распределение богатства, резкую имущественную поляризацию между имущими и неимущими. Поэтому правители должны принимать меры к тому, чтобы предотвратить эти процессы с помощью законов против ростовщичества, законов о наследовании и иных мер, направленных на то, чтобы укрепить слой людей среднего достатка и не допустить чрезмерного обнищания народа, с одной стороны, и чрезмерной концентрации земель и богатств в руках немногочисленного слоя олигархов.

Важное воздействие на нестабильность политической жизни оказывают также раскол общества и борьба партийных группировок и клик по религиозным, этническим мотивам. Особое значение имеет нетерпимость религиозная, характерная для Франции XVI в. «Если государь, обладающий определенной уверенностью в том, какая религия истинна, хочет привлечь на сторону этой религии своих подданных, разделенных на секты и партии, то, по моему мнению, не нужно, чтобы он для этого применял силу, ибо, чем больше подвергается насилию воля людей, тем более она неуступчива». Прочность государства и власти, убежден Боден, усилится, если будет допущена свобода вероисповедания. «Поступая так, государь не только избегает народных волнений, смут и гражданских войн, но и открывает путь к вратам спасения заблудшим подданным». Таким образом, Боден фактически близок к идее отделения церкви от государства.

Значительное внимание Боден уделяет также тому, как влияют на политическую жизнь и формы государства исторические особенности развития того или другого народа, его нравы и быт, привычки и психология. Вслед за Аристотелем Боден рассматривает также воздействие геофизических условий (климат, почва и т. д.) на государство. Однако Боден не придаст этим факторам фатального значения и в духе Возрождения большой акцент делает на творческих усилиях политических руководителей. Искусный правитель с помощью законов и целенаправленной политики может и должен предотвратить нежелательные влияния указанных факторов. Политическое искусство государей как раз и заключается в том, чтобы на основе учета самых разнообразных факторов предвидеть тенденции политического развития и вовремя нейтрализовать негативные процессы для того, чтобы сохранить и укрепить государство. В рассуждениях на эти прогностические и футурологические темы Боден в духе своего времени не избежал курьезов. Целую главу он посвящает астрологии и использованию ее данных в политике. Но в целом остается здоровое, рациональное зерно: политик должен тщательно учитывать перспективу, сбалансированно взвешивать возможности и принимать мудрые решения, используя самые разнообразные факторы и условия, средства, институты и приемы власти для того, чтобы обеспечить процветание государства. Во всяком случае, сам Боден, несмотря на свои демонологические и астрологические

пассажи, вполне практично и трезво оценивает современную ему политическую ситуацию и в основном верно указывает те главные средства и субъекты политических преобразований, которые способствовали выходу из феодально-религиозных войн, междоусобиц и кровопролитий.

Рассматривая достоинства и недостатки различных форм государства, Боден отдает явное предпочтение наследственной монархии как такой форме, которая способна в условиях распри и раздоров, смут и гражданских войн навести порядок, сплотить страну, обеспечить мир, правопорядок и социальную гармонию. К этому выводу приспособлена и боденовская концепция политической истории. Наследственная монархия оказывается в этой трактовке венцом политического развития. Иные формы — демократические и аристократические — оказываются этапами на пути к этому результату и предстают как несовершенные, обреченные на падение формы.

Так, достоинства демократии (стремление к равенству, свободе, справедливости, солидарности и дружбе между гражданами) во многом переходят в свою противоположность и оказываются недостатками. Демократические начала, по мнению Бодена, подрывают саму власть и, следовательно, государство. Демократия односторонне увлекается арифметической правдой, преувеличивает начала равенства и свободы, стремясь всецело на их основе осуществить власть. Но это как раз противно природе власти. В политическом общении и в осуществлении политической власти не может быть проведено начало равенства, поскольку люди не равны в своих политических способностях: одни глупы, а другие умны, одни созданы для господства, другие — для подчинения. Политическая власть и общее достояние в демократическом государстве вверяется всему народу, а это несправедливо. Народ, утверждает Боден, это толпа, «зверь многоголовый и лишенный рассудка», он с трудом делает что-либо хорошее. Доверить ему решение политических дел — это все равно, что спрашивать совета у безумного. Толпа не любит все, что возвышается над ее уровнем, она всегда испытывает неприязнь ко всему выдающемуся, к уму, знатности, богатству, носителями которых является меньшинство. В результате в демократии водворяется господство черни и ее ставленников — демагогов. Государство погружается в пучину постоянных раздоров и гражданских войн. Таким образом, весь обличительный пафос Бодена против демократии направлен на то, чтобы доказать, будто демократия противоречит самому существу власти, разрушает властную материю как субстанцию государства.

В более теплых тонах рисует Боден аристократию. В этой форме ему нравится то, что здесь власть принадлежит не всему народу, а достойному меньшинству, которое выделяется своими добродетелью, знатностью и богатством. Но аристократия тоже неустойчивая форма политической власти. Коллегиальный способ решения вопросов, относящихся к компетенции суверена, раздоры в самом аристократическом сословии, — все это препятствует решительным

действиям, делает аристократию неповоротливой и тем более несовместимой с большим государством. Но самое главное, в таком государстве аристократия один на один остается с ненавидящим ее народом. В постоянном страхе перед революцией аристократы теряют инициативу и обрекают государство на беззащитность перед внутренними и внешними врагами.

Лучшей из всех форм, по мнению Бодена, является монархия. Она прямо отвечает природе суверенной власти, ее единству и неделимости. Власть, сосредоточенная в руках одного, намного сильнее, нежели когда она принадлежит народу или аристократии. Особенно ярко это видно в кризисные периоды. Боден приводит множество самых разнообразных доводов в пользу монархии, выдвинутых в предшествующей и современной ему политической мысли (один бог на небе — один правитель в государстве и т. п.). Главное, что привлекает Бодена и на что он возлагает свои надежды, это способность сильной монархической власти сокрушить внутренних и внешних противников централизации страны. С этим связана идеализация Боденом так называемой «законной, или королевской, монархии», которую он противопоставляет тирании. «Законная, или королевская, монархия» — это «такое государство, в котором подданные, пользуясь личной свободой и собственностью, повинуются законам монарха, а монарх — законам божеским и естественным» (II, 2). «Истинная монархия там, где государь настолько сообразуется с естественным правом, насколько сам желает повиновения от подданных. Если он боится Бога, если он милостив к провинившимся, благоразумен в предприятиях, смел в осуществлении планов, уверен в успехе, тверд в несчастьи, непоколебим в данном слове, мудр в советах, заботлив о подданных, внимателен к друзьям, страшен врагам, любезен с расположенными к нему, грозен для злых и ко всем справедлив» (II, 3). Именно такая монархия, по мнению Бодена, способна обеспечить мир и правопорядок, действие в обществе «арифметической», «геометрической» и «гармонической» правды, сотрудничество аристократии и третьего сословия в интересах процветания государства.

Оправдание сильной монархической власти Боденом отвечало интересам буржуазии, которая паряду с дворянством составила в тот период социальную базу западноевропейского абсолютизма.

Вопрос о монархии как лучшей форме государства Боден решал, исходя из той ситуации, которая сложилась во Франции XVI в. Для Бодена было очевидно, что только сильная королевская власть способна прекратить различного рода религиозные и гражданские распри и вывести Францию в число ведущих держав. Однако в ходе обоснования абсолютизма Боден, в отличие от Макиавелли, рассматривает автократическую форму не как временное явление, вызванное переходными конкретно-историческими обстоятельствами (потребность в объединении страны и реформаторстве), а вообще как лучшую форму, адекватную природе суверенной власти и политического общения. В ходе этих рассуждений Боден занимает анти-

демократическую и в целом антиреспубликанскую (в общепринятом смысле) позицию. Он наделяет монархическую власть абсолютными полномочиями, полагая, что она, в отличие от демократии и аристократии идеальным образом приспособлена к обеспечению господства способнейших, мудрейших, знатных и богатых, и в то же время к сохранению гармонического сотрудничества аристократических и демократических слоев. Рассматривая позитивные и негативные стороны каждой из форм, Боден в конечном счете подводит итог не в пользу демократии или аристократии, т. е. вообще не в пользу республики. В результате вся его теория держится на парадоксе: за республиканским понятием государства скрывается обоснование антиреспубликанской формы, или иными словами, антиреспубликанская форма изображается в качестве наиболее последовательного и справедливого воплощения республики.

В своем политическом идеале Боден сориентирован на ближайшую и локальную с точки зрения всей политической истории Нового времени задачу. В этом смысле он выглядит более ограниченным по сравнению с Макиавелли, который видел не только сиюминутные задачи политики (необходимость централизованной и абсолютной монархии, способной на реформаторство), но и заглядывал в далекую перспективу, предугадывал исторические границы абсолютизма и переход к республиканизму. В то же время боденовская теория суверенитета существенно обогатила политическую науку. Вместе с Макиавелли Боден внес несомненный вклад в обоснование светского мышления о политике, государстве и праве, предприняв шаги к разрыву с теологическо-схоластическими конструкциями и средневековым политическим идеалом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем исследовании были рассмотрены и проанализированы основные направления политической и правовой мысли средних веков и Возрождения. Ведущие черты и тенденции феодализма как общественной формации в принципе предопределили особенности политических и правовых идей освещаемой эпохи. Эти черты и тенденции наложили решающий отпечаток на их социально-классовую природу, собственное специфическое содержание (проблематику), мировоззренческий фундамент; они же обусловили способы их связи с практикой, направление и темпы эволюции и т. д.

Каждый народ проходил этап феодализма по-своему. Система феодальных отношений (экономических, государственно-правовых, духовно-правственных и др.), утверждавшаяся на известной ступени истории в каждой стране (группе стран) отличалась глубокой самобытностью. Отсюда понятно, почему политическая и юридическая культура средних веков и Возрождения представлена различными направлениями.

Освещаемая эпоха включает в себя отдельные качественно неоднородные хронологические отрезки: периоды возникновения, подъема, упадка, соответствующей системы общественных отношений, времена кризисов, стагнации и т. п. Общим закономерностям, линиям и ритмам движения феодализма в конечном итоге была подчинена динамика средневековых политико-юридических представлений, идей, учений.

Классовую природу господствовавших при феодализме взглядов на государство и право раскрывает прежде всего содержащаяся в этих взглядах легитимация политико-юридического неравенства сословий феодального общества. В них признавались, одобрялись и защищались те привилегии, которыми обладали высшие сословия (светские и духовные); и объявлялось нормальным, само собой разумеющимся неравноправное, зависимое, подневольное положение сословий низших. Классовому интересу правящих слоев столь же адекватно отвечал пастойчивый призыв их идеологов, обращенный в первую очередь к простолюдинам: повиноваться власти предержавшим, быть покорным господам, не посягать на заведенный порядок жизни. Вместе с тем в принципе отрицалась правомерность пребывания человека в рабстве.

Будучи по своей социальной природе сословно-классовой, политико-правовая идеология при феодализме выражала классовые по-

зиции домипировавших общественных сил; внутри ее никогда не прекращались разногласия, трения, споры. В средние века гораздо резче, чем в древнем мире, проступила наружу непримиримость политико-юридических воззрений социальных верхов и подчиненных сословий. Открытая борьба между ними по размаху и напряженности превосходит те конфликты идей, которые сопутствовали предшествующим Средневековым фазам развития классового общества. Господствующим представлениям о государстве и праве противостоят проповеди, программы, трактаты, доказывающие обоснованность, справедливость политических и правовых притязаний угнетенной массы. Подчас такие притязания (особенно из числа появившихся в период упадка феодализма) по своему историческому смыслу выходят далеко за пределы средних веков.

В целом политико-правовая мысль рассматриваемой эпохи носит религиозный характер. Конечно, религиозные мотивы выступали подоплекой также подавляющего большинства политико-правовых идей Древнего мира. Однако в условиях средневековья качественно новым является то, что теперь политико-юридическая мысль испытывает на себе воздействие возникших мировых религий (в Европе — христианства, в регионе мусульманской цивилизации — ислама) либо серьезно обновившихся традиционных религиозно-философских, религиозно-этических систем (индуизма на базе концепции тримурти — в Индии, реформированного и ставшего официальным конфуцианства — в Китае).

Эти религии стремятся удостоверить сакральный характер власти монархов, ее божественное происхождение, величие и вечность; от них идут директивы типа: государство должно контролировать исполнение людьми норм праведной жизни, подданные обязаны быть послушными государям, правящим волею бога, и т. д. Религиозностью была пропитана не только политическая и правовая идеология господствовавших классов. Практически насквозь религиозным было и политико-юридическое сознание низших, притесняемых сословий феодального общества. Их протест против деспотизма властителей и господ, произвола государственных чиновников, против жестоких законов, неправедных судов, преследований за веру, наконец борьба, которая велась ими за установление справедливого (для них) мироустройства, — все это почти везде принимало вид религиозной оппозиции, т. е. облик ереси, еретических движений.

В гносеологическом плане влияние средневековой религии на политическую и правовую идеологию феодального общества было тоже двойственным. В литературе достаточно много говорится о негативном, тормозящем воздействии религиозных догм на развитие политико-юридического знания в период позднего средневековья и гораздо меньше внимания уделяется исследованию позитивной стороны этого влияния, приходящейся на время упрочения и подъема феодализма. Она связана с формированием в логе теологии (в част-

ности, христианской и исламской) схоластики, способов и приемов логического анализа. Таким образом намечался отход от слепого, бездоказательного приятия основоположений веры, которые во все большей мере становились объектом логического рассуждения и обоснования (естественно, в пределах богословия). Поскольку стиль схоластического богословия являлся тогда, в принципе, и стилем духовного освоения мира политики, государства, права, постольку в процессе данного освоения происходило нечто большее, нежели простое накопление суммы сведений об этом мире и прагматическое манипулирование ими. Исполдволь совершалось вызревание элементов рационально-критического метода анализа политико-юридических форм и сопряженных с ним логических категорий, приемов, операций, подготавлившее рождение уже светской науки о государстве и праве.

Собственно государствоведческая проблематика, которая занимала политическую мысль феодального общества, сравнительно легко обозрима. В пей заметно выделяются вопросы, группировавшиеся вокруг идеи монархии. Они касались истоков и статуса монархической власти, ее суверенности (самодержавии) и прерогатив, организации и режима этой власти (роль закона в государстве, взаимоотношения государя с феодалами, чиновниками, подданными), личных качеств монарха, условий легитимности его власти и т. д. Но в разных странах приобретали злободневность и приковывали первоочередное внимание отнюдь не одни и те же из названных вопросов.

В средние векове непрерываемыми представали сознанию законы, регламентировавшие тогда жизнедеятельность общества. Ценность закона для людей, обязанность каждого человека строго следовать его предписаниям были вне всякого сомнения и чтились везде одинаково. Но в понимании критериев, которым надлежало соответствовать социальной норме, являющейся законом, такого единообразия не было. Этими критериями в одних случаях считались: богоустановленность (либо сопряженность с божественной волей), освященность традицией (укорененность в старине), императивность, в других случаях данный перечень признаков закона дополнялся новыми: этическая обоснованность закона (выражение добра, правды, справедливости), принцип согласия людей с законом, ориентированность такового на общее благо, т. е. благо всех, и т. п.

За отмеченными несовпадениями оценок закона, наблюдаемыми в средние века, стояли более глубокие и серьезные вещи: различия в экономическом и политическом строе известных нам регионов и стран, несходство стандартов сложившихся в них взаимоотношений личности и государства, неодинаковость типов соционормативной культуры. Все указанные отличия стали значительнее и нагляднее с возникновением в лоне европейского феодального общества зачатков раннекапиталистических структур, раннебуржуазного политико-правового мировоззрения.

В книге, предложенной вниманию читателя, развернуто показано, что системы юридических воззрений, господствовавшие в различных странах и регионах средневекового мира, ощутимо отличались одна от другой. Они отличались по конкретному социально-экономическому и политическому содержанию, сословно-классовому признаку, религиозно-философскому обоснованию, национально-историческому колориту, темпам развития, сфере распространения и влияния и пр. Вместе с тем в логических и текстовых формах их объективаций имелось немало общих черт. Прежде всего это относится к главному способу бытия тогдашнего ученого знания — экзегезе, комментарию. Посредством толкования комментаторы стремились обнаружить и постичь изначальный, вечно истинный богодухновенный смысл того, что они считали источниками права. Под этим углом зрения интерпретировались и переинтерпретировались священные книги, записи обычного права, сборники узаконений, высказывания авторитетов.

Произведения, в которых, объективировалась средневековая политико-юридическая мысль, создавались преимущественно в жанре «сумм» (обширных трактатов, сводов), «зерцал» (наставлений, судебных, руководств) и иных сочинений преимущественно энциклопедического толка. Тенденция дать сразу, одновременно всеобъемлющее, высшее, законченнейшее изложение мировоззренческих и прикладных вопросов из области политики, государства, права, законов являлась отражением универсалистских притязаний основных религиозных систем средневековья. Создатели упомянутых произведений понимали, конечно, разницу между мировоззренческой проблематикой (теологической, эпистемологической и др.) и проблемами сугубо прагматического свойства. Однако на деле рассмотрение ими фундаментальных идей сплошь и рядом произвольно перемежается с решением конкретных эмпирических задач, с составлением практических рекомендаций, предписаний.

В средние века намного расширилось историческое пространство, в границах которого стали появляться и существовать политико-юридические учения, что объясняется резким увеличением при феодализме числа государственно-организованных обществ. В это же время интенсифицировались процессы влияния и взаимовлияния идей в сфере политической и правовой мысли. Своеобразие таким процессам придавала циркуляция в них, пожалуй, не столько собственно политико-юридических конструкций, представлений, сколько религиозно-этических, мировоззренческих постулатов, составлявших интеллектуальное основание данных представлений. Напомним здесь снова хотя бы о влиянии античных и христианских концепций на ислам, арабо-мусульманской культуры на западноевропейское средневековое знание, мусульманской религии на жизнь Индии, буддизма на Китай, византийской социальной культуры на Россию.

Понятно, что напряжение и результаты указанных процессов

определялись стечением ряда обстоятельств; во всяком случае, степень зрелости феодальных общественных отношений в странах, между которыми происходили духовные контакты, играла тут свою детерминирующую (в конечном счете) роль.

Неравномерность развития политико-юридической мысли, которая выявилась в эпоху древнеклассовых обществ, имела место и при феодализме. На протяжении более чем тысячелетней эволюции феодальной системы опережающие и отстающие в разработке политического и юридического знания страны менялись местами. К XV—XVI вв., в период Возрождения роль лидера перешла к Западной Европе. Ей было суждено первой осуществить прорыв в капиталистическую эру и приступить к закладке фундамента науки о политике, государстве, праве нового времени.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Раздел	I. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ	5
	1. Общая характеристика	5
	2. Августин	14
	3. Фома Аквинский	27
	4. Данте Алигьери	39
	5. Марсилий Падуанский	46
	6. Воззрения средневековых юристов	54
	7. Политические и правовые идеи еретических движений	69
Раздел	II. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ВИЗАНТИИ И ЗАКАВКАЗЬЯ	86
	1. Византия	87
	2. Политическая и правовая мысль Закавказья	102
Раздел	III. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ВОСТОКА	125
	1. Политическая и правовая мысль Индии	128
	2. Политическая и правовая мысль средневекового Китая	135
	3. Средневековая политико-правовая мысль Арабского Востока	150
Раздел	IV. РУССКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ	188
	1. Политико-правовые идеи в памятниках древнерусской письменности (XI — середина XV в.)	188
	2. Развитие русской политико-правовой мысли в период формирования сословно-представительной монархии	198
	3. Политико-правовая мысль периода сословно-представительной монархии (середина XVI — середина XVII в.)	214

Раздел V. ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ	254
1. Общая характеристика .	254
2. Европейский гуманизм XIV—XVI вв.	262
3. Политические и правовые идеи Реформации	276
4. Томас Мор .	301
5. Никколо Макиавелли	310
6. Франческо Гвиччардини	326
7. Жан Боден	332
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	343

**ИСТОРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ
И ПРАВОВЫХ
УЧЕНИЙ**

**Средние века
и Возрождение**

Утверждено к печати
Ученым советом
Института государства и права
АН СССР

Редактор издательства **О. А. Лапиль**
Художник **Ф. Н. Буданов**
Художественный редактор
М. Л. Храмцов
Технический редактор
М. Л. Анучина
Корректоры **Т. С. Козлова,**
Г. Г. Петропавловская

ИБ № 31839

Сдано в набор 14.10.85
Подписано к печати 07.02.86
Т-05826. Формат 60×90^{1/16}
Бумага типографская № 1
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 22. Усл. кр. отт. 22
Уч.-изд. л. 26
Тираж 9350 экз. Тип. вак. 961
Цена 1 р. 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90

4-я типография издательства «Наука»
630077, Новосибирск, 77,
Станиславского, 25,

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА»

ВЫШЛА ИЗ ПЕЧАТИ:

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ.

ДРЕВНИЙ МИР

1985, 25 л. 3 р.

В книге исследуется история мировой политико-юридической мысли, дан анализ общих проблем и принципов изучения политических и правовых идей, а также развития политико-правового знания в важнейших регионах древнего мира (Ближний Восток, Индия, Китай, Греция, Рим).

Для специалистов в области истории государства, права политических учений.

ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ:

РАЗВИТИЕ РУССКОГО ПРАВА В XV —

ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII ВВ.

1986, 20 л. 2 р. 30 к.

В монографии раскрываются социально-экономические и политические условия развития Русского государства, основы русской юриспруденции XV—XVII вв. и источники права этого периода. Главное внимание уделяется формированию и развитию отдельных отраслей русского права, регулированию отношений, связанных с управлением и охраной общественного политического строя, а также внешней политикой Русского государства, разоблачаются буржуазные фальсификации истории русского права.

Для юристов, историков, а также для широкого круга читателей.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по одному из адресов: 117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»; 197345 Ленинград, Петроаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига», имеющий отдел «Книга — почтой».

- 480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97;
- 37005 Баку, 5, Коммунистическая ул., 51;
- 690088 Владивосток, Океанский проспект, 140;
- 320093 Днепропетровск, проспект Ю. Гагарина, 24;
- 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95;
- 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289.
- 252030 Киев, ул. Пирогова, 4;
- 277012 Кишинев, проспект Ленина, 148;
- 343900 Краматорск, Донецкой области, ул. Марата, 1;
- 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2;
- 220012 Минск, Ленинский проспект, 72;
- 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22;
- 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137;
- 700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6;
- 450059 Уфа, 59, ул. Р. Зорге, 10;
- 720000 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42;
- 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87.