

М.В.Городецкий

ИСТОРИЯ
ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫХ
УЧЕНИЙ

авторский
лекционный курс

Марат Викторович Городецкий

История политико- правовых учений: авторский лекционный курс

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68933085
SelfPub; 2023*

Аннотация

Курс направлен на понимание идей в политико-правовых учениях. Главной особенностью курса является способ подачи материала – приоритет объяснений, которые даются с использованием примеров и рассуждений. При этом автор уделяет внимание лингвистическим моментам в рассмотрении определений и терминов. Курс изложен в несколько разговорном стиле, что облегчает восприятие сложного теоретического материала. В некоторых темах (например, «Теория государства Платона», «Политико-правовые теории в немецкой классической философии») показывается связь политико-правовых идей рассматриваемых авторов с их философскими системами. Также уделяется внимание связи политико-правовых идей с наиболее масштабными историческими процессами. Особый интерес представляет тема «Идеологические концепции: либерализм, консерватизм, коммунизм (марксизм)», в которой дается сугубо

авторский анализ, углубляющий понимание этих идеологий и их места в истории, а также дается оригинальная классификация этих идеологий.

Содержание

Введение	8
Лекция 1. Рационализация представлений о праве в Древней Греции; понятия справедливости и общего блага	11
1.1. Рационализация представлений о праве	12
1.2. Понятие справедливости	15
1.3. Понятие общего блага	20
Лекция 2. Раннедревнегреческие учения о справедливости и государстве; теория государства Платона	25
2.1. Учения о справедливости пифагорейцев и софистов	27
2.2. Учение Демокрита о государстве и справедливости	31
2.3. Теория государства Платона	35
Лекция 3. Политико-правовая теория Аристотеля	43
3.1. Формы общения и понятие государства	44
3.2. Классификация государств	52
3.3. Идеальное государство и справедливость	56
3.4. Естественно-правовая концепция	59
Лекция 4. Политико-правовые учения эллинизма; учение Цицерона о республике	61

4.1. Учение о естественном праве в стоицизме	62
4.2. Договорная концепция государства в эпикуреизме	66
4.3. Теория смены форм правления Полибия	68
4.4. Учение о республике и классификация права Цицерона	72
Лекция 5. Христианско-схоластическая концепция права	80
5.1. Понимание зла и справедливости в христианско-схоластической концепции	83
5.2. Учение Августина Аврелия о небесном и земном градах	86
5.3. Классификация закона Ф. Аквинского	90
Лекция 6. Этатистские учения эпохи Возрождения	96
6.1. Этатизм в учении Н. Макиавелли	98
6.2. Теория суверенитета Ж. Бодена	102
Лекция 7. Классические естественно-правовые учения 17 в	109
7.1. Классическое понятие естественного права в учении Г. Гроция	110
7.2. Классификация права Г. Гроция	115
7.3. Общественно-договорная теория Т. Гоббса	119
7.4. Общественно-договорная теория и принцип разделения властей Дж. Локка	124

Лекция 8. Политико-правовые учения французского просвещения	130
8.1. Учение о духе законов и политической свободе Ш. Л. Монтескье	131
8.2. Учение о политическом организме Ж.-Ж. Руссо	137
Лекция 9. Политико-правовые теории в немецкой классической философии	146
9.1. Онтология права (теория категорического императива) И. Канта	147
9.2. Философия права и государства Г. В.-Ф. Гегеля	152
Лекция 10. Историческая школа права	156
10.1. Отрицание естественного права	157
10.2. Языковой характер права и понятие духа народа	160
Лекция 11. Позитивистская концепция права	165
11.1. Классический юридический позитивизм Дж. Остина	169
11.2. Теория действительности права К. Бергбома	175
11.3. «Социальный дарвинизм» Г. Спенсера	177
Лекция 12. Идеологические концепции: либерализм, консерватизм, коммунизм (марксизм)	180
12.1. Либерализм	182

12.2. Консерватизм	191
12.3. Коммунизм (марксизм)	199
Лекция 13. Политико-правовые учения 20 в.: солидаризм, институционализм, нормативизм	214
13.1. Солидаризм	215
13.2. Институционализм	220
13.3. Нормативизм (чистая теория права)	223

Марат Городецкий

История политико- правовых учений: авторский лекционный курс

Введение

История политико-правовых учений – это генезис идей о праве. Не только о праве, но и о государстве, общем благе, справедливости, власти и других связанных с ним предметах, однако в первую очередь – о праве. Т.е., прежде всего, это последовательность ответов на вопрос о том, что такое право.

Что значит последовательность ответов? Это и есть генезис идей, т.е. не просто совокупность утверждений, как будто случайно высказанных разными людьми в истории, но обладающая внутренней логикой и имеющая единый смысл цепочка, в которой каждая отдельная идея, даже если об этом не подозревал создавший ее человек, подразумевает последующие и ведет к общей цели – полноте понимания приро-

ды права.

Важно отметить, что генезис идей это не история. Это означает, что история политико-правовых учений это не совокупность фактов и событий, но именно идеи, теоретические рассуждения, в прослеживаемой между ними целенаправленной связи. В этом принципиальная разница между историей политико-правовых учений и кажущейся сходной с ней историей государства и права: в истории государства и права речь идет о реально существовавших государствах и правовых системах, а в истории политико-правовых учений – об идеях о государстве и праве.

Проиллюстрировать эту разницу можно на примере Платона. Афинский гражданин Платон создал одну из наиболее значимых в истории теорий справедливости и государства, однако это не имеет никакого отношения к устройству афинского государства 4 в. до н.э. Теория государства Платона – предмет истории политико-правовых учений, античное афинское государство – предмет истории государства и права. Впрочем, не стоит понимать так, будто генезис правовых идей вообще не связан с историей. Связь есть, и правовые идеи взаимоотражаются с историческими процессами, событиями и явлениями, особенно наиболее масштабными, и мы будем об этом говорить – однако это все же разные предметы.

В наибольшей степени из всех университетских дисциплин история политико-правовых учений пересекается с фи-

лософией. Объясняется это просто: правовые теории до 18 в. включительно разрабатывались как разделы философских систем, т.е. бо́льшая часть (наверное 90%) политико-правовых учений в истории созданы философами. Это неслучайно (и начало этой практики положил еще Платон), потому что политико-правовая область является одной из фундаментальных в сущем и изначально относится к философской проблематике. Многие политико-правовые идеи настолько тесно связаны со включающими их философскими системами, что могут быть поняты только на их основе.

Лекция 1. Рационализация представлений о праве в Древней Греции; понятия справедливости и общего блага

- 1.1. Рационализация представлений о праве.
- 1.2. Понятие справедливости.
- 1.3. Понятие общего блага.

1.1. Рационализация представлений о праве

История теоретических учений о праве и государстве начинается в Древней Греции. Возникает вопрос, почему мы так говорим, почему не ранее, в предшествовавших великих цивилизациях – египетской, месопотамских, индийской, китайской? Вопрос тем более справедлив, что существуют знаменитые памятники правовой культуры: «Книга мертвых», «Законы Хаммурапи», брахманистские правовые сборники. Ответом является следующее.

Ключевым словом в высказанном утверждении является «теоретические». Речь идет о таких учениях, которые являются теориями. Что это значит? Теоретическое учение (теория) – учение, состоящее из последовательно связанных, рационально выстроенных понятий. «Рациональных» значит выработанных и познаваемых логически, человеческим умом. И вот здесь возникает необходимость указания на важную особенность до-греческих цивилизаций и присущих им правовых представлений.

Несмотря на их различность, этим цивилизациям была присуща, насколько можно судить, общая мировоззренческая черта – идея тотального мирового порядка, основанного на сверхсущем. Согласно этой идее, мир это единое сооружение, в котором все аспекты бытия подчинены целому,

имеющему высший по отношению к миру статус (вспомните египетские пирамиды – зримый символ этой идеи). Важно, что речь идет не о частях мира, как будто это физические области, а об аспектах самого бытия – физическом, социальном, психологическом. Т.е. не только все физическое, но также и все общественное плюс все психологическое (человеческое, личное) пронизано единым и связующим эти области высшим началом. Необходимым в этой системе является то, что в качестве объединяющего начала постулируется мистическая сила (вот почему все древневосточные цивилизации характерно религиозны). Право понимается производным от этой мистической силы и вследствие этого – неизменным и непостижимым. Это значит, что право в таком его понимании является не теоретическим предметом, который мы на доступном нам теоретическом уровне могли бы как-то раскрыть, но мистическим, т.е. в принципе не доступном на уровне теории.

Конечно, если говорить о генезисе правовых идей во всей их исторической полноте, то следует включать и мистические правовые идеи до-греческих цивилизаций. Но это требует специальной, культурологической и религиоведческой подготовки, что выходит за рамки возможностей семестрового курса истории политико-правовых учений.

Итак, теоретические, т.е. основанные на рассуждениях, а не на мистических представлениях, и поэтому значимые для нас политико-правовые учения возникают впервые именно

в Древней Греции. В этом смысл рационализации представлений о праве, произошедшей в рамках генезиса правовых идей. Рационализация представлений о праве – это развитие идеи о том, что основанием права является разум. Согласно этой идее, право – не мистично, но последовательно выводится посредством рассуждений, имеет рациональное, ясное содержание, допускающее возможность изменения и развития.

Источник рационализации права – философия. Философия это возникающая в Древней Греции специфическая традиция, суть которой – достижение истины посредством рассуждений. Следует отметить, что речь идет о настоящей, чисто теоретической, т.е. рациональной философии, которую следует отличать от близких к философии идей, содержащихся в древнекитайских и индуистских, по сути, мистических учениях. Теоретическая философия образует не только концептуально-методологическую основу, но и научную рамку, внутри которой, в качестве раздела, и начинаются теоретические рассуждения о праве.

1.2. Понятие справедливости

Рассуждения о праве это рассуждения о том, каким должно быть право – что является его *истиной*. Т.е. предметом этих рассуждений становится не само право, но его общая идея, сущность. Что это значит? Поясним этот важный момент.

Допустим, мы хотим понять, как улучшить право, конкретную правовую норму. Что является для этого критерием? Что-то специальное для этой конкретной нормы? Т.е. всякий раз что-то отдельное для каждой нормы – для одной или другой? Конечно, нет. Критерий, т.е. то, каким должно быть право в каждой из образующих его норм, должен быть один. Т.о., у всего права как системы есть некий общий критерий, некий образец или идея, которая должна соблюдаться в каждой норме – и тогда право будет наилучшим.

Истина, сущность, критерий, образец, идея – по сути одно и то же. Давайте разберемся с этими неслучайными, важными и в дальнейшем много раз понадобятся словами. Истина это то, чем предмет является на самом деле или должен быть, вместо того, чем он мнимо кажется. Это совпадает с сущностью – тем, что в предмете является главным, в противоположность второстепенному. Истина или сущность есть то же самое, что критерий, по которому предмет определя-

ется в отличие от остальных. А когда критерий предмета берется и рассматривается сам по себе, как что-то отдельное, мы говорим – образец. Идея же есть самое главное слово в этом ряду. Идея это смысл образца (критерия – сущности – истины). Кстати, греческое слово «идея» (eidea) переводится как «образец».

Так вот, вопрос ставится о том, что есть критерий и смысл права, т.е. его идея. Этой идеей является ни что иное как справедливость (т.е. слово «справедливость» означает именно эту идею). Что такое справедливость? Справедливость это идея, определяющая меру распределения прав между людьми в обществе, согласующая их друг с другом и с властью. Говоря коротко, это мера распределения прав – то, как должны распределяться права между людьми. И здесь изначально имеют место два варианта, просто математически: распределение поровну, либо распределение по какому-то критерию – не поровну. Первый вариант это равенство – равное распределение прав безотносительно достоинств и заслуг, т.е. независимо от того, какими являются люди. Вторым вариант это воздаяние – распределение прав пропорционально достоинствам или заслугам, т.е. одни люди наделяются большими правами, другие меньшими (как в детской считалке про сороку-ворону).

Важно понимать здесь, что воздаяние это не «неотвратимость наказания», как принято использовать это слово в распространенном смысле, а равенство это не «равенство перед

законом» как требование одинакового, исключаящего произвол применения закона ко всем людям. И то, и другое является не идеей распределения прав, но требованием к исполнительной и судебной системам. Справедливость же, как фундаментальная правовая идея, образующая критерий самого права, это не про то, что должно быть наказание за преступление и что закон один для всех (что, по сути, есть технические требования), а про то, каким должен быть сам закон по его содержанию – как в нем должны изначально определяться и распределяться права. Именно в этом ключе надлежит понимать равенство и воздаяние как варианты справедливости.

Справедливость есть первый и общий предмет всех древнегреческих учений о праве. Т.е. во всех древнегреческих правовых учениях речь идет прежде всего о справедливости. А два варианта справедливости образуют основную дилемму в древнегреческих учениях. Почему дилемму, что это значит?

Важно понимать, что тот или иной вариант распределения прав является, в конечном счете, мерилom того, каким должно быть право – конкретная норма или решение. Если норма справедливая, т.е. соответствующая идее права, то утверждаемое в этой норме благо или действие устанавливается не произвольно, но по одному или другому принципу распределения прав. Норма устанавливает, т.е. распределяет некое благо – всем одинаково либо кому-то по какому-то основа-

нию. То же самое имеет место в случае судебного решения, признаваемого справедливым. Т.е. сама оценка какого-либо правового акта как справедливого означает, что он распределяет права по какому-то из вариантов. И вот тут возникает вопрос: какому из двух? Когда признается справедливым тот или иной вариант распределения прав, то почему он выбирается? Это и есть дилемма, решение которой было главной задачей древнегреческих теоретиков права.

Трудность в том (почему это и называется дилеммой), что оба варианта являются обоснованными. И один, и другой варианты кажутся правильными. Действительно, кажется несомненным, что все люди, независимо от того, какими они являются, должны обладать равными правами. С другой стороны, не менее обоснованным кажется то, что людей следует наделять правами (особенно в области управления государством) в соответствии с тем, насколько способны и в целом полезны они для общества. При этом должен быть выбран именно один вариант: во-первых, справедливость должна быть одна для всего права, а не две; во-вторых – равенство и воздаяние логически противоречат друг другу (воздаяние это не-равенство), т.е. невозможны вместе.

Обоснованием того или иного варианта справедливости как единственно правильного и занимается вся греческая политико-правовая теория. Можно сказать, что вся греческая правовая философия это спор по поводу того, чем является справедливость – равенством или воздаянием: один

философ или школа говорит, что равенство, потому-то и потому-то, другой – воздаяние, потому-то и потому-то, и т.д.

1.3. Понятие общего блага

Вторым из исходных понятий в древнегреческих правовых учениях является общее благо. На самом деле, это первоочередное по значимости, главное понятие. Как так, ведь мы сказали прежде, что первоначальной идеей древнегреческих учений является справедливость? Верно, именно справедливость есть то, о чем прежде всего остального идет речь, но дело в том, что понятие общего блага на логическом уровне предшествует справедливости, хотя обнаруживается это не сразу, вследствие чего речь об общем благе заходит позднее, т.е. по времени во вторую очередь.

Что такое общее благо? Общее благо это комплекс материальных и организационных ценностей, которые создаются и могут использоваться только обществом, и которые не могут создаваться и использоваться отдельными людьми или малыми группами. Например, может ли один человек или одна семья построить электростанцию, чтобы обеспечить себя электроэнергией и теплом? Никогда, и дело не в количественной малости сил, а в принципе. Даже если удесятерить силы человека и продолжительность его жизни, он один и за тысячу лет не построит электростанцию. В этом принцип общего блага: один человек может, допустим, построить лодку, но не корабль; мостик через ручей, но не мост через настоящую реку; избышку, но не многоэтажный дом с комму-

никациями – никогда, даже за тысячу лет. Т.е. если нужны перечисленные вещи – мосты, корабли, большие дома и города – необходимы организованные и согласованные усилия множества людей. Здесь жесткий принцип, образующий не количественный, а качественный барьер: вот нужно, скажем, установить мачту в тонну весом в остов корабля, десять человек установят за полдня, а один не сможет даже за 10 лет. Еще раз, если нужны корабли, мосты и города, то нужно объединение усилий.

Теперь следующее: мосты, корабли, дома, электричество, отопление, образование, здравоохранение, органы правопорядка это не что-то факультативное, без чего можно обойтись, но необходимые для жизни людей материальные и организационные условия – необходимые каждому из людей. Никто не скажет, что он не нуждается в центральном отоплении и электричестве, однако создать эти блага, повторим, в одиночку просто невозможно. И вот получается, эти блага нужны каждому в отдельности, однако никто по отдельности создать и использовать, обслуживать их не сможет – только организованно и вместе.

В основе идеи общего блага лежит сама человеческая природа. Суть ее в том, что человек не способен существовать в одиночку в естественных условиях (в отличие от всех других существ). Все другие существа, например, животные, более-менее приспособлены к автономному существованию в ареале обитания. Это выражается физически, в устройстве

организмов – в наличии шерсти, толстой кожи, копыт, рогов, клыков и т.д. Животное экипировано для жизни и защиты. Но человек, обратите внимание, по природе гол и незащищен (если вникнуть в детали, становится просто удивительно). Если поместить человека в 100% естественные условия – посреди леса или поля, вне жилья и без одежды – то даже в теплое время он не проживет и нескольких суток. С одними лишь собственными природными возможностями он не сможет найти пропитание, не выроет слабыми ногтями нору, не защитится от хищников. Вот почему человек нуждается – и это не блажь, но жизненная необходимость – в объединении усилий с другими людьми, только лишь в результате чего появляется возможность защиты, изготовления одежды, постройки жилищ и т.д., в перспективе вплоть до мостов и электростанций. Все это, от первой заостренной палки до энергетики – общее благо.

Идея сама по себе довольно проста, но следствия ее таковы, что по сути вся политико-правовая теоретическая история выводится именно из этой идеи, после которой даже идея справедливости оказывается, на самом деле, на втором месте. Дело в том, что когда речь идет о распределении прав, то возникает вопрос – а откуда изначально берутся права? Ведь чтобы что-то распределять, просто логически нужно, чтобы вначале было то, что подлежит распределению – нельзя же распределить то, чего нет. Значит надо, чтобы права откуда-то взялись, лишь после чего появляется возможность

их как-то распределить. В природе, в естественных условиях существования человека прав нет – какое может быть право у человека в диком лесу при встрече, скажем, с медведем? Так откуда же, как возникают права?

Ответ и образуется идеей общего блага. Права появляются потому и только потому, что появляется общее благо, порождающее возможности, которых нет изначально в природе. Право это возможность, возникающая потому, что есть какие-то условия, блага, позволяющие получать защиту, укрытие, а далее – здравоохранение, образование и т.п. Эти условия и блага, как мы выяснили, не могут в принципе быть созданы отдельным человеком в естественных условиях, и поэтому они всегда коллективно-искусственные, т.е. общественные по происхождению, буквально общие. Если человек имеет право на защиту, то это потому, что есть органы правопорядка. Если есть право на лечение, то это потому, что есть медицина. Если есть право на образование, то это потому, что есть наука и школы. И т.д. Если нет медицины, организованных вооруженных людей, обязанных защищать, институтов и школ, то откуда возьмутся права на лечение, защиту и образование? В лесу их нет. Поэтому вначале медицина, полиция и школы, т.е. общее благо в целом, в конечном счете, потом соответствующие права, просто логически. Без объективных условий никакого «права» нет, это просто пустой звук.

Понятие общего блага появляется еще в ранней древне-

греческой философии, у Демокрита. Именно это понятие, в совокупности с идеей справедливости, становится источником теорий и самого понятия государства во всех последующих греческих учениях.

Итак, резюмируем: история теоретических учений о праве возникает в древнегреческой философии, и отправными точками в этом начавшемся движении являются понятия справедливости и общего блага.

Лекция 2. Раннедревнегреческие учения о справедливости и государстве; теория государства Платона

- 2.1. Учения о справедливости пифагорейцев и софистов.
- 2.2. Учение Демокрита о государстве и справедливости.
- 2.3. Теория государства Платона.

Термин «раннедревнегреческие» используется условно, исходя из упрощенного деления древнегреческой философии на «раннюю» (до Платона), классическую (Платон плюс Аристотель) и эллинистическую (после Аристотеля). В рамках данной темы мы рассмотрим некоторые из ранних учений и отдельно учение Платона.

Первые древнегреческие учения представляют собой скорее попытки рассмотрения вопроса о справедливости, чем настоящие и цельные теории. Однако они интересны и важны как начальный этап в генезисе правовых идей, а также как наглядная демонстрация дилеммы выбора между равенством и воздаянием в понимании справедливости. Мы рассмотрим, в рамках этой части темы, три показательных случая: учение пифагорейцев, учение софистов и учение о воз-

никновении государства Демокрита.

2.1. Учения о справедливости пифагорейцев и софистов

Пифагорейцы – одна из ранних философских школ. Школами в философии, как и в случае софистов далее, принято называть концептуальные объединения философов. Т.е. это разные философы и порой различающиеся учения, но объединенные одной концепцией (общей теорией). Пифагорейцы были, впрочем, не просто школой, но своего рода организацией.

У пифагорейцев справедливость есть «воздаяние равным за равное». Эта известная в истории цитата есть по сути единственное, что известно о политико-правовом разделе их учения. Можно было бы сказать, что этот чуть ли не первый тезис в истории учений о праве имеет всего лишь символическое значение, как обозначение начала истории правовых теорий. Дело кажется еще более простым и не требующим теоретического внимания, что в общепринятом толковании этого определения оно понимается просто как повторение традиционного принципа возмездия («око за око»). Однако, возможно и другое, несколько более глубокое его прочтение, поэтому стоит немножко на этом определении задержаться.

Давайте зададимся вопросом, какой из вариантов распределения прав получается по этому определению? Вроде бы это воздаяние (слово на первом месте), но в то же время речь

идет и о равенстве: «воздаяние равным». Так равенство или воздаяние – как это понять? Обратим внимание, что о равенстве речь идет дважды. Что имеется ввиду под «равенством» в первом случае? Очевидно, что равенство прав, раз подразумевается распределение прав. Т.е. «воздаяние равным...» значит «воздаяние равными правами». Тогда что имеется ввиду во втором случае – за что «равное» воздается равным? Раз речь идет о воздаянии, то, очевидно, имеются ввиду какие-то заслуги. И смысл получается такой: за равные заслуги воздается равными правами. А за неравные? Ведь не могут же люди иметь во всем равные заслуги. И здесь открывается симметрия, образующая изначально суть определения, как будто бы это формула: за равные заслуги – равными правами, а за неравные заслуги – неравными правами. Соответствие прав заслугам – вот смысл пифагорейской формулы, и это, конечно, воздаяние. Т.о., в первой философской школе, поставившей вопрос о справедливости, выбранным вариантом справедливости – если рассматривать дошедшую цитату именно в таком ключе – является воздаяние.

Софисты – гораздо менее цельная школа, чем пифагорейцы. Однако, наличие специфического концептуального начала, объединяющего эту школу, а также глубокая связь справедливости именно с этим началом образуют у представителей софистики в целом единую позицию по поводу сущности права – т.е. справедливости.

У софистов в целом справедливость это равенство. Ва-

жен не сам этот выбор, а концептуальное начало, которое к этому выбору приводит. Интересна в данном случае именно связь политико-правовой идеи с сугубо философской концепцией, лежащей в основании софистики. Первоисточником этой концепции, полностью выражающим саму ее суть, является положение одного из основателей софистики Протагора: «человек есть мера вещей, существующих, как они существуют, и не существующих, как они не существуют». Это положение означает ни более ни менее как отсутствие объективных истин, оно означает, что человек определяет своими суждениями, что существует, а что не существует. Как такое возможно?

Суть софистики – и это достаточно глубокая и в своей глубине абсолютно отрицательная, пессимистическая позиция – в отрицании объективной познаваемости мира. Софисты, основатели риторики и логики, открыли в устройстве языка и мышления такие слои, на уровне которых обнаруживается абсолютная относительность сущего, по крайней мере тогда, когда о чем-либо существующем можно говорить, утверждать или отрицать. Действительно, мы считаем что-то существующим тогда, когда мы говорим, считаем «это есть», пускай сами себе, в мышлении. Так вот, на уровне суждений, слов и предложений, можно доказать все что угодно, вплоть до противоположностей. Это кажется невероятным и даже нелепым, однако софисты действительно демонстрировали чудеса в доказывании казалось бы невозможных вещей

(именно из софистической практики изоощренного доказывания, манипулирования словами и понятиями выросли риторика и логика). Вот и получается у них, что истины нет, есть только утверждения людей, т.е. мнения, каждое из которых имеет право быть точно так же, как и любой другое, в т.ч. противоположное. И поскольку людей много, то и мнений может быть много – сколько угодно.

А теперь посмотрим, как из этого чисто философского принципа выводится решение вопроса о справедливости. Так вот, если нет объективных истин, то невозможно какое-либо воздаяние. Почему? Потому что воздаяние основывается на оценке достоинств и заслуг, которая требует объективного критерия. Попросту говоря, чтобы соизмерить людей по их заслугам, нужна шкала. Если нет объективных истин, то нет никакой шкалы, никаких критериев, по которым можно было бы сказать – этому больше прав, этому меньше. А раз нет критериев – невозможно воздаяние, и получается, что единственно возможным вариантом справедливости становится равенство.

2.2. Учение Демокрита о государстве и справедливости

Наиболее важным в до-платоновской политико-правовой философии является учение Демокрита (зачастую его относят к классическим учениям). Именно у Демокрита впервые появляется учение о государстве. Причем государство как теоретический предмет возникает в связке с понятием общего блага.

Понятие и само слово «государство» в древнегреческой и во всей античной философии следует понимать иначе, чем в современном смысле. Polis в древнегреческом языке это скорее общество, чем государство – это организованное множество людей (корень polis означает прежде всего множество), а не довлеющий над людьми институт, концепция чего возникает гораздо позже, лишь в эпоху Возрождения.

Демокрит ставит вопрос о происхождении государства. Уже сам этот вопрос является теоретически важным ходом. Не «что такое государство», а прежде всего «почему люди образуют государство». Значимость этого вопроса заключается в том, что именно тогда, когда мы ответим, зачем люди создают государство, зачем оно изначально нужно, мы поймем, что такое государство по его сути. Еще раз, государство у греков это организованное общество. Стало быть, демокритовский вопрос надо переводить так – зачем или почему

люди организуются и образуют общество.

Ответ в следующем. Люди объединяются потому, что не могут поодиночке удовлетворить естественные нужды, для чего необходимо общее благо, требующее для его создания объединения людей, т.е. государства (вот почему государство по Демокриту – высшая ценность). Здесь важная смысловая цепочка: объединение – для общего блага, а общее благо – для естественных нужд. Т.е. цель, в конечном счете, это естественные нужды. Что это такое? Естественные нужды это нужды, обусловленные природой, а не произволом. Попросту говоря, это не то, что «я хочу», а то, что нужно по природе. Например, качественная еда, чистая вода, комфортное жилье, защита – это естественные нужды, а вот бриллианты, стразы и маникюр для собачек – нужды не естественные, обусловленные произволом, даже капризом, а не природой.

Заметим (так сказать, в скобках и несколько шире), что под природой следует понимать не только физиологическую природу, но и психологическую. Т.е. естественные нужды это вовсе не только «вода и хлеб», но и потребности в общении, искусстве, удобствах труда и быта, во всем том, что необходимо в соответствии со сложной, не только физической, но и разумной природой человека. Так вот именно разумность, в конечном счете, делает комплексную человеческую природу ограниченной, заведомо конечной в образуемых ею потребностях. Разумный человек, хорошо питаю-

щийся, имеющий для личного проживания отдельную чистую, комфортную комнату плюс все необходимые санитарные условия, имеющий возможность свободно передвигаться, общаться, имеющий доступ к знаниям, книгам, произведениям искусства, имеющий возможность заниматься спортом и заботиться о здоровье, и, наконец, занимающийся непринудительным трудом в удобных и безопасных условиях – не имеет, не может иметь сверх перечисленного никаких объективных индивидуальных потребностей. В этом смысл отличия отнюдь не простых, но все же заведомо конечных естественных нужд от произвольных, не естественных. Если же человек заявляет, что ему нужно двадцать комнат, лимузин, личный самолет, сантехника из золота и т.п., то самое главное, что отличает эти потребности от естественных, это их ничем не ограниченность, отсутствие физически закономерных и разумных критериев.

Итак, общее благо, ради которого люди объединяются, т.е. создают государство, нужно изначально не для удовлетворения ничем не ограниченных, произвольных желаний, что недостижимо и бессмысленно, а для естественных, необходимых для каждого человека вещей, потребность в которых обусловлена природой. Именно в этом заключается цель и смысл государства.

Естественные нужды, вследствие их закономерности, разумности и конечности, всегда в принципе одинаковы, т.е. равны. И поэтому распределение прав в государстве должно

быть равенством, а не воздаянием. Вот как решается вопрос о справедливости у Демокрита. Т.е. равенство прав выводится из равенства естественных нужд, образующих самую цель государства – в этом ключевая идея.

Связь справедливости и государства в учении Демокрита, делающая его внутренне связным и комплексным, придает этому учению характер настоящей теории. На примере этого учения впервые продемонстрировано, что вопрос о сущности права и понятие государства как системы общего блага – неразрывно связаны.

2.3. Теория государства Платона

Политико-правовое учение Платона настолько связано с его философской системой в целом, что не может быть рассмотрено отдельно от нее. Поэтому началом учения Платона о справедливости и государстве является учение о совершенно не политическом предмете – душе.

Начать нужно с вопроса: что такое душа? Это слово в современном языке используется в религиозном и художественном смыслах, отличающихся от антично-философского, и поэтому требует пояснения. Душа в классической древнегреческой философии это не личность (как понимается душа в религиях), а сознание. Между личностью и сознанием большая разница. Личность, упрощенно говоря, это то, что делает человека предпочитающим, например, чай, а не кофе, а сознание это то, что позволяет, складывая два и два, получать четыре. В личности человек отличается от других, в пределе до абсолютной неповторимости (так принято считать), в сознании же человек находится в движении к уровню, изначально общему для всех людей. Этим уровнем являются знания и истина (знания и истина всегда общие).

Сознание это движение к знаниям и совокупность знаний (со-знание). И именно эту способность, а не личную субстанцию (определяемую предпочтениями, желаниями, чувствами...), следует иметь ввиду под словом «душа» в античных

философских учениях («душа, сосредотачиваясь в самой себе, постоянно размышляет»).

Душа (=сознание) это не однородная способность. Она состоит из нескольких составляющих, о каждой из которой можно говорить как об отдельной способности. По Платону, этих составляющих три: разум, воля (мужество) и чувственная способность. Разум это способность к истине, воля – способность к борьбе и победе, чувственная способность – способность оценивать (как полезные и вредные) и преобразовать чувственно данные вещи. Все эти три способности есть в каждой душе, т.е. каждый человек обладает и разумом, и волей, и чувственностью. Главное же в заключается следующем: эти три способности действуют в каждой душе *не в равной мере* – какая-то одна из них преобладает над остальными, и это преобладание имеет место по самой природе с рождения. Именно этот тезис задает изнутри теории души выстраиваемую далее политическую теорию Платона.

Преобладание одной способности (части души, как говорится у Платона) означает, что все люди изначально делятся на три типа: с преобладающим разумом – созерцатели; с преобладающей волей – воители; и с преобладающей чувственностью – производители, труженики. Важно, что это деление утверждается не по какому-то существующему социальному критерию, а по природе. Т.е. созерцатели, воители, труженики это не социальные роли, а склонности души и категории самой человеческой природы. Каждый человек рождается с

душой, заведомо обладающей той или иной склонностью.

Устройство идеального (=наилучшего) государства Платона напрямую вытекает из этого деления на типы. Но прежде чем перейти к нему, нужно рассмотреть еще одну важную идею. В государстве есть необходимые общественно-значимые функции, без которых оно не может существовать в принципе. Это управление, защита и производство. Значит, наилучшим государством будет тогда, когда эти три функции будут осуществляться наилучшим образом – логика простая. Что для этого нужно? По Платону, нужно чтобы эти функции были, не смешиваясь, распределены между участниками государства. Это означает, что одни люди должны заниматься управлением, другие защитой, а третьи – производством. И тогда каждое из дел будет исполняться лучше, чем в случае их смешения. Нетрудно заметить, что источником этой идеи является исторически существующий принцип разделения труда. Действительно и несомненно: если сапожники будут шить сапоги, пекари печь пироги, а строители строить дома, то наилучшими будут сапоги, дома и пироги, в противоположность случаю, когда и то, и другое и третье делается всеми людьми вперемешку.

Описанная идея распределения общественно-значимых функций ради наилучшего их исполнения есть ни что иное как принцип сословного государства (в его изначальном виде, не искаженном традицией наследования). А далее этот принцип соединяется у Платона с идеей деления людей на

три типа. И получается следующее. Природное деление людей соответствует политически необходимому набору общественно-значимых функций. Ведь в распределении функций дело заключается не только в том, чтобы сделать их не смешиваемыми, но и в том, чтобы каждую функцию исполняли люди, наиболее пригодные именно к ней. И вот, именно это и получается, если приложить к функциям управления, защиты и производства три типа людей.

Созерцатели это те, кто наиболее пригоден для управления, т.е. формирования целей и правил существования общества, ибо для этого прежде всего нужны знания и истина, способность к которым у созерцателей преобладает. Воители наиболее пригодны к защите, ибо для этого нужна воля, способность несмотря ни на что достигать цели, преодолевая препятствия и сокрушая врагов. Люди с преобладающей чувственной способностью наиболее пригодны к труду, т.е. преобразованию различных, прежде всего материальных ресурсов в блага – для этого нужно уметь чувствовать вещи (буквально: иметь чуткие руки) и понимать, как сделать с наибольшей пользой и красотой. Таким образом, если в государстве предоставить управление созерцателям, защиту воителям, а производство труженикам, в рамках соответствующих сословий, то вследствие максимальной пригодности этих типов данным функциям эти функции будут исполняться наилучшим образом – вот формула идеального государства Платона.

Но теория государства на этом не заканчивается, и она не была бы полна без решения одного важного вопроса. Ключевым моментом в теории Платона является то, что принадлежность к типу, будучи врожденной, не наследуется. От любых по типу родителей может родиться любой по типу ребенок. Возникает вопрос – а как тогда определять в людях принадлежность к типу, чтобы затем распределять их по соответствующим функциям-сословиям? Ответ следующий: с определенного возраста детьми должны заниматься специальные воспитатели, для того чтобы определить тип в каждом ребенке и далее направить в воспитательную категорию, где человека обучают именно тому, что соответствует его типу, с целью дальнейшего выполнения им надлежащей сословной функции.

Именно это условие является определяющим существование идеального государства Платона. Самое важное, чтобы все люди занимались соответствующими их природе функциями, т.е. попадали в соответствующие сословия. Это условие не только политической гармонии, но психологической. Ведь если человек обучен и занимается делом не в соответствии со своей душевной природой, возникает внутренний, психологический конфликт. И, по Платону, именно такие конфликты, возникающие вследствие несоответствия души человека его занятиям, являются причиной социального зла – несправедливости, преступлений. Таким образом, воспитание людей с детства в соответствии с типом души выпол-

няет две задачи: оно образует должный порядок в распределении по сословиям, а также обеспечивает устойчивость платоновского государства психологически, изнутри. Поэтому воспитание оценивается как главное дело в платоновском государстве, и именно воспитатели, а не правители, выполняют в нем главную роль.

Итак, идеальное государство Платона это вненаследственное сословное распределение управленческой, защитной и производственной функций по типам людей. В этом же, одновременно, заключается и определение справедливости, по Платону – это распределение прав в соответствии с принадлежностью людей к типам. Ведь сословия это внутренние в обществе группы, выполняющие разные общественно-значимые функции и, в соответствии с этими функциями, различающиеся по правам. Т.е. у представителей разных сословий – разные права. У правителей – право управлять, т.е. участвовать в принятии общественно значимых решений; у защитников (военных) – право применять оружие для защиты государства; у производителей – право заниматься хозяйственной деятельностью и обладать имуществом. Распределение прав в соответствии с этими функциями и есть справедливость. Обратите внимание, это не равенство, а воздаяние, потому что есть определенный критерий, относительно которого каждый человек наделяется правами, этот критерий – человеческий тип.

Примечательно, что у первых двух сословий нет хозяй-

ственно-имущественных прав. Это не недоразумение, это акцентируется у Платона – сословия правителей и защитников это товарищества аскетов, смыслом жизни которых является общее благо, а не частное, и иметь собственное имущество, помимо сугубо личных вещей, им запрещено. Представьте применение этого принципа к традиционным аристократическим сословным или олигархическим классовым обществам. Это даже немножко курьезно, и становится понятно: платоновское сословное общество-государство не имеет с историческими сословными и классовыми государствами (типа европейских средневековых и капиталистических) ничего общего. Впрочем, отсутствие общего обнаруживается еще на предыдущем уровне – в принципиальной внаследственности платоновских сословий.

Мы сказали выше, что справедливость у Платона это воздаяние, а не равенство, и это действительно так, в рамках используемого определения справедливости в ее вариантах. Однако в понимании платоновского воздаяния есть особенность, которая подчеркивается вышеуказанным отсутствием имущественного приоритета у первых двух сословий. Дело в том, что на самом деле между сословиями у Платона нет иерархии – т.е. порядка от высшего к низшему. Это непривычно для понимания, но сословие правителей это не высшее сословие, оно просто другое по функции, чем остальные. Ни одно из сословий не является ни высшим, ни низшим. Они разные, но по статусу равные. Это как части спек-

тра, которые с разных сторон, но в равной мере, не смешиваясь и не мешая друг другу, соединяются в целое. Они как будто расположены не снизу вверх, а по кругу. Поэтому, как ни странно, воздаяние в платоновском идеальном государстве не является отрицанием равенства.

Предметом своеобразной, распространенной в истории иронии, направленной на Платона, является то, что его проект нигде и никогда не был осуществлен, даже приблизительно. Да, история пошла иными путями. Но это не умаляет значение этой теории, и может даже наоборот, увеличивает. Почему мы считаем возможным так сказать? Во-первых, мы говорили с самого начала, что теория это не история, и мерить, скажем так, теоретические величины исторической шкалой в принципе неверно. А во-вторых, неосуществленность платоновской теории придает ей статус еще неиспользованного потенциала, она остается в нетронутом виде как будто ждущей своего времени.

Лекция 3. Политико-правовая теория Аристотеля

- 3.1. Формы общения и понятие государства.
- 3.2. Классификация государств.
- 3.3. Идеальное государство и справедливость.
- 3.4. Естественно-правовая концепция.

Теория Аристотеля является главной во всей истории политико-правовых теорий. Она задает все основные смысловые векторы, по которым далее идет генезис правовых теорий вплоть до 19 века как минимум. В этом смысле ее можно противопоставить теории Платона, которая оказалась в истории тупиковой ветвью (не в ущерб своему идейному значению) – аристотелизм, в противоположность этому, стал корневым для почти всех последующих теоретических ветвей. Это тем более примечательно, что Аристотель является учеником Платона.

Смысловыми моментами теории Аристотеля, определившими последующую историю, являются: формы общения, антропосоциальное понятие государства, классификация государств и, главное, естественно-правовая концепция.

3.1. Формы общения и понятие государства

Исходным в политико-правовой теории Аристотеля является понятие общения. И сразу же, как и в случае с душой у Платона, первоочередным является принципиальное отличие от современного привычного значения: общение у Аристотеля это не психологическое, но политическое понятие. Что мы сегодня называем общением? Прежде всего, психологический, личный контакт. Общением мы назовем разговор друзей, влюбленных, членов семьи. Но мы не назовем общением рабочее совещание у директора предприятия, обсуждение законопроекта в парламенте, выступление с докладом с последующими вопросами на научной конференции. У Аристотеля же под общением подразумевается скорее второе, чем первое. Т.е. это не обсуждение личных проблем, чувств и бытовых явлений, т.е. заведомо частных по значению вопросов, а наоборот – разговор о внеличном, общезначимом, затрагивающем не частное, а общее благо.

Определить общение у Аристотеля можно так: разумное целенаправленное взаимодействие человека с другими людьми по поводу общего блага и с целью благой жизни. Именно в связке с общим благом понятие общения обретает глубокий смысл, из которого, как из исходной точки, развивается далее целая концепция (итоговым пунктом этой

концепции является благая жизнь – мы раскроем эту идею в конце рассмотрения темы). Далее, общение это природное человеческое свойство и добродетель. Что это значит? Рассмотрим это важное положение.

То, что общение это добродетель, означает его безусловно положительный характер. Добродетель вообще это способность, приводящая к благу. Попросту говоря, это доброе свойство, направленное на благо и ни на что кроме блага.

То, что общение есть природное свойство, означает его естественный, а не произвольный характер. Естественное это то, что происходит от природы, произвольное же есть то, источником чего является воля¹. Произвольное это то, что я могу делать, если захочу, а могу и не делать. Естественное же это необходимость, это не то, что человек может делать или не делать, а то, что он не может не делать, и в случае отсутствия или невозможности чего наступает проблематичное, в пределе мучительное состояние. Это как потребность в пище или, на более высоком уровне, потребность в свободе, движении, продолжении рода, создании семьи. Таким образом, Аристотель имеет ввиду, что участие человека во взаимодействии с другими людьми по поводу каких-то общих вопросов это не какая-то блажь и личная потребность, но

¹ Мы уже затрагивали ранее это сквозное в истории правовых идей различие (по поводу Демокрита). Естественное и произвольное образуют дилемму, их нужно уметь различать, и очень важно, что в самом начале учения Аристотеля это различие вновь всплывает в отношении общения как исходного в его теории фактора.

необходимая составляющая человеческой жизни по самой природе человека, без чего человек не может жить в настоящем смысле слова.

Следующий тезис: общение имеет генезис, т.е. оно исторически движется и развивается в трех формах, последовательно возникающих одна за другой. Это значит, что общение как человеческая способность имеет три вида. Причем в истории сначала возникает один вид, затем добавляется второй, затем третий. Каждый новый вид (форма) не заменяет предыдущий, но действует в совокупности с ним. Генезис общения целенаправлен – его конечным состоянием является комплекс трех форм.

Первая форма общения – семья. Как это понять, как семья может быть политической формой? Здесь требуется общее пояснение, потому что понимание семьи современным человеком резко отличается от традиционного, на котором базируется Аристотель. Традиционно и в большей части истории (до середины 19 в.) семья понимается как объединение людей в рамках домохозяйства, а внутренней основой семьи считается власть мужа, отца, главы семьи, и это, конечно, контрастирует с современным представлением о семье как о психоэмоциональном и равноправном объединении. Можно сказать, что традиционное, в частности, античное понимание семьи жестче современного: задачей семьи являются не эмоции и любовь, а домохозяйство и строгое, управляемое распределение ролей в нем (что, на самом де-

ле, отнюдь не мешает быть настоящей, крепкой любви). Кроме того, традиционная семья гораздо больше по количеству членов, чем современная, и это связано не только с бо́льшим количеством детей, но с самим принципом существования семьи – хозяйством, требующим многих участников. Традиционная семья в античности это не только муж, жена и дети, но и родственницы, оставшиеся без собственных семей, помогающие в уходе за детьми, слуги, рабы и даже – это покажется странным – используемые в хозяйстве животные. Это целая иерархия, маленькое государство со множеством дел, функций и совершенно необходимой для этого властью, центром принятия решений, без которого все рассыпется.

Изнутри этой картины и надо понимать семью как форму общения, по Аристотелю. Общение здесь представляется собой политическую и, более того, политико-правовую сущность, в которой соединяются три смысловых звена: право, власть и экономика. Право в том, что причиной семьи является присущее человеку (мужчине) и осуществляемое по его инициативе стремление и право к продолжению рода – в этом заключается исходный природный вектор общения, образующий естественное основание его как самой правовой сущности. Власть в том, что семья по ее традиционному устройству требует управляющего начала и подчинения, это политический вектор общения – от мужа к жене, от отца к детям, от хозяина к слугам и т.д. Экономика же в заключается в самом понятии домохозяйства, которое просто сино-

нимично семье: то, что мы переводим у Аристотеля как «семья», есть «oikos» (дом, хозяйство), что есть корень слова «экономика». Домохозяйство в широком, не только материальном, но и организационном смысле, есть ни что иное как само общее благо, являющееся предметом деятельности семьи как формы общения.

Идея семьи как политической формы означает изначальную связь семьи и государства. Мы уже говорили, семья – «маленькое государство». Аналогично, государство – большая семья. В этом, в конечном счете, заключается глубинный и важнейший в истории смысл аристотелевской концепции общения. Но идем дальше.

Вторая форма общения – селение. Здесь впервые просматривается принцип объединения предыдущих форм. Селение есть ни что иное как объединение семей по поводу блага, являющегося общим для них. Чисто практически под селением надо понимать то, что мы попросту называем деревней. Т.е. это отдельные домохозяйства, но уже имеющие общие интересы, например, дороги, мосты, общие уголья, водные ресурсы и т.д. Это общее благо, возникающее уже за пределами семей. По поводу этого общего блага главы домохозяйств осуществляют общение: обсуждение значимых для всех вопросов и объединение усилий для их решения. Еще один новый момент – в селении возникает подчинение со стороны глав семей в отношении определенного среди них руководителя, выполняющего роль необходимого в любом

серьезном деле управляющего начала. Внутри же семей их главы никому не подчиняются.

Третья и высшая форма общения – государство. Собственно здесь заключено определение государства, по Аристотелю: государство есть высшая форма общения, образующая условия для благой жизни. Государство, в соответствии с принципом объединения предыдущих форм, это объединение селений. Представить это можно как слияние ранее отдельных селений в город. Собственно, город, polis, в Древней Греции и есть государство – это одно и то же понятие. Для понимания этого обстоятельства важно помнить, что Древняя Греция политически представляла собой множество независимых городов-государств, полисов, каждый из которых представлял собой, как мы сейчас сказали бы, один город с небольшой областью вокруг. Именно так и следует представлять аристотелевское государство. Причем, именно картина, географически-структурный вид этого государства, его заведомо малый размер являются не просто отражением исторической действительности эпохи Аристотеля, но имеют, как мы увидим, теоретическое значение.

Суть государства, по Аристотелю, это возможность благой жизни. Мы подходим к кульминационному понятию в аристотелевской теории общения и государства. Сам Аристотель не дает отдельного определения этому понятию где-либо (это вообще не характерно для античной да и для какой-либо классической философии), но оно выводится из

его концепции в целом достаточно четко. Благая жизнь это комплекс условий, позволяющих полностью раскрыть человеческую способность к созерцанию истины. Вся череда форм общения, включая государство, нужна была для создания этого комплекса условий. Но само общение при этом не заканчивается. Достигнув высшего уровня, оно имеет вид постоянной возможности для каждого участника государства (что есть высшее благо, каким может обладать человек на земле), а для самого государства является продолжающимся далее, в идеале вечным его состоянием.

Что это за комплекс условий? Это высококультурные блага и занятия, которые становятся возможными в большом городе – театры, храмы, спортивные арены, архитектура, поэзия и другие искусства, наука и философия. В общем, это все то, что мы называем культурой в высоком смысле этого слова. Важно понимать при этом, что имеются ввиду не развлечения, но пути и средства созерцания и познания. Эстетическое созерцание истины через искусство и теоретическое познание истины через науку и философию – вот высший, целевой, конечный смысл человеческой жизни, делающий человека соприкасающимся с божественным. Это высшая этическая и жизненная точка, по Аристотелю. Достижение этой позиции, точнее, создание условий для нее, и есть историческая задача генезиса общения, осуществляемая в движении от природы к государству и достигаемая в государстве как высшей форме. Дальше двигаться, по Аристотелю, некуда и

незачем.

Поскольку цель достигнута, генезис общения останавливается. Аристотель исключает возможную следующую форму, образуемую, как можно предположить, объединением государств (а вот стоики, после Аристотеля, развивая его идею, наоборот, постулируют такую форму). Т.е. он считает, что относительно небольшое, даже маленькое, по-нашему, государство является идеальным воплощением самой идеи общения, а в большем по размеру государстве произойдет снижение уровня и качества общения – оно окажется поглощено таким слишком большим и самодовлеющим государством.

Вспомним ключевую в теории Аристотеля аналогию – государство это большая семья. Именно семьей, пускай предельно большой, но все же ограниченной, не сверхъестественно огромной и как будто уже растворяющей человека, должно быть государство, по Аристотелю.

3.2. Классификация государств

На основе теории общения и постулата государства как его высшей формы Аристотель создает классификацию государств, которая имеет отдельное теоретическое значение в дальнейшей истории. Классификациями (т.е. делением на виды) занимались и предыдущие греческие философы, в частности, Платон, однако именно у Аристотеля впервые возникает систематизированная классификация, которая основана не только на наблюдениях, но прежде всего на четко формулируемых теоретических признаках. Этими признаками у Аристотеля являются два: количество и качество. О государствах, возможных по этим признакам, идет речь с точки зрения устройства правления, поэтому о видах государств говорится как о *формах правления*. Говорится буквально – «такая-то форма правления в государстве», что следует читать как «вид государства».

Количество это характеристика формы правления по доле правящих (участвующих в принятии общезначимых решений). У этой характеристики есть три возможных значения: правление одного; правление меньшинства; и правление большинства. Обратите внимание, насколько логически точен Аристотель: это действительно исчерпывающий набор возможных вариантов, просто математически. Принятие решений может осуществляться либо одним человеком, либо

небольшой коллегией, составляющей избранное меньшинство, либо большинством голосов при предоставлении права голоса всем – никаких других случаев просто не может быть (невозможен вариант «все» – просто физически). Можно применить этот критерий к любому из существовавших и существующих государств, и ошибки не будет в 100% случаев.

Качество это характеристика формы правления в отношении к общему благу (общей пользе). У этой характеристики два возможных значения: правление с целью общего блага – правильная форма (правильное государство); и правление с целью частного блага – неправильная форма (неправильное государство). И опять Аристотель точен: действительно, либо один из этих вариантов, либо другой, третьего не дано. Либо государство развивает и сохраняет общее благо, соединяя усилия своих участников ради того, что нужно всем, либо работает на какие-то частные – индивидуально-частные или частно-групповые – цели, защищая интересы отдельных людей и групп. Здесь есть одна смысловая каверза, не всегда понимаемая людьми – остановимся на этом.

Как вы думаете, если глава государства говорит, что цель его правления это повышение благосостояния граждан, является ли это правильным правлением, по Аристотелю? Кажется бы, какие могут быть сомнения в этой благоприятной для всех цели. Однако, это не правильное правление, по Аристотелю. Если все силы государства будут тратиться на

частное благо граждан, каждого из них, то рано или поздно в упадок и негодность придет общее благо, которое не пересекается с частными благами, но является логически отдельным от них (см. тему 2) и поэтому не суммируемым ими. Пониманию этой мысли поможет следующая метафора.

Представьте дом, в котором много жильцов, каждый в своей квартире. Все эти жильцы все свои ресурсы тратят на увеличение благосостояния своих квартир, каждый своей – дорогие ремонты, мебель и т.п. При этом на поддержание в порядке дома в целом – крыши, стен, фундамента, коммуникаций – они не тратят ничего. Что произойдет рано или поздно? Дом разрушится, и превратятся в пыль мебель и ремонты каждого из жильцов. Смысл этой притчи в том, что государство это общий дом (oikos) его участников. Если этот дом будет в порядке и процветании, любое частное благо внутри него будет надежно обеспечено и доступно, причем тем более доступно, чем более мощным является общее благо дома. Если же дом будет разрушаться, любое частное благо внутри него не будет иметь никакого смысла – оно тоже будет разрушено.

Итак, есть три варианта по количеству и два варианта по качеству. В соединении этих признаков получается шесть вариантов, т.е. шесть форм правления или видов государства, по классификации Аристотеля. Проще всего указать эти формы посредством таблицы.

	правильные	неправильные
правление одного	монархия	тирания
правление меньшинства	аристократия	олигархия
правление большинства	полития	демократия

Собственно, смысл этой таблицы заключается только в указании терминов, обозначающих у Аристотеля и вслед за ним во всей последующей истории выведенные им формы правления. Суть же не в таблице и не в терминах, а в самих понятиях используемых Аристотелем признаков и их комбинаций. Важно видеть комбинации признаков и понимать, что действительно, все возможные государства оказываются в наборе из этих шести комбинаций, независимо от того, как они на практике называются.

Еще одна идея в завершение этой части. У Аристотеля высказывается мысль о том, что неправильные формы являются результатом трансформации правильных, соответствующих по количеству. Например, тирания это трансформировавшаяся монархия и т.д. Это важная идея, которая в последующей истории будет развернута.

3.3. Идеальное государство и справедливость

Прямым продолжением классификации государств Аристотеля является постулат идеального (наилучшего) государства, так сказать, в подражание Платону (в последующей истории это становится практикой). Идеальным Аристотель считает политию. К этому выводу ведет довольно запутанное рассуждение (являющееся, пожалуй, наименее убедительной частью его политико-правовой теории), в котором заодно выводится аристотелевское понимание справедливости.

По классификационному определению полития это правильное правление большинства. Но суть политии как наилучшей формы в другом. Началом рассуждения является выделение олигархии и демократии как худших форм, противоположных друг другу. Олигархия это власть богатого меньшинства, правящего с целью дальнейшего обогащения, т.е. своего частного блага. В противоположность чему демократия это власть бедного большинства. Демократия не правильна (суть та же – частное благо вместо общего, разделить общее между всеми, главное – «личное благосостояние граждан»), и на уровне качества между нею и олигархией нет разницы, но на уровне количества (меньшинство – большинство) и в рамках противопоставления «богатых» и

«бедных» – они противоположны.

Теперь к этому противопоставлению надо добавить следующую логику, которая берется из другой области философии Аристотеля. Наилучшее это среднее между худшими и противоположными другу другу крайностями. Например, мужество, как разумная способность к борьбе, это среднее между крайностями, которыми являются трусость и безрассудная отвага.

Так вот, по Аристотелю наилучшей среди форм правления должна быть такая, которую можно представить как нечто среднее между олигархией и демократией. Это форма, в которой есть большинство, не являющееся ни богатым, ни бедным, т.е. среднее. Конечно, «среднее» это чисто имущественный, а не политический критерий. Однако он оказывается у Аристотеля решающим в выборе наилучшей формы правления. Среднее большинство оказывается между богатыми с одной стороны и бедными с другой стороны, не позволяя им прийти к власти, в случае чего образуются неправильные крайности. Это правящее большинство, способное к правлению с целью общего, а не частного, блага и образует политию. Точнее, полития есть форма, в которой возможно такое правящее большинство. Полития – правильное правление имущественно среднего большинства.

Справедливость у Аристотеля непосредственно связана с политией. Здесь опять используется логика «наилучшего среднего». Справедливое это среднее между несправедливы-

ми крайностями. Одной несправедливой крайностью является воздаяние, которое ассоциируется с приоритетом богатых (успешных). Другой крайностью является чистое равенство («уравниловка»). Решением, образующим «среднее», является чисто экономический подход, в рамках которого богатым позволено быть богатыми (уравниловки нет), но при этом они должны, в отличие от остальных, под контролем правящих «средних» помогать бедным, выводя их на приемлемый уровень. Получается неравенство в обязанностях, уравнивающее неравенство в пользовании благами. Вот это и есть справедливость по Аристотелю: уравнивание неравенством изначально неравного. Получается как будто бы компромисс между равенством и воздаянием (неравенством).

3.4. Естественно-правовая концепция

Главным смысловым моментом в учении Аристотеля, открывающим самую важную тему во всей истории политико-правовых учений, является естественно-правовая концепция. Естественно-правовая концепция это утверждение существования естественного права. Считается, что основателем этой концепции является Аристотель, хотя предпосылки этой идеи были у софистов.

Собственно, у Аристотеля по этому поводу сказано очень немного. Он лишь выделяет наряду с волеустановленным правом, которое «у каждого народа (государства) свое», право природное, т.е. естественное, которое у всех имеется в одинаковом виде. Мысль эта, однако, чрезвычайно важна. Поясним ее.

Начать нужно с волеустановленного права. Волеустановленное право это право, создаваемое людьми, т.е. устанавливаемое волей. Это происходит различными путями: в виде законов законодателей (монархов, правящих коллегий, голосованием и т.д.), договорами, обычаями. Во всех этих случаях источником нормы, образующей право, прямо или косвенно становится человеческая воля – либо как прямое ее изъявление, либо как согласие с возникшими условиями или практикой.

Но дело в том, что многие, даже закрепленные в зако-

нах нормы таковы, что их содержание не может произвольно устанавливаться или меняться. Преимущественно такие нормы относятся к области семейного права, защиты своей семьи, дома и имущества. Эти нормы как бы обусловлены самой природой, и их нельзя ни установить, ни изменить. Поэтому в целом они везде примерно одинаковы. Идея же этих норм заключается в том, что за ними стоит право с принципиально другим источником, чем волеустановление. Это и есть естественное право – право, обусловленное не волей, а природой. Вот это выделил Аристотель. Обратите внимание, это опять проявление дилеммы произвольного и естественного, только теперь в отношении самого права и его видов.

У Аристотеля понятие естественного права лишь обнаружено, но не раскрыто. Так вот, именно в направлении раскрытия понятия естественного права и углубления естественно-правовой концепции в целом и развивается дальнейшая политико-правовая теоретическая история. И происходит это сразу же после Аристотеля, в наиболее значимой после него античной философской школе – в стоицизме.

Лекция 4. Политико-правовые учения эллинизма; учение Цицерона о республике

- 4.1. Учение о естественном праве в стоицизме.
- 4.2. Договорная концепция государства в эпикуреизме.
- 4.3. Теория смены форм правления Полибия.
- 4.4. Учение о республике и классификация права Цицерона.

Эллинизм это период в античной истории после Александра Македонского. В истории философии это совпадает со временем после Аристотеля (Аристотель и Македонский были современниками, более того – Македонский это ученик Аристотеля). Основными философскими школами эллинизма являются стоицизм и эпикуреизм. Обе возникают примерно одновременно, на рубеже 4 и 3 веков до н.э.

4.1. Учение о естественном праве в стоицизме

Стоицизм, подобно софистике, не является единой школой, однако в целом ему присущ ряд характерных положений. Наиболее значимую роль стоицизм сыграл в развитии естественно-правовой концепции, можно сказать, что естественно-правовая концепция сформировалась как магистральное направление в политико-правовой области благодаря стоикам.

Политико-правовое учение стоицизма связано с его онтологией (учением об основе сущего и сущем), т.е. основным философским разделом. Основой сущего в стоицизме является разум (логос). Это не человеческое сознание, но мировой закон, логический принцип мира, управляющий им. Человеческое сознание определяется как разум только вследствие причастности к мировому разуму. Из этого чисто философского постулата мирового разума и человеческого как его части выводится политическая концепция стоиков.

Главным свойством мирового разума является тяготение к самому себе в своих частях и проявлениях: *разум тяготеет к разуму*. В человеческой разумной природе это проявляется в общении (в фундаментальном, аристотелевском смысле). Это корневое стоицистское политическое положение: фундаментальным источником и, можно сказать, пра-

формой общения является сам разум как таковой. Далее общение как действие разума развивается вполне по Аристотелю, по его формам от семьи к государству. Но на государстве, в отличие от Аристотеля, генезис общения не заканчивается, и здесь наступает самое главное. После государства, согласно учению стоиков, в генезисе общения есть еще один этап. Им является, по принципу объединения предыдущих форм, объединение государств. Имеется ввиду объединение всех государств мира – мировое государство, *космополис*. Именно космополис есть историческая цель генезиса общения в стоицизме.

Идея космополиса важна не только потому, что она расширяет аристотелевскую концепцию общения, но в большей степени потому, что в ее рамках устанавливается новый, послеаристотелевский уровень понимания естественного права. Как связаны мировое государство и естественное право? Это не одномерный, глубокий вопрос, направленный изнутри стоицизма против исторически господствовавшей в античной цивилизации концепции рабовладения.

Рабы – «люди-вещи», лишённые правоспособности и личной свободы работники в полисной экономике Древней Греции. Мы не затрагивали ранее этот вопрос, однако у Аристотеля, так же как ранее у Платона и Демокрита, все рассуждения про государство и справедливость касались только свободных граждан, но не рабов, которые между тем составляли значительную часть населения греческих полисов,

и на труде которых основывалось благосостояние этих полисов. Рабы находятся заведомо за чертой системы полисной справедливости, а у Аристотеля даже производится попытка обоснования рабства через антропологическое деление людей на свободных и рабов: рабы, по Аристотелю, предопределены к рабству.

Суть античной концепции рабства в том, что это пленники, добытые на войне. Когда побеждающая армия, конкретный ее воин может по праву войны лишить жизни побежденного, но вместо этого дарует жизнь просящему пощады – жизнь пощаженого становится принадлежащей победителю. Это очень жесткая, но для античности логичная идея: жизнь раба не принадлежит ему, потому что она *уже отнята* на войне. Вот эта самая суть рабства, коренящаяся в войне, и отменяется идеей космополиса. Если нет разных и враждующих государств, нет и войн; нет войн – нет и пленников, т.е. рабов. Все люди на свете становятся гражданами одного государства. А концептуальным источником этой возможности является, по стоикам, ни что иное как общемировой разум, который действует во всех людях (разумных существах по определению) и образует в каждом из них, включая рабов, способность и право участия в общении. Это право и есть естественное право, по стоикам.

Это главное в политической философии стоицизма. Естественное право определяется как право, обусловленное разумной природой. Именно разумная природа становится в

дальнейшей истории главным определяющим естественное право фактором. Сама естественность, т.е. природность, в естественном праве это не физическая или инстинктивная (животная), но разумная природа, это сам разум.

Уже чисто логически выводимым становится то, что справедливость у стоиков это равенство. Это не просто равенство между гражданами, но абсолютное равенство всех людей по общему для них естественному праву. Справедливость и естественное право связаны настолько, что они сливаются: справедливость это равенство, тождественное равному у всех людей естественному праву.

4.2. Договорная концепция государства в эпикуреизме

Эпикуреизм – второе течение в эллинизме, равное по значимости стоицизму и играющее роль оппозиции ему, а также предшествующему аристотелизму. Значение учения Эпикура заключается, прежде всего, в том, что в нем зарождается одна из наиболее значимых концепций, ставшая развернутой затем в истории Нового времени – концепция общественного договора.

Исходным моментом в учении Эпикура является этическая идея безмятежности (атараксии) – состояния равновесия внутреннего и внешнего, сознательного и телесного. Это состояние – высшая жизненная ценность, по Эпикуру. Достижение этого состояния – задача личная, а не общественная. Но для достижения этого состояния требуется общественное условие: люди должны не мешать другу другу. Для обеспечения этого условия люди создают государство. И вот здесь заключается главное.

Эпикур говорит о том, что по природе люди не нуждаются в объединении. Человек, по Эпикуру, в принципе самодостаточен. Люди создают государство не по природе, не из-за того, что поодиночке не могут удовлетворить естественные нужды, и не из-за того, что это действие заложенного в природе общения, а по договоренности, смысл которой в

том, чтобы ради общей пользы и безопасности не наносить вреда другу другу. Очевидно, что это утверждение противоположно предыдущим учениям в целом, а особенно аристотелевской концепции общения и естественного происхождения государства. Государство, по Эпикуру, не естественно, а искусственно, его источником является не природа, а договоренность. Эта идея и заключает в себе, по сути, концепцию общественного договора, которая станет базовой в Новое время.

Справедливость у Эпикура выводится из понимания государства как результата и состояния договора. Здесь важный нюанс: государство это не только следствие случившегося перед этим договора об объединении, но и не прекращающееся далее действие этого договора. Т.е. в государстве *действует* договор, а не только является его причиной в прошлом. Что такое договор? Это соглашение между равно свободными сторонами. Если стороны не равны, но одна из них принуждает другую, то это не соглашение, т.е. не договор. Значит, договор предполагает равенство. Если есть договор, то должно быть равенство. Стало быть, в государстве, являющемся действием договора, должно быть соответствующее самой сути договора равенство участников. Таким образом, справедливость, по Эпикуру, это равенство как условие договора в государстве.

4.3. Теория смены форм правления Полибия

Несколько в стороне от основных тематических линий стоицизма и эпикуреизма, но важным в истории является учение Полибия (2 в. до н.э.) о смене государственных форм и смешанной форме правления. Полибий опирается на Аристотеля в его классификации форм правления и развивает одну идею, предложенную самим же Аристотелем, но не доведенную им до конца. Идея в том, что положительные формы перерождаются в отрицательные, соответствующие по количественной характеристике. Монархия в тиранию, аристократия в олигархию и т.д. Полибий дополняет эту идею следующей схемой. Цепочка «перерождений» форм является, по Полибию, замкнутой и циклической. Т.е. после монархии, тирании, аристократии, олигархии, демократии (так Полибий называет аристотелевскую политику) и охлократии (демократии по Аристотелю) вновь возникает монархия – круг замыкается и идет новый цикл перерождений.

Главный вопрос в теории Полибия это причина перерождений положительных форм – почему это происходит? Ответ заключается в том, что каждая отдельная положительная форма является недостаточно устойчивой и поэтому становится со временем подверженной как бы коррозии, изменениям в дурную сторону. Это происходит постепенно,

развивается, и в результате возникает отрицательная форма. Далее, отрицательная форма, расточающая общее благо в пользу частного, а не сохраняющая и создающая его, приходит к краху (просто экономически: разложение дурного государства всегда происходит потому, что заканчивается общее благо). Возникает новая положительная форма, которая опять постепенно разлагается и т.д.

Неустойчивость отдельных форм – это главный и отрицательный, по Полибию, закон истории. Перерождение положительных форм вследствие их неустойчивости, и образуемая циклическая схема истории – абсолютное зло. И Полибий предлагает преодоление этого зла.

Преодолением является смешанная форма. Смешанная форма правления это форма, в которой управленческие функции разделены между тремя органами, один из которых подобен монархии, другой аристократии, третий демократии. Т.е. это форма, которая как будто состоит из трех «простых» положительных форм. Под подобием подразумевается количество принимающих решения в каждом органе. В органе, подобном монархии – один решающий, в «аристократии» – ограниченная коллегия, в «демократии» – большинство голосов представителей народа.

Главной идеей смешанной формы, собственно и раскрывающей по-настоящему проблему неустойчивости простых форм, является следующее. В государстве возникают и требуют решения вопросы разной степени срочности и точно-

сти. Есть вопросы, в решении которых важнее срочность, чем точность, а есть где нельзя торопиться, и важно, чтобы решение было выверенным. Так вот, в решении срочных вопросов эффективнее один решающий компетентный человек – например в войне, когда решения требуются немедленно и некогда обсуждать. В менее срочных вопросах, где нужно обсудить, эффективнее ограниченная коллегия. В наиболее долгосрочных делах, где торопиться незачем и можно обсуждать хоть год – эффективнее максимально широкое обсуждение и решение большинством.

В том и проблема простых форм, что в каждой из них эффективно решаются вопросы только одной категории, а по остальным накапливаются ошибки, в процессе чего при достижении критического уровня ошибок происходит срыв формы и перерождение в отрицательную. В смешанной форме все вопросы, распределяясь между консулом, сенатом и народным собранием, по Полибию, решаются с максимальной эффективностью: государство не перерождается, порочный закон циклической смены форм преодолевается. Можно сказать, что смешанная форма правления в теории Полибия это еще один античный вариант идеального государства.

Значение теории Полибия заключается не в преодолении смены форм, что является скорее умозрительной, чем исторической проблемой, а в выстраивании модели, ставшей прообразом важного в будущем принципа разделения властей в совокупности с государственным устройством по схе-

ме «президент – кабинет министров – парламент».

4.4. Учение о республике и классификация права Цицерона

Кульминационным учением эллинизма, связующим его с последующей римской политической и философской традицией, является учение римского политика и философа Марка Туллия Цицерона (это римский автор, однако в целом его учение находится в рамках классических греческих и эллинистических концепций). Главными моментами в учении Цицерона являются учение о республике и классификация права.

Res publica – это определение сущности государства, по Цицерону. Государство, по его идее, т.е. по тому, чем оно должно быть и для чего создается, есть *res publica* – *достояние народа* или, в более прямом переводе, *вещь / дело народа*. Как это понять? Что это за лексический изыск? Здесь не изыск, но определяющий смысл в понятии республики.

Слово *res* в латинском языке очень емко и, в частности, может означать одновременно «вещь» и «дело». Таким образом, *res publica* это, во-первых, вещь, которая принадлежит народу. Вещь, конечно, не в единичном смысле, но в комплексном – как объединение многих вещей. У Цицерона о республике речь идет буквально как о мостовых, площадях, фонтанах, общественных учреждениях, угодьях и т.д. Т.е. это не что-то абстрактное, но достояние народа в непо-

средственно практическом и даже физическом смысле, как принадлежащие народу важные, полезные вещи, образующие единое целое, комплексную вещь. Во-вторых, *res publica* это дело народа. Вещи ведь откуда взялись? Они созданы организованным трудом объединившихся людей, т.е. народом. В этом смысле, дело народа есть одновременно причина и продолжение вещи народа, ведь для того, чтобы эта комплексная вещь продолжала быть, ее нужно поддерживать, охранять, а также развивать, дополнять следующими вещами, которые предстоит создать.

На что очевидно похожа эта идея? Нетрудно увидеть ее источник – им является понятие общего блага. Республика это само общее благо, взятое в усиленном политическом контексте – в принадлежности к народу и как идея государства. Здесь опять все не просто: между республикой и народом, а также между республикой и государством имеет место определенная понятийная связь.

Народ это предшествующее республике и при этом отдельно значимое понятие у Цицерона. Можно сказать, что здесь впервые понятие народа используется не в натурально-историческом (этническом), а в политическом значении. Народ у Цицерона это не случайное соединение людей, оказавшихся на какой-то территории. Народ это люди, объединенные общим интересом и согласием реализовывать этот интерес правовыми средствами. Здесь два момента: 1) наличие общего интереса – общего блага как задачи, цели, кото-

рую требуется достигнуть; 2) правовые средства в осуществлении цели – т.е. нормы и договоренности, основанные на справедливости, а не насилии. Это весьма строгие критерии. Люди, которые не имеют общего, объединяющего их интереса и цели – не народ. Люди, которые осуществляют цель не по нормам и справедливости, а насилием – не народ (как, например, банда разбойников). Только совокупность этих двух критериев образует народ.

Народ, имеющий интерес и готовый осуществлять этот интерес в соответствующем деле и вещах, и есть уже почти республика – однако именно почти, не до конца. Народ не может действовать непосредственно. Народ это много людей. Представим людей, собравшихся и желающих одного и того же – какой-то общей для всех этих людей цели. Как им ее достичь? Вот они готовы к немедленным действиям, но как, в какой последовательности и что именно им делать? Для достижения сложной цели многими людьми им нужна организация – компетентное распределение отдельных целей и функций. Это и есть государство в республике, без которого она невозможна: народ делегирует управление в руки магистратов (распорядителей, кормчих, начальников), которые осуществляют руководство ради общего блага (общего интереса). Таким образом, имеет место схема: народ – общий интерес – дело – государство. Так вот, вся эта схема – республика. *Республика это дело, выражающее общий интерес народа и образующее государство.*

Государство это не сама республика, но завершающее звено в цепочке, началом которой является народ, а центральным звеном – дело, осуществляющее интерес народа. Можно сказать, что республика это соединение народа и государства в осуществляемом народом деле. В этом заключается завершающий, ключевой момент в понимании концепции республики. Республика это и не народ, и не государство, но *единство народа и государства*. Эта идея имеет отчасти внутренний, психологический смысл. Республика имеет место тогда, когда человек, являющийся участником народа, исполняет предписанный государством закон не как чужую, внешнюю и навязанную волю, но как действие своего же интереса, направленное на благо, осознаваемое самим человеком. С другой стороны, республика имеет место только тогда, когда все законы и предписания государства, как организации власти, направлены ни на что иное как на интерес народа. В этом двустороннем условии народ и государство соединяются, а результатом становится воплощение интереса народа.

Республика как единство государства и народа есть смысл и высшая идея государства. Можно сказать, что республика это идеальное государство, по Цицерону. Но это не форма правления, а именно состояние государства, которое может быть в любой положительной форме правления (по аристотелевской классификации). Республика это именно состояние правления, уровень которого выше различий между формами правления. Республика может быть и в монархии, и в ари-

стократии, и в демократии. Для нее не важен количественный фактор, но важно правление с целью общего блага – разумеется, не может быть республики при правлении с целью частного блага.

Важен еще следующий момент. В концепции республики происходит разожествление общества (народа) и государства, которое было характерно для древнегреческой политической традиции (государство = полис = объединение людей). Общество (народ) и государство в республике становятся в ней сторонами внутренней взаимосвязи. Нельзя сказать, что государство обособляется – это-то как раз и исключается республикой как состоянием единства. Однако это именно единство государства и народа, а не тождество, т.е. соединение разного, а не одно и то же. Таким образом, возникает вектор в сторону понимания государства как отдельного от общества института. В рамках теоретического генезиса правовых идей в целом этот момент следует учитывать как предвосхищающий обособление государства, которое действительно происходит в теориях Возрождения и Нового времени.

Помимо теории республики, Цицерон развивает классификацию права, начатую Аристотелем. Цицерон является продолжателем естественно-правовой концепции и так же, как Аристотель и стоики (к школе которых относится философия Цицерона в целом), делит право на естественное

и волеустановленное. Но у Цицерона это деление усиливается. Естественное право он ставит, как впрочем и другие стоики его времени, выше волеустановленного. Естественное право это истинный разумный закон, которому должно соответствовать волеустановленное право, т.е. человеческий писанный закон (написанный людьми). Такое понимание естественного права, как иерархически более высокого, чем волеустановленное, становится после Цицерона рамочным для последующих эпох. Также естественное право это закон вечный, созданный до какого-либо писаного и до какого-либо государства. Это простая по сути, но от этого еще более элегантная идея: раз естественное право обусловлено самой природой, а не человеческим действием, происходящим всегда в какой-то момент, то естественное право было всегда – т.е. по времени оно оказывается принципиально перед каким-либо волеустановленным. Таким образом, естественное право у Цицерона в принципе предшествует волеустановленному – и по статусу, и по генезису.

Далее Цицерон, опираясь отчасти на римскую правовую традицию, делит волеустановленное право на частное и публичное. Это важный момент, т.к. в его рамках возникает теоретическое осмысление формирующегося в римском праве понятия публичного права. Что такое публичное право? Это право, регулирующее отношения сторон, одной из которых является государство. Государство отличается от других участников правовых отношений тем, что защищает не част-

ный интерес, т.е. не частное, а общее благо. В этом смысл государства, по его идее. И в этом же, т.е. в выделении общего блага и его защите – смысл публичного права в его противопоставлении частному.

Еще более важным является осмысление и внесение в правовую классификацию *права народов*. Что это такое? О народах во множественном числе речь идет в том смысле, что это право между народами. Т.е. это ни что иное как международное право (в некоторых языках, например немецком, античное «право народов» и современное «международное право» – один и тот же термин). Право народов, возникающее исторически, регулирует условия войны и заключения мира, торговлю и отношения с колониями. Главным же вопросом, теоретически определяющим первоочередной предмет в праве народов и в последующем международном праве, является вопрос о войне. Этот вопрос заключается в следующем: существует ли справедливая война? Или всякая война несправедлива, т.е. не может быть по праву? Цицерон отвечает на этот вопрос положительно: да, существует справедливая война. Т.е. существует право войны – право на войну. Этим постулатом задается, по сути, начало теории международного права.

Право на войну (=справедливая война) возникает при существенной угрозе народу и государству, подобно тому как существо, по естественному праву, может и должно защищаться при нападении, отстаивая свою жизнь и свободу.

Также право на войну возникает при нарушении договора, наносящем существенный ущерб, и невозможности переговоров. В этой двойственности естественного и договорного (волеустановленного) заключается суть самого права народов, отражаемая в классификации права, по Цицерону. Право народов ставится Цицероном между естественным и волеустановленным – оно есть право отчасти естественное, отчасти волеустановленное.

Итак, классификация Цицерона является структурной, содержащей несколько уровней. Это образует более комплексное понимание видов права и различий между ними, чем в первоначальном аристотелевском делении на естественное и волеустановленное. Кроме того, классифицируя право народов и формулируя основной теоретический вопрос в нем, Цицерон становится, можно сказать, основателем теории международного права как будущей отдельной правоведческой отрасли.

Лекция 5. Христианско-схоластическая концепция права

5.1. Понимание зла и справедливости в христианско-схоластической концепции.

5.2. Учение Августина Аврелия о небесном и земном градах.

5.3. Классификация закона Ф. Аквинского.

Началом рассмотрения христианско-схоластической концепции в нашем курсе необходимо должен быть исторический материал. Речь идет об историческом обстоятельстве, лишь следствием которого становятся христианско-схоластическая концепция и монотеистическая философия в целом. Этим обстоятельством является крупнейший цивилизационный переход, произошедший примерно со 2-го по 6-й вв. н.э. (рамки условны, конечно, в силу масштабности процесса). Сутью этого перехода является смена всей античной цивилизации монотеистическими цивилизациями – христианской и исламской.

История это возникновение и последовательность цивилизаций, которых было по общему счету несколько десятков, начиная с Древнего Египта и Шумер и заканчивая сегодняшним миром. Однако то, что мы называем цивилизации-

онным переходом, это нечто большее, чем смена одних цивилизаций другими. Речь идет не просто об отдельных цивилизациях, но о *типах* цивилизаций, в рамках каждого из которых объединены несколько отдельных цивилизаций. Таких типов можно выделить во всей истории всего четыре.

Первый тип – так называемые древневосточные цивилизации. Это все известные цивилизации до древнегреческой (мы уже говорили об этом в рамках первой темы). Это различные, с разными народами и культурами, порой даже не соприкасающиеся цивилизации (например, египетская, китайская и индийская), в самом понятии общего типа которых имеет место, конечно, большая условность и даже, может быть, спорность. Однако именно в сравнении с древнегреческой все эти цивилизации, несмотря на их различность, обнаруживают общие структурные и концептуальные черты, позволяющие говорить о действительно присущем им общем типе, с которым достаточно резко контрастирует древнегреческая цивилизация. В этом смысле возникновение древнегреческой цивилизации есть возникновение не просто очередной цивилизации после десятка предыдущих, но появление нового типа цивилизаций, обозначением которого и становится термин «античность».

Античность это второй цивилизационный тип. Именно его продуктом, причем одним из главных, являются столь важные для нас философия и производные от нее теоретические учения. К этому типу относятся древнегреческая

и древнеримская цивилизации. Третьим является монотеистический цивилизационный тип – так следует его называть в соответствии с его сутью. А четвертым типом, постепенно сменившим монотеистическую концепцию и все соответствующие ей цивилизационные структуры, является начавшаяся в 17 в. и обретшая полную силу с середины 19 в. современная глобальная цивилизация – цивилизация материализма, машин, мировых войн и тотальной информационно-финансовой власти.

Итак, что же произошло со 2-го по 6-й вв. н.э., в рамках чего случился второй в истории цивилизационный переход? Развилась христианская религия – монотеистический культ на основе ранее уже существовавшего иудаизма, который стал мировой (международной) религиозной системой. Именно христианский культ, зародившийся изнутри античной цивилизации, привел в своем постепенном развитии к ее необратимой трансформации и в результате – к смене самого ее цивилизационного типа (для понимания этого процесса на художественном уровне можно почитать прекрасные исторические произведения Д. Мережковского). Это исходная, не только историческая, но и концептуальная рамка, вне которой невозможно понять христианско-схоластическую концепцию права. Была сменена цивилизация, и сменена, по крайней мере, переформатирована до основания, вся предшествующая духовная культура и в частности, и конечно же – философия.

5.1. Понимание зла и справедливости в христианско-схоластической концепции

Концептуально начальным моментом в христианско-схоластической концепции права является тезис о зле. Этот тезис раскрывается в сравнении с античным пониманием зла.

Что такое зло? В античной культуре это субъективное, человеческое или присущее богам явление. Зло не присуще миру как таковому, как он понимается в античности (за исключением гностической традиции в поздней античности). Крайнее проявление зла, согласно античности, это несправедливость, т.е. противоположность справедливости как политического идеала. Психологическая и социальная сферы сущего – вот преобладающая область действия зла. Вспомним, что аспектом платоновского проекта идеального государства является искоренение зла как несоответствия души человека его социальной функции – вот иллюстрация античного видения этого явления. Примечательно, что единого и субстанциального по понятию слова «зло», как это имеет место в русском и других современных языках, в греческом нет. Есть слово *κακον*, обозначающее негодность (недостаточность) в различных проявлениях, обозначаемых в сочетаниях с другими корнями, что имеет дифференцированное

и, пожалуй, менее глубокое значение.

В противоположность античности, зло в христианском, монотеистическом понимании это свойство самого мира. Зло – фундаментальное искажение мира в целом, возникшее и развивающееся как результат «грехопадения», т.е. отделения мира от бога, которое происходит, по монотеизму, после творения.

Зло в мире царит, оно настолько глубоко укоренено, что победа над ним в мире невозможна (возможно только вне мира, т.е. в послеземной жизни на личном уровне – в христианстве это постулируется как спасение). Т.е. в мире невозможно господство добра. Поэтому задачей права и самой его сутью является не добро, т.е. не справедливость, но лишь возможный компромисс между злом и добром, несправедливостью и справедливостью. Государство – искусство этого компромисса.

Полная, подлинная справедливость на земле, в земном государстве невозможна. Справедливость существует только в небесном граде. Небесный град (город, государство) это неслучайный и важный христианский символ, ассоциирующий послеземной божественный мир с государством. Он указывает на политический характер этого будущего мира (царства бога) и, в то же время, на высший, изначально внеземной характер справедливости, понимаемой, таким образом, как исключительно божественный атрибут.

Целью государства не является справедливость сама по

себе. Сама постановка такой задачи, с точки зрения христианской концепции, есть наивность и иллюзия, в которых христианство упрекает античность. Цель государства – компромисс между несправедливостью и справедливостью. Этот компромисс возможен через поддержание такого устройства, при котором обеспечивается существование христианской церкви как прообраза небесного града. Т.е. церковь это земное присутствие небесного града и божественной справедливости, «разбавляющее» земную несправедливость, и поэтому государство должно поддерживать это присутствие. Вот формула компромисса и, по сути, ключевая идея всей христианской концепции, обретающая важное значение не только в теоретическом правовом генезисе, но и в реальной политической истории.

Мы рассмотрим два учения христианско-схоластической концепции: учение Августина Аврелия (5 в.) и учение Фомы Аквинского (13 в.). Учение Августина является началом концепции, а учение Аквинского – ее завершением и кульминацией.

5.2. Учение Августина Аврелия о небесном и земном градах

Изложенная выше идея компромисса есть центральная схема политического учения Августина, так что теперь нужно добавить только детали, показывающие, как эта схема выводится. Эти детали, однако, важны и интересны.

Прежде всего, нужно раскрыть один момент, кажущийся сугубо мистическим, но играющий важную роль в том, как устроена и работает концепция в целом. Это связь церкви и вечного небесного града. Как это понять вне религиозной мистики, т.е. именно теоретически? Это тем более важно, что Августин является ни много ни мало, но автором онтологической идеи об относительности (имманентности) времени, и поэтому вопрос о вечности у Августина это отнюдь не какой-то мистико-религиоведческий вопрос, которым можно было бы пренебречь в нашем курсе.

Вечный небесный град у Августина это не будущая загробная жизнь как чисто вероисповедальная и не поддающаяся теоретизации идея, но онтологически действительный мир, который уже есть как мир трансцендентный земному. Очень отдаленно можно сравнить его с платоновским миром идей, который у Платона именно есть, а не находится в будущем. Вечность как таковая у Августина это не «будущее время», как завтрашний день или будущий год в привычном для

нас понимании временного порядка, о чем невозможно говорить как о чем-то действующем вне фантастического контекста, но это – в принципиальном отличии от фантастики – то, что вне времени в принципе. Это точка вне линии времени. Представьте точку в стороне от линии, в которой, как в точке схода перспективных линий, соединены узлом все точки линии (моменты времени), от начала до конца истории (это связано с пониманием конечности существования сотворенного мира). Получается, что о том, что находится в этой точке (т.е. в вечности), можно говорить в настоящем времени, поскольку она связана с каждой точкой времени. Все это высокая абстракция, конечно, однако это отнюдь не мистика. С точки зрения отдельного человека каждое единичное соединение (от любого момента линии времени к боковой точке) представляется как будущее время (почему и говорится для простоты «будущая жизнь»), но это иллюзия, подобная эффектам замедления или ускорения времени, описываемым в теории относительности.

Итак, связь «будущего» небесного града с земным миром у Августина онтологически обоснована – это принципиальное обстоятельство во всей концепции, без которого она не могла бы считаться теоретически полноценной. Далее все выстраивается как по ниточке. Действие небесного града на земле проявляется во всей истории в сознаниях праведных людей – в их мыслях, решениях, действиях. Сами праведные люди являются носителями, как бы представителями и гражд-

данами небесного града. Более того, они и есть сам небесный град (с учетом того, что по истечении земной жизни они там оказываются, согласно христианскому вероучению).

Что есть собственно небесный град в его понятии? Град небесный это вид общения, основанный на праве любви и духа. О любви речь идет не в эмоциональном смысле, а в смысле принципа равенства, согласно формуле «возлюби ближнего как себя» – т.е. относись к другому как равному себе. Можно сказать, любовь это сама справедливость. Дух же есть высшее знание, делающее человека в тех редчайших случаях, когда оно достигается, видящим мир как бы со стороны самого бога. Любящий (=справедливый) и в высшем смысле знающий человек в своем общении с другими людьми – небесный град.

Небесному граду противостоит земной град. Земной град это вид общения, основанный на праве господства и насилия. Это все земные государства во всей истории. Сутью же земного града является зло в сознаниях людей, сознательный отказ от любви и знания в пользу несправедливости и невежества. Т.е. земной град это не какой-то тип государства, не форма общения, которую можно было бы заменить лучшей формой. И поэтому, с точки зрения христианской концепции, невозможно на земле идеальное государство. Каким бы ни было положительным государство, как бы оно ни было организовано количественно, будь оно хоть полития, хоть республика, это все равно будет земной град, в котором будут

преобладание и рабство вместо любви, и насилие вместо знания и понимания.

Итак, изначально град земной это государства с большинством людей, а град небесный в его действии на земле («в земном странствии») это немногочисленные праведники. Праведники были всегда, однако принципиальным в истории является возникновение христианской церкви, по Августину. Это означает возникновение политического института вместо отдельных и не связанных друг с другом праведников. Именно это утверждение церкви как политически действующего небесного града и образует, изнутри учения Августина, концептуальную формулу, в которой государство и светская власть как таковая становятся служащими и подчиненными духовной, т.е. церковной власти. В этом подчинении и заключается чисто политический итог и смысл созданной Августином христианской концепции небесного и земного градов.

5.3. Классификация закона Ф. Аквинского

Концепция подчинения светской власти духовной систематизируется в иерархической классификации закона (права) Фомы Аквинского (13 в.). Суть классификации Аквинского заключается в соединении двух делений: классического античного деления права на естественное и волеустановленное, и христианского деления на божественное и человеческое.

Заметим, что деление на божественное и человеческое, несмотря на его фундаментальный характер в христианской концепции в виде теории двух градов Августина (божественное = небесное, человеческое = земное), не является изобретением христианской концепции, во всяком случае полностью. Во 2–3 вв., в учениях так называемых римских юристов (Ульпиан, Папиниан и др.) появляется теоретическая обработка специфически римских видов права, понятия которых использовались в начальной римско-правовой традиции. Этими видами являются *fas* и *jus*, где *fas* означает божественный, точнее, божественно-естественный закон, а *jus* – человеческое право во всех его дальнейших разновидностях, начиная с гражданского права и права народов, и заканчивая правом преторов и магистратов. Эта специфическая римская классификация остается боковой ветвью в генези-

се правовых идей, вне его классической линии, однако идея божественного права, причем специфически сливающегося с естественным, оказала влияние на христианскую концепцию, и это не может не учитываться в понимании классификации права Аквинского.

Итак, божественное и человеческое добавляются к естественно-правовому делению. Теперь важно следующее. Естественность, волеустановленность, божественность и «человеческость» в классификации Аквинского это не сами виды, но, как будет понимать вернее, атрибуты права, из сочетаний которых уже складываются виды. Т.е. право может быть естественным или волеустановленным и, одновременно, божественным или человеческим. Получается, по всем возможным сочетаниям четырех атрибутов, четыре вида права.

Первый вид – право божественное естественное, право в его вечной сущности, сама сущность права, неотделимая от сущности бога. Слово «естественное» следует понимать здесь как синоним сущности – как «сущностное» (подобно тому, как «по природе» синоним «по сущности»). Можно сказать так: это право у бога, неотделимое от природы самого бога. Опять, немножко по Платону, можно понимать это как эйдос (идею) права. Называется это право у Аквинского «вечным законом».

Второй вид – право божественное волеустановленное. Это право, устанавливаемое богом для людей. Понимать надо

так: оно не от природы бога, как предыдущее, а от его воли. Это право совпадает с нормативным аспектом Библии, оно есть библейский закон – моральные, этические и социальные предписания из этого текста, выполняющего роль священного источника в христианстве. Т.е. суть – включение религиозных норм в правовую классификацию. Называется это право «божественным законом».

Третий вид – право человеческое естественное. Это право человеческой разумной природы в его вполне классическом, античном понимании. По его поводу у Аквинского есть следующая примечательная мысль. Право естественного разума это действие высшего, вечного божественного закона как бы в обход библейского. Благодаря этому «обходному пути» нехристиане, язычники, лишённые божественного откровения (Библии), могут действием разума в самих себе быть справедливыми и даже праведными. По этой же причине естественное право стало теоретически доступно античным философам. Естественное право действует в самой сотворенной природе, разлито в ней. Называется у Аквинского оно, как у Цицерона, «естественным законом».

Наконец, последний, четвертый вид – право человеческое волеустановленное. Это все волеустановленное право в его классическом понимании и во всех разновидностях: законы государства и прочих светских властей (их наличие специфично в феодализме), обычаи, договоры.

Следует учесть терминологическую особенность у Аквин-

ского. Речь идет у него буквально о видах закона, а не права. Но имеется ввиду именно право вообще, а не закон как волеустановленное право, т.е. разновидность права. Эта двойственность, когда слово «закон» может использоваться как синоним «права», возникает у римлян (у Цицерона естественное право – «вечный разумный закон»), а затем воспроизводится во многих последующих теориях вплоть до современности. Это просто следует иметь ввиду как техническое, лингвистическое обстоятельство.

Теперь главное в классификации Аквинского. Четыре вида закона (=права) в порядке от первого к четвертому (последовательность не случайна) образуют иерархию. Т.е. первый вид – высший, четвертый – низший. Виды снизу подчиняются видам выше.

Эта вертикаль означает не просто концепцию, не просто идею, но систему в подчинении светской власти духовной власти. То, что задано Августином, закреплено, зацементировано Аквинским. Почему, в чем тут дело? Дело в вопросе о распределении компетенций властей по видам закона. Это как бы дополнительный, а на самом деле главный, собственно политический вопрос в классификации закона. Вечный закон, «внутренний» закон бога, не находится ни в чьей компетенции. О его существовании можно говорить, но о его содержании говорить и судить нельзя. Он непостижим и трансцендентен в отношении чего-либо земного и политического. А вот далее начинается распределение. Второй и третий

законы – библейский и естественный – находятся в компетенции духовной, т.е. церковной власти. И только четвертый вид закона образует компетенцию светских властей. В рамках иерархии четвертый вид закона, устанавливаемый светскими властями, подчинен вышестоящим третьему и второму, компетенция судить по которым и интерпретировать которые принадлежит духовной власти. Это значит, на практике, что если какое-то решение или закон светской власти не будет соответствовать естественному или библейскому закону, по мнению духовной власти, то это решение или закон должен будет быть отменен. Это схема – концептуальный ключ к пониманию системы господства папской власти, исторически установившейся в Западной Европе во второй половине средневековья.

Понятие божественного права является отдельно важным аспектом христианской концепции. Это имеет большое теоретическое значение в генезисе правовых идей в целом, однако вызывает специфическую трудность для понимания современными людьми. Рассмотрим этот момент.

Как это понять современному «просвещенному» человеку, что такое божественное право? Трудность в том, что современные люди, как правило, не понимают на рациональном уровне идею бога, и поэтому кажется, что божественное право это предмет чисто мистический, в лучшем случае исторический, дань прошлому. На самом деле это не так. Бо-

божественность в классической античности это не сказки и мистика, как будто бы выдуманные неразвитыми людьми, но высший онтологический статус, то, что является высшим в иерархии сущего. В применении к праву это означает такой уровень, на котором право соприкасается и даже совпадает с основой сущего, независимо от того, как эта основа понимается. Это очень важная идея. Она позволяет понимать право предельно комплексно: видеть связь права с казалось бы не относящимися к нему явлениями, например, физическими, математическими, психологическими, и обнаруживать в нем новые, неожиданные связи и уровни, делающие систему права более универсальной. Даже естественное право, т.е. связь права и разума, оказывается подчиненным этой идее и становится лишь звеном в иерархии права. Таким образом, божественное право в христианско-схоластической концепции это не мистический, но глубокий теоретический концепт, оставивший важный след в генезисе правовых идей.

Лекция 6. Этатистские учения эпохи Возрождения

6.1. Этатизм в учении Н. Макиавелли.

6.2. Теория суверенитета Ж. Бодена.

Возрождение это трансформация монотеистической культурной и политической системы, произошедшая в 15–16 вв. в западной (христианской) части монотеистической цивилизации. Общим вектором этой трансформации является секуляризация – «обмирщение», сдвиг от духовного (=религиозного) в сторону светских ценностей и идей. Этот вектор является реакцией на предшествующую концепцию приоритета духовного над светским, ставшую политической и культурной основой западной цивилизации в первой половине второго тысячелетия. Очевидно, что эта реакция логична и исторически закономерна.

Генезис политико-правовых идей подчиняется этой исторической трансформации. Смещение концепции духовного приоритета порождает запрос на альтернативную теоретическую основу. Возникает новая и имеющая далекие последствия идея – этатизм. Нельзя сказать, что эта идея является прямым отображением секуляризации. Это не идея «светского против духовного» – у нее собственный, сугубо поли-

тический смысл. Однако она находится в русле исторического момента и в итоге служит его потребностям.

Что такое этатизм? Этатизм это идея абсолютного приоритета государства в общественной жизни. Это значит: государство – превыше всего, государство важнее, чем общество. Слово «этатизм» напрямую отражает этот постулат: французское *etat* – государство.

Мы рассмотрим содержание и развитие этой идеи по двум учениям – Н. Макиавелли и Ж. Бодена.

6.1. Этатизм в учении Н. Макиавелли

Учение Никколо Макиавелли (начало 16 в.) не является настоящей и самостоятельной теорией. В нем нет строгих определений, классификаций и системы. Это скорее анализ опыта античности, а также практические и этические советы, которые Макиавелли, служивший секретарем флорентийской республики, т.е. являвшийся политическим деятелем, дает гипотетическому правителю. Однако в его учении (следовало бы сказать «поучении») присутствуют важные идеи – на уровне отдельных слов и, главное, специфического пафоса. Этим пафосом (мыслью, содержащей эмоциональную оценку, восторг или горечь) является, прежде всего, пессимизм в отношении человеческой природы, а вслед за этим – собственно образующая этатизм оценка государственной власти как высшей ценности.

Человеческая природа является в целом антиобщественной и злой, направленной не на настоящее благо, а на противоположность его – вот, по сути, исходный тезис учения Макиавелли. Люди в большинстве случаев не направлены в своих мыслях и поступках на общее благо, несмотря на то, что только общее благо является условием их существования. Чтобы было общее благо, нужно не предоставлять людям свободу, но подчинять их, искусство чего есть компетенция государя. Такова общая смысловая схема в учении

Макиавелли.

Государство у Макиавелли это политическое состояние общества. Здесь важен лингвистический момент. Слово «состояние» не случайно, это буквальный перевод макиавеллевского термина *stato*, который в современных переводах передается как «государство». Это новый термин в генезисе теории государства, и именно в нем, точнее, в смысловом переходе, совершаемом через него, заключается роль учения Макиавелли как начала этатизма.

Политическое состояние это состояние, образуемое властью. Само *stato* это действие власти. Таким образом, государство это состояние подчинения общества власти и система этого подчинения (сама система в обществе есть форма его политического состояния). Вот это новое понимание государства как внутренней системы, а не как общества – и есть главное в макиавеллизме.

Можно попробовать возразить, что это не ново, что идея системы, организации прослеживается в античном полисе. Да, полис (общество-государство) это организованное, централизованное общество, а не просто «много людей». Но здесь важен акцент: одно дело общество, которое *само* организовано, другое дело – организация, которая в обществе и которая *его* организует.

Смыслом и целью государства как состояния – в полном соответствии с классической традицией – является общее благо. Только это обеспечивается не обществом, поскольку

составляющие его люди на это сами не способны, но государем. Это настолько важная задача, что она освобождает государя от каких-либо внеполитических обязательств, например, моральных. Ради сохранения общества, т.е. ради общего блага, государь должен быть способен на аморальные действия, ибо зло, которое возникнет в случае слабости государя (разрушение общего блага эгоизмом людей и последующая гибель общества изнутри или вследствие захвата), будет несоизмеримо больше, чем моральные преступления государя в борьбе с политическими противниками.

Макиавелли пишет: «Мудрый учредитель республики, всей душой стремящийся не к собственному, но к общему благу, заботящийся не о своих наследниках, но об общей родине, должен всячески стараться завладеть единовластием. И никогда ни один благоразумный человек не упрекнет его, если ради упорядочения царства или создания республики он прибегнет к каким-нибудь чрезвычайным мерам».

Принцип независимости государственной политики от морали означает ни более ни менее как противостояние приоритету духовной власти. Мораль это церковные заповеди, это ни что иное как библейский закон, следовательно, независимость государя от морали это независимость от духовной власти. Вот каким образом этактизм оказывается в русле секуляризации. Это имело серьезное и более чем концептуальное, политическое значение, и это сразу увидела церковная власть, вследствие чего книги Макиавелли, несмотря на

их научно нестрогий характер, были ею запрещены.

По сути, макиавеллизм стал отправной точкой движения в сторону политической трансформации европейско-христианской цивилизации, результатом чего стали Вестфальский мир в 17 в. и Новое время.

6.2. Теория суверенитета Ж. Бодена

В политических поучениях и наблюдениях Макиавелли этатизм открывается просто как идея, а далее, в развитии этой идеи, возникает одна из важнейших концепций в последующей реальной политике – теория суверенитета Жана Бодена (2-я половина 16 в.).

Исторической предпосылкой теории суверенитета являются религиозные войны во Франции в 1560–1570-х гг. между католиками и протестантами, всерьез угрожавшие целостности крупнейшего европейского государства. В этой ситуации требовалось создать обоснование государства как инстанции, которая возвышается над религиозными вопросами и конфликтами. Теория суверенитета стала, во-первых, ответом на этот политический запрос, но помимо этого, что даже интереснее, она становится концептуальным обоснованием важного в истории явления – монотеистической абсолютной монархии.

Прежде всего, в понятии суверенитета, по Бодену, заключена одна аналогия, которая задает несколько психологическое, но изначально нужное и важное направление в понимании этой непростой идеи. Так вот, суверенитет это то, что римляне называли *majestas*, величием.

Что такое величие? Величие это эстетическая категория: психологически потрясающее, завораживающее, притягива-

ющее, магнетизирующее воздействие (латинское *majestas* и «магнит», «магия» морфологически связаны). Власть должна завораживать – вот римская и заимствуемая Боденом позиция. Магнетизирующее воздействие величественного есть необходимое свойство, которая должна производить государственная власть. Зачем? Чтобы преодолевать раздоры и объединять людей ради создания великого. Великое это не просто общее благо, это его высшее исторически возможное качество и состояние. Великое это прекрасные, грандиозные, потрясающие воображение столицы (исторический образец – Рим), колоссальные, подчиняющие природу и заставляющие ее служить людям проекты, космические полеты, произведения высшего искусства, научные открытия, качественно преобразующие жизнь людей, всеобщие образование и здравоохранение. Мы хотим, чтобы было великое? Тогда нужно, чтобы у власти было *majestas*, суверенитет.

Величие есть эстетическое и психологическое проявление суверенитета. Логически же суверенитет есть свойство государственной власти, образуемое тремя атрибутами: абсолютность, постоянство и неделимость. Рассмотрим подробно эти атрибуты.

Абсолютность это неограниченность действия государственной власти в каких-либо сферах общественной жизни. Т.е. постулат абсолютности это то же самое, что этатизм. Это означает изначально полностью этатистский характер концепции суверенитета.

Постоянство это непрерывность и неизменность власти в течение неопределенно долгого срока. Государственная власть действует, не прерываясь хронологически. У нее нет перерывов «на обед» и т.п. Может показаться, что это излишний и несерьезный тезис, но это не так. Контекстом создания теории суверенитета была монархия, в системе которой очень серьезным является вопрос о том, что происходит с властью, когда монарх, например, внезапно умер. Монарх в государстве монотеистической цивилизации это очень непростое понятие, это не должность, как ошибочно может представляться современным людям. Христианский монарх это человек, в котором – в теле которого, буквально – заключена божественно санкционированная, генетически передаваемая государственная власть (бог дает власть народу над его землей через род монарха). Вот почему физическая жизнь монарха, а также его подлинность – политически важные факторы в этой системе. Ответ Бодена на проблему прерывности жизни монарха означает, что власть суверена (монархическая власть) больше, чем жизнь конкретного представителя монархического рода, и не приостанавливается с его физической смертью.

Неизменность власти это одинаковость степени ее силы в решении различных вопросов. Т.е. в решении разных по степени значимости вопросов, важного и не важного, власть имеет одну и ту же силу (она константна как скорость света). Поэтому если после решения вступить в войну (определяю-

щего жизнь целой страны на несколько лет) монарх повелевает починить фонарь в саду, к починке фонаря следует отнестись как к приказу о мобилизации.

Неделимость – самый политически важный момент суверенитета. Неделимость это принадлежность всех полномочий государственной власти одному лицу. Это означает, что государственная власть не делится, не распределяется между лицами или органами – т.е. невозможно «разделение властей». Либо государственная власть суверенна, и тогда она неделима, либо она разделена – и тогда, по Бодену, она не суверенна. Конечно, в организационном смысле власть делегируется монархом множеству лиц и органов, чиновникам, судьям и т.д., но каждый из них осуществляет власть, которая принадлежит только монарху, т.е. монарх может в любой момент по какому-либо вопросу воспользоваться принадлежащей ему властью сам и принять решение лично.

Неделимость суверенной власти у основателя самой теории суверенитета образует до сих пор актуальную концептуальную проблему совместимости суверенитета и принципа разделения властей, согласно которому устроены большинство современных государств.

Завершающим уровнем теории суверенитета является его обусловленность народом, точнее, естественным и божественным правом. Источником суверенитета, по Бодену, является народ. Предельно раздельно: суверенная власть принадлежит одному лицу (монарху), а народ является источ-

ником этой власти. Что это значит? Это значит, что суверенитет встраивается в комплексную иерархию права, изнутри которой он окончательно обосновывается. Выражается это в следующем.

Высший, исторически предельный смысл государственной власти это право народа на занимаемую им землю. В рамках продолжающейся у Бодена христианской традиции это право дается богом. Т.е. считается, что то, что происходит и сохраняется в истории, санкционируется богом (провидением). Земля закрепляется за занимающим или завоевавшим ее народом, если это исторически состоялось. А далее право народа на эту землю осуществляется через род тех вождей, при которых закрепление произошло. Посредование родом монархов права народа на землю и есть их власть, передаваемая в роду по естественному праву наследования. А поскольку эта власть играет лишь роль средства, чему предшествующим моментом является божественное право народа на землю, то получается, что источник власти это народ (полностью цепочка такова: бог – народ – род монархов – монарх).

Описанным образом суверенитет обретает концептуальную полноту – он встраивается в систему естественного и божественного права. Это означает еще одно обстоятельство. Суверенная власть абсолютна только на уровне волеустановленного права. На уровнях божественного и естественного она ограничена: суверен обязан соблюдать естественное и

божественное. Это не означает подчинение суверена церковной власти – церковь это общественный институт, а в обществе не может быть института и вообще какой-либо силы, которой подчинен суверен. Критерием соблюдения монархом высшего права является здесь не церковь, а народ, признающий монарха, и бог, в лице провидения допускающий и исторически продолжающий царствование его рода.

Итак, в изложенном виде концепция суверенитета становится обоснованием государственной монархической власти как наивозможно высшей политической силы, которая образует у имеющего эту силу народа историческую возможность достижения величия. Этим окончательно дезавуируется христианская концепция приоритета духовной власти.

Общим смыслом и исторически важным результатом этатизма является понимание государства как института. Помните, мы говорили о предпосылке этого понимания в концепции республики у Цицерона. У Макиавелли и Бодена это понимание окончательно сменяет античное отождествление государства и общества и становится актуальным во всей последующей истории, вплоть до современности.

Последнее замечание. Этатизм по его сути можно отождествить с тоталитаризмом в его подлинном значении. Иными словами, если отринуть не научные, чисто пропагандистские трактовки, то можно утверждать: этатизм это тоталитаризм. В этом нет ничего страшного и «насильственного».

Ведь смысл тоталитаризма с совершенной ясностью прослеживается просто на уровне термина: тоталитаризм (от total – всеобщий) это всеохватывающее, т.е. подчиняющее все сферы общества действие государства. Т.е. это принцип, в рамках которого все общественные явления и процессы регулируются государством – иными словами, это принцип приоритета государства. А это и есть ни что иное как этатизм.

Лекция 7. Классические естественно-правовые учения 17 в

- 7.1. Классическое понятие естественного права в учении Г. Гроция.
- 7.2. Классификация права Г. Гроция.
- 7.3. Общественно-договорная теория Т. Гоббса.
- 7.4. Общественно-договорная теория и принцип разделения властей Дж. Локка.

17 век является рубежным в истории, с него начинается Новое время и, по сути, вся современная цивилизация. В генезисе правовых теорий этот век тоже имеет рубежное значение: естественно-правовая концепция достигает классического уровня, а на ее базе возникают определившие последующее политическое развитие общественно-договорные теории. Мы рассмотрим три наиболее значимых учения 17 в.: Г. Гроция, Т. Гоббса и Дж. Локка.

7.1. Классическое понятие естественного права в учении Г. Гроция

В учении Гуго Гроция (начало 17 в.) резюмируется и обретает завершённый (совершенный, классический) вид естественно-правовая концепция – достигает полноты образующая понятие естественного права атрибутика, по большей части созданная в античности. Т.е. дело не в одном учении Гроция, а в общем итоге естественно-правовых теорий, начиная с Аристотеля, в цепочке чего у Гроция ставится лишь финальная (однако важная, как мы увидим) точка. Напомним, из чего эта атрибутика состоит, т.е. что именно образует естественное право по его понятию, и что к ранее имевшемуся добавляет Гроций.

Первый атрибут естественного права: это право, обусловленное разумной природой человека. Остановимся на этом пункте подробнее, чем раньше, и раскроем этот первоочередной естественно-правовой постулат, наконец, полностью.

Разум – начальное понятие в естественном праве, что установлено еще в античности, в стоицизме. Т.е. когда речь идет о природе человека в естественном праве, имеется ввиду не органическая (физиологическая, животная) природа, которая в человеке тоже есть, но непременно и только ра-

зумная природа, сам разум. И вот здесь есть ловушка, которая заведомо преодолевается в стоицизме концептуальным в нем понятием общего разума, но которая не очевидна и поэтому опасна для человека не античного, современного. Разум современный человек может понимать как синоним индивидуального сознания. И получается, что «по разуму» означает «по-моему» – по моему разумению, по (моей) воле. Это самая распространенная ошибка в понимании естественного права, в рамках которой право разума и истины – право следовать познаваемой разумом истине, которая всегда общая – подменяется на право индивидуальной воли, право делать «что хочу» (именно это происходит в либеральной концепции).

Итак, подразумевается разум как следование общим истинам, а не индивидуальный произвол. Это в первую очередь. Но с другой стороны, и это важное дополнение в понимании разумной природы, речь идет именно о природе, в рамках которой разум возможен – естественное право означает неприкосновенность самой этой природы, независимо от того, действует в ней сейчас разум или нет. Что имеется в виду? Младенец еще не разумен и в своем поведении вполне подобен животному, однако он имеет разумную природу, разум в нем возникнет – и поэтому он неприкосновенен, в отличие от животного.

Второй атрибут естественного права: это право, предшествующее волеустановленному. Это предшествование имеет

несколько смыслов. Во-первых, это право, которое во времени, чисто физически, оказывается раньше какого-либо волеустановленного акта. Это очень простая мысль – ведь человеческая разумная природа существует всегда. Во всяком случае заведомо и несравнимо дольше, чем общества и государства, в которых появляются акты волеустановленного права. Во-вторых, что кажется похожим на первое, однако является отдельной мыслью – естественное право вечно. Дело даже не в продолжительности человеческой природы, допустим, представляющейся как вечность, но в самом разуме. Разум как таковой вечен, стало быть, право, субстанцией, конечным основанием которого он является – тоже вечно (можно сказать, что на уровне этого пункта естественное право соприкасается с божественным). Наконец, естественное право обладает приоритетом перед волеустановленным, т.е. предшествует ему не во временном или онтологическом, но в иерархическом смысле – по значению. Т.е. естественное право подчиняет волеустановленное, волеустановленное должно как минимум не противоречить естественному.

Третий атрибут естественного права: это право, которое есть сама справедливость. Это опять же еще античный и наиболее простой атрибут, вытекающий из равенности естественного права, которая есть следствие его природности. Разум и разумная человеческая природа являются общими, принадлежность к разуму и разумной природе в принципе является равной.

Наконец, четвертый атрибут естественного права: это право, которое есть сама сущность права («право в собственном смысле слова»). Вот этот завершающий атрибут и добавляется Гроцием. Он замыкает цепочку атрибутов и заканчивает генезис понятия естественного права. Больше к понятию естественного права добавить становится нечего, и то, как понимается естественное право вплоть до сегодняшнего времени, исчерпывается перечисленными четырьмя атрибутами. Рассмотрим подробно этот завершающий важный атрибут.

Понимание естественного права как самой правовой сущности имеет, прежде всего, значение классификационное, т.е. устанавливается новое и окончательное место естественного права в классификации права. Что такое сущность права? Мы рассматривали этот вопрос в самом начале курса. Сущность это главный признак предмета, общий для всего его класса, иными словами, это то, что в платонистской философии называется идеей.

То, что естественное право это сущность права, означает, что это не просто вид права, но признак любого права, который есть в любом праве. Т.е. можно представить естественное право в чистом виде, и тогда можно говорить о нем как о виде права, подобно тому как это делалось прежде. Но невозможно представить какое-либо право без сущности – без естественного права как внутреннего признака. Картина такая: внутри любого права находится естественное право,

сама справедливость, как ядро.

На самом деле, это естественный, логичный итог всей античной концепции, связующий в ней воедино все предыдущее. Просто невозможно представить ее без этого вывода. Естественное право это справедливость как сущность права. Сущность предметов определенного класса предшествует сами предметам (не может быть предмета без сущности, но может быть сущность без предмета – на уровне идеи) – вот и естественное право предшествует остальному праву. Наконец, разум, как первый атрибут и субстанциальное начало естественного права, это то, что непосредственно существует в качестве системы идей, сущностей. Все сходится и соединяется.

7.2. Классификация права Г. Гроция

Мы упомянули новое место естественного права в классификации права. Что это за место и какова в целом классификация права у Гроция? Это отдельно значимый аспект в его естественно-правовом учении, важный не только из-за естественного права. Рассмотрим его.

Гроций говорит о двух основным видах права – естественном и волеустановленном – в точности как Аристотель и прочие античные философы. Однако из определения естественного права как правовой сущности эта схема изменяется. Естественное право рисуется не в стороне от волеустановленного (одно налево, другое направо), но выше него – если представить графически. Это означает, что волеустановленное всегда выводится из естественного, вторично по отношению к нему. Далее в классификации Гроция находятся совершенно новые и интересные вещи.

Волеустановленное право делится у него на божественное и человеческое. Интересным является то, что божественное право Гроций помещает внутрь категории волеустановленного (получается, по общей схеме, что оно не выше, но ниже естественного, и Гроций прямо говорит: бог не имеет власти над естественным правом). Как объясняется такое неожиданное положение? Бог не меняет свое творение (он может отметить творение в целом, но именно потому, что творение

это целое, в нем невозможно изменить части, не меняя целого). Он не может в нем отменить его законы, например, « $2 * 2 = 4$ ».

По сравнению со схоластической классификацией Аквинского у Гроция дело в следующем: вечное божественное право выводится из классификации (не рассматривается), а волеустановленное божественное (библейское) ставится ниже естественного на основании того, что творение богом природы предшествует волеустановлениям бога в отношении людей. Подразделяется божественное право на всеобщее и для каждого народа в отдельности (в соответствии с его особенностями).

Человеческое волеустановленное право делится на три вида: государственное – это законы, волеустановленное право в классическом смысле; человеческое в более узком («тесном» у Гроция) смысле, чем государственное; человеческое в более широком смысле, чем государственное. Важны последние два вида.

Более узкое человеческое право это такие нормы, которые есть в государственных законах, когда государство есть, но которые не исчезают, если государства нет. Например, семейное право – отношения между мужем и женой, родителями и детьми. Специфика их в том, что это инстинктивные, по своей основе, отношения, которые не зависят от государства – государство их лишь детализирует и санкционирует, но устанавливает их сами люди. Это несколько пересекается

по смыслу с естественным правом, и тем более интересно, что Гроций выводит эту подкатеорию в право волеустановленное – именно потому, с точки зрения Гроция, что у нее инстинктивная, т.е. не разумная основа.

Право более широкое, чем государственное, это ни что иное как право народов, «которое получает обязательную силу волею всех народов или многих из них», т.е. международное право, в развитие теории которого Гроций внес значительный вклад.

Главный предмет международного права – право войны. Как и у Цицерона (на которого Гроций прямо ссылается) у Гроция утверждается право войны, т.е. возможность войны по праву. Но в понимании критериев войны по праву, т.е. справедливой войны, происходит важный, важнейший для последующей истории переход. Если у Цицерона критерием справедливой войны является, хотя бы отчасти, естественное право (в рамках которого у народа или государства есть право отвечать силой на агрессию подобно праву на самозащиту у существа), то у Гроция критериями являются действие верховной власти и соблюдение обрядов (правил). «Для того чтобы война имела по праву народов торжественный (справедливый) характер, необходимы двоякого рода условия: во-первых, необходимо, чтобы с обеих сторон война велась волею тех, кто в государстве облечен верховной властью, а затем – чтобы соблюдались известные обряды» – пишет Гроций. К естественному праву эти прямо называе-

мые определения справедливой войны уже не имеют прямого отношения (этому не противоречит то, что в другом месте Гроций говорит о том, что война не противоречит естественному праву, где имеется ввиду общая мысль, что «бороться это естественно»). Таким образом, начиная с Гроция (чья теория международного права становится основой этой науки в последующей истории), международное право выводится из области естественного. В самой классификации Гроция международное право – полностью волеустановленное, а не частично естественное / частично волеустановленное, как было у Цицерона.

7.3. Общественно- договорная теория Т. Гоббса

По поводу учений английских философов Т. Гоббса и Дж. Локка (середина – конец 17 в.) следует учесть прежде всего то, что они специфически, как будто зеркально, связаны. Речь в них идет почти об одном и том же, даже на уровне последовательности, но с противоположными выводами: там, где у Гоббса «плюс», у Локка «минус», и наоборот. Начнем с Гоббса, согласно исторической последовательности.

Исходным в учении Томаса Гоббса (как и затем у Локка) является понятие до-государственного (естественного) состояния. До-государственное (естественное) состояние это состояние общества до возникновения государства. Здесь есть новая мысль, отличающаяся от внешне сходного генезиса государства у Демокрита. Речь идет не о существовании людей поодиночке до общества, но об уже существующем обществе, т.е. уже сложившейся как-то совокупности людей, у которых *еще нет* государства.

Смысл постановки этого чисто умозрительного вопроса (исторически мы не можем представить общество без государства, без какой-либо власти) в том, чтобы понять, почему государство возникает. Еще раз, это похоже на вопрос у Демокрита, но с существенной разницей. Речь не о том, почему люди объединяются (общее благо), а о том, почему

люди, уже каким-то образом соединившиеся, создают в своем обществе властный институт. В качестве исходной позиции здесь имеет место этатистское понимание государства как отдельного института, а не античное его понимание как общества или республики.

Итак, каково до-государственное состояние, по Гоббсу, и зачем люди в нем создают государство? Ответ Гоббса в следующем. До-государственное (естественное) состояние, по Гоббсу, это война – каждого с каждым, всех против всех. Проявляется эта война в соперничестве людей за ограниченные ресурсы: «когда два человека желают одной вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами». Причину же этого состояния войны Гоббс видит в естественном праве. Именно естественное право, толкуемое Гоббсом как «свобода использовать собственные силы по своему разумению и суждению для сохранения собственной природы и делать все то, что представляется подходящим для этого средством», есть настоящая причина войны в естественном состоянии. Каждый человек, обладающий «естественным правом», считает себя имеющим право «на все» и неизбежно, вследствие этого, вступает в конфликт с другими подобными.

Здесь мы должны заметить, что у Гоббса происходит подмена, об идее которой мы уже говорили прежде. Естественное право как право разума подменяется на право свободного (собственного, личного, индивидуального) «разумения»,

т.е. произвола. Разум не порождает войну, войну порождает произвол. Эта подмена, происходящая именно у Гоббса, является важнейшей, роковой концептуальной ошибкой в истории политико-правовых учений.

Состояние войны и всеобщей вражды («человек человеку волк») не позволяет иметь элементарную уверенность в безопасности и является невозможным для жизни. Поэтому у людей возникает стремление выйти из этого состояния. Что нужно, чтобы прекратить негативное состояние? Нужно устранить его причину. Поскольку причиной является естественное право, получается, что нужно от него отказаться. Это ключевой в объяснении государства момент у Гоббса, в рамках которого возникает важнейшая для последующей истории теория общественного договора.

Общественный договор это осознанный (основанный на согласии) отказ участников общества от естественного состояния. Этот отказ и есть, по Гоббсу, отказ от естественного права, это состояние образующего. Отказ от естественного права это не какое-то сугубо внутреннее сознательное действие. Главное: отказ участников общества от естественного права это передача его лицу или группе лиц, образующая у этого лица (группы) силу, называемую властью, а само это лицо (группу) в совокупности с этой силой – делающая государством.

Естественное право не картошка, его не выбросишь в окошко (позволим пошутить). Отказ от него это не уничто-

жение (это невозможно), но преобразование его. Как будто некие люди, у каждого из которых был небольшой золотой предмет, пришли в какое-то место и кинули каждый эти золотые предметы в плавильный чан, где из них была выплавлена, скажем, корона. Это чисто метафорический, но удобный для понимания гоббсовской идеи образ. Государство, по Гоббсу, это результат добровольного отказа от естественного права, образующего суть гоббсовского общественного договора. Сама власть государства возникает из естественного права, из которого она как будто выплавляется.

Власть нужна как основание волеустановленного права, законов, по которым теперь живут люди вместо отчужденного естественного права. Т.е. из власти, полученной из отчужденного естественного права, делаются законы, которые даются обществу вместо естественного права – вот краткая схема.

Поскольку естественное право отчуждается, то власть в воздействии на общество ничем не может быть ограничена с его стороны. Это значит, что государственная власть абсолютна, т.е. суверенна (Гоббс этатист). Участники общества в отношении власти и друг к другу в орбите ее законов получают статус подданных. Единственное, чем должна быть ограничена власть, причем это на самом деле тактическое и внутреннее ограничение, не противоречащее суверенитету, это инстинкт самосохранения, который Гоббс называет естественным законом (не путать с естественным правом).

Государство уподобляется зверю (Левиафану), который подчиняет людей, внося управление в их отношения. Однако это лучше, чем война всех против всех. Вот суть теории Гоббса.

7.4. Общественно-договорная теория и принцип разделения властей Дж. Локка

Учение Джона Локка начинается, как и у Гоббса, с вопроса о до-государственном (естественном) состоянии. Но Локк дает на него ответ, противоположный гоббсовскому: оценивает это состояние не отрицательно, а положительно. Общество до государства представляет собой, по Локку, совокупность людей, свободно и равно пользующихся каждый своими естественными правами, своими силами и собственностью. Все хорошо и мирно, никакой войны всех против всех. И вот возникает вопрос, который у Гоббса не возникает: а зачем людям выходить из естественного состояния и создавать государство? У Гоббса этого вопроса нет, потому что естественное состояние плохое, и заведомо понятно, что люди захотят из него выйти. Но если, как по Локку, состояние хорошее, то зачем из него выходить, т.е. почему возникает государство? Суть ответа Локка проста и специфически (по-английски) остроумна: чтобы было еще лучше.

Для большей эффективности в реализации естественных прав участники общества выходят из естественного состояния и *соглашаются* исполнять волеустановленные законы, дополняющие естественные права. Здесь несколько момен-

тов. Целью государства, т.е. института власти, на основе которой возможны волеустановленные законы, являются естественные права в их развитии. Уже по одному этому получается, что естественные права не отчуждаются – в принципиальном отличии от учения Гоббса. Волеустановленные законы создаются не только не вместо естественных прав, но в подчинении им и в направлении их развития (развития образуемых ими возможностей). И опять возникает важный концептуальный вопрос, для которого у Гоббса даже нет повода: а откуда берется государственная власть? Это главный вопрос, это вопрос о самом государстве (у Гоббса власть берется из естественного права, как будто переплавляясь из него). Ответ Локка опять прост и опять специфически остроумен: власть берется из *согласия* людей. Само согласие участников общества исполнять законы помимо естественного права – есть источник власти. Т.е. то, что люди согласны исполнять законы (которых еще нет), является основанием власти, на основании которой будут созданы эти законы.

Государство это лицо (группа лиц), обладающее властью на основании согласия участников общества исполнять законы, издаваемые действием этой власти. Это согласие и есть общественный договор у Локка. Государство изначально ограничено, во-первых, этим согласием (т.е. общественным договором), во-вторых – естественными правами, которым изначально должны быть подчинены законы государства (оно не может издавать законы, противоречащие есте-

ственным правам). Это означает, что государство у Локка – не суверен в классическом смысле. Локк оговаривается по этому поводу, заявляя, что государство суверенно в отношениях с другими государствами, но ограничено, не суверенно в отношениях с гражданами, кем у него, в отличие от подданных у Гоббса, являются участники общества в государственном состоянии. Но с точки зрения классической теории суверенитета это фикция, не настоящий суверенитет. Эта концептуальная проблема с суверенитетом заостряется в следующем пункте локковской теории – принципе разделения властей.

Принцип разделения властей – наиболее значимая часть учения Локка. Прежде всего, нужно видеть прямую логическую связь этого принципа со всей теорией государства и общественного договора у Локка – буквально вытекание этого принципа из нее. Именно то, что образует в государстве и общественном договоре главную идею – подчинение естественным правам – и выводит напрямую этот знаменитый принцип.

Суть принципа разделения властей: организационное деление государства на части, каждая из которых обладает полномочием государственной власти, отдельным от полномочий других частей. При этом первым из этих отдельных полномочий является законодательство – т.е. полномочие издавать законы. Смысл этой на первый взгляд странной политической идеи выводится из подчинения государства есте-

ственному праву. Этот принцип закрепляет, гарантирует это подчинение. Смысл, по сути, тактический и заключается в следующем.

Чтобы государство было действительно подчинено естественному праву и гражданам, им обладающим, нужно исключить возможность издания законов, выходящих за рамки естественных прав граждан, и принуждения их к исполнению этих законов силой. А для этого нужно, чтобы в государстве одна часть издавала законы, а другая, отдельная от первой, обладала силой. В полном соответствии с этой логикой, государство, по Локку, делится согласно принципу разделения властей, на две части – законодательную и исполнительную.

Помните, мы говорили о предвосхищении принципа разделения властей в учении Полибия о смешанной форме правления. Там речь шла о том, что для того, чтобы сделать государство сильным, нужно распределить в нем полномочия по наиболее эффективным для каждого из них органам. Сходство с принципом разделения властей Локка действительно есть, но оно лишь внешнее, а не внутреннее. Сходство заключается только на уровне средства, которым является выделение полномочий. Но на уровне целей смешанная форма античности и локковское раздельное государство не просто различны, но противоположны. Смешанная форма делается для силы, для того, чтобы государство усилить, а локковское разделение властей – наоборот, чтобы ослабить,

сделать его «менее опасным» для граждан (обуздать Левиафана).

Отдельно значимым моментом у Локка является чисто лексический, на первый взгляд, сдвиг в определении естественного права, углубляющий и закрепляющий ту подмену в этом понятии, которая уже обозначилась у Гоббса. Об естественном праве у Локка речь идет как о *собственности*. Он прямо пишет: естественное право есть присущая человеку собственность на жизнь, свободу и имущество (обратите внимание также: речь о нескольких правах, из-за чего об естественном праве у Локка начинает идти речь во множественном числе – «естественные права»).

Сдвиг заключается в том, что вместо разума, изначально понимаемого в универсальном смысле и не как чего-то отдельного, основанием естественного права становится то, что заключено в человеке как бы отдельно: собственный разум, собственная воля. Получается как у Гоббса – воля вместо разума, но со специфическим и еще более дистанцирующимся от классического смыслом отдельности, индивидуальности.

Разрыв с классическим пониманием становится окончательным. Не право всеобщего разума, к которому человек может быть лишь причастным, но право индивидуальной воли, принадлежащей человеку автономно, как собственность. Не единое, как сущность, естественное право, но заведо-

мо распадающиеся на набор «естественные права». Именно этот момент в теории Локка становится в рамках генезиса правовых идей началом будущей либеральной идеологии «прав человека».

Лекция 8. Политико-правовые учения французского просвещения

8.1. Учение о духе законов и политической свободе Ш. Л. Монтескье.

8.2. Учение о политическом организме Ж.-Ж. Руссо.

Просвещение – отдельно значимый, внутренний процесс в Новом времени, в рамках которого происходят раскрытие и распространение информации (знаний), развивающие и закрепляющие секуляризацию, начавшуюся в Возрождении. Наиболее важным, хотя не во всех случаях очевидным, вектором Просвещения является демонтаж монотеистической картины мира и замена ее материализмом. Мы не будем заниматься содержанием Просвещения как такового, нам нужны в нем только два учения, важные в генезисе правовых идей и относящиеся к наиболее значимому, французскому его направлению. Это учения Ш. Л. Монтескье и Ж.-Ж. Руссо.

8.1. Учение о духе законов и политической свободе Ш. Л. Монтескье

Главным понятием в политико-правовом учении Шарля Луи Монтескье (первая половина 18 в.) является *дух законов*. Сразу: словосочетание «дух законов» нужно понимать как сущность законов или сущность права (о законах речь идет не как о волеустановленном праве, а как о праве вообще – подобно Аквинскому). Т.е. речь у Монтескье идет о традиционном, классическом предмете – сущности права.

Дух законов (сущность права) это общая идея каких-либо законов, являющаяся их прообразом и исторически воплощающаяся в политически разных правовых системах. Дух законов это сама справедливость.

Нетрудно увидеть, что дух законов это, в принципе, то же самое, что естественное право. Таким образом, можно считать теорию духа законов развитием классической естественно-правовой концепции. Но как, куда она развивается, если, как мы сказали в предыдущей теме, в учении Гроция достигнуто ее окончательное, завершенное состояние? Ответ на этот вопрос раскрывает главную мысль в определении духа законов и в учении Монтескье в целом.

Главное в учении Монтескье заключается не собствен-

но в понятии естественного права, которое действительно остается в неизменном виде после Гроция, но в объяснении его исторически дифференцированного характера в разных правовых системах. Дифференцированность (=различность) естественного права и воплощение его в разных системах – вот идея теории Монтескье. Это идея новая и образующая существенное дополнение классической естественно-правовой теории, без изменения ее понятийной основы.

У идеи дифференцированности естественного права есть важная историческая предпосылка, без понимания которой нельзя будет по-настоящему понять смысл теории Монтескье. Это предпосылкой являются географические открытия и обнаружение цивилизаций, совершенно не похожих на цивилизации, известные европейским философам, и к которым оказались неприменимы кажущиеся очевидными политико-правовые истины, известные с античности. Возникла проблема: как объяснить с точки зрения естественно-правовой концепции существование разных стабильных (т.е. не неправильных) политических устройств, разных справедливостей?

Важно видеть исходный теоретический уровень этой проблемы. Им является изначально общечеловеческий характер естественного права. То, что естественное право образовано разумной человеческой природой (общей для всех людей), означает, что естественное право является общим, одинаковым для всех эпох и всех народов. Этому-то и оказались про-

тиворечащими географически обнаруженные новые цивилизационные данные.

Теория духа законов разрешает это противоречие. Она говорит: естественное право это по-разному проецируемый в разные народы эйдос (сущность, дух) – как один и тот же предмет по-разному, в разных ракурсах отражается в разных зеркалах. Этот общий предмет никуда не девается, он остается одним и тем же, а разными являются его отражения, в которых этот единый предмет исторически дифференцируется.

Факторами, по которым дифференцируется дух законов, являются три обстоятельства:

1) *дух народа* – совокупность психологических и физических черт, характерных для представителей народа и находящихся в соответствии с ландшафтно-климатическими особенностями страны этого народа;

2) *природа правления* – внешнее, организационное выражение духа законов, образующее устройство политической системы (по сути то же самое, что форма правления) и подразделяющееся на три варианта:

– республиканская природа правления – демократия (правление большинства) или аристократия (правление меньшинства);

– монархическая природа правления – правление одного посредством законов;

– деспотическая природа правления – «пирамидальное»

устройство, в котором каждый вышестоящий произвольно повелевает нижестоящим.

3) *принцип правления* – внутреннее, психологическое выражение духа законов, а именно – нравственное начало, являющееся наиболее эффективным в рамках соответствующей природы правления:

- для республики – «любовь к республике», общение, направленное на общее и равное благо;
- для монархии – честь, любовь к возвышению и службе;
- для деспотии – страх.

Примечательна связь между ландшафтом страны и природой правления. Чем более равнинным является ландшафт и чем больше площадь страны, тем больше вероятность деспотии. А чем более ландшафт пересеченный (горами, водой) и маленький – тем вероятнее республика. Монархия характерна для промежуточных случаев. Эта идея провозвещает будущую геополитику – науку о связи физико-географических обстоятельств с политическими.

Итак, дух законов может быть разным потому, что он действует в разных народах, обладающих каждый своим собственным духом, и воплощается в разных политико-правовых системах на основе соответствующих нравственных принципов. Важным является то, что, несмотря на предпочтение республиканской природы, Монтескье не отрицает монархию и деспотию. Т.е. эти формы не являются противоречиями естественному праву и справедливости, если рас-

смагивать их в настоящем, историческом контексте. Они возникают там, где именно такие, а не иные естественные и исторические условия.

В республиканской природе правления, которой Монтескье уделяет преимущественное внимание, он постулирует важное в дальнейшей истории понятие *политической свободы*. Значение этого понятия заключается, прежде всего, в уточнении традиционного понимания свободы как ценности.

Политическая свобода – высшая политическая и человеческая ценность, по Монтескье, реализуемая именно в республиканской природе правления. Что это такое – политическая свобода? Политическая свобода, по Монтескье, это *возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть*.

Если вникнуть в смысл этой формулировки, то окажется, что Монтескье имеет ввиду ни что иное как свободу, определяемую разумом – *возможность следования требованиям разума*. Ведь что такое то, что «должно хотеть»? Это не то, что просто «хочется», но то, что разумно, что соответствует человеческой природе и, в конечном счете, устройству мироздания. Это подтверждается тем, как Монтескье поясняет свое определение: «политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что захочется». Это полностью совпадает с магистральной идеей всей естественно-правовой кон-

цепции, в рамках которой естественное право, ассоциируемое со свободой, заключается в следовании разуму, в противоположность воле (произволу, «хотению»). Мы много раз указывали на этот момент, и важно, что в понятии политической свободы у Монтескье имеет место его повторение. Монтескье утверждает приоритет разума над волей как высшую политическую ценность и принцип, несколько возвращая естественно-правовую концепцию в ее настоящее русло, вопреки волюнтаристскому сдвигу у Гоббса и Локка.

Отдельно значимым моментом в теории политической свободы является следующее. Условиями политической свободы, по Монтескье (возможной, напомним, только в республиканской природе), являются принцип разделения властей и личная свобода. Важен не первый пункт, где Монтескье следует Локку, а второй – про личную свободу. Это означает, что у Монтескье, в отличие от либерализма, к которому часто, путая понятия, присоединяют Монтескье, ценностью является политическая свобода, а не личная. Личная же свобода, постулируемая в либерализме как ценность (см. тему 12), является у Монтескье условием и средством политической свободы, а не наоборот.

8.2. Учение о политическом организме Ж.-Ж. Руссо

Теория Жана–Жака Руссо (вторая половина 18 в.) является, несмотря на концептуальную простоту, кульминационным учением всего генезиса политико-правовых идей, начиная с Аристотеля. Кульминационным и одновременно рубежным: именно после Руссо, точнее, после исторических событий, случившихся после (и отчасти благодаря учению) Руссо, естественно-правовая концепция утратила приоритет в правовых теориях, и дальнейшее развитие правовых идей пошло, как будто обломившись, по принципиально иной траектории.

В учении Руссо сосредоточены все основные идеи двухтысячелетней истории политико-правовых учений: естественное право, республика, народ, суверенитет, общественный договор – все эти концепты соединены друг с другом в единую и цельную конструкцию (учение Руссо это естественно-правовая, общественно-договорная и этатистская теория республики). А цементирующим эту конструкцию и центральным в учении Руссо является понятие *политического организма*.

Что такое политический организм? Политический организм это, в принципе, то же самое, что и республика (у Руссо это синонимы), но не совсем – это подлинная, тотальная

Республика. Политический организм это активное состояние общественного договора, образуемое общей волей.

Что это значит? Для того, чтобы это понять, сперва нужно разобраться с *активным состоянием общественного договора*, образующим в понятии политического организма первую смысловую часть. Для этого нужно вспомнить, что такое общественный договор вообще. Итак, как было пройдено в предыдущей теме, общественный договор это осознанный отказ участников общества от естественного состояния. И вот здесь, чтобы разобраться в теории Руссо, требуется это понятие несколько углубить.

Естественное состояние нужно понимать не просто как состояние общества до государства. Суть естественного состояния, на самом деле, глубже и шире. Естественное состояние это присущее человеку стремление к своему благу. В том смысле, что человек в обычном своем состоянии и стабильных условиях занят собственными делами и направлен в своих действиях на то или иное собственное благо. Это нормально по человеческой психологической природе и поэтому естественно. Можно сказать, что естественное состояние это здоровый эгоизм. Из такого, психологически углубленного понимания естественного состояния следует более широкое понимание общественного договора.

Общественный договор это не просто выход из до-государственного состояния, как чисто политическое событие, но это то, что происходит всякий раз, когда человек отказы-

вається від звичайного егоїзму і направляє свої сили на загальне справу. Пояснимо цю думку. Річ не про те, що людина якби повинен взагалі перестати бути егоїстом. Повторимо, в звичайних, відносно благоприємних умовах людині належить бути нацеленим на власне (сімейне) благо, і це нормально. Справа в іншому: коли виникає загальна завдання, наприклад, критична проблема, яка стосується всіх членів суспільства і вимагає участі всіх, виникає наступне – людина виходить з звичайних умов і звичайного егоїзму, і вкладає свої сили одночасно з усіма, щоб загальну проблему вирішити. Саме ця ідея є початковим смисловим моментом в розумінні загального договору у Руссо, це і є те, що утворює активне стан загального договору. Можна сказати так: активне стан загального договору це стан, при якому учасники суспільства свідомо відмовляються від особистих інтересів і направляють свої сили на загальне справу заради якоїсь кінцевої мети. Свідомий відмова від особистих інтересів – суть активності загального договору і концентрований, підлинний смисл загального договору як такого.

Тут виникає питання: якщо є активне стан загального договору, значить є і пасивне, і тоді що це таке?

Відповіддю на це питання є наступний, логічно випливаючий з попереднього смисловий момент. Загаль-

ственный договор у Руссо, в отличие от Гоббса и Локка, совершается (активизируется) не один раз. В первый раз (как у Гоббса и Локка) общественный договор является выходом из естественного состояния, совпадающего в данном случае (и только в данном) с до-государственным состоянием. А далее происходит следующее.

Отказываясь от до-государственного естественного состояния участники общества реализуют свою волю в конкретных совместных решениях и учреждают порядок, необратимо сменяющий предыдущее состояние, что является изначальной целью впервые создаваемого этими участниками общественного договора. На основе этого порядка и в рамках принятых решений возникает опосредующий орган, призванный этот порядок и эти решения обеспечивать в дальнейшем. Этим органом является государство. Поскольку цель – смена предыдущего состояния и установление порядка – достигнута, участники общества выходят из активного состояния общественного договора и переходят в пассивное состояние. Суть пассивного состояния общественного договора – возвращение в условия нормального, обычного, «эгоистического» режима следования каждым человеком своим частным интересам, но только в рамках установленного порядка и принятых решений, защищаемых государством посредством создаваемых ради этого законов и институтов. Следует понимать, что пассивное состояние общественного договора это не отсутствие общественного договора. Пассив-

ное состояние это исполнение условий, установленных договором (когда он был активен), в подчинении опосредующему договору государству, и допустимое в этих рамках следование частным интересам.

Самое главное заключается в следующем. Пассивное состояние длится только до тех пор, пока не возникнет общественно важная задача, которую общество и государство не могут решить в условиях порядка, установленного предыдущим договором (предыдущим активным состоянием общественного договора). При возникновении такой задачи общественный договор вновь активизируется, а прежде установленный порядок и принятые в нем решения – прекращаются. Чисто исторически, и даже чисто естественно, это происходит рано или поздно – вот почему общественный договор в принципе является неоднократным.

Итак, политический организм это активный общественный договор, возникающий исторически всякий раз при необходимости решения общественно важной задачи, меняющей или определяющей жизнь общества. Это первая из двух смысловых частей, образующих понятие политического организма. Вторая смысловая часть, задающая этому понятию и руссоизму в целом поистине онтологическую глубину, это *общая воля*.

Общая воля это *идея*, осознанная участниками общества как решение общественно важной задачи, активизирующей общественный договор. Именно общая воля образует поли-

тический организм. Пока у людей, осознавших общую задачу, нет идеи ее решения, они не знают, куда двигаться, и не образуют организм. Только идея, настолько сильная и настолько ясная, что она не может не завладеть всеми, и при этом настолько важная в возникшей ситуации, что ею нельзя пренебречь – преобразует разрозненных людей, сколь бы много их ни было, в единую силу, называемую политическим организмом. Эта эйдетическая сила есть главный и по сути единственный политико-правовой субъект – подлинный субъект власти, права и республики. Конечно, это совершенно платонистская позиция, в основе которой – приоритет мира идей над миром вещей.

Общая воля это абсолютная сила. Общая воля может все. Поэтому цель, которая заведомо является конечной, и только ради которой и возникает политический организм с общей волей внутри – достигается всегда. Нет такой задачи, которую не могла бы решить общая воля, если она возникает. Вот почему получается, что политический организм действует заведомо временно, конечным образом – в пределах процесса решения поставленной задачи. Поэтому же, на основе статуса высшей силы, способной решить любую задачу, общей воле придается политически высший статус. Когда после решения задачи учреждается государство, то этот орган действует не от своего лица, но от лица общей воли, действующей в качестве политического организма.

Государство это опосредующий орган политического ор-

ганизма. Этот орган необходим для исполнения общей воли, телом которой является политический организм, когда это тело дезактивируется, «засыпает» – так сказать, для замещения этого тела. Это всего лишь опосредующий механизм, искусственно замещающий настоящее («заснувшее») тело общей воли и призванный воплощать общую волю политического организма, когда он «спит». Это, конечно, звучит необычно, даже по сравнению с пройденными, достаточно абстрактными теориями. Понимать надо так: общая воля это идея, которая есть субъект. Т.е. не общество, не народ являются субъектом, а объединяющая их в политический организм идея. Подчеркнем – сама идея. Политический организм это не люди и не народ, но это идея, действующая в людях, в народе – общая воля или, что является важным синонимом, *воля народа*. Обратите внимание: воля народа это не народ.

Общая воля (воля народа), точнее, политический организм как ее носитель – это суверен, по Руссо. Получается, что теория Руссо является этатистской, но с особенностью – сувереном является не монарх, как у Бодена, и не государство, как у Гоббса, равно как сувереном является не народ, вопреки искажающим руссоизм распространенным современным трактовкам. Сувереном является идея: «одна только общая воля может управлять силами государства в соответствии с целью его установления, каковая есть общее благо». Еще раз повторим: это чисто платонистская (от филосо-

фии Платона) позиция. Она проста, но требует непривычного для современного читателя, специфического понимания идеи как онтологического фактора, без чего она не может быть понята.

Участник общества в теории Руссо определяется двояко в разных состояниях общественного договора. В пассивном состоянии он является гражданином, который наделен со стороны политического организма правами в отношении с государством. Но в активном состоянии (в политическом организме) все права прекращаются, включая естественное, включая само право на жизнь (которое остается даже у Гоббса в качестве «естественного закона»): участник общества является подданным политического организма, который обладает со своей стороны не ограниченной даже естественным правом абсолютной властью. Руссо пишет: «когда суверен говорит подданому: «необходимо, чтобы ты умер», то подданный должен умереть, потому что только при этом условии он жил до сих пор в безопасности и потому что его жизнь есть не только благодеяние природы, но и дар, полученный им на определенных условиях от суверена».

Не-государственный, сверх-государственный этатизм в учении Руссо – этатизм идеи, более сказать: абсолютизм идеи, тоталитаризм идеи – таков, что по степени жесткости, чисто ассоциативно характерной для этатистской позиции в целом, с ним не идет в сравнение ни Макиавелли, ни даже «Левиафан» Гоббса. И тем более странными, еще более, чем

в случае с Монтескье, являются распространенные аллюзии руссоизма с либерализмом (см. тему 12). Поистине, нет ничего более противоположного либерализму, чем учение Ж.-Ж.Руссо.

Лекция 9. Политико-правовые теории в немецкой классической философии

9.1. Онтология права (теория категорического императива) И. Канта.

9.2. Философия права и государства Г. В.-Ф. Гегеля.

Несмотря на то, что немецкая классическая философия является, наряду с платонизмом / неоплатонизмом, одной из главных философских платформ в истории, в политико-правовом блоке идеи немецкой философии играют скорее второстепенную роль. Однако они интересны специфически присущим им онтологическим характером, и, кроме того, полезны для комплексного понимания самого немецкого идеализма в рамках соответствующего курса (в силу чего, конечно, их рассмотрение требует базового ознакомления с самой немецкой идеалистической философией). Мы рассмотрим политико-правовые учения двух ее представителей – И.Канта и Г. В.-Ф.Гегеля.

9.1. Онтология права (теория категорического императива) И. Канта

Исходным постулатом онтологии права Иммануила Канта (вторая половина 18 в.) является автономность индивидуального человеческого разума (сознания). Согласно этому постулату человеческому сознанию независимо от опыта дано исходное и базовое условие достоверности чего-либо – т.е. истина (это идея во многом повторяет принцип самодостоверности сознания в философии Августина). В частности, человеческому сознанию автономно дано основание какого либо права, которое логически совпадает с основанием нравственности. Т.е. основание права и основание нравственности – одно и то же.

Нравственность имеет всеобщее и поэтому абсолютное значение. Поэтому ее основание (совпадающее с правовым) имеет форму закона, т.е. безусловной необходимости, в противоположность какой-либо условной возможности. Т.е. это не допущение, а требование или, что то же самое, закон. А содержанием этого закона является *идея закона самого по себе*, принцип вообще любого закона. Это абстрактный момент, остановимся на нем.

Идея закона самого по себе это утверждение того, что пра-

вило должно исполняться всегда и одинаково. Попросту говоря, если правило исполняется не всегда и не по одинаковому, а по случаю или произволу, что вывод заключается в следующем: никакого правила и тем более закона просто нет, а есть случайность или произвол. Т.е. само понятие правила и закона (как высшего случая правила), тождественно требованию его безусловного и всеобщего исполнения – его необходимости. Отсюда и получается, с другой стороны, что всеобщее, безусловное и абсолютное требование, случаем чего и является нравственность, означает в самом своем содержании принцип закона, принцип какого-либо правила как такового.

У Канта этот принцип называется «категорический императив»: «поступай так, чтобы максима твоего поведения могла быть принципом всеобщего законодательства». Суть этого требования на самом деле проста – это ни что иное как принцип равенства. Если действие соответствует категорическому императиву, то это означает, что его субъект заведомо применяет это действие к себе – т.е. относится к другим как к себе и к себе как к другим, т.е. *уравнивает* себя с другими. Наиболее просто эта идея формулируется следующим образом: поступай так, как ты хочешь, чтоб поступали с тобой.

Смысл категорического императива как постулата равенства подразумевает, что субъект действия, т.е. индивид, применяет его сознательно. Иное просто невозможно: в момент

совершения действия, точнее, непосредственно перед ним, человек гипотетически применяет это действие к себе только на уровне представления – т.е. в сознании. Как-то иначе, т.е. каким-то внешним по отношению к сознанию образом это просто нельзя сделать. Таким образом, категорический императив действует только внутрисознательно – т.е. автономно, *свободно*.

Категорический императив, обнаруживаемый на уровне нравственности, и является у Канта правовой сущностью. В этом и есть его онтология права – учение о сущности права. Следует заметить, что, по сути, кантовский императив как сущность права это с античности известная нам справедливость в варианте равенства.

Политическая теория Канта строится полностью на принципе императива. Исходной проблемой является то, что далеко не все индивиды автономны в кантовском смысле – не осознают императив. Именно этим, по Канту, объясняется необходимость права и государства.

Право – совокупность условий, совмещающих произвол одного с произволом другого. Эти условия являются внешними и даже искусственными, но они направлены, в конечном счете, на сознание, на формирование в сознании каждого человека сущности права – категорического императива. Истинное призвание права заключается в устранении препятствий для нравственной (подлинной) свободы индивида – т.е. автономного осознания императивного принципа.

Государство понимается в рамках этой же логики. Государство – общественно-договорное объединение людей, подчиненных правовым законам. Внешне это кажется похожим на классическую цицероновскую республику, но на самом деле это принципиально иное, ограниченное, по сравнению с классическим, понимание государства. Обратите внимание: в сравнении этого определения с цицероновской республикой обнаруживается, что здесь нет общего блага (общего интереса). Это ключ к пониманию всей кантовской, базирующейся на онтологии категорического императива, политико-правовой теории.

Вернемся к праву, понимаемому как «разграничение произвола одного и произвола другого». Когда в основе права и государства понимается общее благо, то произвол одного человека ограничивается *гораздо раньше*, чем возникает произвол другого. Этим гораздо большим и важным ограничением является общее благо, изначально конституирующее (определяющее и образующее) объединение людей как таковое. Но у Канта этого нет. Политическая мысль Канта нацелена только на индивида, индивидуальное (свободное) осознание императива и согласование индивидов друг с другом, как бы минуя общее благо. Примечательно, что даже тогда, когда государство осуществляет принуждение (что обусловлено, напомним, недостаточностью автономности, т.е. осознания), то целью является осознание – обнаружение в сознании сущности закона, которое у Канта совпадает со сво-

бодой. В частности, наказание нужно, чтобы гарантированно привести индивида к этому осознанию. Коротко говоря: государство принуждает осознавать закон (что образует, по Канту, свободу) – в этом его цель, а не в общем благе.

В понимании организационного устройства государства Кант следует, за Локком и Монтескье, принципу разделения властей.

9.2. Философия права и государства Г. В.-Ф. Гегеля

Теория права Георга Вильгельма – Фридриха Гегеля (первая половина 19 в.) представляет собой наиболее интересную политико-правовую экспликацию в немецком идеализме. Гегель считается основателем философии права – особого философского раздела, посвященного общей сущности права и государства.

Философия права Гегеля основана на понятии абсолютного духа – главного онтологического понятия всей его философии. Абсолютный дух это основа сущего, являющаяся субъектом и совпадающая с самим сущим. Т.е. мир во всех его аспектах, природном, историческом и сознательном, есть один субъект (дух) в его действии – целенаправленном логически-семантическом (диалектическом) разворачивании.

Чисто ассоциативно эта идея напоминает астрономическую гипотезу «большого взрыва», которая популярна и поэтому удобна для аналогии. Крайне упрощенно говоря, дух это точка, которая в своем разворачивании образует мир. Сложность, правда, в том, что речь идет не о пространственной точке и космосе, а о сущем, т.е. мире в целом, включающем, помимо физических явлений, исторические и сознательные. И вот, если абстрактно представить мир как цельную природно-исторически-сознательную конструкцию, то

можно представлять точку, которая, как клубок, разворачивается, выстраивая из самой себя эту конструкцию. Можно сказать еще так: мир это движущаяся от простого к сложному и в этом направлении разворачивающаяся сила, которая самотождественна, т.е. одна и та же во всех аспектах, явлениях и предметах мира.

Это очень абстрактная, конечно же, теория, настоящее понимание которой требует специального, предметного изучения. Добавим лишь два еще замечания: абсолютный дух это не бог в монотеистическом смысле (не творец и не иная ипостась); в рамках, опять же, очень отдаленного сравнения можно сказать, что абсолютный дух это активный мир идей (сущностей), своим действием выводящий из себя мир вещей.

Политико-правовая сущность у Гегеля это сама свобода как начальный уровень саморазворачивания абсолютного духа, это исходная форма существования как выхода и движения бытия из себя самого. Т.е. сущность права укоренена в самой основе мира – это означает ее высший онтологический статус. Можно рассматривать эту позицию как углубление аристотелевского тезиса об естественности правовой сущности (общения).

Разворачивание – базовый принцип в философии Гегеля. И далее, как разворачивается дух, мировая сущность, так разворачивается и правовая сущность, образуя ступени. Этим ступеней три:

- право как свобода (сущность права, право как таковое);
- право как система (особое, конкретное право);
- волеустановленное право (государственное).

В соответствии с этими ступенями разворачивается и обладающий правом субъект, как действующий в правовом направлении дух, как *правоспособность* или *свободная воля*. Это личность, общество (в широком смысле: семья, народ, гражданское общество) и государство. Здесь следует обратить внимание на отсутствие противопоставления между этими звеньями. Нет противопоставления личности и общества, личности и государства, государства и общества. Все это даже не звенья, а одна линия, один дух в его непрерывном саморазворачивании. Личность это не «личность», но «дух как личность», общество это дух как общество, государство это дух в высшей степени своего правосознания. Все эти категории должны мыслиться исключительно последовательно, каждая последующая внутри предыдущей – не отрицая эту предыдущую (как матрешки). Именно в таком подходе заключается особый и собственно гегелевский взгляд на политико-правовую сущность и историю. Государство в этом взгляде неотделимо от права, поэтому даже речь вести о нем приходится не как об отдельном предмете, а как об аспекте неделимой политико-правовой сущности в ее саморазвитии.

В государстве политико-правовая сущность достигает высшей формы. Это связано с генеральной идеей гегелевской философии, согласно которой разворачивание абсо-

лютного духа является конечным, имеет цель, которой является самопознание духа. В государстве, в положительном (волеустановленном) и предельно конкретном праве, а также в науке, необходимо на этом уровне возникающей по поводу права (Гегель при этом имеет ввиду свою теорию), эта цель, в аспекте познания духом себя как правоспособной свободной воли – достигается. Таким образом, государство, в совокупности его институтов, науки в том числе, это высшая форма существования и конец самого генезиса сущего, даже конец истории. В этом превознесении государства, с учетом онтологического, предельно фундаментального и комплексного его рассмотрения, включающего общество и личность (что выражается в тезисе: государство это состояние сознания), гегелевская теория является, по сути, этатистской.

Лекция 10. Историческая школа права

10.1. Отрицание естественного права.

10.2. Языковой характер права и понятие духа народа.

Историческая школа права это первая из двух правовых концепций, альтернативных естественно-правовой (второй является позитивистская – см. следующую тему). Естественно-правовая концепция, к которой прямо или косвенно относятся все политико-правовые учения, начиная с Аристотеля и заканчивая Гегелем (сущность права в немецкой философии есть, по сути, вариация естественного права) – это утверждение существования естественного права. Первоочередным же и общим смыслом альтернативных концепций, исторической в первую очередь, является ни что иное как отрицание существования естественного права.

10.1. Отрицание естественного права

Почему отрицается естественное право? Прежде чем перейти к идеям исторической школы и предметно раскрыть ответ на этот вопрос, рассмотрим историческую предпосылку, общую для обеих альтернативных концепций – как в нескольких пройденных ранее случаях, эта очередная новая концептуальная позиция глубоко переплетена с самой историей. Предпосылкой являются переломные для христианской цивилизации исторические события конца 18 – начала 19 вв.: Великая Французская революция, войны и поражение наполеоновской Франции, утрата Францией своей прежде ведущей роли в христианской цивилизации и установление цивилизационного господства Англии. Это не просто череда фактов из учебника истории, это глубокая по смыслу и не случайная, закономерная цепочка, не разобравшись с которой, нельзя по-настоящему понять, почему отрицается естественное право и кончается естественно-правовая концепция, длившаяся две тысячи лет.

Мы говорили в нескольких предыдущих темах о цивилизационных переходах, образующих основное содержание истории. Напомним, этих переходов три: от древневосточных цивилизаций – к античности, от античности – к монотеистическим цивилизациям, и от монотеистических – к Новому времени. Переход к Новому времени начался в 17 в., одна-

ко по-настоящему состоялся в 19 в. Это и есть смысл упомянутых событий. Падение главной в рамках христианской цивилизации французской монархии и ее геополитическая смена это ни что иное как свершившийся переход к Новому времени – к материалистической цивилизации промышленно-финансовой власти и надгосударственных, в дальнейшем глобальных корпораций.

Подобно тому как Франция была оплотом монотеистической монархической цивилизации, Англия уже с 17 в. была культурной колыбелью и геополитическим форпостом идей и сценариев Нового времени. Смена приоритета Франции приоритетом Англии, воцарившейся во всем мире в 19 в., была вовсе не сменой одной доминировавшей страны страной-соперницей, но сменой самой политической модели христианской цивилизации, которой была монархия (описанная Боденом), капиталистически-колониальной моделью. А на предельно глубинном уровне это была смена самой христианской цивилизации, ее конец – в течение 19 в. в исторически основной, западной своей части она *перестала существовать*.

Естественное право было центральной идеей античных и, по преемству, одной из магистральных идей христианских и просветительских учений. Но оно внутренне чуждо материалистическому, атомистическому и прагматическому духу Нового времени – до степени несовместимости. Естественное право это идея центростремительная, объединяю-

шая, дух же Нового времени, в противоположность этому, есть сила центробежная, разделяющая (впрочем, чтобы объединить затем на новом, глобальном уровне). Поэтому, когда нововременной дух победил и утвердился окончательно, естественно-правовая концепция кончилась. Иное и не могло быть – по самой истории, в ее собственном смысловом уровне.

Таков первоочередной и главный ответ на вопрос об отрицании естественного права. Сам этот центральный тематический вопрос есть вопрос, на самом деле, более цивилизационно-исторический, чем концептуально-теоретический. Перейдем теперь, на основе понимания изложенного, собственно к концепции исторической школы.

10.2. Языковой характер права и понятие духа народа

Историческая школа права возникает в точности синхронно с описанными процессами – в первой половине 19 в., в работах немецких профессоров и теоретиков права Густава Гуго, Фридриха Карла фон Савиньи и Георга Фридриха Пухты. Идеей, приводящей к переломному выводу об отсутствии естественного права и образующей саму суть исторической школы права, является следующее. Естественное право, как право разумной человеческой сущности, это право общечеловеческое, одинаковое для всех людей всех народов и эпох. Право же исторически является локальным, невозможным в одинаковом виде для всех народов и эпох, и поскольку это так, то не существует никакого общечеловеческого естественного права. Развернем поподробнее и дополним эту идею.

Обосновывая невозможность общечеловеческого права, основатель исторической школы Г. Гуго использует ставшую важной в генезисе теорий права аналогию: *право подобно языку*. В основе этой аналогии лежит глубокая мысль об изначально языковом характере права: право есть, прежде всего, языковой факт; сама суть права представляет собой некий внутренний уровень в языке.

Лингвистическое направление в понимании права, харак-

терное для исторической школы и возникающее именно в ней, неслучайно. Это очевидно пересекается, опять же на исторической основе, с возникновением самой лингвистики как университетской науки. Неслучайно, что это происходит в Германии (в работах В. фон Гумбольдта, исследовавшего «внутреннюю форму языка»), в контексте так называемого романтического направления, объединявшего ученых и писателей, и нацеленного на поиск оснований «национального духа».

Итак, если право коренится в языке и само есть язык, то не может быть общечеловеческого права, подобно тому, как нет и никогда не было общечеловеческого языка. Так же, как и любой язык, право изначально является национальным и не может быть иным. Уже в развитии этой ключевой в исторической школе позиции возникает следующее теоретически важно дополнение: нет и никогда не было общественного договора. Так же, как и язык, право возникает естественным (спонтанным, не рациональным) путем, а не действием воли людей.

Главным же понятием исторической школы является понятие *духа народа* или, что то же самое, *национального духа*. Что это такое – национальный дух или дух народа? Первое, что надлежит вспомнить по этому поводу, это учение Ш. Л. Монтескье. Монтескье является провозвестником исторической школы, и не только введением термина и отчасти понятия духа народа, но и самой идеей национальной дифферен-

циации правовой сущности, по сути, разных национальных путей – развитием чего и стала затем германская историческая школа права.

Историческая школа отталкивается от понятия духа народа Монтескье, но существенно, даже принципиально углубляет его. У Монтескье речь идет о психологических и даже физических признаках, в исторической же школе дух народа это гораздо большее и более сложное. Дух народа это не рационализируемая, т.е. не формулируемая тезисно, проявляющаяся в основных аспектах жизни народа и общая для всех его поколений идея. Главное: дух народа это *идея*. И еще одна напрашивающаяся и правильная аналогия: воля народа у Руссо. Относиться, впрочем, к этой аналогии следует с осторожностью, ни в коем случае не сводя к отождествлению, поскольку концептуально историческая школа и руссоизм несопоставимы; однако проводить связь, в рамках курса, самой сутью которого является генезис и связи идей – совершенно необходимо.

Дух народа это не народ (как и общая воля). Народ это конкретные люди, например, принимающие решение на голосовании. В соответствии с чем в таких случаях говорится прямо – народ избрал, народ принял решение. Для того, чтобы увидеть разницу и понять, что такое дух народа, представим, что по поводу решения, принятого, допустим, современными гражданами России, мы задаем вопрос – а что сказал бы Лев Толстой? Или Александр Невский? Когда мы ста-

вим такой вопрос, апеллируя к исторически значимым представителям народа, мы не голосование проводим, но полагаем некую общую, присущую народу во всей его истории идею. Эта идея и есть дух народа. Рационально эту идею вычислить невозможно, но в то же время ее невозможно отрицать, а самое главное – в целом всегда можно оценить отношение к ней какого-либо факта. Именно так она и работает: как проявление в конкретных вещах, фактах, во всех сторонах жизни, включая, причем в первую очередь – право. Источником права в исторической школе является не разум и не государство, но только дух народа.

Дух народа это не рациональный тезис. Контекстом этой позиции является романтическое движение (о котором шла речь), сутью которого является постулат ограниченности разума и направленность на внерациональное постижение мира. Дух народа нельзя выстроить и строго вывести в исторических, правоведческих или иных научных рамках. Именно поэтому в исторической школе подразумевается, что невозможно выстроить не только универсальную (общечеловеческую), но и вообще рациональную теорию и систему права. Сущность права лишь указывается, более-менее близко к действительности, но рационально никогда раскрывается до конца, познается только собственно исторически – в действии, в жизни народа. Это не общие слова и популистский лозунг, это конкретная задача, причем не конечная, а постоянная, образующая предмет работы для настоящих государ-

ственных деятелей, политиков, юристов: видеть, *угадывать* дух народа и воплощать в конкретных правовых и политических решениях.

Лекция 11. Позитивистская концепция права

11.1. Классический юридический позитивизм Дж. Остина.

11.2. Теория действительности права К. Бергбома.

11.3. «Социальный дарвинизм» Г. Спенсера.

Позитивистская концепция или *юридический позитивизм* – вторая концепция, возникающая в качестве альтернативы естественно-правовой. С одной стороны она похожа на историческую как брат-близнец, с другой стороны – существенно, даже принципиально отличается от нее. На базе той же общей исторической предпосылки, о которой шла речь в предыдущей теме, позитивизм представляет собой более жесткий и прямой, так сказать, без метафизических изысков, вариант отрицания естественного права.

Так же, как в исторической школе, в позитивизме отрицается существование естественного права. Но делается это на основе совершенно других идей и рассуждений. Позитивизм отрицает естественное право просто потому, что естественное право это идея, т.е. сущность, а не конкретность. Что это означает? Дело в том, что юридический позитивизм базируется на философском позитивизме, вне рамок которого

го понять позитивистскую концепцию права по-настоящему нельзя.

Философский позитивизм, в чем сам термин «позитивизм» (от «положительного» в смысле прибавляющего, полезного) следует переводить как *прагматизм* – это отказ от всех трансцендентальных (предельно абстрактных) предметов в философии, которые образуют в ней саму ее предметную область, начиная с Платона, основателя классической философии. К этим предметам относятся, прежде всего, сущее, основа сущего и сущность (т.е. идея). Эти предметы изгоняются позитивизмом, и все знания о них объявляются ложными. Подлинными в философии, точнее, в науке в целом, с которой на уровне методологии отождествляется понимаемая таким образом философия, являются такие знания, которые ведут к «положительному», т.е. полезному (прибавляющему, дающему прибыль) результату – техническому, экономическому и т.д. А философии при этом выделена роль общенаучной методологии – таков ее статус в позитивизме.

Позитивизм не случайно возникает в середине 19 в. Это и есть ни что иное как настоящая, базирующаяся на философии и ее авторитете прагматическая идейно-ценностная система капиталистической цивилизации Нового времени – ее собственная картина мира. Позитивизм и победил, будучи идейной матрицей победившей новой цивилизации, постепенно искоренив философскую проблематику в гене-

зисе философии, а также в университетах. В 90% современных учебников по философии, где говорится, что есть отдельные науки, а есть философия, которая является как бы объединением наук, «все в целом» – дается именно позитивизм, а не философия в ее классическом и, прежде всего, платоновском понимании.

Позитивизм это антиплатонизм, антиидеализм в философии. Это, на самом деле, парадоксальная позиция, если пытаться понимать ее в рамках философского генезиса. По сути, это антифилософия, отрицание философии. И вот, изнутри этой позиции, охватившей университетскую науку в целом с середины 19 в., и следует понимать отрицание естественного права в юридическом позитивизме. Все это, как мы видим, весьма глубоко: историческая смена цивилизаций – отрицание философии – отрицание естественного права. Именно в этой цепочке надо понимать природу юридического позитивизма, изнутри которой он объясняется, в конечном счете, просто – раз нет сущностей, то нет и сущности права.

Историческая школа, тоже отрицающая естественное право, на самом деле гораздо ближе к естественно-правовой концепции и не настолько ей альтернативна, как позитивизм, потому что в ней право есть идея – так же как и в естественно-правовой концепции. Историческая школа в своей основе это идеализм. А вот позитивизм и есть настоящая, не на уровне правовых идей, а на уровне философии, прямая и ра-

дикальная альтернатива естественному праву, отрицающая саму его методологию, которой изначально, с Аристотеля, был философский идеализм.

11.1. Классический юридический позитивизм Дж. Остина

Позитивистская концепция возникает в Англии (опять же, неслучайно) в учении профессора юриспруденции Джона Остина (середина 19 в.). Остин отгалкивается от классического деления права на естественное и волеустановленное, в рамках чего утверждается, что естественного права нет, и существует только позитивное (волеустановленное) право, источником которого является только суверен (государство) – вот суть правового позитивизма. Т.е. право это только установленное государством или, что то же самое, позитивное право (отсюда термин «позитивизм» обретает смысл указания на установленность (*positivus* – установленный), дополнительно к философскому позитивизму как прагматизму), а все, что не установлено государством – не право.

Формула остиновского позитивизма: *«закон есть закон»*. Это несколько символическая и зашифрованная фраза, которую нужно правильно читать, иначе получается тавтология. Смысл в том, что на первом месте закон означает право как таковое. В результате получается: право есть закон. Т.е. право это только те нормы, которые защищаются государством (сувереном), т.е. защищены силой, что и подразумевается, в конечном счете, под защитой государством.

Обратите внимание, насколько теоретически проще (если

разобраться с рассмотренной выше философской основой) эта позиция по сравнению с исторической школой. Здесь нет глубоких абстракций вроде лингвистических основ права или духа народа, все просто и жестко (прагматично и по-английски), если свести к голому смыслу: если норма защищена силой – право, все остальное – не право.

Не являются правом в строгом смысле, по Остину, следующие установленные в предыдущей истории правовые категории:

- естественное право и прочие правовые философские идеи;
- обычное право (с которым Остин не разделял мораль);
- международное право;
- конституционное право.

Про естественное право уже сказано. То же, в принципе, относится и к обычному праву – волеустановленному праву, образованному на основе обычаев, а не государством, что заведомо не попадает под определение права у Остина. Примечательными являются не эти, достаточно уже очевидные, а последние два пункта.

Международное право не является, по Остину, правом в строгом смысле, потому что оно не установлено сувереном. Здесь имеет место интересная дилемма. Если международное право это правило, о котором договариваются суверенные стороны, то получается, что суверена, абсолютно независимо устанавливающего это правило, что требуется по

определению права по Остину, нет (суверен действует только по своей воле) – значит и права нет. Если же стороны не суверенны, или сувереном является только одна из них, а остальные на самом деле подчиняются – то это право это-го суверена, устанавливаемое для остальных, но тогда это не международное право.

По той же, в принципе, причине не является правом конституционное право – суверен не может себя ограничивать, это парадокс. Если есть норма, ограничивающая суверена, значит это не суверен, а значит эта исходящая от не суверена норма – не право.

Как видно, центральным в учении Остина является понятие суверена, и это означает изначально этатистский характер позитивистской концепции, по крайней мере, в его классическом варианте. Понимание суверена у Остина своеобразно и является наиболее глубоким теоретическим моментом в его учении. Суверен это лицо или учреждение, в ответ на действия которого большинство своим действием или бездействием устойчиво демонстрирует повиновение. Это означает, что основанием суверенитета является не сам субъект, им обладающий, не какое-то его свойство, а свойство большинства (в обществе). Точнее, свойство большинства, заключающееся в повторяющемся повиновении, образует свойство учреждения (лица), которому повинуются, делающее это учреждение или лицо сувереном. Дополняющее определение: если действие суверена имеет форму приказа

и защищено санкцией (способностью применения силы), то он является государством.

Остиновское понимание суверена и государства это очень интересный момент. Представьте, некое учреждение производит незначительное требование, в ответ на которое один человек почему-то повиновался (так, по незначительности и из принципа «почему бы и нет»), а глядя на него – повиновался второй, глядя на первых двух – третий, и в итоге повиновались все. Просто потому, что дело незначительное. Затем подобное произошло второй раз и получилось быстрее, чем в первый – поскольку уже есть пример. Затем третий, четвертый... А затем производится не незначительное, а серьезное требование. И все начинают ему подчиняться, потому что раз в предыдущих случаях подчинились, то и теперь, думают все, необходимо подчиниться. Звучит курьезно, однако, суверен налицо, по Остину.

Дополнительно важной характеристикой в понимании классического остиновского позитивизма, является эмпиризм. Эта характеристика, что очевидно даже по звучанию, является философски производной, исходящей, опять же, из общей антиидеалистической платформы философского позитивизма и даже далее – из локковского и берклианского эмпиризма. Смысл в том, что право в позитивизме понимается эмпирически, как факт. Т.е. когда о праве идет речь как о правиле суверена, защищаемом силой, внутренним смыслом является то, что это правило можно воспринять как

факт, как непосредственное действие – как воспринимаемую действительность. Наиболее остро этот аспект проявляется в теории суверенитета у Остина: мы увидели (на упрощенном, однако логичном примере), насколько серьезной вещью может быть факт, просто потому, что это факт – он может стать основанием суверенитета, даже без какой-либо идеи. Этот важный аспект ведет к еще одному, отдельно значимому в позитивистской концепции направлению.

Отметим прежде, что фактичность права (можно было бы сказать, самой сущности права, если бы фактичность не была отрицанием какой-либо сущности, принципиальным сведением явления к исключительно частным случаям) это пункт, разворачивающий на 180 градусов научную стратегию в генезисе политико-правовых учений. Помните, мы говорили в начале курса, что предметом правовых теорий являются не отдельные правовые нормы, не право как факт, но критерий права (сущность права). Именно эта стратегическая позиция лежит в основе древнегреческих учений о справедливости, с которых и начинается история теоретических политико-правовых учений. Юридический позитивизм Дж. Остина прямо противоположен этой стратегии: у него прямо отрицается необходимость связи между правом фактическим и правом по его идее, правом должным. Он пишет: «Существование права – это одно дело, его достоинства и недостатки – другое. Существует ли право или не существует – это одно исследование, соответствует или не соответствует какому-ли-

бо принятому стандарту – другое».

11.2. Теория действительности права К. Бергбома

Отдельно значимым направлением в позитивизме, помимо основного, английского, является континентальное, сыгравшее важную роль в развитии позитивизма в 20 в. Его основателем является немецкий профессор права Карл Бергбом (конец 19 в.). Его учение становится основой для развивающегося в 20 в. направления социологического позитивизма (в частности, солидаризма – см. тему 13). Мы рассмотрим основной принцип в учении Бергбома.

Основным в позитивизме Бергбома является принцип действительности права. О действительности речь идет, дополнительно к описанному выше эмпиризму, как о требовании, заключающемся в том, чтобы право было реально действенным, а не остающимся на бумаге. Понимаемая таким образом действительность права это его применимость, образующая его эмпирическую реальность.

Действительность права, по Бергбому, складывается из следующих трех атрибутов, должных быть у права:

- системность;
- непротиворечивость;
- беспробельность.

Системность это связанность частей права друг другом. Чтобы право было действительным, необходимо, чтобы все

его нормы были объединены по разделам друг с другом и на уровне разделов – с наиболее общими положениями. По сути, это требование кодификации права. Смысл в том, что если части права не объединены и представляют собой не связанные друг с другом кодексы – такое право будет затруднительно применять, и оно не будет действовать.

Непротиворечивость это отсутствие противоречий между разными частями права. Если одна норма утверждает то, что запрещает другая – такое право не будет применимо. Беспробельность это полное соответствие права реальной жизни – отсутствие пробелов в системе праве в отражении реальной жизни. Иными словами, это отсутствие сторон общественной жизни, не отраженных в праве. Речь идет о таких сторонах, которые требуют регуляции по их смыслу.

Действительность права, по Бергбому, и есть то, что называется позитивностью. Таким образом, не выходя за пределы концепции в целом, Бергбом трактует само понятие позитивности в сугубо практическом и даже техническом смысле, в узких рамках которого она обладает, конечно, безусловно положительным (это не тавтология) значением.

11.3. «Социальный дарвинизм» Г. Спенсера

Невозможно обойти вниманием, в рамках темы, учение Герберта Спенсера (английское направление, вторая половина 19 в.) – это крайний позитивизм, кульминирующий его базовую идею, на уровне которого позитивизм как правовая концепция и чисто научная доктрина переходит в нечто большее – в категорию идеологий (о чем подробно – в след. теме).

Крайним мы назвали учение Спенсера потому, что в нем предельно прямо выражен пафос, по сути целевая мысль всего позитивизма – отрицание не просто общей сущности, но вообще общности людей, причем даже внутри одного «политического тела» – внутри общества. В обществе постулируется отбор, подобный естественному, и отсутствие каких-либо обязательств, хотя бы отдаленно соответствующих естественному праву, помимо личной свободы.

Спенсер постулирует принцип дифференциации, в рамках которого общество уподобляется «живой природе» (этот подход в целом называется *органицизмом*). Сутью принципа является деление на приспособленных и не приспособленных и выживание наиболее приспособленных. Как в природе есть хищники и поедаемые, так и в обществе есть и должны быть достигающие и не достигающие успеха. Недостиже-

ние успеха следует понимать не в каком-то условном и ограниченном смысле, а в смысле, допускающем полную лишенность жизненных благ и гибель. Как в природе слабые должны гибнуть, чтобы освободить ресурсы и жизненное пространство для сильных, так и в обществе нищета и даже гибель одних людей (физически: от голода, холода, болезней) *оправданы* процветанием других. Т.е. это не недостаток и не нарушение общественного устройства, но напротив – его образец. По Спенсеру, существо, недостаточно энергичное, чтобы бороться за свое существование, должно погибнуть.

В основе этой теории (совершенно альтернативной классическим представлениям об естественном праве и общем благе) лежит постулат личной свободы. *«Каждый человек волен делать все, что он хочет, не нарушая свободу другого»*. Именно этой высшей ценностью оправдывается дифференциация, допускающая гибель людей. Понимать надо так. Допустим, лондонский денди едет в роскошной карете из загородного дома в Ковент-Гарден, проезжая по улицам, где умирают от голода и холода выселенные из жилья безработные люди и их дети (реальность Лондона середины 19 в.). Поскольку этот джентльмен не нарушает личную свободу этих умирающих людей (его сограждан), он ничего не должен. Голод и гибель детей – ничто по сравнению с его личной свободой и предстоящим удовольствием. Конечно, если он захочет помочь этим детям ради своего удовольствия, никто не станет ему мешать – опять же, исходя из принципа

личной свободы. Но никто не вправе что-то потребовать от этого джентльмена.

Государство, по Спенсеру, это акционерное общество для взаимной безопасности, т.е. соблюдения внутреннего порядка и противодействия внешним угрозам, но оно не должно иметь социальных функций. Никакого общего блага, подразумевающего равное для всех естественное право, хотя бы на минимальном уровне права на жизнь, в этой системе нет (при этом спенсеровское государство вполне гарантирует безопасность умирающим от нищеты людям). Бедность неспособных, бедствия беспомощных, голод бездельников и устранение слабых сильными – вот общественное благо. Примечательна личная деталь: Спенсер был открытым противником благотворительного образования для бедных. Выразительно также то, как учение Спенсера стало в итоге называться в истории – «социальный дарвинизм».

Учение Спенсера является, прежде всего, позитивистским вследствие отрицания естественного права. Но при этом, в отличие от классического позитивизма, учение Спенсера не является этатистским, в нем не абсолютизируется, а наоборот ограничивается роль государства. Это обстоятельство, одновременно с постулатом личной свободы, означает ни что иное как либеральную идеологическую концепцию, к которой, в пересечении с позитивизмом, полностью относится спенсеровский социальный дарвинизм.

Лекция 12. Идеологические концепции: либерализм, консерватизм, коммунизм (марксизм)

12.1. Либерализм.

12.2. Консерватизм.

12.3. Коммунизм (марксизм).

Идеологические концепции это, коротко говоря, идеологии. Это особая категория политических учений, возникающая в 19 в. в качестве еще одного результата цивилизационной трансформации, описанной в предыдущей теме. Роль этих учений, точнее, концепций, такова, что они определили всю дальнейшую историю. Имеется ввиду не история правовых идей, которая на научном уровне продолжилась в своем собственном, позитивистском русле, но сама история как совокупность реальных политических событий. Вся история 20 в. это взаимодействие и борьба возникших в 19 в. трех идеологий: либерализма, консерватизма и коммунизма (марксизма).

В понимании этих идеологий, т.е. их содержания, было и остается много недоразумений и ошибок (особенно по пово-

ду либерализма), отсюда тем более важным мы считаем рассмотрение этой темы в рамках курса истории политико-правовых учений.

Что такое идеология? Идеология – комплексная политико-этическая концепция, имеющая онтологическую основу, объясняющая устройство общества, определяющая его историческую цель (идеальное состояние) и соответствующие этому моральные требования. Как видно, идеология это нечто большее, чем политико-правовая теория. Идеология, помимо политико-правового учения, обязательно включает онтологический базис, что не всегда присутствует в чисто научных политико-правовых теориях, а также ценностно-этическую часть, что принципиально не характерно для сугубо научных теорий. В силу более широкого содержания, идеологии обладают социально широким распространением, в отличие от правовых теорий, известных в большинстве случаев только специалистам. Поэтому идеологии как таковые, даже независимо от производных от них действий, являются важным политическим фактором.

В масштабе истории все три идеологии возникают практически одновременно, в течение менее чем столетия – в первой половине / середине 19 в. Однако внутри этого исторически малого промежутка между ними есть последовательность. Вначале возникают либерализм и консерватизм, затем, в качестве резкой альтернативы им обоим, коммунизм. Мы рассмотрим их в этой же последовательности.

12.1. Либерализм

Либерализм – идеология, онтологически базирующаяся на философском номинализме, утверждающая приоритет личной свободы над политической, частного блага над общим и постулирующая общественное устройство с ограниченной ролью государства (в противоположность этатизму).

Либерализм возникает, если говорить об его теоретической политико-правовой основе, в работах француза Бенжамена Констана и англичанина Джереми Бентама в первой половине 19 в. В чисто научном смысле идеи Констана и Бентама не относятся к магистральным в генезисе правовых теорий и, скажем так, не обладают особой глубиной, но по идеологическому потенциалу, который был уже далее реализован на их основе (не самими авторами), они оказались имеющими огромное и зачастую недооцениваемое историческое значение. Чуть поясним: эти идеи просто совпали с общим смысловым запросом, образованным исторической трансформацией, происходившей в это время.

Сам теоретический принцип, собственно образовавший либерализм, был провозглашен Б. Констаном в небольшой работе, изданной в 1819 г., «О свободе древних в сравнении с Новым временем». Констан противопоставляет понимание свободы в античности пониманию свободы современными людьми (т.е. людьми Нового времени). Свобода

для древних это участие в общественной жизни (политическая свобода), а свобода для современных это *безопасность в обеспечении частных удовольствий*. Констан пишет: «Целью древних было совместное участие в социальной власти всех граждан: это было то, что они называли свободой. Цель современных людей в безопасности частных удовольствий, и они называют свободой гарантии, предоставляемые учреждениями для этих удовольствий». Констан провозглашает в качестве ценности и ставит на первое место свободу удовольствий (личную свободу), а политическую свободу – на второе место, в позицию условия (гарантий) для первой.

Это диаметрально противоположно пониманию свободы у предшественника Константа Монтескье. У Монтескье, как в античности и во всей классической традиции, прямо наоборот: ценностью постулируется политическая свобода, которая, напомним, определяется как возможность делать то, что должно хотеть (причем с пояснением, что «свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что захочется»), а личная свобода (безопасность) является условием для этой ценности. Противоположность налицо.

Здесь не просто логическая противоположность, но нечто большее – противоположность фундаментально мировоззренческая. В предшествующей истории в высших образцах философии и культуры ценностью ставилось участие в общественном деле – принятие решений об общем благе и доступ к нему, а личные комфорт и безопасность понимались

как средство. Главное – дело, разумное, исторически целенаправленное движение, а удовольствия и комфорт суть физические и психологические условия для этого, причем разумно ограниченные. Таков античный и классический идеал. У Константа стороны меняются местами. Ценность – *удовольствия*, т.е. в принципе ничем не ограниченные, инстинктивно-психологические и по определению индивидуальные стремления, а все общественные разумные дела нужны только в качестве гарантий их обеспечения. Вот он, образующий либерализм концептуальный и ценностный разворот.

Дж. Бентам является основоположником либерализма наряду с Константом (хронологически даже прежде него), но со спецификой, несколько боковым образом, вследствие чего приоритет в основании либерализма остается у Константа. Спецификой у Бентама является то, что напрямую он отрицает свободу, даже не стесняясь в выражениях и называя чепухой. Бентам, будучи позитивистом и утилитаристом, провозглашает в качестве базовой общественной ценности пользу. Но польза у Бентама подчинена «принципу счастья», который определяется следующим образом, внимание: *преобладание удовольствий над страданиями*. Получается ни что иное как та же самая константовская личная свобода – гарантии получения частных удовольствий, и чисто терминологическая игра Бентама приводит к той же сути, которую предельно просто формулирует Констант.

Если свести либерализм к главному в нем признаку, причем не на политико-социальном, а на фундаментальном, т.е. предельно абстрактном и поэтому предельно общем уровне, то это будет следующее: приоритет частного над общим. Скажем даже так. Если не знать прочие атрибуты либерализма и пользоваться только этим ограничивающим его признаком, то ни в каком случае невозможно будет ошибиться, говоря: *либерализм это приоритет частного над общим*. Это его суть, сама его центральная, главенствующая идея.

Приоритет второстепенных признаков над сущностью, деталей – над общим смыслом, фактов – над идеей, единичных вещей – над классом, частных мнений – над общей истиной, частного интереса – над общим благом, единичных случайных влечений – над главной жизненной задачей – все это либерализм. Это настолько глубокая вещь, что проявляется даже на бытовом уровне. Человек, не закрывая за собой дверь и пуская холод, говорит «я не обязан, это не мое дело»; при посадке в самолет пассажиры рассаживаются не по семейному принципу, что логично и есть очевидная истина в данной ситуации, а по принципу «кто раньше нажал на кнопку» (понятно, что семейному за всех членов семьи это делать дольше, чем одинокому) – и здесь частный интерес оказывается выше рациональной истины; двусмысленный рекламный слоган «уступи соблазну», провозглашающий приоритет частного, случайного влечения (удовольствия) над общими принципами. И т. п.

К политической свободе (приоритету должного, т.е. разумного, по Монтескье), к классическим республиканским ценностям, стержневым концептом которых является общее благо, все это не имеет никакого отношения. Когда либерализм, как идеология частных интересов и удовольствий, ассоциируется с классическими республиканскими учениями, такими как учения Руссо и Монтескье, происходит ошибка, в своей очевидности просто нелепая. Ошибка происходит от неумения различать термины «политическая свобода» и «личная свобода», просто на уровне слов: раз тут про свободу и здесь про свободу, значит – возникает ошибочный вывод – имеет место одно и то же. Это ошибка является наиболее частой в понимании либерализма и, пожалуй, самой распространенной в истории идеологий вообще. Уже второстепенными в возникновении этой ошибки являются лингвистические и исторические обстоятельства, поспособствовавшие ее распространению (да, в 19-м столетии в салонах европейских обществ, а также в литературе принято было называть «либеральными» как раз республиканские взгляды в противопоставлении монархическим).

Мы сказали в определении, что онтологической основой либерализма является номинализм. Номинализм это онтологическая идеалистическая концепция, в рамках которой сущность предмета не обладает приоритетом над второстепенными признаками (акциденциями). Примечательно и важно, что номинализм возникает еще в античности – в

древнегреческой софистике, известной нам по началу курса (см. тему 2). Это означает, что корни либерализма находятся там же. Помните тезис о невозможности истины и вытекающем из этого равенстве мнений. Это и есть проявление номиналистического приоритета частного над общим (истина – всегда общее) и предвестие либерализма. Приведем упрощенный и абстрактный пример. Допустим, один человек говорит, что $2 * 2 = 4$, другой, что $2 * 2 = 3$, а третий, что $2 * 2 = 10$. С точки зрения номинализма здесь истины нет, и имеют право быть все эти утверждения (все зависит, так сказать, от частного конкретного случая). Важна не истина, говорит на этой основе либерализм, а сама возможность, сама воля высказывать мнение, каким бы оно ни было.

В экономическом аспекте либерализм основывается на приоритете частного блага (бизнеса, капитала) над общим. Это ни что иное как принцип, известный под термином «капитализм». Капитализм это экономическое лицо либерализма, и не просто внутренняя в нем отрасль, но идеологически важный момент, на котором отчасти базируется либеральная позиция в целом. Этот момент связан с вопросом, который мы оставили без рассмотрения по поводу учения Спенсера, в предыдущей теме.

Помните, мы говорили об отсутствии естественного права даже на уровне права на жизнь у гибнущих в нищете людей в постулируемом Спенсером государстве. И вот, по поводу этого тезиса мог возникнуть вопрос: как же так, ведь у этих

людей не отнимают свободу, их же не убивают, не применяют насилие – где здесь, строго говоря, нарушение права на жизнь? Ответ в следующем.

Дело в том, что концепция естественного права изначально связана с общим благом. Естественное право заключается в участии в общем благе на основании разума. Человек, как носитель разума, имеет право на участие в создании общего блага и соответствующее использование его наряду с другими – в этом смысл. Когда, согласно принципу капитализма, общее благо превращается в частное для некоторых людей, а остальные оказываются лишенными свободного, неограниченного произволом частных лиц, доступа к нему, то с точки зрения естественного права это ни что иное как его лишение. Когда человека лишают средств труда, лишают работы, в результате чего он оказывается на улице и гибнет, это отнятие естественного права на уровне права на жизнь.

Идеологическая роль принципа капитализма в либерализме как раз в том и заключается, что он постулирует: общего блага нет, есть только частное благо в рамках собственности некоторых людей (кстати, несколько в отличие от позитивизма Остина). Раз нет общего блага, то не может быть права на него – значит, когда выгнанный с работы и бездомный гибнет, в этом нет отнятия права, согласно либерализму. У него никто ничего не отнимает, несправедливости нет и либеральное общественное устройство ни при чем – вот мыслительный ход либерализма в самооправдании по пово-

ду нищеты и гибели людей.

В правовом генезисе итоговым воплощением либерализма становится концепция прав человека. Это не отдельная авторская теория, но фундаментальная доктрина всего современного права. Суть этой доктрины, в соответствии с изложенным выше, заключается в утверждении приоритета частных прав над общественными институтами. Общей тенденцией в развитии прав человека, в непосредственно политическом их применении, является утверждение приоритета частностей – частных признаков, образующих меньшинство в рамках той или иной социальной группы. Если человек по каким-то признакам относится к меньшинству, это трактуется как право человека, которое необходимо защищать в первую очередь. Таким образом, права человека это не права человеческой природы, общей для всех людей, а права какой-нибудь частной особенности.

Главное в понимании сути и происхождения концепции прав человека является то, что она есть результат трансформации естественно-правовой концепции. Концепция прав человека коренится в политико-правовых учениях Т. Гоббса и Дж. Локка. В этих учениях, напомним, естественное право, вопреки классической естественно-правовой концепции, трактуется как право индивидуальной воли вместо права разума. Это и есть корень права человека как права частного (в пределе – индивидуального) признака вместо права человеческой природы. В дальнейшей, вслед за Гоббсом и Локком,

истории произошло закрепление этой понятийной подмены, чему отчасти поспособствовали опять же, как в случае со свободой, чисто лексические обстоятельства. Главным образом то, что в Декларации, принятой в Великой Французской революции, права гражданина, смыслом которых была политическая свобода на основе естественного права, были обозначены буквально как «права человека». Каверза в том, что в выражении «права человека», в отличие от «естественного права» или «права разумной человеческой природы», получается, будто речь идет о правах, принадлежащих индивидууму. Через эту случайную словесную ассоциацию индивидуалистическая, волевая гоббсовско-локковская трактовка в понимании естественного человеческого права закрепились и получила развитие, а далее, соединившись с возникшей затем либеральной идеологией, превратилась в полностью либеральную современную доктрину прав человека.

12.2. Консерватизм

Второй идеологией в нашем рассмотрении, хронологически, однако, одновременной либерализму, является консерватизм. Прежде всего: консерватизм, в отличие от либерализма, не представляет собой цельную концепцию, но является изначально широким направлением, к которому относятся многие и сильно варьирующиеся учения и позиции. Именно поэтому на уровне своей общей концепции консерватизм представляется в виде довольно несложной идеи. Итак, что такое консерватизм?

Консерватизм – идеология, онтологически базирующаяся на платонизме, утверждающая изначально неравенство людей в обществе или в человечестве в целом и постулирующее иерархическое общественное устройство. Обратим внимание, смысл «консервации», т.е. сохранения устоев в неизменном виде, не является определяющим консерватизм моментом. Определяющий момент и центральная идея всех учений, являющихся в истории консервативными, это принцип *иерархии*. Упрощенно говоря, консерватизм это иерархия.

Иерархия означает неравенство людей (можно сказать, что консерватизм представляет собой развитие идеи справедливости как воздаяния – в противоположность идее равного естественного права), выраженное в распределении их

по группам внутри того или иного множества (чаще всего общества внутри государства). Неравенство подразумевает деление людей по каким-то критериям. В этих критериях и заключается главное, на уровне чего в консерватизме изначально возникают различные разветвления.

Философской основой консерватизма является, конечно же, учение Платона. И в собственно политико-правовом аспекте, и, по неразрывной связи политического учения Платона с его онтологией, на онтологическом уровне (политический мир есть отражение мира идей). Напомним, что в учении Платона люди делятся по типам души, вследствие чего постулируется сословное государство. Эта схема, без учета особенностей учения Платона (у которого, строго говоря, сословия не образуют социальную иерархию), является в консерватизме образцом. Именно сословный принцип выступает в качестве идеала государственного устройства в базовых версиях консерватизма.

Точкой отсчета консерватизма считается книга английского политического деятеля Эдмунда Берка (конец 18 в.) «Размышления о революции во Франции», где он подверг критике Великую Французскую революцию. Строгой научной теории у Берка нет, он осуждает, просто как современник и наблюдатель, события революции и негативно оценивает ее перспективы, апеллируя к ценности старого устройства, разрушенного французской революцией. Именно на этом уровне и возникает сам термин «консерватизм», ко-

торый в контексте Берка означает не более чем призыв к сохранению старого, т.е. сословного устройства.

Наследственно-сословное (но не платоновское на самом деле) устройство на монархической основе – исходный государственный идеал большинства консервативных учений. Монархизм в консерватизме обусловлен в таких случаях исторически, попросту говоря тем, что консерватизм возникает на переломе христианской западной цивилизации как реакция, направленная на историческое прошлое, которым были в этой цивилизации монотеистические монархии.

От консерватизма следует отличать часто отождествляемый с ним традиционализм. Традиционализм это внутренний принцип в консерватизме, образующий его наиболее простую, скажем так, базовую версию. Это принцип следования традициям, безотносительно каких-то теоретических моделей и правовых идей, которые могут различаться или отсутствовать. К традиционализму относится, пожалуй, большая часть консервативных учений и взглядов, но не все консервативные учения – т.е. консерватизм шире, чем традиционализм. Когда в самом простом случае консерватизм сводится к традиционному сословному делению, без теоретических объяснений того, почему это правильно, а просто потому что «так было раньше», как, по сути, у Берка – это чистый традиционализм.

Более сложные варианты традиционалистского направления развивают католические деятели Жозеф де Местр и Луи

де Бональд (первая половина 19 в.). Они усматривают, особенно де Местр, мистические и, в частности, провиденциальные (божественные) основания в иерархическом сословном устройстве. Несмотря на институциональную принадлежность к христианской традиции, которая в целом, как мы знаем, продолжала естественно-правовую концепцию, де Местр отрицает естественное право. В рамках консервативной идеологии это действительно закономерно, поскольку консерватизм постулирует неравенство, а естественное право, как право равное у всех людей, этому противоречит. Начиная с де Местра, отрицание естественного права является общим принципом консерватизма, причем не только в традиционалистских версиях.

Мистическая линия в традиционалистском консерватизме пересекается с оккультными учениями и обществами (возникшими еще в древности и продолжившимися в христианской цивилизации), которые активно действовали в западных странах в 19 в. Мы не будем рассматривать эту линию в нашем курсе, заметим только, что в трактовке права и государства как естественно-исторических (а не рациональных) факторов она отчасти пересекается с исторической школой права. Более значимыми, теоретически и особенно исторически, являются вне-традиционалистские версии консерватизма. К ним относятся *расизм*, *нацизм* и *фашизм*.

Расизм это консервативная теория, утверждающая неравенство людей на уровне человеческой природы. Осново-

положником темы расизма в культуре Нового времени считается французский писатель и публицист-культуролог Жозеф Артюр де Гобино (середина 19 в), утверждавший отсутствие единого происхождения и неоднородность человеческого рода, т.е. его изначальное деление на генетически разные группы – *расы*.

В научно-идеологический дискурс расизм вводится австрийским социологом и юристом Людвигом Гумпловичем (вторая половина 19 в.), но в существенно ином, чем у Гобино, смысле. У Гумпловича раса это не генетический, но поведенческий и политический фактор, определяемый не внешне и физически, но психологически и социально – как категория «сильнейших». Эта категория, понимаемая на уровне человеческой природы как раса, выделяется в генезисе любого общества: «сильнейшие» объединяются друг с другом для противостояния внешним подобным себе противникам, и образуют политическую сущность, становящуюся далее государством. Государство это естественно-исторически возникающая организация господства, обеспечивающая иерархический порядок, соответствующий господствующей группе. Заметим, что речь идет у Гумпловича об одной расе, в отношении к которой все остальные определяются по остаточному принципу. Поэтому иерархия в консерватизме Гумпловича заключается в одном лишь господстве – это подчинение «сильнейшими» всех остальных.

Примечательно, что социально-иерархический расизм

Гумпловича соединяется с либеральным социал-дарвинизмом Спенсера. И там, и там речь идет о делении и фактическом отборе людей. Даже критерии этого отбора по сути совпадают – «успешность» и «сильность» практически одно и то же. Добавим, что идеологическим подспорьем для деления людей, придающим ему не менее чем священный статус, является, как ни удивительно, кальвинистское направление в протестантской христианской конфессии, согласно которому жизненный успех предопределяется Провидением (богом), т.е. приравнивается к божественной благодати. Успешны (сильны) те, кому дана благодать, а не успешны – кому не дана. Право на иерархически высший статус – т.е. господство – санкционируется в этой удивительной трактовке самим богом.

Нацизм и фашизм это уровни в развитии идеи расизма в сторону радикализма и экстремизма. Логика в том, что расизм, нацизм и фашизм это уровни одной идеи в направлении усиления ее смысла. Расизм – исходный уровень, нацизм – крайний, фашизм – предельно крайний. Путаница в отношении этих уровней распространена примерно так же, как по поводу либерализма и республиканства, и именно поэтому мы считаем важным разобраться с ними в рамках курса, чтобы понимать эти явления, не смешивая их друг с другом.

Нацизм это продолжение расизма на этническом и национальном уровне. Нацизм это консервативная позиция, утверждающая неравенство народов на естественной основе

и на уровне базовых прав: естественно-историческое и политическое превосходство какого-то народа / народов (самой национальной или этнической принадлежности) над другими или дискриминацию какого-то народа / народов. По логике это то же самое, что и расизм, но с применением более отчетливого и поэтому более важного признака, которым является национальная принадлежность (либо этническая) вместо расовой. Если в расизме речь идет о высших и низших людях внутри человечества в целом, что является несколько абстрактной идеей, лишь в некоторых случаях означающей реальное разделение и дискриминацию, то в нацизме эта логика имеет более конкретное и от этого более широкое действие, она применяется к конкретным народам – в соотношениях между народами разных государств или в соотношениях между группами внутри одного государства. Это имеет более политически дифференцированный, т.е. более определенный и жесткий смысл.

Нацизм часто смешивается с национализмом (даже на уровне официальных текстов), хотя эти понятия следует различать. Национализм это утверждение национальной идентичности, которое не означает политическую иерархию между народами, превосходство и правовую дискриминацию, и вообще не является конкретной идеологией с онтологической основой, но есть историческое явление. Можно сказать, что именно тогда, когда национальная идентичность и самоопределение, образующие естественно историческое явление,

ние и процесс, перерождаются в идеологически обосновываемое утверждение «низшего» статуса какого-то народа и требование его дискриминации, национализм трансформируется в нацизм – для различения чего, как разных случаев, а не одного и того же, и существуют эти термины, не являющиеся синонимами.

Фашизм образует последнюю, вслед за нацизмом, предельно крайнюю ступень идеи политической иерархии. Фашизм это идеологическая позиция, утверждающая неравенство народов или других групп по естественному признаку и *политическую необходимость уничтожения* «низших» народов или групп. Если нацизм постулирует неравенство и требует господства «высших» наций над «низшими» в рамках общей консервативной идеи иерархии (такое господство в мировом масштабе называется империализмом), то фашизм прямо заявляет о физическом уничтожении «низших» как о политической цели, которая обычно связывается с идеей освобождения естественных ресурсов для «высших». Последний момент по поводу ресурсов является характернейшим признаком фашизма, по которому его ни с чем нельзя спутать. Как только вы слышите про «ограниченность ресурсов» на Земле, про «перенаселение» и обеспокоенность тем, что «всем не хватит», в чем подразумевается сокращение населения Земли, т.е. ни что иное как уничтожение людей в той или иной форме – можно не сомневаться, это фашизм.

12.3. Коммунизм (марксизм)

Третьей идеологией является коммунизм (марксизм). Теоретическим ядром коммунистической идеологии, которому она даже синонимична на уровне названий (хотя не на 100% тождественна ему в целом), является марксизм. Марксизм это авторская политико-правовая теория, создателями которой являются немецкие философы Карл Маркс и Фридрих Энгельс (вторая половина 19 в.).

Коммунизм (марксизм) – идеологическая концепция, имеющая диалектическую онтологическую основу, утверждающая изначальное равенство всех людей и постулирующая необходимость построения внеклассового общества с абсолютным приоритетом общего блага (коммунизм).

Коммунистическую концепцию, как и марксизм в отдельности, следует понимать, в первую очередь, как учение о *коммунизме* – это главная идея, вследствие чего термин «коммунизм», обозначающий историческую цель, постулируемую марксизмом, стал обозначением образуемой им идеологии и даже синонимом самого марксизма в большинстве случаев. Что такое коммунизм? Чтобы ответить на этот вопрос, требуется разобраться в предшествующих ему, весьма необычных (даже удивительных) идеях. Эти идеи выработаны в *социалистическом направлении* (в учениях А. де Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна – начало 19 в.), на кото-

ром базируется марксизм. Первой и по-настоящему главной идеей в этом направлении (не отражаемой термином «социализм»), является *прогрессизм*. Это начальная идея в направлении понимания коммунизма.

Прогрессизм это постулат прогресса как главного явления в истории человечества. Что такое прогресс? Это не научно-техническое явление, как зачастую понимается в сильно зауженном смысле. Прогресс это целенаправленный рост общего блага. Ключевым в этом определении является целенаправленность. Это означает, что прогресс это не какой-то бесконечный процесс, вроде закона природы, но у него есть конечная цель. Этой целью, согласно общей идее прогрессистских социалистических учений, является такое состояние, при котором *общее благо не требуется распределять*. Это, на самом деле, настолько удивительно, что нужно эту идею отдельно пояснить.

Когда в самом начале курса мы говорили об идее справедливости, с которой начинается теоретический генезис правовых идей, речь шла о необходимости распределения возможностей, образуемых общим благом. Так вот, поставим теперь следующий вопрос – а почему в принципе общее благо (точнее, образуемые им возможности) приходится распределять? Ответ в следующем: потому что оно ограничено. Если общее благо ограничено, то образуемые им возможности, когда речь идет об его применении непосредственно для нужд людей, конечно же, приходится распределять – для это-

го и нужна справедливость, как мера распределения. А теперь представим общее благо в таком мощном виде (технически, экономически), что образуемые им возможности становятся заведомо избыточными – их с избытком хватит на всех членов общества безотносительно критериев распределения. Так вот, в этом случае распределение становится не нужным.

Используем следующую простенькую иллюстрацию. Допустим, у нас есть упаковка шоколада на группу студентов. И мы даем каждому по шоколадке (например, в качестве поощрения за решенную задачу). Мы не можем сказать, «берите каждый, сколько хотите», потому что тогда кому-то может не хватить. А теперь представьте, что у нас вагон шоколада. Нужно ли будет использовать какой-то критерий для раздачи шоколадок? Конечно, нет. Мы скажем, ребята, вот шоколад, берите, не вредя здоровью, каждый сколько хочет – а задачи решайте, думая только об истине, а не о наградах. Такая же логика у цели прогресса.

Итак, целевое состояние общего блага, согласно социалистическому прогрессизму, это его сверхдостаточная, избыточная мощность. А социальным следствием этой сверхмощности является ненужность распределения возможностей, им образуемых. И здесь нужны два важных пояснения.

Во-первых, что такое прогрессистская «сверхмощность» общего блага, как это представить? У человека, впервые встретившегося с этой идеей, может возникнуть недоумение

и впечатление чего-то фантастического и несерьезного. Это действительно кажется фантастикой, но на самом деле, если проследить, здесь имеет место последовательно выводимая рациональная идея. Даже на техническом уровне начала 19 в. стало очевидно, что применение научно-технических открытий в экономике в принципе приводит к взрывному росту возможностей удовлетворения различных потребностей. Значит, если провести линию вперед (как взять предел функции в математике), то можно увидеть, что закономерным, просто математически логичным результатом прогресса в истории является достаточная и затем сверхдостаточная возможность удовлетворения потребностей. Это, на самом деле, настолько простая и очевидная мысль, несмотря на ее непривычность (*уже* непривычность для людей 21-го в., увы), что становится поистине удивительно. Сверхдостаточность является в этой идее и количественной (заведомо и с избытком для всех людей, как в финальном восклицании героя повести братьев Стругацких), и, что важнее, качественной. Качественность это закономерное в состоявшемся развитии науки открытие сил и законов, применение которых способно открыть беспрецедентные возможности, по сравнению с предыдущим, во всех отраслях деятельности – настолько, что даже затруднительно это заранее описать. Это действительно кажется фантастикой, но является ею, на самом деле, не в большей степени, чем электричество, которое показалось бы людям еще середины 19 в. сказочным чудом.

Второе пояснение – про ненужность распределения возможностей, образуемых общим благом. Это означает ни что иное как ненужность справедливости. Это опять же настолько неожиданно, что требуется повторить: *справедливость не нужна*. Справедливость, которая была задачей всех философов и по-настоящему достойных правителей – перестает быть нужной в описанном состоянии общего блага. Это прекращение действовавшей во всей истории и казавшейся незыблемой необходимости считать, судить и делить. А далее, из прекращения справедливости как функции, следует еще один колоссальный политический вывод: ненужность и прекращение государства как института. Справедливость это главная политическая задача государства. Раз справедливость не нужна, то и государство, как институт, больше не нужно (можно сказать, что государство сливается с самим обществом и самим общим благом – как в древнегреческих учениях).

Итак, описанное состояние и есть то, что называется коммунизмом. Сведем основные моменты рассмотренного в рамки следующего определения. Коммунизм это технически и организационно высшее, неограниченное по возможностям состояние общего блага, не требующее распределения образуемых им возможностей и исчерпывающе удовлетворяющее все естественные и разумные потребности всех членов общества.

Добавим лексическое замечание. Термин «коммунизм»

образован от «общего блага» – *bonum commune* в латыни (*bien commun, common good (commonwealth)* – во французском и английском) – и прямо лексически на него указывает в рамках европейских языков, в отличие, к сожалению, от русского языка. Когда по-русски речь идет о коммунизме, обычно берется одна смысловая часть термина (общность, общественность) и подается как полная идея, с умолчанием о том, что имеется ввиду общее благо, а не какая-то абстрактная «общность». Слово «коммунизм» надо читать как *общее благо в абсолютной степени*, абсолютное общее благо – возведенное в высшую техническую и социальную степень (а вовсе не «общность имущества», как зачастую и грубо ошибочно интерпретируется, на основе некоторых ранних социалистических трактовок).

Мы рассмотрели главное понятие в коммунистической идеологии, изначально общее во всем социалистическом направлении и определяющее цель. Как прийти к коммунизму? Именно это и есть настоящий вопрос марксизма, образующий его внутреннее теоретическое содержание и резко отличающий марксизм от предшествующих социалистических учений, которые, несмотря на определяющую роль в зарождении коммунистической идеологии, на теоретическом уровне остались во многом утопическими – показали цель, но не до конца показали путь.

Политико-экономическая теория марксизма представля-

ет собой экспликацию этого пути, исходя из реально исторической политической и экономической ситуации, попросту говоря, отвечает на вопрос – что делать. Но еще прежде она отвечает на вопрос об устройстве этой ситуации, только на основании чего можно знать, что делать. Это и есть центральный предмет в марксизме: он рассматривает всю политико-правовую и экономическую историю и выводит в ней общий принцип устройства всех когда-либо и где-либо существовавших обществ и государств.

Этот принцип заключается в том, что можно назвать одним словом – собственность. Имеется ввиду *частная собственность на средства производства* (строгая марксистская терминология). Что это такое? Средства производства это наиболее значимая функциональная часть общего блага, позволяющая его воспроизводить (например, заводы и фабрики). Получается, что имеется ввиду *общее благо, находящееся в частной собственности*, т.е. принадлежащее и используемое не обществом, которое является субъектом общего блага по его определению – но частному лицу. Вот общий принцип всех существовавших и существующих обществ и политических систем во всей истории. Этот стержневой в истории, незыблемо действующий во всех цивилизациях принцип – главное открытие марксизма.

И далее: принцип собственности на общее благо – парадоксален, логически порочен. Он является искажением сущности общего блага по самому его понятию как блага, созда-

ваемого и используемого только обществом. Тогда как это возможно? Как происходит то, что общее благо становится собственностью, т.е. не общим, а частным? Ответ следующий: посредством обмана и насилия. В генезисе любого общества на определенном этапе одни люди обманом или силой отнимают у остальных (приватизируют) объекты и ресурсы общего блага, лишая их свободного, с целью труда, доступа к нему. Иными словами, марксизм утверждает, что наблюдаемое во всех обществах сосредоточение в руках частных лиц средств производства, т.е. общего блага, устанавливается всегда мошеннически-насильственным путем – т.е. путем несправедливости. Таким образом, принцип всей истории, являющийся логически порочным, оказывается также событийно, т.е. исторически порочным.

Итак, все общества во всей истории живут, руководствуясь – в отношении главного общественного предмета, т.е. общего блага – логически и исторически порочной идеей. Вследствие этого любое исторически существующее общество делится на две части, которые марксизм называет *классами*. Класс – часть общества, определяемая в отношении средств производства (общего блага) как *собственники* либо *не собственники*. Несобственники средств производства это лишенные свободного доступа к средствам производства люди, которые вынуждены обретать этот доступ на условиях произвола собственников. Историческими формами этого произвола являются рабство, феодальная зависимость и

наим. Во всех этих формах принципом является то, что работающий несобственник (работник) производит больше, существенно больше того, чем он сам может воспользоваться, а разница между этими величинами присваивается собственником по имеющемуся у него праву (важно: право и государство в марксизме это организационно-силовой инструмент господства класса собственников). Это обстоятельство называется в марксизме *эксплуатацией* (в более глубоком смысле – *отчуждением*), в соответствии с чем сами классы называются *эксплуаторским* и *эксплуатируемым*.

Главное зло принципа собственности на общее благо заключается не в несправедливости и эксплуатации, и даже не в исходной логической парадоксальности. Главное в том, что собственность на общее благо закономерно и необратимо трансформирует его в частное и приводит к уничтожению. Это происходит следующим образом.

Когда собственники средств производства (эксплуататоры) присваивают часть создаваемого работниками блага, они направляют ее на свои частные потребности. Это означает, что часть (причем в большей части истории бо́льшая часть) результатов использования общего блага идет не на его развитие и удовлетворение общих потребностей, а на частное благо. Сугубо на экономическом уровне, в ответ на запрос со стороны собственников на удовлетворение огромной массы частных потребностей и удовольствий возникает целая индустрия предметов и явлений, не имеющих к общему благу

никакого отношения. Это дворцы, яхты, роскошные кареты и автомобили, бриллианты и т.п. Общее благо своими ресурсами, возможностями и, главное, прилагаясь к нему трудом перетекает в частное благо удовольствий – в колоссальные по стоимости, однако бесполезные с его точки зрения предметы, сооружения и услуги, которые специально создаются огромной частью трудящихся, и чему становится подчиненной бо́льшая часть экономики.

Частное благо нельзя использовать как общее, и наоборот. Мы уже говорили (в теме 2) о логической разнице между этими категориями. Частное благо определяется не естественными и разумными нуждами, как общее, а произвольными желаниями и удовольствиями, вследствие чего эти виды блага направлены принципиально в разные стороны. Из яхты или дворца с золотой сантехникой не сделать те несколько школ или больниц, или научных исследований, не на которые, а на яхту или дворец был потрачен труд, которого было бы достаточно для них. С точки зрения общего блага, этот труд и огромные ресурсы просто ушли в песок. Непрерывно и тяжело трудящиеся люди создают не то, что должно увеличивать общее благо, для чего и существует сообща организованный труд по его идее – чтобы делать людей в обществе более сытыми, здоровыми, знающими и свободными – но то, что удовлетворяет в принципе не относящиеся к этим целям произвольные желания. Это не только яхты и дворцы, но и различные мелочи вроде вздорных услуг типа маникюра для

собачек и т.п. Все это никого не делает ни здоровее, ни свободнее, не увеличивает общее благо, но впустую растрчивает труд, предназначенный изначально для него. А сам принцип удовлетворения произвольных и случайных интересов и удовольствий становится настолько довлеющим, что выходит за рамки индустрии роскоши и определяет даже производство разумных, нужных вещей, которые становятся перегруженными лишними, вздорными, увеличивающими стоимость свойствами.

Главное же заключается в принципиальной неограниченности произвольных желаний и удовольствий. Дело в том, что общие, т.е. естественные и разумные потребности всегда ограничены, целенаправлены и конечны, а произвольные желания и удовольствия в принципе не ограничены и образуют абсолютно энтропийный вектор – распыление, расточение, растрату. Именно вследствие этого описываемая марксизмом система приводит не просто к дисбалансу, но уничтожению общего блага – оно растрчивается в бесконечности произвольных потребностей и удовольствий представителей господствующего класса, как драгоценная вода, уходящая в песок.

Расточение, истощение и в итоге уничтожение общего блага делает в принципе невозможным его рост и обретение сверхмощного состояния, образующего коммунизм. Прямое, непримиримое противоречие между эксплуататорской системой, основанной на принципе собственности на

общее благо, и коммунизмом, постулируемым в марксизме и в коммунистической идеологии в целом – очевидно. Поэтому в качестве задачи марксизмом ставится необходимость демонтажа классово-эксплуататорской системы. Это означает борьбу с классом эксплуататоров, являющимся главным политическим препятствием для достижения коммунизма. На самом деле, это еще до-марксистская социалистическая идея, где речь шла о непроизводительных классах, существование которых блокирует поддерживаемой ими системой роскоши развитие общего блага в направлении к коммунизму.

Принципиальная несовместимость коммунизма с роскошью порождает распространенную вульгарную трактовку его как общества, где все люди бедные и лишены каждой личной свободы – все ходят строем, одеваются в робы, живут в казармах и т.п. Эта трактовка основана, опять же, на непонимании и путанице категорий общего и частного блага. Разница между общим и частным благом не заключается в том, что общее благо это что-то для общества, а частное «для людей» – это грубая ошибка. Общее благо является общим в том только смысле, что оно определяется общей человеческой природой – физической, разумной и психологической (в диапазоне заведомо известных естественных и культурных вариаций и погрешностей). Эта природа есть в каждом человеке в отдельности. Поэтому когда постулируется и возводится в абсолют общее благо – абсолютизируется благо для

каждого человека в отдельности, лично в нем.

Человеческая природа в принципе, в упомянутом диапазоне вариаций и погрешностей – константна. Мы приводили пример в начале курса: никто не съест двадцать булок хлеба в день, не употребит сто литров воды, не обживет двадцать комнат. И когда одному человеку предоставляется комфортное однокомнатное жилье (комната в семье), здоровое питание, здравоохранение, возможность непринудительно трудиться и свободно удовлетворять любые культурные потребности в знаниях и искусстве, и все это в пределах естественных и разумных вариаций, между которыми всегда можно выбирать (например, компот или сок; плавание или велосипед; какую выбрать профессию; Достоевский или Толстой) – *такой человек полностью лично свободен*. Настоящая разница между общим и частным проходит не между человеком и обществом (как будто при приоритете общего человек обязательно оказывается лично несвободен, в робе и в казарме), а внутри человека – между разумными и естественными потребностями, с одной стороны, и не соответствующими природе, произвольными желаниями и капризами, с другой. Именно последнего рода различные противоречащие природе и разуму потребности (налить в бассейн шампанского и купаться) и невозможны в коммунизме – вот в чем дело. Т.е. дело не в бедности и личной несвободе, а в абсолютном приоритете логически общих, т.е. естественных и разумных потребностей над психологически неестественными и сугубо

произвольными.

Приведем такой пример. Грубо, очень упрощенно говоря, в коммунизме ни у кого не может быть «роллс-ройсов» и бриллиантов. Сам базовый принцип коммунизма делает эти неестественные вещи и потребности принципиально ненужными. Люди здоровы физически и нравственно, владеют знаниями и возможностями (перемещения в пространстве, в частности), по сравнению с которыми «роллс-ройсы» покажутся первобытной палкой, и поэтому для них просто смешными (и грустными) будут эти «статусные» вещи. Это не просто пример, это теоретически, на уровне понимания важный момент. Если люди нацелены на «роллс-ройсы» и «статусы» (условные атрибуты превосходства над другими людьми), на частные блага удовольствий и прихотей, а не на общее благо природы и разума – коммунизм невозможен.

Слегка дополним и суммируем произведенное нами рассмотрение идеологических концепций упрощенной, но методологически полезной схемой. Если очень кратко сопоставить все три идеологии, то можно воспользоваться в качестве критериев следующими позициями: равенство / неравенство; общее благо / частное благо. По этим позициям либерализм, консерватизм (в рамках его общей идеи) и коммунизм соотносятся следующим образом:

1) либерализм: равенство (в рамках позитивного права) + частное благо;

2) консерватизм: неравенство + общее благо;

3) коммунизм: равенство + общее благо.

Еще раз заметим, это очень условная и методологически вспомогательная классификация, и ни в коем случае не определения идеологий.

Еще одно, заключительное замечание. Есть с одной стороны не строгое, но при этом несомненное соответствие между тремя идеологиями и тремя основными правовыми концепциями, косвенно демонстрирующая неслучайность в трехчленном делении в обоих этих случаях. Оно полезно в рамках курса просто методологически. Итак: позитивизм связан с либерализмом, историческая школа с консерватизмом, естественно-правовая концепция – с коммунизмом.

Лекция 13. Политико-правовые учения 20 в.: солидаризм, институционализм, нормативизм

13.1. Солидаризм.

13.2. Институционализм.

13.3. Нормативизм (чистая теория права).

Политико-правовые учения 20 в. это чисто научное (вне-идеологическое) развитие позитивистской правовой концепции. Исходным и рамочным обстоятельством в этом развитии является то, что оно осуществляется по трем основным направлениям: солидаризм, институционализм и нормативизм. Рассмотрение содержания каждого из этих направлений в отдельности и, главное, понимание логики различия этих направлений в рамках общей идеи позитивизма – задача темы.

13.1. Солидаризм

Солидаризм – хронологически первое из учений 20 в., представляющее собой внеэтикетское развитие континентальной, «мягкой» версии позитивизма (принципа действительности права) с элементами исторической школы. Его основателем является французский профессор права Леон Дюги (начало 20 в.).

Солидаризм – позитивистская концепция, в которой используется понятие класса как общесоциальной функции, а право постулируется как система договоров между классами и прочими объединениями людей (синдикатами), образующая солидарность. Солидаризм это, по сути, постулат общественного единства и согласия. Солидарность – соединенность, единство. Идея солидаризма заключается в постулате условий, обеспечивающих соединение в обществе различных элементов и групп, вопреки имеющимся разным интересам, направленным на разъединение. А право является базовым уровнем в этих условиях.

Солидаризм оперирует термином «класс», но совершенно в ином и даже противоположном марксизму смысле. Т.е. само понятие класса здесь иное, чем в марксизме. Исходной посылкой солидаризма является представление не о политической или основанной исключительно на собственности, но функционально-ролевой сущности того, что называ-

ется классом. Класс – не политико-правовая общность, но социальная функция, образованная сходством выполняемых в обществе ролей. В частности, собственность это функция, заключающаяся в обеспечении работы владеемого объекта или ресурса. Мысль в том, что собственность это прежде всего ответственность, а частный интерес выступает в качестве средства мотивации в рамках этой ответственности (собственник мотивирован частным интересом, в рамках этого интереса ответственно обеспечивает работу объекта общего блага – выполняет важную социальную функцию).

О собственности говорится специально в оппозиционном марксизму смысле (солидаризм позиционируется изначально так теория, альтернативная марксизму), для объяснения того, почему собственность как классовый признак это совсем не то, что говорит марксизм. Согласно солидаризму, собственность на средства производства это не эксплуатация, образующая непримиримую вражду, а функция, соединяющаяся с другими функциями, из чего в итоге и собирается общество, подобно тому, как механизм собирается из выполняющих различные функции агрегатов.

Исходя из объединяющей, а не разъединяющей функции класса собственников вытекает, что классы это не полярная, не двоичная система. Классов не два, их столько, сколько функций в обществе. При этом их множество в принципе не ограничено – не существует конечного набора классов и прочих объединений людей. Важное место в системе классов

занимают синдикаты.

Синдикаты – специфически значимая категория классов. Это объединения людей на профессиональной основе, по сути профсоюзы (во французском языке слово «синдикат» означало именно профсоюз). Это дополнительные классы, образующие систему солидарности помимо основных, образованных исторически устойчивыми функциями, вроде собственности. Их особенность – подвижность. Они делают систему солидарности изначально гибкой и препятствуют возникновению жестких классовых границ.

Категория синдикатов делает человека всегда относящимся, по исполняемой им роли, к тому или иному классу, как минимум к синдикату – по всегда имеющейся профессиональной принадлежности. Это означает, что человек, согласно солидаризму, никогда не остается один перед остальным обществом. Это важное в солидарности обстоятельство: оно гуманизирует общество, образует принципиальное состояние защищенности индивида, в результате чего нейтрализуются возможные конфликтные тенденции и противоречия (попросту: если человек имеет прочное место в обществе, он психологически не будет ориентирован на классовую борьбу).

Разнообразие функций образует разнообразие правовых статусов. Эта идея образует принципиальную правоведческую позицию в солидаризме: разнообразие статусов означает правовое неравенство. Эта идея имеет сугубо позити-

вистскую основу – отрицание естественного права и вытекающего из него изначального равенства. Раз изначально, природного равенства нет, значит люди должны соотноситься друг с другом по их социальным ролям. Люди не равны вследствие самой социальной структуры, наличия разных функций и профессий, поэтому должны иметь разное, а не одинаковое юридическое состояние (смотрите, эта идея немножко похожа на идею платоновских сословий).

Государство в солидаризме не суверен, образующий систему власти, возвышающуюся над обществом, но система публичных служб, обслуживающих солидарность. Право это объективное (=действительное) систематизированное волеустановление, являющееся базовой функцией государства в обеспечении солидарности. Государство и право существуют не ради естественного права, и не ради личной свободы, но служат общественным функциям в рамках солидарности. Право как позитивная функция государства есть, по сути, одна из функций внутри солидарности, но с особенностью: основанием права является сама реальность социальной солидарности, которая существует на до-правовом, до-позитивном уровне как договоры между классами. Иными словами, право имеет действительность как имеющее вид системы позитивное право государства, на уровне чего оно является функцией, но происхождением своим коренится в социальной солидарности – где оно есть солидарность как таковая. Эта идея называется социальным позитивизмом, и является,

по сути, пересечением позитивизма с исторической школой.

В противоположность либеральному позитивизму, типа спенсеровского, Дюги провозглашает социальные функции государства: солидарности способствуют законы о всеобщем образовании, здравоохранении, социальном обеспечении, охране труда и т.п., а наличие таких законов свидетельствует о солидаризации права. То, что *способствует солидарности*, является здесь не просто этической риторикой, но заключает в себе результирующий принцип солидаризма. Этот принцип называется у Дюги *нормой социальной солидарности*: не делай ничего, что нарушает солидарность. Эта норма выше государства и даже положительного права: закон, не соответствующий норме солидарности, как бы не существует.

В истории солидаризм сыграл важную роль в идеологической нейтрализации коммунистического движения в западноевропейских капиталистических обществах и в дальнейшем стал концептуальным ориентиром (под термином «социал-демократия») в социально-государственном устройстве во многих странах.

13.2. Институционализм

Институционализм представляет собой продолжение того же направления, что и в солидаризме, но с намечающимся возвращением в сторону классического позитивистского этатизма. Основателем теории институционализма является французский юрист Морис Ориу (начало 20 в.).

Институционализм образуют, по сути, две идеи: *института* и *национальной метаморфозы*. Институт – длительно существующее объединение людей, обусловленное делом или идеей и осуществляемое правовыми средствами. Неожиданно в данном позитивистском контексте бросается в глаза сходство с республикой у Цицерона. Институт не республика, но сходство его с нею, хотя и кажущееся странным, не случайно. Институт это объединившиеся ради достижения цели люди, соединяющие свои силы и ресурсы и подчиняющиеся установленному между собой порядку. Можно сказать, что каждый институт это «микрореспублика» внутри республики, маленькое дело внутри большого дела, а из всех таких маленьких республик и дел собирается большая республика. К институтам относятся профессиональные объединения (цеха, профсоюзы), религиозные общины, политические партии и др. Очевидно, конечно, сходство институтов с солидаристскими синдикатами.

Институты являются результатом национальной метамор-

фозы, сопровождающейся появлением государства. Важно: институт – не результат возникновения государства или его деятельности, но результат процесса, другим и одновременным результатом чего является само государство. Что такое национальная метаморфоза? Национальная метаморфоза это возникновение социального строя, в котором возникает требование большей гибкости (подвижности) и устойчивости в отношениях между социальными элементами, чем то, что дается традиционным морально-этическим укладом. Цель национальной метаморфозы – гражданская жизнь (гражданская свобода), обеспечиваемая политической свободой.

Что означает это сложноватое понятие? «Большую гибкость» в социальных отношениях следует понимать как способность к изменению и развитию. Гибкость порождается и обеспечивается писаным законом (позитивным правом), который в принципе подвержен оперативным изменениям, в зависимости от требований со стороны социальных условий. В этом его преимущество перед неписаным моральным укладом, который нельзя делать предметом изменений. Здесь заключена главная мысль: когда правило, регулирующее какие-то социальные отношения, не закреплено в записи, т.е. в виде объекта, но существует только в сознаниях людей, как в случае традиций (передающихся в воспитании из поколений в поколения идей) – оно в принципе недоступно для изменения. Нельзя же просто взять и залезть в сознания

людей, во всяком случае, это очень трудно сделать. Если же правило имеет объективную форму – буквально, является объектом с текстом – его можно редактировать, менять, это технически и организационно доступно.

Когда социальные отношения – отношения между некими социальными частями (пред-институтами) – становятся внутренне изменчивыми, традиционный уклад становится препятствием, порождающим в его противодействии реальной жизни социальную неустойчивость. Возникновение писаных правил, т.е. позитивных законов, закрепляемых и обеспечиваемых государством, преодолевает это препятствие и обеспечивает дальнейшее свободное развитие общества. Вот почему подвижность институционального государственного уклада, выраженного в писаных законах, утверждается у Ориу как условие социальной и политической устойчивости.

В рамках национальной метаморфозы социальные части (группы людей, различающиеся интересами и внутренними целями) становятся институтами, а государство возникает как один из институтов. Но государство это не просто институт, вроде службы у классов в солидаризме, оно есть в данном случае нечто большее. Государство, по Ориу, это первый институт и институт институтов. Это несколько этактистский момент в институционализме, отличающий его от солидаризма: государство возвышается над институтами, т.е. над обществом, хотя и не утверждается как суверен.

13.3. Нормативизм (чистая теория права)

Нормативизм Ганса Кельзена (середина 20 в.), которым завершается наш курс, представляет собой, пожалуй, наиболее интересное и важное политико-правовое учение 20 в. Нормативизм или *чистая теория права* – политико-правовое учение, в котором право определяется как иерархия норм и прецедентов, на вершине которой находится основная норма. Главным в нормативизме является понятие основной или чистой нормы. Это довольно глубокая и даже несколько идеалистическая по концептуальному уровню идея.

Основная норма – чисто логическое понятие (мысленное допущение), которое актуализируется в сознании индивида при отношении к какому-либо праву и обеспечивает исполнение права. Суть основной нормы это мысль о том, что есть норма, которая выше данной нормы – и эта мысль обеспечивает исполнение данной нормы. Допустим, вы подходите к светофору и видите красный сигнал. Вы хотели бы пренебречь нормой, запрещающей движение на красный свет, и перейти дорогу, но при этом вы думаете, что за нормой про красный свет стоит подчиняющая ее более высокая норма. Вы не хотите нарушать эту высокую норму и поэтому исполняете норму про красный свет.

Основная норма это не какой-то писанный закон. Основная норма находится и действует исключительно в сознании. Это сближает основную норму с понятиями идеалистической философии: категорическим императивом И. Канта, духом законов Ш. Л. Монтескье, самим понятием правовой сущности, и связывает, как бы обратно истории, нормативизм с классическим идеализмом.

Основная норма возможна только в политическом состоянии, т.е. в государстве, имеющем действительное позитивное право в виде иерархической системы норм. Иерархия или, как говорит Кельзен, *пирамида норм* это свойство системы действительного права, в которой нормы, в согласованности между собой, располагаются по ступеням, образуя иерархию в виде пирамиды. Эта пирамида имеет три уровня: верхний уровень образуется конституцией; вслед за конституцией следуют «общие нормы», установленные в законодательном порядке или путем обычая, а последний уровень составляют так называемые индивидуальные нормы, создаваемые прецедентами.

Основная норма, как внутренняя в сознании мысль, порождается этой объективно существующей в государстве пирамидой. То, что эта пирамида есть (конституция, законы, прецеденты), и образует в сознании индивида идею принадлежности какой-либо частной нормы к иерархически более высокой норме, что приводит к ее осознанию и исполнению. Это прямо таки элегантно: право выступает замкнутой си-

стемой, где каждая норма обретает обязательность благодаря тому, что она соответствует более высокой норме в пирамиде норм, а это соответствие обеспечивается действием в сознаниях основной нормы, которая и порождается этой пирамидой. Кратко: пирамида норм порождает в сознании основную норму, которая обеспечивает исполнение пирамиды норм, просто потому что она пирамида. Замкнутость этой схемы делает ее логически похожей на вечный двигатель. Усиливает элегантность то, что основной нормы в пирамиде, в качестве ее конкретной части, имеющей определенное содержание – не существует. Основная норма это не норма в конкретном смысле, это *идея нормы*, чистая идея.

Итак, государство чисто волеустановленным образом создает право (чистый позитивизм), делая его системным, системность образует пирамиду, пирамида порождает основную норму, основная норма изнутри сознания индивида принуждает его к исполнению всей пирамиды – вот как работает право. Остается добавить меры внешнего принуждения в редких, всегда остающихся в качестве погрешности случаях, когда основная норма не срабатывает (для этого существуют органы силового обеспечения правопорядка) – и схема является завершенной.

Право в нормативизме – иерархия норм, осуществляемых во внутренне принудительном порядке, образуемом основной нормой и подкрепленном внешним принуждением. Государство понимается при этом вполне этатистски, в каче-

стве суверена, как в классическом позитивизме (вот в эту сторону и был начат дрейф в институционализме).

Этатизм заключается в тождестве государства и правопорядка, образуемого пирамидой норм. Государство полностью суверенно задает пирамиду норм (пирамида норм полностью порождается государством), а пирамида норм обеспечивает действие правопорядка, т.е. власть государства. Внутренне-внешний характер принуждения в связке государства и правопорядка придает специфически самопорождающийся и неограниченный характер власти этого правопорядка.

Помните весьма примечательное толкование суверенитета через повиновение большинства у Дж. Остина (тема 11)? Действие основной нормы, изнутри сознаний принуждающей к исполнению законов государства, не просто похоже, но по сути идентично суверенитету у Остина.

Итак, нормативизм – модернизированный классический юридический позитивизм, включающий элементы идеалистической философии. Добавим для полноты картины, что в рамках течений 20 в. нормативизм несколько пересекается с солидаризмом: понятие основной нормы несколько сходно с нормой солидарности в социологическом позитивизме Л. Дюги.

Солидаризм, институционализм и нормативизм можно представить схематически как следующие версии позити-

визма: 1) боковая в сторону исторической школы (солидаризм); 2) центральная с элементами классического идеализма (нормативизм); и 3) промежуточная между первыми двумя (институционализм). Солидаризм, институционализм и нормативизм не являются принципиально новыми концепциями по отношению к предыдущей истории и не содержат по-настоящему новых идей. По сути они компилируют ранее существовавшие идеи на общей для них позитивистской основе. Даже в нормативизме, наиболее глубокой из этих теорий, имеет место повторение идей классических республиканских, этатистских и естественно-правовых учений.