

В.А. КОРНИЕНКО

**ЭВОЛЮЦИЯ
ПОЛИТИЧЕСКОГО
ИДЕАЛА**

ББК Ю 62

К 67

Корниенко В.А. Эволюция политического идеала (опыт истории). —
Киев-Винница, 1996. — 264 с.

В монографии раскрывается содержание процесса эволюции политического идеала от античности до нашего времени. Предлагается периодизация развития политического идеала, анализируется внутренняя его противоречивость и влияние на общественную практику. Обосновывается положение о том, что третий тип политического идеала (правовой) выступает относительным завершением исторического процесса и в то же время является критерием оценки всего эволюционного процесса.

Монография адресована философам, социологам, историкам и всем интересующимся проблемами социально-философского развития общества. Она может быть использована в качестве учебного пособия студентами, аспирантами, преподавателями вузов и научными работниками.

В монографії розкривається зміст процесу еволюції політичного ідеалу від античності до нашого часу. Пропонується періодизація розвитку політичного ідеалу, аналізується внутрішня його суперечливість та вплив на суспільну практику. Обґрунтовується положення про те, що третій тип політичного ідеалу (правовий) виступає відносним завершенням історичного процесу і одночасно є критерієм оцінки всього еволюційного процесу.

Монографію адресовано філософам, соціологам, історикам і всім, хто цікавиться проблемами соціально-філософського розвитку суспільства. Вона може бути використана як навчальний посібник студентами, аспірантами, викладачами вузів та науковими працівниками.

The monograph reveals the evolutionary process of a political ideal from the ancient world till nowadays. It also suggests the periods of the development of a political ideal, analyses its controversial character and its influence on social life. It includes the grounds for the conclusion that the third (juridical) type of the a political ideal serves both as the relative completion of historical development and criteria for the evaluation of the entire evolutionary process.

The monograph is intended for philosophers, sociologists, historians and for the other people who are interested in the social-philosophical development of society. The book may be used as a text-book by students, post-graduate students, high school teachers and scientists.

Научный редактор - доктор философских наук,
профессор кафедры философии ВГТУ О.И. Кедровский.

Рецензенты - доктор философских наук, профессор В.П. Андрущенко
доктор исторических наук, профессор В.Г. Балицкий

ISBN 966-527-022-2

© В. А. Корниенко

ОБРАЩЕНИЕ К ЧИТАТЕЛЮ

Уважаемый читатель! Одной из специфических особенностей современного исторического момента является необычный динамизм политической жизни, которого мы не знали, по крайней мере, на протяжении 70 лет. Так, политическая палитра современной Украины насчитывает около 40 различных политических партий, каждая из которых выдвигает своих политических лидеров. Их программы представляют собой своеобразные политические идеалы и каждый из этих идеалов, претендуя на реализацию, указывает нам вроде бы реальный выход из социального, политического и духовного кризиса, в котором сегодня находится наше общество. А Вы разобрались в этом многообразии, сумели, так сказать, отделить «семена от плевел»? В обществе все больше утверждается негативное отношение к этому «назойливому» политическому плюрализму. Сформировался пессимизм по поводу самой возможности выхода из сложившейся ситуации в силу ее необычности для нашего сознания. Но так ли она необычна? Обращаем Вас, читатель, к истории, где Вы без особого труда найдете широкий спектр подобного рода ситуаций. Оптимизм внушает то, что разрешение этого многообразия, как правило, в истории сводится к немногочисленным типам выхода из подобных состояний, которые и попытался описать автор в этой книге.

Выделенная им типология не является обязательной, да и не может дать однозначного ответа. Но фактический материал, приведенный в книге, пусть послужит Вам, читатель, не только для приращения знаний, но и, возможно, для формирования своего политического идеала. Что же касается автора, то данная работа для него не является самоцелью, а тем более завершением темы. Размышляя параллельно с Вами, в следующей книге, с учетом исторического опыта, категориальных оснований менталитета Украины, автор попытается изложить определенную концепцию политического идеала.

ВВЕДЕНИЕ

«Как отдельный лист на дереве не может зеленеть, когда засыхает и гниет все дерево, ибо все дерево в целом связано общностью жизни, так и в человеческой жизни господствует внутренняя солидарность, которая не может быть безнаказанно нарушена».

С.Л. Франк [86]

Есть «вечные» вопросы исторического познания. Они вечны не потому, что неразрешимы, а потому, что так или иначе обсуждаются каждым поколением людей, не только не исчерпывая себя, но, напротив, обнаруживая закономерности развития и путей развития человеческого общества. Жизнь, смерть и бессмертие, время и вселенная, счастье и смысл жизни - вот далеко не полный перечень «вечных» вопросов, над которыми бьется человечество. История во множестве накопила ответы на эти вопросы - от сказок до категориальных абстракций, от чувственных образов до логических схем. Эти вопросы служат своеобразным зеркалом, в котором просматривается судьба не только прошлого, но и грядущего, касаются самой возможности движения человечества по пути общественного прогресса. К таким «вечным» вопросам относится и проблема поиска политического идеала, реализация которого расчищала дорогу для других социальных преобразований.

В соответствии с энциклопедическим определением, идеал - это «идеальный образ, определяющий способ мышления и деятельности человека или общественного класса» [85, с.202]. Понятие идеала выражает одновременно высшую ценность и высшую цель. Специфика идеала состоит в том, что с ним связываются представления о совершенстве, должном бы-

тии, высшем образце, конечной цели. Как показано рядом авторов [85,102] эта предельность идеала является конкретно-исторической. С каждой новой эпохой она видоизменяется, причем, происходит переоценка, уточнение, конкретизация фундаментальных ценностей и целей. Идеал, как правило, выражает устремленность в будущее, притом в такое будущее, которое наиболее желательно, свободно от отрицательных свойств прошлого и настоящего. Отсюда - важность рассмотрения идеала под углом диалектики настоящего, прошлого и будущего. Конечно, здесь также требуется анализ онтологических и гносеологических вопросов, ибо всякий идеал непременно отображает отдельные свойства, тенденции объективной действительности и базируется на определенных знаниях.

Все это в полной мере относится к идеалу политическому, который представляет собой специфическую форму выражения духовного творчества и предполагает создание образа цели деятельности, иногда задолго до ее практического осуществления. В идеале люди видели лучшее политическое устройство, за утверждение которого готовы были отдать свои жизни. Последовательное приближение человечества к более полной Свободе всегда освещалось политическим идеалом: будь то восстание Спартака в Древнем Риме, или тайпинов в феодальном Китае. На протяжении многих веков энтузиазм людей в общественной жизни порождался политическим идеалом. Отсюда возникала необходимость создания чего-то большего, чем образы, выращенные мечтой и страданиями. Появилась потребность в определенном мировоззренческом комплексе, включающем механизм осуществления идеалов.

Будем исходить из того, что каждая цивилизация опирается на определенную фундаментальную идею, которая, в свою очередь содержит в себе системообразующие ценности и нормы, создающие модель этой цивилизации. Образ

жизни, формы менталитета, культура социальной, экономической и политической организации, философия, религия, что доминируют в данной цивилизации, определяются этими ценностями и нормами. Поэтому с полным основанием мы можем назвать идеал ценностью особого рода, который наделен и особыми, специфическими функциями.

Во-первых, на наш взгляд, идеал указывает направление человеческого поведения и дает своеобразные директивы, которые обеспечивают конформизм и сотрудничество личности с обществом. Если человек не разделяет идеалов, как системы ценностей, в поле которых он существует, его бесконфликтное существование в обществе невозможно. Все достаточно хорошо помнят, например, какую тяжелую жизнь вели в СССР так называемые диссиденты, которые находились в постоянной борьбе с существующим политическим режимом. Такое существование ненормально и трудно переносимо, ибо люди самой природой созданы, чтобы жить в мире с общепринятыми идеалами. Тот факт, что большинство в СССР в 70-е годы поддерживало эти идеалы, лишний раз доказывает это.

Во-вторых, важной функцией идеала является поддержание нормальной жизни общества. Опросы, которые проводились в начале 80-х годов показали, что большинство было удовлетворено условиями общественной и личной жизни. Подавляющая часть населения верила в преимущества социализма, и это был не только тезис официальной идеологии. Так, проведенное в 1981 году закрытое репрезентативное исследование показало, что 84% опрошенных были полностью убеждены в искренности социалистического идеала [75, с.43]. Хорошо это или плохо - предмет особого анализа. Важно только отметить, что наличие подобного идеала в обществе есть фактор, который серьезно воздействует на нравственность людей, которая, в свою очередь, обеспечивая стабильность общества, определяет спе-

цифику ценностных ориентаций, целей жизни, нравственных норм и т.д.

В-третьих, принятие идеала помогает человеку избегать конфликтов и стрессов, преодолевать их, помогает бороться с тем, что в психологии носит название «фрустрация», а в реальной жизни и «бунтарю», и человеку разочарованному помогает найти свое место в обществе, ибо идеал спасает и от одной крайности и от другой. Это, между прочим, лишний раз показывает поразительную приспособляемость человеческой психики к существующим условиям. Нельзя жить в постоянном конфликте с окружающей действительностью, поэтому даже определенные «кассеты идеалов» - вещь вполне объяснимая и абсолютно естественная. В свое время Дж.Оруэлл утверждал даже больше: чтобы жить в тоталитарном обществе, надо его любить, иначе выдадут эмоции. И следует согласиться, что жизненная практика в какой-то мере это подтверждала.

Становление идеала - многоуровневый и противоречивый процесс. Он предполагает возникновение критического отношения к действительности, идеи ее совершенствования и теоретическое конструирование нового идеала. Причем, критические компоненты даже утопического идеала всегда несут в себе положительный заряд, потому что помогают осознавать реальные пороки существующей действительности, сформировать негативное отношение к ним. Критическая программа идеала - это чаще всего критика системы извне и вместе с тем утверждение (пока еще только в мышлении) новой системы. Противоречие в самой действительности отражается как противоречие между наличным и желаемым бытием и разрешается в сознании человека в виде идеала. Вместе с тем, бесконечность человеческого познания и общественного прогресса выражается и в бесконечном развитии идеала: конструирование идеала - это не один какой-то законченный акт идеального осмысления, а

конкретно-исторический, социально обусловленный процесс непрерывного уточнения и приближения к объективной истине. Однако достижение этой истины осуществляется в субъективной индивидуальной форме ее выражения и далеко не всегда исследователь, который пытается ее обнаружить, осознает те принципы и мотивы, которыми он руководствуется. Не претендуя на исчерпывающее освещение данного исследования, автор хотел бы изложить некоторые общие замечания по разрабатываемой теме.

Опубликовано значительное количество работ, где вопрос об идеале рассматривается в различных аспектах. Анализ литературы по этой проблеме позволяет условно разделить ее на три периода. За основания такой периодизации, исходя из специфики монографического исследования, автор взял различные идеологические установки и тенденции, которые имели место в обществе и определенным образом сказались на разработке различных аспектов проблемы идеала. Можно было бы воспользоваться предшествующей периодизацией и с точки зрения происходящих событий сегодняшнего дня. Но в то же время нужно найти интеллектуальное мужество, чтобы изменить ее. Пересмотр истории фактически осуществляется во всех областях во имя того, чтобы создать новую историческую платформу и на ее основе строить будущее.

1. Сталинский период (20-50-е годы XX ст.) Представления об идеале практически полностью базировались на марксистско-ленинской идеологии. Перечисляя возможные трактовки понятия «идеал», К. Маркс и Ф. Энгельс в свое время писали, что он является либо «... представлением о революционных задачах, диктуемых материальными условиями какому-нибудь угнетенному классу; либо... идеально выраженными в законах, в морали и т.д. условиями существования господствующего класса... которые идеологи этого класса, более или менее сознательно, теоретически

превращают в нечто самодовлеющее...» [55,Т.3, с.420-421]. Поэтому в литературе этого периода в основном предпринимались попытки осмысления происхождения и сущности лишь эстетического и нравственного идеалов, их роли в формировании личности, определения их места в системе нравственных ценностей, соотношения этих идеалов между собой. Подобного рода попытки проявили себя только в 60-е годы.

Проблема нравственного идеала освещалась в работах Л.М.Архангельского, О.Н.Жемановой, Л.А.Калинникова, Т.П.Козьминой, О.П.Целиковой, В.Г.Яценко и др. Эстетический идеал явился предметом исследования А.И.Бурова, С.С.Гольдентрихта, Е.С.Громова, А.О.Зоровой, О.В.Лармина, В.Н.Столочича и др. Общим для всех этих работ является признание того, что идеал, как нормативный образец, отличается от повседневной действительности, побуждает к действию, имеет собственную структуру. Исследователи проблемы идеала и нравственного, и эстетического лишь указывали на значимость политического идеала в структуре общественного. В результате этих исследований понятие «идеал» вошло в число категорий преимущественно марксистско-ленинской этики. Получили определенное разрешение вопросы о ценностной природе идеала, его структуре и функциях, о соотношении классового и общечеловеческого в идеале в нравственном аспекте.

2. Хрущовско-Брежневский период (конец 50-х,нач.80-х гг.ХХ ст.) в контексте данного исследования интересен тем, что происходит осмысление самобытности политического идеала в системе общественного и отчуждение его от идеала коммунистического. Однако не были определены его сущностные характеристики по отношению к последнему. В этот период проблема идеала занимает одно из центральных мест в исследованиях, непосредственно связанных с практикой идеологической борьбы. В работах Ф.М.Бурлац-

кого, Л.А. Гуцаленко, Р.И.Косолапова, В.А. Печенева, а также авторов ряда коллективных монографий велась разработка вопросов о содержании понятия «коммунистический идеал», о соотношении реального социализма и социалистического идеала, о роли идеала в формировании советского образа жизни и коммунистического мировоззрения.

Некоторые существенные аспекты проблемы идеала: о соотношении идеала и утопии, о месте идеала в структуре идеологии, о связи идеала с социальным временем, о диалектике цели и средств применительно к идеалу, анализировались в работах А.И.Володина, Э.Я.Баталова, Б.Т.Григорьяна, О.Г.Дробницкого, А.Ф.Лосева, Н.Н.Трубникова, В.П.Тугаринова, В.А.Ядова.

В этот период возрастает интерес и к общеметодологическим исследованиям проблемы идеала, которых фактически не было в 60-е годы, если не считать работ Э.В.Ильенкова и Е.С.Громова. Дальнейшая разработка данной проблематики была осуществлена в работах Л.М.Еремина, В.Е.Давидовича, Е.В.Осичнюка, Е.М.Фрумовой, Д.С.Черкашина, В.Г.Яценко. За рубежом этой проблемой занимались П.Андреи, А.Георге, Т.Ярошевски, Ф.Гронски, Э.Фаркаш, А.Бауэр, П.Гиндев, А.Курелло, Д.Льюис, Р.Миллер, Л.Сэв, Э.Хаан и другие. В их работах была раскрыта многоаспектность общественного идеала, но в пределах последнего не были намечены контуры концепции идеала политического.

3. Постперестроечный период (со втор.пол.80-х годов по наст.вр.). Социальные изменения, произошедшие в обществе, гласность, распад СССР и образование новых независимых государств, разрушение прежних идеологических постулатов и т.д. не могли не сказаться на характере исследования проблем идеала. Прежде всего происходит ломка основ понятия «общественный идеал», что имеет непосредственную связь с запросами реальной жизни. Общественный идеал требует уже более четкой конкретизации, а не

популистского обоснования, которым он подменялся. Ценности и капитализма, и социализма однозначно не воспринимаются, но вместо коммунистического идеала общественное сознание нацеливают на идеал правового государства и гражданского общества. Экономической же основой ему служит стремление к развитию рыночных отношений и зачатки их развития.

Среди немногочисленных публикаций 80-90-х годов по проблеме общественного идеала можно назвать работы В.Г.Белоуса, В.А.Гуторова, В.Л.Павлова, Е.М.Прошина, А.А.Скидана, С.В.Туманова, Ю.Р. Хайруллиной и др., которые фактически не выходят за рамки традиционной марксистско-ленинской методологии по отношению к общественному идеалу и являются скорее реализацией осмысления, чем переосмысления прошлого накопленного теоретического материала. Между тем, возникла объективная потребность в осознании сущности политического идеала. Обращаясь к истории социально-политической мысли, мы частично можем удовлетворить эту потребность исследованиями Е.Н. Трубецкого, П.И.Новгородцева, А.Ладыженского, А.Н.Гилярова, М.Довнар-Запольского, проведенными в начале XX столетия. Современные же исследования, с учетом их специфики, вносят определенную ясность в раскрытие отдельных характеристик политического идеала, но не дают целостного представления о его сущности, а тем более о его эволюции. Лишь отдельные работы С.С.Андреева, Е.Р.Байрамова, Ю.В.Градчина, Ю.Б.Кувшинова, С.С.Уткина, Л.Б.Четырева, В.Ю.Шпака могут дать ограниченное представление о состоянии разработки данной проблемы. Такое «пренебрежение» к исследованию сущности политического идеала можно объяснить, на наш взгляд, некоторыми объективными историческими моментами. Прежде всего, вероятно, тем, что к 1930 году с легкой руки Й.В.Сталина все разработки проблемы власти в социологической, да и в

философской литературе были прекращены, а политический идеал в своей основе всегда содержит вопрос о власти. Исследовать эту тематику было, во-первых, опасно, а во-вторых, само понятие «власть» трактовалось достаточно узко - как волевое отношение. Ни И.В.Сталин, ни Н.С.Хрущев, ни Л.И.Брежнев не нуждались в обосновании своей власти и в прогнозировании различных политических аспектов жизни общества. В то же время поступательное движение общества было идеологически выверено. Сконструированный «общественный идеал» поглощал в себя и фактически выступал в качестве политического, что было обусловлено также наличием одной политической партии, фактически сросшейся с государством. Считалось, что в условиях «строительства коммунистического общества» функции общественно-го идеала постепенно перейдут к нравственному, а затем к интегративному, универсальному по своей сути коммунистическому идеалу. Поэтому в ряде работ проблема идеала получила упрощенное толкование, так как ее решение строилось, как правило, на структурном подходе при игнорировании исторического. Главное внимание уделялось исследованию теоретической структуры готового, ставшего, заданного идеала, а не процессам его относительно самостоятельной активности. Предпочтительным оказывался функциональный, а не генетический варианты исследования. Это характерно для большинства работ этого периода.

Сегодня существует острая потребность не только в расширении исторических исследований по проблеме политического идеала, но и в совершенствовании их структуры. Если основные черты и закономерности развития буржуазного и коммунистического общественных идеалов стали предметом специального анализа, то исследованиям общественного идеала предшествующих эпох (античности, средневековья, эпохи Возрождения) посвящено работ значительно меньше. Так, античному идеалу посвящены, пожалуй,

единственные публикации М.И.Блецкана, В.А.Гуторова и Ю.Г.Чернышова, а христианский идеал вообще исследовался только религиозными философами М.М.Тареевым, А.Волконским, А.С.Вязигиным, В.А.Мелиховым. Однако тот факт, что религиозный идеал христианства сыграл существенную роль в формировании идеологии целой эпохи, и не только следующей за ним эпохи Возрождения, а сегодня к нему обращаются представители различных слоев общества, делает задачу его изучения достаточно актуальной. В целом, недостатки, присущие работам в условиях нормативного подхода и приоритета по проблеме идеала, можно выразить словом «созерцательность», как следствие отсутствия эмпирических исследований и отношений к идеалу, а, главное, прогностической направленности его изучения. Между тем, в обществе и в общественном сознании проходят процессы, которым необходимо дать реальную оценку с научной точки зрения, раскрыть механизм этих процессов, что, возможно, укажет обществу выход из духовного кризиса, в котором оно сегодня находится.

Сегодня в нашем обществе нет политического идеала, который разделяют все. Это тяжелый период разочарований, прозрений, переоценок. Показателем неблагополучия выступают, по крайней мере, два выразительных индикатора: первый - широко распространенный в обществе настрой на эмиграцию; второй - уровень мистицизма, ибо более 60% граждан СНГ верят в сверхъестественное: с телевизионных экранов притупляют политическое сознание масс А.Чумак и А.Кашпировский. Публицистическая и научно-популярная литература пестрит сообщениями о невиданных доселе явлениях «полтергейста» и массового нашествия «барабашек». Мифический образ В.Жириновского, также впервые появившийся на телевизионных экранах в 1991 г. со своей специфической политической программой переустройства общества, многими воспринимался как

панацея... Эта удивительная стадия общественного сознания связана с тем, что разрушены многие старые идеалы.

Разуверившись в социализме, многие так и не восприняли никакого другого политического идеала. Десятилетиями осуществляемый идеологический прессинг привел к отторжению в сознании политических идеалов, как таковых. Социологическое исследование, проведенное в России, показывает, что 62% опрошенных убеждены в том, что общество вообще не должно иметь какую-либо готовую модель социального развития и только 28% считают напротив, что общество не может успешно развиваться без определенного идеала социального устройства и что принципы такого устройства рано или поздно должны быть сформулированы [75,с.44].

Без соответствующего политического идеала невозможно созидание нацией своего собственного бытия: неопределяемы источники, резервы национального самовоспроизводства, неясны пути и линии коллективного творчества. Наконец, эта образовавшаяся духовная ниша все равно будет заполнена, но все ли равно чем? Целью? Надеждой? Стремлением к будущему справедливому устройству общества, которое есть одно из самых старых человеческих убеждений (и одно из самых старых человеческих утешений)?

С другой стороны, претворение идеала в действительность означает переход от потенциального бытия к реальному. Идеал, став осуществленной целью, перестает быть идеалом! Используя аналогию О.Шпенглера можно сказать, что процесс постоянной реализации идеала равноценен жизни, а результат этого процесса, или ставшее, связано со смертью [94]. Он является характерным для социальной действительности, которая по своей сути есть единство реального и идеального, а потому и невозможно без взаимодействия бытия и сознания. Но любая попытка отождествить

идеал с действительностью приводит к противоречию и в конце концов выливается в большое социальное потрясение. Все это замыкает нашу жизнь в круг, который все чаще прорывается нашим сознанием. В самом деле, можно ли представить себе что-нибудь хуже постоянного противоречия между нашими действиями и нашими мыслями? И может ли быть что-либо бесполезнее, чем наше деланное уважение к утраченным идеалам?

Современное состояние исследования проблемы политического идеала обусловило выбор темы, постановку целей и задач данной работы. Изучая политические идеалы, сменявшиеся в истории, мы замечаем большое их разнообразие, в зависимости от конкретных условий среды и личностных особенностей «конструкторов» политического идеала. Каждое отдельное идеальное построение имеет свой особый характер, временную окраску, которая зависит от политических тенденций данного времени. Поэтому выделение типов политического идеала, с одной стороны, представляет основные этапы его исторического развития, а с другой стороны - они существуют и в наши дни, воспроизводятся нашим политическим сознанием, переплетаясь в широком многообразии систем политического устройства. Плюрализм политических идеалов современности имеет аналоги в плюрализме конкретно-исторических политических идеалов, причем диахроническое воспроизведение политических идеалов превращается в синхроническое. Возникает необходимость выработать в области понимания политической жизни более монолитный и интегративный политический идеал, найти такую модель политического идеала, которая имеет наибольшую вероятность превращения в общественный идеал, обретающий форму национальной идеи. Опыт истории в этом отношении может оказать значительную помощь, ибо подобного рода ситуации имели место и в прошлом.

Несмотря на различие и многообразие идеалов, можно назвать основные из них, возле которых сосредоточивалось в каждую историческую эпоху развитие политической мысли. Автор выделяет три основных типа политического идеала: античный, религиозный (христианский) и гражданский (правовой). Структура книги определяется логикой исследования, а распределение материала между ее разделами продиктовано стремлением компенсировать отмеченные выше пробелы в изучении определенных, исторически конкретных типов политического идеала.

Внешне может показаться излишне объемным 1-й раздел данной работы. Автор сознательно шел на то, чтобы показать развитие широкого спектра политических идеалов в социально-культурном контексте, не дифференцируя излишне резко именно политический идеал. В последующие эпохи можно наблюдать тенденцию к такой дифференциации идеала в духовной деятельности в соответствии с дифференциацией форм общественного сознания. В связи с этим появляется возможность более конкретного, но и более узкого освещения сути именно политического идеала, обособленного и относительно самостоятельного по отношению к идеалам гносеологическому, религиозному, эстетическому, нравственному и т.д. Поэтому, продолжая исследование эволюции политического идеала до начала XX столетия, автор в заключительном подразделе сводит определение политического идеала до его выражения в принципах политического мышления, которые стали конструктивными параметрами разработки основных концепций политического идеала современности. Эволюцию политического идеала рассматривается как бы в двух аспектах - в онтогенезе и филогенезе (под последним подразумевается собственно историческое исследование). Онтогенез эволюции - это сведение плюрализма в лице современных концепций и состояний политического идеала к тому, который

в настоящее время должен работать на политическое будущее нашего государства.

Таким образом, в задачу первой книги входит проследить многообразие политических идеалов, выработанных историей. При этом естественно возникает вопрос - какую «дату суда» брать за основу? Этой исторической датой суда взят послеоктябрьский период истории нашей страны, который представлял собой своеобразное судилище над политическими идеалами многих столетий. Этот «суд» существовал в том смысле, что здесь практически были отброшены, а с другой стороны, приняты многие политические идеалы прошлого, хотя основным компонентом практической реализации политических идеалов, их многообразия в прошлом, оказалась исходная начальная стадия реализации так называемого «коммунистического идеала».

Раскрытие темы работы потребовало привлечения различного по содержанию материала. В работе использован не только строго научный категориальный аппарат, философские категории, но и иллюстрации литературно-художественного плана, которые позволили в более живой форме выразить излагаемую идею. Чтобы не загромождать изложение материала, цитирование сведено к минимуму, однако все имеющиеся в работе источники указаны в общем списке, помещенном в конце работы.

Автор выражает свою признательность ректору Винницкого технического университета академику Б. И. Мокину и директору частного предприятия «Легна» Г.Ф. Белошицкому за помощь, оказанную при публикации этой книги.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Раздел I. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В АНТИЧНОСТИ	
1.1. Политические идеалы Древней Греции доклассического периода	18
1.2. «Классики» античного политического идеала ...	48
1.3. Практическая природа политического идеала Древнего Рима	79
Раздел II. ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ ФОРМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА И ЕГО ЭВОЛЮЦИЯ В УСЛОВИЯХ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	
2.1. Крушение плюрализма политических идеалов античности и их синтез в идеале религиозном ...	105
2.2. Теократия, как воплощение теоретической формы политического идеала	126
Раздел III. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС И ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕРТ ГРАЖДАНСКОГО (ПРАВОВОГО) ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА	
3.1. Гуманистическая направленность политического идеала эпохи Возрождения	156
3.2. Конструктивные параметры политического иде- ала Нового времени и эпохи Просвещения	169
3.3. Плюрализм и структурализация политического идеала XIX - начала XX столетия	212
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	250
ЛИТЕРАТУРА	257

Наукове видання

Вінницький державний технічний університет
Філософське товариство м. Вінниці
ТОО "Лад", Видавництво "Вінниця"
Київський державний педагогічний університет
Ім. М. П. Драгоманова

Корнієнко Валерій Олександрович

Еволюція політичного ідеалу (досвід історії)

Російською мовою

Технічний редактор - В.О. Дружиніна.

Підп. до друку 30.10.96 Формат 21x29,7/2 Папір офс.№1
Гарн. Journal. Віддруковано на різнографі
Обл.-вид. арк. 12,28.

Оригінал-макет виготовлено на комп'ютерному комплексі
Вінницького державного технічного університету.
Вінниця, вул. Хмельницьке шосе 95

Віддруковано у комп'ютерному інформаційно-видавничо-
му центрі ВДТУ. Тираж 300 прим.
Вінниця, вул. Хмельницьке шосе 95

Раздел I. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА В АНТИЧНОСТИ

*«А сфинксы
медленно
выветривались
и веры
мертвенно
выверивались...»
Е.Евтушенко «Нефертити»*

1.1. Политические идеалы Древней Греции доклассического периода

Исследование исторически первого политического идеала и социальных условий его возникновения означает одновременно и поиски ответа на вопрос, когда и почему становится возможным и необходимым появление политического идеала? Очевидно, что в условиях родового строя появление даже зачатков политического идеала невозможно. Род — это то пространство, где человек замкнут своими очень узкими интересами, которые обусловлены объективной необходимостью выживания. Материальные условия его существования, а это главное, находились в прямой пропорции с уровнем его сознания и развития. Собственно и личности, как сущности человека, которая проявляется в его индивидуальных особенностях, в тот период по существу еще не было. Интересы и цели рода были в то же время интересами и целями каждого его члена, а, следовательно, не возникал вопрос и об обществе, которое наилучшим образом способствовало удовлетворению потребностей личности.

Очевидно, что зарождение политического идеала возможно лишь на уровне рабовладельческого общества. По крайней мере, к этому периоду (VII в. до н.э.) относится возникновение первого из известных идеалов общественного устройства — античного идеала «золотого века», того времени, когда люди жили счастливо и беззаботно, в полной гармонии с природой. Нет надобности подробно останавливаться на его характеристике, ибо сама идея «золотого века» существовала у множества народов, но его нельзя считать идеалом политическим хотя бы потому, что политика в это время еще не выделилась из рамок синкретического сознания.

У народов Китая «золотой век» связан с именами правителей Яо и Шуня, в Египте — с правлением Осириса и Изиды. По повериям майя также счастливо и беззаботно жили первые поколения людей. Своеобразный прототип идеи «золотого века» — древнеиудейский миф о рае и изгнании из него Адама и Евы. Единой цементирующей основой этой идеи у различных народов как раз и является миф. Мифология свойственна всем древним народам, ибо мифы возникали на стадии разложения родового строя и отражали сложные, а подчас и трагические для их современников общественные процессы. Но характерным и важным является одно — при всей «популярности» идеи «золотого века» у различных народов, именно в Древней Греции он выступает как общественный идеал! Для объяснения этого феномена следует обратить внимание на следующие обстоятельства.

Во-первых, к этому времени древнегреческое общество было уже в достаточной степени структурировано. С возникновением и пониманием политики связаны практические и духовные занятия, которые выступали здесь как дело свободы и сфера усилий свободных людей, а труд физический, прежде всего, как удел рабов.

Во-вторых, возникнув в условиях деления людей на свободных и рабов, политическая мысль Древней Греции оформилась и развивалась как идеология свободных.

В-третьих, причиной тому является своеобразие греческой мифологии. В свое время К.Маркс дал оценку этому явлению: «Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология, т.е. природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией» [55, т.12, с.737]. Это имеет прямое отношение и к греческому общественному идеалу. Но элементы непосредственно политического идеала утверждали себя, прежде всего, в практике как различные политические конструкции, истоки которых можно найти не столько в науке, сколько в мифологии.

Так, в известном мифе об Эпитемее, Прометее и Гермесе, который рассказывает Платон в диалоге «Протагор», Прометей крадет огонь, и люди с помощью этого дара Прометеев овладевают умением поддерживать свое существование, однако им еще не хватает умения жить обществом. Здесь вскрыта проблема, состоящая в том, что хотя люди и стремились жить вместе и строить города для своей безопасности, однако из-за неумения жить сообща, они враждовали друг с другом, вновь рассеивались и гибли. Отсюда возникала идея о таких отношениях в обществе, при которых желания и стремления большинства его представителей были бы удовлетворены. Непосредственные зародыши будущих социальных идеалов содержатся уже в поэмах Гомера, но вряд ли здесь еще можно говорить о зачатках политического идеала: гомеровский эпос не рисует картины желаемого будущего устройства и не сориентирован во времени. Элементы идеала содержатся, например, в легенде об Елисейских полях и об острове Схерии. В «Одиссее» (песнь 6 и 7) Гомер идеализирует два интересных момента: удаленность жителей Средиземноморского бассейна от оби-

таемого мира и возможность быстро перемещаться по морю для своей безопасности. То есть, эта проблема касается всех жителей, без учета их социальной принадлежности. В этих историях Гомера не содержится социальных противоречий, следовательно, они не могли перерости в идеал какого-либо общественно-политического устройства. Во всем остальном жизнь на острове Схерия, например, ничем не отличалась от жизни жителей реально существовавших в то время Пилоса и Лакедамона.

Однако греческий эпос, на наш взгляд, выполнил одну очень важную функцию: он обеспечил возможность появления исторически первого идеала общественного устройства, потребность в котором возникла по мере углубления имущественного неравенства. Этот процесс достаточно подробно проанализировал Ф.Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», где он пишет о том, что греческие племена объединялись в небольшие народности. Они жили уже в городах, укрепленных стенами: численность населения увеличивалась вместе с ростом стад, распространением земледелия и зачатков ремесла. Вместе с тем росло и имущественное неравенство, а с ним и аристократический элемент внутри первобытной демократии. Отдельные мелкие народности вели непрерывные войны за обладание лучшими землями, рабство военнопленных было уже признанным институтом. Новые группы, которые образовались благодаря разделению труда сначала между городом и деревней а затем между различными городскими отраслями труда, создали новые органы для защиты своих интересов. Молодому греческому государству для ведения войн и для охраны торговых судов потребовались, прежде всего, собственные военные силы, которые стали, учитывая географическое положение Греции, морскими силами. Это привело к тому, что были утверждены так называемые навкратии, которые должны были

поставить, вооружить и снабдить экипажем одно военное судно, а, кроме того, выставить еще двух всадников. Важность этого исторического факта состоит в двух основных моментах: во-первых, это учреждение создавало публичную власть, которая уже просто-напросто не совпадала с совокупностью вооруженного народа. Во-вторых, оно впервые разделило народ для общественных целей не по родственным группам, а по проживанию на одной территории. Какое это имело значение? Все это подрывало родовое устройство. Родовой строй подходил к концу и общество с каждым днем вырастало все больше из его рамок.

В поисках выхода из все более ухудшающегося положения люди обращались мыслями в прошлое, когда род заботился о своих членах. Представления о счастливом прошлом выражали прежде всего интересы земледельцев, которые в тот период составляли значительную часть населения Греции. Бесспорно, что эти представления выражали и интересы рабов, которые в ту пору значительно превышали число свободных греков. Так, ко времени наивысшего расцвета Афин, общее количество свободных граждан, включая женщин и детей, составляло приблизительно 90000 человек, а рабов насчитывалось 365000 человек [100, с.131]. И, наконец, торговля привлекала в Афины множество чужестранцев, которые селились здесь ради легкой наживы. Однако они также оставались бесправными и незащищенными, были чуждым элементом в народе. Интересы этих групп были в известной степени противоречивы, но без выяснения их социального положения невозможно ответить на вопрос: почему началась идеализация родового строя, первобытнообщинных отношений, то есть того общественного строя, когда рабство было так же неизвестно людям, как и частная собственность, - все предметы были общенародной собственностью [50].

Идеал греческого «золотого века» связан с именем Геси-

ода, который на фоне несовершенства существующего общества рисует общество желаемое, где полностью удовлетворены все потребности людей. Он создает образ непротиворечивого идеала общественного устройства в своем произведении «Труды и дни» [20]. Гесиод описывает пять веков человеческой истории, причем каждый из последующих был хуже предыдущего: золотой, серебряный, бронзовый, героический, железный.

Известно, что Гесиод не политик, а поэт. Но, выражаясь современным языком социологии, он в своем представлении о свободном, справедливом, гармоничном развитии общества руководствовался своеобразными индикаторами, воплощенными в художественную форму. Чтобы наиболее ярко описать действительное положение дел в существующем обществе, он использовал и свой талант поэта и (сам того не подозревая) очень чуткую шкалу индикаторов: «золотой век» - отлично, «серебряный» - хорошо, «бронзовый» - посредственно, «железный» - плохо. Для того, чтобы образ недавнего прошлого обрел статус идеала, Гесиод отрывает его от истории, помещая в глубь веков во времена Кроноса, и расписывает его несуществующие достоинства: люди живут беспечно, благополучно и счастливо, в условиях равенства и свободы. Они в изобилии получают плоды фруктовых и любых других деревьев, проводят свою жизнь в пирах... В этих описаниях прошлого Гесиод отражает реальную структуру потребностей существующего общества. Основные черты его определены, таким образом, интересами греческих землевладельцев через спектр первобытнообщинных отношений.

Опять же как поэт, а не политик, Гесиод обращается прежде всего к моральным проблемам взаимоотношений между родителями и детьми, гостем и хозяином и т.д. То есть, идеал «золотого века» носит явный моральный окрас, выражает зачатки морального сознания. Вместе с тем - это

образ целостного и гармоничного бытия, которое во времена Гесиода было уже утрачено, но в его отображении содержит самые общие устойчивые положительные и желаемые черты. Этот идеал, обращенный в прошлое, выявил удивительный парадокс: являясь консервативным по сути, он указал тенденцию прогрессивного развития общества, то есть развития от первобытной общины к обществу с более высокими производительными потенциями. Видимо, эти свойства «золотого века» во многом определили его влияние на формирование последующих идеалов и социально-политических теорий, прежде всего социалистического толка. Конечно, наибольшую роль этот идеал сыграл в создании идеалов рабовладельческого общества.

Прежде, чем приступить к описанию этих идеалов и условий их возникновения, отметим, что Гомер и Гесиод - это два исторических типа мировоззрения - мифологического и религиозного. В одном ряду с ними необходимо поставить и имя Фалеса, взгляды которого более рационалистичны, чем у Гомера и Гесиода. Фалес является представителем уже иного типа мировоззрения - философского: он уже не только ставит вопрос о том, кто создает мир, а пытается ответить на то, как он создается, из чего возникает и во что превращается. В пределах этих трех типов мировоззрения, можно, на наш взгляд, вести речь о натурфилософии, но не о философии социальной. Вместе с тем, в развитии древнегреческой мысли были свои условия, которые особенно способствовали возникновению социальной философии и политических идеалов.

В VIII-VII вв. до н.э. возникают древнегреческие города-государства. Это эпоха расцвета рабовладельческих отношений, полисной организации общества. В этот период в значительной степени и преодолеваются первобытная слитность индивида с родо-племенным коллективом, полное отождествление личного и общественного.

Полис наложил отпечаток и на основную форму политической мысли, эволюция которой, что удивительно, охватывает совершенно небольшой промежуток времени - около двух веков. Причем, по месту своего развития греческая политическая мысль сосредоточивалась по преимуществу в центре просвещения Древней Эллады, в Афинах. По этому поводу необходимо отметить также следующее. Главной заслугой античных государств было все таки то, что они не мешали ученым заниматься своим делом. Но реальная ситуация была такова, что первые очаги науки возникли в малоазиатских полисах, в частности, в Милете и на Самосе, где родились Фалес, Анаксимандр и Пифагор. Здесь господствующей формой правления в течение VI в. до н.э. была тирания, зачастую находившаяся под персидским контролем. В Великой Греции в первой половине V в. до н.э. расцвет пифагорейской школы приходился на время преобладания олигархических, либо аристократических форм правления. С конца IV в. до н.э. и до самых последних веков античной эпохи греки жили под властью монархии или тирании. Аристарх Самосский, Архимед, Гиппарх и Герон, Гален и Птолемей родились, сформировали свои взгляды и прожили свою жизнь отнюдь не при демократии. С другой стороны, именно в Афинах, самом демократическом полисе Греции, стали возможны гонения на ученых, о которых не слышно было в других государствах греческого мира. И это все безусловно оказывало различное влияние политических прав и свобод на развитие науки и политической мысли Древней Греции.

Например, с точки зрения политического устройства, Спарта управлялась гораздо более демократично, чем Самос при Поликрате, Египет при Птолемах или Сиракузы при Гиероне, но в силу жестких ограничений и мелочных регламентаций частной жизни она не дала миру ни одного ученого [29, с.9].

Вместе с тем, общественная мысль Древней Греции, которая к IV в. до н.э. достигла своего расцвета, не содержала параллельных, не связанных друг с другом идеологических образований, порожденных различными социальными условиями, а была как бы единым целым, где различные представления о совершенном государстве переплетались между собой и взаимно влияли друг на друга. Той формой, с которой греческая мысль связывала представление о нормальном государственном устройстве, была небольшая община. Поэтому идеал совершенной автаркии - самодовлеющей и независимой общины, стал доминировать в политической мысли Древней Греции. Он являлся как бы общей формой, к содержанию которой приурочивались самые различные начала: и коммунистические проекты, патриархальные мечты, теократические планы а также либерально-эгалитарные принципы, которые составляли основу афинской демократии. Были и воззрения, которые шли вразрез с этими идеями, например, идеи империалистического монархизма, которые имели место в греческой публицистике в конце IV в. до н.э., но не получившие там дальнейшего развития.

Необходимо отметить, что политический идеал совершенной автаркии - образ в большей степени собирательный, существующий как вывод на основании изучения политических взглядов различных представителей философской мысли Древней Греции. И снова кажется поразительным тот факт, что представители множества школ греческой философии никогда не собирались воедино с целью решения вопроса о лучшем государственном устройстве. Причиной являлось и их различие в философских воззрениях, и временные рамки обычной человеческой жизни, да и проблемы государственного устройства занимали, видимо, весьма подчиненное место в их общефилософских проблемах бытия. Но вместе с тем, политический идеал совершенной

автаркии «требовал» решения проблемы его составляющих, которые в свою очередь являлись да и являются сегодня проблемами философского толка.

Вероятно, мы можем выделить три основные проблемы, которые неразрывно связаны с политическим идеалом Древней Греции, возникшие еще у истоков греческой философской мысли и сегодня все еще сохраняющие свою актуальность. Эта проблема справедливости, из которой впоследствии выросло учение о праве; проблема власти, из которой впоследствии выросло учение о государстве; проблема личности, которая сперва была проблемой философской, а затем стала юридической, переплетаясь с проблемами власти и права. Все эти проблемы настолько срослись друг с другом, что достаточно сложно выделить отдельных «специалистов» среди мыслителей Древней Греции, которые бы в отдельности занимались какой-либо из них.

Первой все-таки была осознана проблема справедливости, но опять же связующим звеном в ее решении был полис. Когда в определенный период греческой истории появилась идея об известной автономности человека, его индивидуальности, уже тогда сложилось убеждение в существовании двух систем ценностей - индивидуальной и групповой, общинной, соотношение между которыми с той или иной степенью накала мы будем наблюдать в процессе всего нашего исследования. Поставленный перед проблемой выбора между ними, человек античности безоговорочно ставил интересы полисной, государственной общности выше личных. И Платон, и Аристотель, например, подчеркивали несамостоятельность индивида и его безусловную зависимость от полиса. Аристотель не сомневался в том, что индивид, в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живущий вне государства, - либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек [7, с.378].

Как справедливое рассматривалось все то, что служит благу общины, полиса - объединение свободных людей, пользующихся экономическими и политическими правами. Древнегреческим мыслителям казалось, что только в небольшом и легко обозримом государстве может быть хорошее законодательство и порядок. По этому поводу известный исследователь античности С.Л. Утченко замечал, что «бесчисленное множество добродетелей объединялось как бы общим и единым стержнем, а именно, интересами и благом государства, а все пороки сводились к единой основе - удовлетворению сугубо личных интересов, которые берут верх над интересами гражданскими, общественными» [81, с.10].

Но характерное для полисного самосознания сведение представлений о социальной справедливости к интересам гражданской общины имело своим следствием то, что человек и община в целом руководствовались этими принципами только в рамках внутриобщинных отношений, а на другие общины они не распространялись. Даже любое совершенное вне границ насилие и преступление не осуждалось гражданами полиса и рассматривалось как справедливое, хотя и несущее в себе долю зла. Отношения с другими общностями если и опосредовались соображениями о справедливости и несправедливости, то лишь в том случае, если эти отношения - торговля, военная помощь - приносили общине пользу.

Такое понимание социальной справедливости кругом лиц, принадлежащих к одной общине, определяли и стержень идеи о справедливости абсолютной власти господина над рабом. Эта идея держалась на том реальном факте, что раб не только не входил в состав той общины, на территории которой проживал, но и в силу объективных обстоятельств утрачивал связи с общиной вообще и, следовательно, с точки зрения древних, переставал быть личностью, то есть

представителем той или иной общины. Соответственно этому он и мог рассматриваться как говорящее орудие или вещь. Это обстоятельство порождало проблему личности, а затем и того общественного, государственного устройства, где бы все эти проблемы: личности, справедливости, власти в целом получили бы гармонию в своем решении.

Еще раз подчеркнем: проблема лучшего государственного устройства, как выражение политического идеала, представляет для нас наибольший интерес, но она не может существовать автономно, без рассмотрения эволюции понятий «справедливость», «личность». Они, эти понятия, настолько тесно переплетены, что «невнимание» к одному из них обеднит логику дальнейшего исследования эволюции политического идеала. Например, переход от демократии к тирании, смена форм государственного правления будут простой констатацией факта, если не связать это явление с существующими на то время представлениями о справедливости и личности в общественном сознании. Попробуем не нарушать логику данного исследования, и будем рассматривать эволюцию политического идеала в контексте этих основных понятий.

Итак, первой была осознана проблема справедливости. Первоначально она получила у греков свое воплощение в понятиях «вике» или «даке», что в целом можно охарактеризовать как некий «мировой закон». Эта связь важна в двух смыслах. Во-первых, что справедливость не произвольна и не может зависеть от воли какого-либо лица или группы лиц. Во-вторых, если она является выражением мирового закона, то должна носить равный характер и быть безразличной к отдельному индивиду. То есть, есть нечто такое, что неподсудно даже богам.

Такое понимание справедливости требовало своего разъяснения, чем и занимались мыслители Древней Греции в VII-V вв. до н.э., начиная с Пифагора. Но если спра-

ведливость не субъективна и выражается в праве, то что же является ее мерой и формой выражения? «Хотя установления обычного права не были еще записаны, - отмечает Т.В. Блаватская, - однако повиновение этим правилам было неукоснительным. У ахейн, судя по эпосу, было сильно развито представление о законе, связанное с понятием справедливых и несправедливых деяний» [10,с.137].

Впервые поставил вопрос о справедливости как равенстве Пифагор. Очень интересно его решение этого вопроса: «равным за равное». То есть, он пришел к выводу о том, что нет и не может быть абсолютного равенства и справедливости, люди не могут быть социально и природно равны между собой, а значит, справедливость - это некое неравенство!

Любопытно то, как философские взгляды Пифагора и его учеников трансформировались в политический идеал. Пифагорейцы учили, что все существующее - есть число и гармония. Без числа ничто не было бы познаваемо и весь мир был бы в состоянии бесформенного хаоса. Все существующее носит на себе печать и подобие числа, к нему сводится вся нравственная и этическая природа. Пифагорейцы указывали на однообразие в смене дня и ночи, чередование времен года, движение небесных светил, что каждое из живых существ также проходит периоды юности, зрелости, старости, за которой следует смерть. В природе вечно повторяются одни и те же числовые отношения, все оказывается выражено числом и гармонией. Единство в многообразии - таков основной вывод пифагорейцев. Это одно из первых решений проблемы синтеза плюрализма на уровне теоретической конструкции. Во взглядах пифагорейцев можно уже заметить начало разложения мифологии. Божественное для пифагорейцев является в образе числа. Это уже не личное чувственное божество древней мифологии, а отвлеченное понятие, полумифическое, полуфилософское создание. Тут же в связи с этими философскими взглядами, за-

рождается новое политическое учение, которое отличается от народных представлений. Точно так же, как в Космосе господствует порядок и гармония, так и в человеческом обществе должна быть гармония интересов, единства в многообразии.

Свою жизнь пифагорейцы также подчинялась строгому порядку: свой день они распределяли максимально разнообразно. Время каждого занятия определялось с математической точностью. Главная добродетель пифагорейцев заключена в подчинении строгой дисциплине, самопожертвовании личности ради интереса общественно-го. В связи с этим у пифагорейцев можно обнаружить первые в истории философии зародыши коммунистического идеала, суть которого была заключена в том, что ради совершения единства в государстве должна установиться общность имущества. Только при такой общности имущества может установиться та гармония интересов, которую требует пифагорейский идеал [78,с.26].

Однако известно также и то, что в социальном смысле Пифагор и его ученики исходили из задачи необходимости полного подчинения демоса власти аристократии. Они противопоставляли «порядок» «своеволию черни». Для желающего стать членом пифагорейского союза требовалось стремление к «добродетели», но среди добродетелей на первом месте стояла добродетель повиновения.

Пифагор и пифагорейцы были под заметным влиянием таких дорических полисов как Крит и Спарта, где существовали аристократические порядки. Но они были сторонниками новой аристократии, воспитанной и просвещенной, а не старой родовой знати. В аристократию они вкладывали смысл - правление «лучших», компетентных людей, считая, что неразумно обращать внимание на мнение всяких людей, в особенности на мнение толпы. Не многим свойственно прекрасно полагать и думать. Ведь очевидно, что

это свойственно только знающим. А их немного. Таким образом, очевидно, что эта способность не простирается на большинство людей [52, ч.3, с.96].

В какой-то степени политическим идеалом пифагорейцев было господство знати над широкими массами народа, но вместе с тем, Пифагор настаивал на необходимости выполнять предписания государства, соблюдать законы, которые он ставил выше обычаев старины, которые были удобны родовой аристократии [57, с.43].

Деятельность и мысли Пифагора и его последователей важны для нас потому, что их нравственно-политические представления и идеалы надолго пережили их время. Вместе с тем, их взгляды оказали значительное влияние на многих последующих греческих мыслителей – Сократа, Платона и других. Благодаря этим идеям в V в. до н.э. появились проекты совершенного устройства общества и государства.

Одним из авторов проекта государственного устройства был неопифагореец Гипподам (вторая половина 5 века до н.э.). По его проекту население государства насчитывает 10000 граждан, которые делятся на три класса – ремесленников, земледельцев и воинов. Территория этого государства также делится на три части: священную, общественную и частную. Соответственно доходы с каждой из трех частей идут на нужды установленного в государстве религиозного культа, воинов, земледельцев. На три категории преступлений в Гипподамовом государстве существует и три вида законов, карающих за эти преступления. Суд формируется из числа старцев, людей особо мудрых, путем их избрания. Гипподам предполагал и реформу суда и судопроизводства, делая законы более гибкими. Он предлагал также принять особый закон о поощрении тех, кто изобретает что-нибудь полезное для государства [61, с.42].

Примитивность подобных первых проектов очевидна. И

нет ничего удивительного в том, что такого рода проекты, как мы это подчеркивали, с естественной необходимостью возникали практически у всех культурных народов и во все времена. Они, видимо, отвечали некоторым глубинным потребностям души, когда и в мыслях, и в мечтах имелся конкретный образ достигнутого совершенства и гармонии. В решении политической задачи греческая мысль, как мы увидим далее, не искала временного компромисса между враждующими общественными силами, а склонялась к поиску совершенного и вечного идеала, который служил бы делу как устройства этой жизни, так и ее оправданию. Подобные идеальные проекты государственного устройства без рабства и частной собственности относились и к III в. до н.э. («Священная хроника» Эвгемера, «Государство солнца» Ямбула), не говоря уже о платоновском проекте идеального государственного устройства, речь о котором пойдет ниже.

Характерной особенностью древнегреческой философии являлось убеждение в том, что мудрость и справедливость, на основании которых могут быть устроены человеческие взаимоотношения, приходят или с вершин божественного откровения, или человеческого гения, то есть сверху. На вопрос о том, какое из государственных устройств лучше, многие греческие философы отвечали: то, которое дает преобладание закону, то есть какой-то общей, сдерживающей норме. Но прежде, чем закон начал действовать, задачей философов являлось обоснование «лучших» и «худших» в данном государстве, или «немногих» и «большинства». Давая общую характеристику первоначального отношения греческой философии к политике, необходимо, на наш взгляд, остановиться на «собирательном» образе «семи мудрецов», деятельность которых относят к концу VII, началу VI века до н.э. К слову, этих мудрецов было не семь, а гораздо больше. Как отмечает П.И. Новгородцев, если сопоставить все редакции и комбинации, то их было около двад-

цати двух. Число «семь» принималось самими греками, как число священное и мистическое, к которому они любили приурочивать самые разные явления. Они оставили поучения чисто афористического характера, которые называли «гномами». Иногда эти гномы составлялись из двух-трех слов: «владей собой», «забывай вражду», «думай похвальное» и др. Но за этими краткими формулировками нередко скрывалось целое мировоззрение. Исследователи этих гномов определили, что в них преобладает тенденция к совету умеренности во всем. Соответственно этому, в тех изречениях, которые имеют отношение к политике, также подчеркивалось правило о необходимости меры и сдержанности в политических отношениях. Восхваление середины и умеренности отражалось в таких, например, гномах: «Средняя дорога - наилучшая» (Клеобул), «Ничего сверх меры» (Солон). Такое восхваление меры в высказываниях «семи мудрецов» в политической плоскости было нацелено, по-видимому, на достижение компромисса между различными слоями полиса и сохранение его единства в условиях усиливавшейся борьбы между различными социальными слоями населения.

Из числа «семи мудрецов» особое место принадлежит Солону (638-559 гг. до н.э.). Он оказался той фигурой, которая на практике могла осуществить этот принцип умеренности. Солон был избран первым архонтом и наделен широкими полномочиями. Взяв государственную власть в свои руки, он издал новые законы и довольно существенно реформировал социально-политический строй афинского полиса. Однако введенная Солоном умеренная цензовая демократия была насквозь пронизана идеей компромисса знати и демоса, не вызывая поддержки ни у тех, ни у других. Знать была недовольна отходом Солона от старых порядков и отменой долгов. Народ же жаловался на то, что Солон не произвел передела всего и не уравнил всех в имуществе и

правах. Сам же Солон о своей умеренной позиции судит так: «Будет тогда лишь народ всего лучше идти за вождыми, коль не слишком легко, не слишком тягостно жить. От пресыщения родится надменность, коль счастье большое людям таким привалит, меры не знает чей нрав» [6, с.20].

Законы Солона трактовали по-разному в зависимости от ситуации и обстоятельств, его досаждали многочисленными вопросами, которые касались содержания и смысла изданных им законов. Сумел ли Солон практически воплотить свое видение дел в государстве? В обстановке разгоревшихся споров, относительно его законов, он покидает Афины на 10 лет, расписавшись, тем самым, в бессилии воплотить свой идеал общественного устройства на практике. Но несмотря на это, введенная Солоном умеренная цензовая демократия просуществовала еще несколько десятилетий.

Почему все-таки принцип «умеренности»? Это субъективное видение Солоном искусства вести политическую деятельность, или же глубокое, объективное знание дел в полисе? Искусство управления полисом требовало от правителя определенной политической позиции по отношению к массам, которые были, естественно, неоднородны в социальном смысле. Ответом на этот вопрос может служить характеристика Аристотелем древнегреческой тирании, ставшей переходной ступенью от господства родовой аристократии к власти демократии. «Так как в состав государства входит два элемента - класс людей неимущих и класс людей состоятельных, то тиран должен внушить и тем, и другим, что их благополучие опирается на его власть, и устроить дело так, чтобы одни от других ни в чем не терпели обиды. А те из них, которые окажутся сильнее, он преимущественно должен заинтересовать в поддержании его власти... Цель всех этих мероприятий ясна: тиран в глазах своих подданных должен быть не тираном, а домоправи-

телем и царем, не узурпатором, но опекуном. Тирани должны вести скромный образ жизни, не позволять себе излишеств, знатных привлекать на свою сторону своим обхождением, а большинством руководить при помощи демагогических приемов» [7, с.19-20].

Образ идеального государя, описанный в гораздо более поздний период Николло Макиавелли (1469-1527 гг.), уже нашел свои основания в этом высказывании Аристотеля, ибо вопрос удержания и использования власти требовал от правителя особых технологий. В описываемый же период, хотя интересы денежной аристократии и широких слоев демоса были различны, тираны в большинстве случаев выступали как вожди демоса, не представлявшего собой единого целого. Тирани мог быть и выходцем из аристократии, но различными причинами оторвавшись от своей социальной группы, или же не разделявший ее взглядов по отдельным вопросам.

Итак, умеренность, поиски некоего среднего пути в политической деятельности... Можно ли сделать вывод о том, что «мудрецы» не видели, таким образом, «крайней», идеальной модели государственного устройства? Бесспорно, что они отдавали предпочтение тем или иным формам государственного устройства. «Среднее» — это слишком пространно для того, чтобы на конкретном уровне определить черты их политического идеала.

Но даже Демокрит (460-350 гг. до н.э.), принадлежавший, в принципе, к последующей эпохе, при всем своем интересе к политике и государственному искусству, не пытался более подробно анализировать условия государственной жизни, а все его нравственные изречения можно отнести к отрывочным сентенциям, которые не сведены в систему, а потому и не позволяют в целом определить его политический идеал. В общем он судит так: «Дела государственные надо считать много более важными, чем все про-

чие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больших почестей, чем ему приличествует, и не захватывая большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути, — величайшая опора. И в этом заключается все: когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет» [49, с.360-361].

Демокрита вовсе не интересует проблема ограждения членов общества от произвола государственной власти, а наоборот, как данное общество заставить быть благоустроенным государством, жить по правильным полисным порядкам и вести политическую жизнь. Поэтому вопросы этики в политической проблематике занимают у Демокрита доминирующее положение, но здесь не безынтересна интеллектуальная иерархия в субординации между членами полиса, на которую указывает Демокрит. Необходимо подчиняться «закону, власти и умственному превосходству» [56, с.168]. Какое-либо учение о государственных формах у Демокрита отсутствует. По этому поводу встречаются лишь его отдельные суждения, причем даже в пользу демократии, в которых он достаточно выразительно противопоставляет демократию царскому правлению. «Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства» [Там же]. Но в целом Демокрит против демократической формы правления. Почему? Помимо присущего демократии доступа всех свободных граждан к государственным должностям, он критикует такой «недостаток» демократического правления, как отчетность и подконтрольность должностных лиц перед демосом потому, что «нет никакого средства воспрепятствовать, чтобы правители, если даже они и весьма хороши, не испытали несправедливости. Ибо не подобает, чтобы правитель был ответствен перед кем-нибудь другим, кроме как перед самим собой, и не подоба-

ет, чтобы тот, кто господствовал над другими, попадал сам под власть этих других» [56, с.169].

Взгляды Демокрита получили широкое распространение среди греческих мыслителей и оказали заметное влияние на развитие политической и правовой мысли в лице Сократа, Платона, Аристотеля, а также **софистов**. То, что объединяло последних, было заключено в их общем призвании: при помощи хитрости ума влиять на людей силой своего знания и поучения. Такова была задача, которую они ставили перед собой. Демокрит, кстати, был современником софистов первого поколения и, судя по сохранившимся обрывочным сведениям, критиковал софистов, называя их «заковырщиками», «спорщиками». Между тем, софисты пользовались большой популярностью, особенно в Афинах. Это были в общем-то профессиональные учителя молодежи, которые за определенную плату давали желающим известную сумму знаний. Пожалуй, самое удачное определение софистов — «полупрофессора», «полужурналисты», привлекающие к себе популяторским энциклопедизмом и публицистическим жанром выступлений [63, с.46].

Какую же роль сыграли софисты в развитии политической мысли Древней Греции? Почему о них сохранилась память, как об особой группе, которая внесла весомый вклад в развитие политической мысли? Дело в том, что софисты выдвинули ряд идей, без которых невозможны была бы дальнейшая эволюция политического идеала. Но его понимание невозможно без характеристики политической ситуации в Греции в 4-5 вв. до н.э. Политическая ситуация в Древней Греции этого периода была такова, что основная борьба шла между двумя партиями — аристократической и демократической, которые представляли соответственно интересы двух откровенно рабовладельческих групп. Третью же группу представляли собой мелкие частные собственники и товаропроизводители, хозяйство которых ба-

зировалось, как правило, на личном труде. Эта группа выросла также на почве рабовладельческого общества и на первых порах практически сливалась с демократией, однако, по своим интересам, отличалась от нее, шла впереди и дальше нее. Софисты в какой-то мере и были идеологами этих демократических слоев населения и именно ими впервые остро была поставлена проблема должного государственного устройства.

Не только стиль и форма, но и содержание речей софистов, их скептицизм, склонность к субъективизму, отрицание авторитетов и абсолютов, острая критика традиционных этических, политических и других воззрений шокировали с точки зрения устоявшихся представлений о полисных порядках. К тому же софисты были выходцами из самых различных полисов, а свою деятельность широко развернули в Афинах — центре культурной и политической жизни Греции. Анаксагор первый стал учить в Афинах приблизительно с 460 г. до н.э., а вслед за ним здесь появились Протагор, Горгий, Продик и другие софисты. Именно здесь впоследствии возникла школа Сократа.

В деятельности софистов была заключена мысль о том, что для человека ничего нет недоступного, если только при помощи обучения и воспитания развить его внутренние силы. Основатель этой школы Протагор выдвигает свое знаменитое положение «человек есть мера всех вещей», предлагая тем самым не только принцип теории познания, но и критерий отношения ко всем общественным явлениям. Если до сих пор мерой всего социального был полис, его законы, то теперь появилось принципиально новое решение проблемы взаимоотношения личности и общества — их единство в учении софистов оказалось разорванным.

Последователи Протагора — Горгий, Гипсий, Антифонт — подвергли существующие законы проверке с позиции пользы, выгоды для отдельного индивида и пришли к вы-

воду о том, что эти законы достаточно относительны. Отрицая непогрешимость государства и его власти, софисты по-разному трактовали его происхождение и сущность. Но так или иначе их всех объединяло одно исходное убеждение: путь к общественной реформе лежит через воспитание. Демократический характер носят и другие идеи софистов, однако достаточно сложно говорить о каком-либо законченном идеале. Например, сохранились сведения о политических произведениях Протагора и Антифона, но они еще ждут своего исследования.

Основная заслуга софистов заключена в том, что они наметили главнейшие линии естественно-правовой доктрины. Путем противопоставления закона и природы софисты утвердили в греческой философии противопоставление естественного и положительного права. Это противопоставление, сделанное софистами, полностью порвало со старой традицией, в которой утверждалась незыблемая сила положительного закона. Таким образом, они подготовили основания для тех идеальных построений, которые вытекали из разума. Это противопоставление закона и природы имело практическое значение: оно будило и развивало мысль о существующих общественных порядках, порождало критическое отношение к государственным законам и общественным требованиям. Важно то, что софисты не останавливались на одном общем лозунге, а пытались его связать с дальнейшими определениями, которые в принципе позволяют говорить если не о законченном политическом идеале вообще, то о его важнейших конструктивных параметрах, которые предвосхитили основные направления философской и политической мысли более позднего времени.

Например, Гиппий, Антифонт и Калликл считали, что цивилизация есть насилие над человеком, что предписания законов произвольны, а законов природы - необходимы [53,с.44]. Их взгляды, как видим, опираются непосредствен-

но на идеал «золотого века», а поэтому изменения в общественной жизни трактованы в них как процесс постепенной деградации. Данная группа софистов приходит к крайним индивидуалистическим взглядам. Например, Калликл усматривает требования природы не в заветах равенства и братства, а в праве сильного на полную и безграничную свободу. «Я думаю, — говорит он, — что устанавливающие законы — слабые люди; это те, которые составляют большинство. Они устанавливают законы ради себя и своей выгоды и в этих видах они воздают хвалу и произносят порицания... Сами же они, я думаю, довольствуются равенством, будучи ничтожнее. Поэтому-то по закону считается несправедливым и постыдным стремиться иметь более чем имеет большинство и это называют совершать несправедливость. Однако, я думаю, сама природа указывает на то, что справедливо лучшему перед худшим и сильнейшему перед слабейшим иметь преобладание... Справедливое по природе в том и состоит... чтобы все достойные слабейших и худших принадлежало сильнейшим и лучшим...» [63,с.60]. Такие выводы делает Калликл.

В диалоге Платона «Государство» эти же идеи выражаются устами софиста Тразимаха в несколько иной форме: здесь выдвигается мысль, что во всех государствах справедливым называется то, что полезно установленной власти. Однако вывод Тразимаха, как и Калликла, сводится к тому, что личные интересы человека говорят иное, чем общественная справедливость, и то, что зовется в обществе несправедливостью, на самом деле является при известных обстоятельствах и более сильным, и более свободными, и более властным, чем справедливость [63,с.61].

По учению софиста Горгия большинство слабых с целью одолеть меньшинство сильных соединились вместе и образовали государство, установили законодательство, которыми связали волю более сильных и принудили их к подчине-

нию. Как и Калликл, Горгий считает, что для сильного уважение к закону обязательно лишь до тех пор, пока он чувствует себя недостаточно сильным, чтобы сбросить с себя на него наложенные оковы.

С этой точки зрения, конечно, для софистов безразличны все формы общественного устройства, ибо для них лучшей формой является та, которая в данную минуту дает возможность господствовать над массой. Можно сказать, что софисты льстили народным страстям, высказав мысль о том, что в государстве справедливо лишь то, что нравится правящему, господствующему классу общества. Отсюда напрашивается вывод, что в целом софистика не смогла создать цельный политико-государственный идеал, ограничившись «эгоистическим идеалом» деспота.

Вместе с тем этот крайний индивидуализм софистов не имел фактически под собой никакой реальной социальной базы и был отвергнут даже многими из софистов. Та же судьба постигла на первых порах и другой, более важный вывод — мысль об изначальном равенстве всех людей, основанном на их естественном родстве. Гиппий утверждал, что все люди «сродники и свойственники, и сограждане по природе, не по закону, ибо подобное подобному по естеству сродно, но закон, будучи тираном над людьми, принуждает ко многому против природы» [63, с.67]. Естественное равенство здесь противопоставлено далеким от равенства отношениям в действительности, а вина за это отступление возлагается на тиранически властвующий закон, который устанавливают сами люди. С этой точки зрения софист Алкидам, ученик Горгия, отрицал рабство и провозглашал общую свободу: бог всех сделал свободными и никого не сделал рабом... [Там же.]

Очевидно, что все принципы либерально-эгалитарного естественного права нашли у софистов свое выражение. Но интересно и то обстоятельство, что софисты высказали идею

о договорном устройстве государства. Однако перед тем, как осветить эту их идею, мы еще раз утвердим мысль о том, что идея всеобщего равенства, которая возникла как логический выход из идеала «золотого века», стала определенным элементом сознания соответствующей социальной группы и оказала влияние на ее последующую деятельность. Речь здесь идет прежде всего о рабах и о самих свободных греках, которые занимались ремеслом и для которых рабский труд составлял определенную конкуренцию, но в то же время был источником их озлобления и негодования. Как считает знаток античности С.Я. Лурье, эмансипация рабов именно поэтому стала лозунгом данной группы людей [50, с.286].

Вторая группа софистов, к которой можно отнести Протагора, Ликофонта, Тразимаха, была по своим взглядам более рационалистичной. Отталкиваясь от тезиса о том, что законы относительны, они между тем сделали вывод о необходимости установления в обществе таких законов, которые отвечают пользе людей. У этой группы софистов мысль о договорном происхождении права появилась не благодаря традициям политической жизни и не воспоминаниям о прошлом. Она являлась чисто теоретическим объяснением перехода от естественного состояния к гражданскому. Вот эта идея и вылилась в теорию «общественного договора», в которой государство представляется собранием равноправных граждан, взаимно обеспечивающих свою безопасность и ограничивающих свою естественную свободу. Теорию договорного происхождения права выражает софист Тразимах. Убедившись на практике в невыгоде взаимных обид, — говорит он, — люди нашли полезным договориться между собой, чтобы не делать несправедливости и не терпеть от нее. Вследствие этого они начали составлять законы и договоры и предписанное законом называть законным и справедливым [63, с.58].

Возникновение этой точки зрения уже означало разрыв с традициями античного общественного идеала. Софист Ликофонт считал, что закон только обеспечивает людям взаимную справедливость, не делая их самыми лучшими и справедливыми. Эта точка зрения, по сути, превращает закон в договор. Заметим, что уже в Новое время, в эпоху расцвета естественно-правовых учений по вопросу о характере естественного состояния, существовало три различных взгляда, которые особенно ярко выразились в учениях Гоббса, Локка и Руссо.

В исследуемый период одна из точек зрения была выражена также Протагором. Мы уже упоминали, что в мифе об Эпитемее, Прометее и Гермесе Протагор описывает: первоначально люди жили разрозненно и не имели городов. Попытки собираться вместе и спасаться, строя города, заканчивались неудачей, ибо без политического искусства люди обижали друг друга, так что им приходилось снова рассеиваться и гибнуть. Тогда в связи с этим тревожным обстоятельством олигархический Олимп принимает решение ввести среди людей совесть и правду, чтобы они объединяли их стройным общественным порядком и дружественной связью. Посланный для претворения этого решения в жизнь вестник воли богов Гермес задает Зевсу вопросы о характере распределения гражданской доблести, которые сегодня занимают и наше сознание: «Так ли их распределить, как распределено умение? А распределено оно вот как: одного, владеющего, положим, врачеванием, хватает на многих, не сведующих в нем; то же и со всеми прочими мастерами. Значит, правду и совесть мне тоже так установить среди людей, или же уделить их всем?» «Всем, — сказал Зевс, — пусть все будут к этому причастны; не бывать государству, если только немногие будут причастны к ним, как бывают причастны к другим знаниям. И закон положи на меня, чтобы всякого, кто не может

быть причастным к совести и правде, убивать как язву общества» [17, с.14-15].

Таким образом, умение вести свои личные дела как государственные и государственные как свои личные миф рассматривает через оптику «совести и правды», т.е. нравственности и права. Как видно отсюда, согласно Протагору, политическое искусство, которое опирается на стыд и правду, является сравнительно более поздним достоянием людей. Оно не было им свойственно с самого начала, первоначальное их состояние — это состояние разрозненности и взаимных обид. Но в ряду с этим стоит и другое, более позднее положение, высказанное Протагором, что мерою справедливого и прекрасного является государство: «То, что представляется каждому гражданину справедливым и прекрасным, то и является таковым для него, пока оно таковым считается» [63, с.54].

Однако, если разобраться, то в сути этой фразы кроется социальное и правовое несовершенство, ибо если закон будет иметь силу не от природы, а от изменчивой воли государства, то можно поставить вопрос о санкциях этой воли, т.е. о праве определять закон по своему усмотрению. В сущности, эта идея Протагора очень важна и сегодня. Отвлечемся от древних греков и заглянем на тысячи лет вперед — в наше время. Более конкретно: идея правового государства. Эта проблема (содержания и справедливости правовых норм) является основополагающей и сейчас, когда юридическая наука по-разному трактует соотношение права и закона. Но опыт фашизма и сталинизма показал, что форма закона вовсе не подразумевает справедливости закона! С другой стороны, сегодня также существует в мире различное общественное представление о справедливости и о правильном социальном строе. Оправданность этих различий вытекает из прав самоопределения, естественного для любого общества. Концепция правового государства имеет

общую направленность и призвана быть дееспособной в обществе любого типа; для этого она должна содержать не излишне детализированные, ненужно подробные нормы, а только самые общие, но в любом случае достаточные принципы. Споры относительно этого не утихают и по сей день..

Но вернемся к древним грекам. Софист Гиппий впервые сказал о том, что настоящая правда, данная людям от природы, напротив, одна и общая для всех. Эти выводы существенно изменяли соотношение между естественным и гражданским состоянием. Идеальным признавалось то, что существует от природы, а в положительном порядке усматривалось искажение этой естественной правды. Нужно заметить, что в понимании идеала, соответствующего природе, были софисты, которые высказывали и более радикальные взгляды. Мы уже отмечали, что отчетливое выражение у софистов нашли и лозунги крайнего индивидуализма. Поэтому, как от взглядов Протагора был прямой шаг к взглядам Гиппия, так и эти последние легко могли перейти к идеям Калликла. Гиппий защищал права личности с точки зрения равенства, но возможно было провести принцип личности вообще отвергая власть общественных установок. Тем самым можно было провозгласить высшее право личности на определение своей судьбы.

Как мы подчеркивали, взгляды софистов выросли не на голой почве. На социальную обусловленность этих взглядов указывали авторы, занимающиеся проблемой античности. Так С.Я. Лурье указывал, что «учения, проповедывавшие, что лучшее государство - это то, которое как можно меньше требует от гражданина, и что всего лучше было бы, если бы можно было обойтись вовсе без государства, естественно, впервые зародились среди людей, которые создавали себе положение собственным трудом.. Они были ярыми приверженцами собственности, так как именно их сбережения, их собственность дали им экономическую и идейную неза-

висимость. Собственность родила индивидуализм.» [50,с.282].

Таким образом, уже софисты выдвигают ряд идей, без которых не мог бы сложиться раннехристианский идеал. Возможно, что эти идеи были недоступны для широких масс и притом противоречили старым устоям афинского государства. Эти устои представляли как бы три символа веры: уважение к богам, уважение к законам, уважение к полису, а сама афинская демократия стояла за них, как за государственную религию, которая была обязательной для всех.

1.2. «Классики» античного политического идеала

Учения о естественном праве, которое развивали софисты, было фактически первым шагом философии греков. Ставя вопрос о том, что такое право по существу, они уже включили в этот вопрос проблему наилучшего государственного устройства, которая и должна была привести к созданию политического идеала. Но, главное, идеи софистов породили идеи Сократа (469-399 гг. до н.э.), породили ту атмосферу, в которой созрел его политический идеал. Именно у Сократа идеал совершенной автаркии получил свое первое классическое выражение.

Отталкиваясь от идей софистов, Сократ приходит к более рациональным выводам: он вновь провозглашает единство личности и государства, но основанное на сознательном подчинении человека разумным законам, тому государству, которое лабильно в постоянном совершенствовании своих законов. В соответствии с его философией «справедливость и всякая другая добродетель — есть мудрость» [39, с.119].

«Повсюду в Элладе, — говорит Сократ, — установлены законы, чтобы граждане приносили клятву в единомыслии, и повсюду они приносят эту клятву... Это делается для того, чтобы они повиновались законам. Когда граждане сохраняют это повиновение, государство бывает сильным и счастливым; между тем, как без единомыслия ни государство, ни отдельное хозяйство не могут хорошо управляться...» Да и в частных делах кто менее наказывается государством и кто более уважается, как не тот, кто повинуется законам? Кто менее терпит ущерба и кто более побеждает в судебных местах... Вот почему я и доказываю, что законное и справедливое одно и то же» [63, с.93].

Но кто же должен управлять государством? Сократ отвечает однозначно: «править должны знающие». Эту максимуму Сократ адресует всем формам политического устройства и в этом отношении показательно то, что политический идеал Сократа стоит как бы на метауровне, возвышаясь в равной степени и над демократией, и над олигархией, тиранией, родовой аристократией и царской властью.

В своем представлении о политическом идеале он стремился выделить определенные формообразующие принципы. Многие из этих положений Сократа: классификация различных форм правления, противопоставление царя тирану, учет роли закона при характеристике форм правления оказали заметное влияние на последующие учения о формах государства и правления. Например, власть, которая основана на воле народа и на господстве иных законов, он называет царством; власть, которая основана против воли народа и держится не на законах, а на произволе правителя — тиранией. Если у правления находятся лица, которые исполняют законы, то такое устройство он называет аристократией. Если оно исходит от богатства — плутократией, а если от воли всех — демократией.

Но за какую форму правления стоял сам Сократ? Известно, что, например, к тирании он относился как к режиму беззакония, насилия и произвола. Но, являясь убежденным патриотом афинского полиса, он критиковал и демократию. Почему? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к некоторым историческим условиям существования древнегреческих полисов. Демократия, как форма государственного правления, была идеальной в начальный период развития афинского государства. Но в период его дальнейшего развития занимала ли она «достойное» место как объективная необходимость? Ставя вопрос таким образом, мы должны сперва учесть, что со времени Фемистокла Афины выступили на путь широкой завоевательной политики. Парал-

тельно с этим направлением внешней политики афиняне совершали постепенную демократизацию государства. Поэтому, что только опираясь на массы народа, можно было осуществить смелые завоевательные предприятия. Даже еще ранее, в эпоху Солона, начавшийся процесс возвышения демократии в политике Фемистокла и Перикла получил для себя новое и сильное подкрепление. Сам Перикл так замечал по этому поводу: «Говоря коротко, я утверждаю, что все наше государство — центр просвещения Эллады; каждый человек, мне кажется, приспособится у нас к многочисленным родам деятельности и, выполняя свое дело с изяществом и ловкостью, всего лучше может добиться для себя самодовлеющего состояния. Что все сказанное не громкие слова по поводу настоящего случая, но сущая истина, доказывает само значение нашего государства, приобретенное нами именно благодаря этим свойствам. Действительно, из нынешних государств только одно наше выдерживает испытание выше толков о нем; только одно наше государство не будит негодования в нападающего на него неприятеля в случае поражения их такими людьми, не вызывает упрека у подчиненных, что они будто бы покоряются людям, недостойным владычествовать...» [17,с.11].

Перикл, таким образом, делает акцент на необходимости создания такой свободы в государстве, которая позволила бы каждому его гражданину чувствовать и осознавать себя частицей власти. Народные массы все больше приобретали определяющее значение в государстве и принцип народоправия, как единственно справедливого и закономерного образца правления, становится традиционным основанием политики, догматом, в котором хотели видеть сущность правильного государственного правления. Более того, защитники демократического строя создали даже целую теорию в защиту простоты и необразованности, как естественных основ законного порядка. Представителем такой теории яв-

лялся демагог Клеон, один из ближних преемников Перикла в руководстве народными массами.

«Необразованность, соединенная со скромностью, — утверждал Клеон, — полезнее, чем ум, соединенный с распущенностью, и люди простые обыкновенно лучше правят государством, чем умные, ибо последние хотят казаться мудрее законов... и, таким образом, губят государство. Люди же простые, не доверяя собственному знанию, считают себя менее сведущими, чем законы... и большей частью лучше правят...» [63,с.72].

Таково было демократическое воззрение, которое соответствовало в Афинах утвержденной форме государственного устройства. Но ни у кого из греческих мыслителей, в том числе и у Сократа, это воззрение не получило теоретического развития, оно оставалось на уровне простого догмата, который разделяли и народные массы, и их вожди. Это была как бы аксиома, которая мешала заглядывать за свой предел.

Интересно, что одним из элементов в построении идеального государства Сократ считал необходимость уважения к прошлому, а сам упадок Афинского государства в V в. до н.э. связывал с тем, что афиняне уклонялись от старых преданий. «Значительно выдвинувшись вперед по сравнению с другими, — говорит он, — афиняне перестали заботиться о самих себе и стали вследствие этого хуже... Если бы они, исследовавши обычаи предков, не хуже предков исполняли их, они и сами не были бы хуже...» [65 с.98].

Но далее Сократ еще более конкретен: он указывает чем плох этот новый строй, который афиняне противопоставляли строгости старых преданий. Сократ во всем винил народное правление, состоявшее из таких людей, которые никогда не размышляли о государственных делах: «Разве ты не стыдишься этих суконщиков, сапожников, плотников, земледельцев, купцов или тех рыночных меновщиков,

которые только и думают о том, как бы дешевле купить и дороже продать? Ведь из всех этих людей и составляется народное собрание» [63, с.99]. В этой фразе и содержится решительное отрицание Сократом демократического строя.

Еще в большей степени Сократ осуждает демократию как способ правления. Это он выражает в споре с Протагором: «Как и прочие эллины,— говорит Сократ,— я считаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народное собрание, то если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по делам построек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким же образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учить...» Но далее Сократ отмечает: «Когда же понадобится совещаться о чем-нибудь касательно управления городов, тут всякий, вставши, подает совет, все равно, будь то плотник, будь то медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный, и никто не укоряет, как в первом случае, что, ничему не научившись и не имея никакого учителя, такой человек решается все-таки выступать со своим советом, потому что, ясное дело, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя» [17, с.16].

Но и это не единственная причина по Сократу, которая погубила демократию. Еще одной важной причиной этого Сократ считает стяжательство, накопление денег и приобретение богатств: «... не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и общественной» [63, с.100].

Какое же все-таки государственное устройство Сократ считает наилучшим? Так, по воспоминаниям Ксенофонта, благоустроенными государствами Сократ считает аристократическую Спарту и Крит. Опять же не будем забывать, что под аристократией он имеет ввиду правление «знающих» и «исполняющих законы». Однако исследователь про-

блемы античности А.Ф.Лосев полагает, что Сократ не почувствовал никакой государственной системе, существовавшей в его времена в Греции, а также никакое реально существовавшее тогда общество не прельщало его своими обычаями. Сократ слишком глубоко чувствовал развал на стороне как демократов, так и аристократов, слишком хорошо видел нарушение и с той и с другой стороны законов справедливости, как он их понимал, чтобы питать какие-нибудь определенные социально-политические симпатии или антипатии [45, с.21-22].

Но если Сократ не останавливался на подробностях идеального политического устройства, то тем настойчивее подчеркивал он необходимость правильного воспитания. «Господство знающих» — наиболее важная его идея, но она абстрактна сама по себе, ибо этих «знающих» необходимо готовить к управлению политическими делами. И целью Сократа как раз и является подготовка новых граждан к лучшему политическому строю. Однако Сократ очень чутко чувствовал те блага, которые приносит власть и те соблазны, которые испытывает человек, получив ее. Поэтому он предостерегает: «Те, кто стремится к почестям и власти в государстве для того, чтобы иметь возможность присваивать себе чужое имущество, совершать насилие и пользоваться наслаждениями, несправедливы и преступны и не могут жить в ладу с другими» [63, с.105]. Поэтому для власти, как и для граждан, Сократ признавал необходимость высшей нравственной нормы и авторитета, который должен и мирить всех и подчинять всех.

Таким образом, Сократ ставит как бы двуединую задачу: совершенствование общества через совершенствование личности и совершенствование личности через переустройство общества. По его учению одно невозможно без другого. Поэтому столько внимания уделяет Сократ политическим вопросам, а проблема должного государственного

устройства занимает значительное место в конструкции его политического идеала. Новые «кирпичи» в эту конструкцию кладут уже его ученики — Платон и Аристотель.

Если в итоге задать вопрос о том, что же создал Сократ конкретно? Нарисовал ли он нам картину должного государственного устройства? Вычленила ли его фантазия конкретику социально-политических отношений в этом государстве? Нет. Он лишь концептуально ограничился определением общих оснований политического идеала, фундамента которого заложил из принципа законности, «правления знающих» и, как следствие — естественного подчинения им во имя высшего совершенства. В этом суть его политического идеала.

У Платона (427-347 гг. до н.э.) заветы Сократа получили более конкретное теоретическое воплощение. У него идеал совершенной автаркии достигает высшего выражения. В большей степени, чем кто-либо другой, Платон приблизил политическую жизнь полиса к идеалу высшего нравственного совершенства, который пытался осуществить на своей умозрительной модели общественной конструкции. Анализ проблем государства, права и политики занимает ведущее место во всей философии Платона, и не случайно наиболее значимыми из его 36 диалогов являются «Государство» и «Законы».

Особенный интерес представляет для нас его диалог «Государство», которое совпадает с наивысшим расцветом его гения, когда слава Платона распространяется далеко за пределы его Академии. Нужно отметить, что время написания «Государства» — это примерно 380-367 вв. до н.э. Это тот исторический период, когда звезда Афинского государства, образно говоря, начинает меркнуть. Может быть поэтому у Платона критическое отношение к афинскому строю получает более резкое очертание, чем у Сократа. С яростью в своих произведениях он нападает на известных афинских

политиков: Перикла, Фемистокла, которые направили Афины на путь внешнего могущества в ущерб внутреннему. Именно их обвиняет Платон в губительном извращении норм общественной жизни.

Сделали ли они граждан лучшими? На этот вопрос Платон отвечает отрицательно. Он говорит о том, что они стремились угождать общим желаниям, и город вместо того, чтобы сделаться великим, стал только «распухшим и нездоровым, ибо вопреки умеренности и справедливости, его наполнили гаванями, доками, стенами, соборами союзников и тому подобным хламом» [63,с.135].

Теоретически осуществление своего политического идеала Платон связывает не с задачами отдельных лиц, а с общим планом, который должен быть утвержден в жизни людей высшей мудростью и который представляет собой неизменный порядок общения. Этот порядок непоколебим и малейшее отступление от него, по мысли Платона, приведет к роковому исходу, ибо «участь неизбежного упадка грозит тем обществам, которые сойдут с правильного пути» [63,с.145].

Свой «неизменный порядок общения» Платон поставил в узкие рамки небольшого и замкнутого союза, в котором мысленно пытался осуществить идеальное единство. Он заявил вполне определенно, что идеальное общение не должно простираться дальше тех пределов, при которых оно остается единым. Его «социологическая выборка», как бы мы назвали это сегодня, достаточно конкретна. Так, в «Законах» нормальные границы общества определены в 4040 семейств! А в «Критии» — в 20000 граждан высшего сословия — женщин и мужчин. Такое ограничение идеального замысла Платона строится в полном соответствии с его пониманием справедливости как общего родового порядка в котором отдельные лица участвуют лишь в качестве временных звеньев общей цепи [63,с.146].

Платон определяет структуру своего идеального государства и здесь обращают на себя внимание три характерных подробности: деление на классы, организация воспитания, общность имущества.

Деление государства на классы, как известно, Платон связывает с трояким делением человеческой души. Как у отдельного человека различают ум, чувства и желания, что соответствует трем добродетелям: мудрости, мужеству и умеренности, так и в государстве должно быть три класса — философов, стражей и трудящихся (ремесленников и землевладельцев). Последние мало интересуют Платона. Он лишь в самых общих чертах обрисовывает быт и условия их труда, сосредоточив весь свой интерес на двух высших сословиях. Характерно то, что принцип деления на классы у Платона связан с мыслью о том, чтобы каждый делал свое дело и не вторгался в чуждую ему область, ибо одним из главных пороков существующего афинского государства он считал «многоделанье», где каждый брал на себя дела, которые не соответствовали его способностям. То есть, Платон кладет в основу построения идеального государства принцип разделения труда. Последнее в целом и является причиной разделения общества на три сословия. Платон исходил при этом из существующего неравенства умственных способностей людей, поэтому он считал совершенно недопустимым, чтобы «природный» сапожник или плотник претендовал не нечто большее, чем на ту роль в государстве, на которую он способен по своим умственным задаткам.

Прежде, чем перейти к рассмотрению каждого сословия, интересно выяснить представления Платона об их взаимодействии. Отношения между тремя сословиями складываются на основе взаимного уважения и общности интересов, что проявляется в служении идее. Все три сословия, но каждое по-своему, служат идее справедливости и все они сво-

бодны, равны, счастливы по замыслу Платона. Конечно, сегодня с точки зрения более глубокого социологического анализа, все эти понятия в своем сочетании критики не выдерживают. Граждане идеального государства свободны, потому что внутренние осознали необходимость своего положения. Они равны, потому что каждый человек в государстве занимает именно то место, для которого рожден. Но если исходить из понимания равенства как чего-то безотносительного, то мысль Платона может показаться абсурдной: люди равны, однако на самом деле занимают различное положение в обществе, но равны именно благодаря этому положению! То есть, к слову «равенство» Платон относится несколько легкомысленно. А во всем его диалоге «Государство» это слово в социальном смысле не употребляется ни разу.

Собственно говоря, о каком равенстве говорит Платон, если люди от рождения разные, то есть, не равны уже по своим задаткам и способностям? Можно ли предоставлять права гражданину совершенного государства занимать любые должности, если он не имеет для этого определенных способностей? Платон на этот вопрос отвечает отрицательно. Права граждан совершенного государства ограничены их реальными возможностями, и именно это говорит о том, что они равны.

Кто же способен управлять идеальным государством? С философской точки зрения само по себе понятие «способность» бесспорной ясностью не обладает. А каков механизм действия этой способности? Как она подчиняет поведение и деятельность других людей? Какими средствами? И вот противоречие здесь заложено в том, что критерий для оценки этих способностей Платон находит не у самого гражданина, а у философов. В этой части мы находим самую дорогую для Платона мысль, находку-аксиому. Все остальное в его политическом идеале подчинено этой мысли и отодвигает-

ся на второй план. Платон твердо уверен в том, что пока философы не станут правителями или правители — философами, не будет спасения от бедствий для государства и даже для всего человеческого рода. Он требует для философов не только руководящего положения в государстве, но и такой безусловной власти, которая едва ли когда-либо была осуществлена в действительности. Их правление свободно от людских ошибок, в их лице водворяется на земле мудрость и правда, божественная истина через их посредство сходит с неба, чтобы направлять людей к добру.

«... И пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» [66, т.3, ч.1, с.273].

И, наконец, счастливы ли граждане идеального государства? По данному поводу сомнению есть и у самого Платона. «... Впрочем, — признает он, — мы основываем это государство вовсе не имея ввиду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное» [61, с.148].

До сих пор в литературе встречаются категорические утверждения о том, что Платон полностью растворяет личность в государстве и приносит ее в жертву последнему. Действительно, идеальный строй, стоящий как бы над личностью, а также требование неизменного совершенства жизни довершают идеал совершенной автаркии Платона. План

его идеального построения незыблем, но связан с таким недоверием к личности, что вызывает сомнение сама возможность его осуществления.

Вместе с тем, здесь все гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Такова, повторим, задумка Платона, что его идеальное государство создается ради целого, а не в интересах отдельного индивида, который, естественно, должен будет поступиться частью своих эгоистических интересов. А что касается трудящихся слоев, то им вообще ничем жертвовать не приходится: за них будут решать другие и жить они будут прекрасно. Они должны придерживаться лишь одного принципа — знать свое место. Касательно же высших сословий, то для них всегда открыта дорога для перехода в низшее сословие и никто не может заставить их быть стражами или правителями. Таким образом, все три сословия равны, свободны и счастливы. Но идеальное построение Платона содержит и ряд других характерных преимуществ. Отношения между всеми сословиями также гармоничны и справедливы. Между ними действительно нет противоречий. Почему? Потому что Платон «не планировал» между ними никаких отношений. Именно это и требовал принцип разделения труда в его идеальном государстве. Откуда же взяться противоречиям, если ни одно сословие не вмешивается в дела другого? По такой же причине функционирование государства происходит как бы само собой, как бы автоматически. Торговые сделки, полицейские, законодательные, управленческие функции осуществляются без деспотического вмешательства закона, по справедливости.

Осуществимо ли на практике идеальное государство Платона? Сам он не рассматривал эту проблему специально, но в действительности она имеет принципиальное значение. Платон убежден, что в принципе проект идеального государства на практике осуществить можно, хотя и доста-

точно сложно. Он акцентирует внимание на том, что образец идеального государства, доступный каждому желающему, есть на небе и дан уже идеально. «А есть ли такое государство на земле и будет ли оно, — это совсем не важно...» [61, с.150]. Почему же, когда речь идет о жизненных реалиях, Платон эту проблему спускает как бы на «тормозах»? Не утонул ли он сам в наивности своих мыслей? Если говорить серьезно о существовании государства, тем более идеального, то вопрос об управлении, а значит, о власти в нем — наиболее важный. По мнению Платона, незыблемым условием осуществления идеального государства является передача власти в руки философов. Но тем не менее, не передача власти философам является искомым условием, а на основании чего философы могут прийти к власти — вот на какой вопрос должен был ответить Платон. То есть стоит вопрос о том, что называем мы сегодня легитимностью власти. И здесь Платон подходит к ответу на вопрос, что называется, диалектически. В одном случае он высказывает предположение о том, что когда-нибудь родится правитель-философ, который проникнется идеей справедливого государства еще до того, как его сумеет испортить и развратить окружающая среда. В другом — что к построению совершенного государства можно приступить непосредственно в условиях демократического государства. В третьем — что осуществление намеченного плана надо начинать с набора стражей. То есть в любом случае мысли Платона по этому поводу достаточно рациональны.

Далее: кто бы не пришел к власти во имя претворения в жизнь идеи совершенного государственного устройства, он прежде всего должен убедить людей (!) в своей правоте в том, что в новом государстве им будет жить лучше. То есть, помимо всего прочего, правитель, который придет к власти в данном государстве, должен еще и обладать харизмой. А здесь и трудность другого рода: трудно найти такого пра-

вителя, который захочет прислушаться к мнению философа и который сам окажется философом. Еще труднее будет этому правителю-философу переделать живых людей, сломать их динамический стереотип (об этом, понятно, Платон понятия не имел), убедить их в том, что надо заниматься только одним делом, а не каким-либо другим. Однако, Платон убеждает, что в его проекте преобразования общества не содержится ничего утопического, ничего нереального. Где же выход? Согласно основному воззрению Платона, началом правильной жизни является надлежащее воспитание, точнее, система воспитания, которая должна быть подчинена строгому контролю государства. Платон настойчиво проводит мысль, что каждый шаг воспитания должен совершаться под неусыпным наблюдением правителей. Он излагает с большими подробностями свою воспитательную программу, где все предусмотрено и определено, начиная от общего плана занятия до тех видов поэтических и музыкальных произведений, на которых должны воспитываться будущие граждане государства.

Он составил целый список тех музыкальных и поэтических форм, которые должны быть запрещены, и предлагал изгонять из государства тех поэтов, которые отступают от указанных государством правил. Но «если придет к нам в государство и пожелает представить свои творения тот, кто может в своем искусстве быть разнообразным и подражать всему, мы преклоним перед ним колени, как перед мужем священным ...» [63, с.182]. Воспитывать человека, по мнению Платона, можно до той степени, до которой его можно просветить. В сущности, у него просвещение и воспитание почти тождественны, и только различие познавательных способностей делает возможным отделение просвещения от воспитания. Для каждого класса, в зависимости от его природных задатков, Платон создает особую систему воспитания-образования.

Общность имущества — следующая важнейшая часть его идеального построения. Под «имуществом» у Платона понимается достаточно широкий уровень обобщения материального и духовного, начиная от привязанностей и заканчивая предметами личной собственности. Все должно быть общим и принадлежать одинаково всем. Поэтому здесь нет настоящей семьи: браки назначаются по определению правителей и притом на время, а дети тотчас после рождения отбираются у родителей и воспитываются все вместе государством, так что когда они вырастут, никто не знает чьи они. Все они, по замыслу Платона, будут казаться друг другу братом и сестрой, а все государство будет похоже на отдельного человека, у которого «повреждение каждого члена сопровождается ощущением боли со стороны всего организма» [63, с.184].

Во имя торжества нравственной справедливости отметим, что общность жен государства Платона не предполагает беспорядочного полового сожителства. Цель Платона состоит в том, чтобы не разнуздать половое влечение, напротив, он хочет его упорядочить. И так как его нельзя совсем упразднить, — иначе не может продолжаться род человеческий, — то следует, по крайней мере, ограничить его пределами необходимого, подчинив контролю государства. Как отмечал Е.Н.Трубецкой, «общность жен не имеет другой цели кроме искоренения эгоистического чувства во имя сверхчувственной божественной идеи» [78, с.157].

Большинство исследователей склонны считать Платона реакционным мыслителем на том основании, что его идеальное государство находится в прошлом. Следовательно, Платон — реставратор. Однако изучение философии Платона показывает, что его государство как в прошлом, так и в будущем. Но, главное, — оно совершенно. Это утверждение порождает любопытный парадокс, который приводит к отрицанию всякого общественного прогресса, потому что,

по его мнению, любые изменения и любое новшество — не прогресс, а регресс. Почему? А потому, что если государство совершенно, то любое его изменение может быть только ухудшением, а прогресс в любом обществе возможен лишь ввиду его несовершенства.

При желании, однако, элементы прогресса в концепции Платона обнаружить можно и это связано с понятием постепенного извращения общественных форм, но опять же — прогрессивные ли это изменения?

Совершенное государство может быть изменено по двум причинам — субъективной и объективной. Вторая гораздо серьезнее, ибо уже не подвластна ни людям, ни даже богам — это причина космическая. Существует и кругооборот, по окончании которого сословие правителей не воспроизводится. Каким бы образом ни комбинировали правители браки между стражами, какие бы другие меры не принимали — замена им не появится, ибо человечество и физически и умственно вырождается. Вот по этой причине место правителей занимают сперва стражи а затем и представители низшего сословия. Процесс разложения идеального государства уже не может быть остановлен и достигает своего логического завершения в тирании.

Таким образом, тимократия (власть военных), олигархия, демократия и тирания есть последовательные ступени вырождения и извращение первоначального совершенного государства, что совершается помимо воли людей.

И снова вопрос: каков же механизм этого перехода от одной формы к другой? На этот вопрос ответа у Платона нет. В начале преобразование демократии или тирании в идеальное государство не вызывает сомнений у Платона, но затем под влиянием собственных мыслей он приходит к выводу, что для этого необходим ряд промежуточных ступеней. Значит, в целом, кроме образцового государства, правитель которого руководствуется истинным знанием, Пла-

тон выделяет еще три вида правления - монархия, власть немногих и власть большинства, каждый из которых, в зависимости от наличия или отсутствия законности, делится надвое: законная монархия - это царская власть, противозаконная - тирания, законная власть немногих - аристократия, незаконная - олигархия. Далее - демократия с законами и без законов. Итого, вместе с истинным правлением, — всего семь видов государства.

Кругооборот государственных форм и составляет содержание философии Платона, которая по своей форме, представленной в «Государстве», является критикой извращенных форм государственного устройства. Критикуя олигархию, демократию и тиранию, Платон отмечает, что если даже все остальные виды государства основаны на законности, то демократия среди них оказывается наихудшим видом, если же все прочие — беззаконны, то демократический вид — наилучший. То есть, демократический беспорядок предпочтительнее олигархии и тирании.

Очень интересно прочесть все рассуждения Платона, когда он говорит об извращенных формах общественного устройства и быта, чтобы увидеть, что было для него особенно неприятно, что отталкивало и шокировало его в окружающей среде. Прежде всего — это страсть к наживе, суета торгового оборота. Платон отрицает пагубную роль бедности и богатства и приходит к выводу, который актуально звучит и в наших условиях: крайние бедность и богатство - это те явления, которых необходимо особенно остерегаться в идеальном устройстве государства. Платон превосходно изображает типичные черты того среднего человека, которые вырабатываются при таких условиях. Среди общих инстинктов стяжательства в душе у такого человека просыпается одна страсть - к приобретению. Предаваясь этой страсти, «... человек все более заглушает в себе лучшие стремления к чести и славе во всех делах и даже в

свои пожертвования он вносит прежде всего расчет» [63, с.170].

Политический идеал Платона, таким образом, имеет свои корни в прошедшей эллинской жизни и философской мысли. Его государство, как и его идея, несомненно содержало в себе эллинско-языческий принцип, но, с другой стороны, оно включает в себя и такие элементы, которые идут вразрез со всеми этими языческими взглядами и мировоззрением. И не напрасно Платона называли еще и «великим инквизитором». К чести Платона нельзя не вспомнить о том, что он сделал смелую, отчаянную, романтическую попытку воплотить свой политический идеал в действительность. После написания «Государства» Платон побывал в Сиракузах, где местный тиран несколько сочувствовал идеям философа, но как и следовало ожидать, Платону не удалось воплотить свой политический идеал в действительность. Более того, эта попытка приблизить и воплотить «идеальное государство» в жизнь закончилась для Платона весьма печально — его продают в рабство в 389 г. до н.э. (впоследствии, правда, выкупают). Поэтому Платон перестает верить в возможность осуществления своего идеала и из будущего переносит его в прошлое, в далекую старину. Платон считает, что единственный способ — это установление сильной и жесткой власти. Он отказывается от своего коммунизма, очень упрощает свой политический идеал и рисует достаточно жесткий политический строй. «Абсолютизм, идеализм и нравственность, облеченные в общеобязательные юридические формы, поддерживаемые принудительно политической организацией, приводит вовсе не к осуществлению его идеала,» — как указывал А.Ладыженский [42, с.20-21]. Таково в общих чертах идеальное государство Платона.

Другая величайшая вершина античной мысли — Аристотель (384-382 гг. до н.э.). В чем различие между подходами Платона и Аристотеля? Если первый ставил целью в

конце концов создать идеальную модель общества, то второй искал такую комбинацию качеств, заимствованных из реально существовавших типов общества, которая могла бы быть оптимальной в тех или иных условиях.

Если идеал Платона - это идеал становящегося рабовладельческого общества, мысленное разрешение противоречия его развития с позиции реакционной социальной группы, то идеал Аристотеля порожден уже интересами прочно утвердившегося рабства. В отличие от своего учителя-идеалиста, Аристотель больше интересовался конкретикой. Если переходить на современный язык, то Платон был «чистым» социальным философом, тогда как Аристотель часто выступал и как философ, и как социолог.

Как философ смысл совершенной, идеальной жизни Аристотель видит в достижении блаженства, которое доступно лишь богам, однако и человек должен к этому стремиться. Аристотель заимствует у Сократа его этический идеал, создает систему его обоснования и вносит свой вклад в научное понимание сущности идеала. У Аристотеля впервые появляется четкое представление об идеале как о недостижимой цели. Он предлагает рассматривать идеал как конечную цель, которая не может служить средством для чего бы то ни было. А все остальные элементы, в том числе социальной действительности, прямо или опосредованно служат ее достижению.

Как социолог, Аристотель в противовес Платону, вводит в свое идеальное устройство частную собственность, что вполне понятно: в современном ему обществе частная собственность связана с наилучшей организацией хозяйства. Это, так сказать, факт проверенный, поэтому в идеальном построении Аристотеля занимает достойное место. В отличие от Платона, Аристотель также считает власть наилучших законов более приемлемой, чем власть наилучших мужей: закон лишен элемента аффекта, от чего не свобод-

на ни одна человеческая душа.

До нас дошел величайший труд Аристотеля — «Политика», в третьей книге которой он развивает свой политический идеал через принципы государственного устройства. Если государство соединяет в себе разнородные элементы семьи, общины и отдельных лиц, то государственное устройство есть ни что иное как порядок соотношения этих элементов, их органическая форма. Государственное устройство, — по мнению Аристотеля, — есть то же, что душа в теле, то есть, самобытное начало жизни, движение, которым определяются все жизненные отношения общегития. Оно есть, во-первых, конечная цель деятельности каждого из подчиненных органов, каждого отдельного лица. Во-вторых, порядок соотношения этих органов, присущее им начало формы и, наконец, в-третьих, движущая причина, определяющая начало всей общественной деятельности. Государственное устройство есть существенный признак, существенное отличие каждого государства. Государство при всех переменах отдельных частей, входящих в его состав, остается тождественным с самим собой до тех пор, пока оставляет неизменным одно и то же государственное устройство. В случае изменения последнего, например, если демократия переходит в олигархию, мы имеем не то же самое прежнее государство, а другое, новое.

Аристотель анализирует огромный фактический материал, вскрывает причины, которые в реальной жизни приводят к гибели государства, и приходит к выводу, что в основе всех катаклизмов лежат полярные интересы - противоречия между имущими и неимущими. Чтобы избежать причин, которые разрушают общество, он предлагает поставить во главе государства «средний класс», а самую правильную форму государства он называет «политией», причем этот термин он использует для обозначения государственного строя вообще. Сама «полития» - это сме-

шение олигархии и демократии, а все другие формы есть отклонение от нормального в его понимании. Форму государства Аристотель характеризует так же, как политическую систему, которая освящена верховной властью в государстве. Кто правит? Ставя так вопрос, Аристотель отвечает на него: один, немногие, большинство. Соответственно, при «правильных» формах государства правители радеют за общее благо, а при «неправильных» — только за свое личное благо.

Аристотель конкретизирует: тремя правильными формами государства являются монархическое правление (царская власть), аристократия и полиция, а «неправильными» — тирания, олигархия и демократия. Тирания, по мнению Аристотеля, — это наихудшая форма правления. А вот далее интересно: подобно тому, как змеиный яд в определенных дозах способен оказывать лечебное воздействие, то из двух «неправильных», вредных государству форм правления — олигархии и демократии, — Аристотель считает возможным найти «золотую середину», которую и называет политией.

Этот парадокс настолько интересен, что автор берет на себя смелость утомить читателя длинной цитатой. Аристотель обосновывает его следующим образом: «Какой же вид государственного устройства наилучший? В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне немощные и третьи, состоящие посередине между теми и другими... Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами, люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. А из преступлений одни совершаются из-за наглости, другие — вследствие подлости. Сверх того, люди обоих этих типов не уклоняются от власти, но ревностно стремятся к ней, а ведь и то и другое приносит государствам вред. Далее, люди первого типа, имея избыток благополучия, силы, богатства,

дружеских связей и тому подобное, не желают да и не умеют подчиняться. Поведение людей второго типа из-за их крайней необеспеченности, чрезвычайно униженное. Таким образом, одни не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами, другие же не способны подчиняться никакой власти... Таким образом... неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь наилучший государственный строй» [7, с.409].

Аристотель призывает ориентироваться на «средних людей» не только в политике, но и в других формах государственного устройства. Значительное внимание он уделяет олигархии и демократии, как основным формообразующим правильной государственной формы. Относительно демократии, Аристотель различает пять ее видов: а/ равенство богатых и бедных по отношению к верховной власти, где все понемногу наделены властными полномочиями, то есть, принципом плюрализма, как мы сказали бы сегодня; б/ наличие невысокого имущественного ценза; в/ верховенство закона; г/ действие магистратур; д/ верховенство не закона, а демоса. Так или иначе Аристотель подводит к мысли, что демократия, где господствует свобода, рано или поздно гибнет. Ибо полная свобода — свобода делать все что угодно — это и есть произвол, который грозит превратиться в тиранию. Сначала в тиранию толпы. Но толпа не может существовать сама по себе — ей обязательно нужны выразители ее сиюминутных страстей. Так в конце концов тирания толпы вырывается в тиранию демагогов. Затем ее устранил один тиран, который, естественно, со свободой кончает.

Роль магистратур сводится к нулю. Выходит так, что подобная демократия сама по себе напоминает тиранию. «Кажется, такого рода демократии, — пишет Аристотель, — можно сделать вполне основательный упрек и прямо зая-

вить, что она не представляет собою формы государственного строя: там, где отсутствует власть закона, нет места и какой-либо форме государственного строя» [61, с.201].

Нужно отметить, что логика Аристотеля и его политологические построения не были чем-то умозраительным, но шли от самой жизни. Действительно, как удалось Аристотелю (да и Платону) увидеть то, к чему тысячелетия спустя нам пришлось пробиваться? Ведь фактически они смогли описать все возможные типы обществ, включая те, которые для нас, потомков, остаются гипотетическими? Дело тут, вероятно, не только в одной гениальности Аристотеля или Платона, а в том, что античные мыслители имели перед своими глазами вполне обозримые локальные объекты для исследования — небольшие города-государства, где свободные граждане составляли порядка полутора, максимум пяти тысяч человек. Все знали друг друга в лицо, знали кто куда пошел, куда и кого выбрали, кого изгнали и т.п. Но в каждом полисе была своя особенность: общество в Афинах не спутаешь с обществом Коринфа или Спарты. На сравнительно малой, по нашим масштабам крошечной, территории Древней Греции существовали десятки неповторимых государств. Предмет исследования поэтому был целостным и внутренне расчлененным, а это, по Аристотелю, важнейшее условие познания.

Например, Аристотель шаг за шагом исследует афинскую историю: борьбу бедных и богатых, установление демократии а затем тирании и так далее. И «полития», о которой мы говорили, насчитывала у него десятки различных видов. Возможно, что лучшая при данных обстоятельствах организация государственного строя зависит, по мысли Аристотеля, от надлежащей комбинации различных условий формирования и приемов функционирования трех основных его элементов - законосовещательного органа, магистратур и суда. В целом Аристотель выступает за такое

равновесие законосовещательных органов и магистратур, где последние по многим основным вопросам, в том числе и в сфере законодательства, получают решающий голос, а народное собрание - только совещательный.

Одним из важнейших условий, по Аристотелю, которое необходимо для осуществления идеального государства, является географическое положение. Оно должно быть таково, чтобы обеспечить его самостоятельность и независимость от внешних соседей. Территория государства должна быть, с одной стороны, недоступна для нападения извне, должна представлять естественное препятствие для неприятельского вторжения, а с другой - она должна обеспечить гражданам удобства для передвижения и осуществления торговых сношений в мирное время.

Аристотель обсуждает вопрос о выгодах и невыгодах приморского положения. Приверженцы континентального, спартанского режима считают приморское положение гибелью для государства, ибо оно нарушает его замкнутость и неподвижность, потому что оно вызывает приливы чужеземцев-ремесленников, которые являются «размягчающим элементом государства». Вследствие прилива торгового и промышленного населения сама цель государства извращается. Интересы торговые, рыночные заслоняют высшую цель жизни — так говорили противники приморского положения.

Но, с другой стороны, приморское положение государства обеспечивает ему существенные выгоды: оно спасает государство от материальной нужды, доставляя ему такие продукты, которые не произрастают на его почве. Оно ставит государство в довольно выгодные стратегические условия по отношению к соседям, давая возможность развитию сильного флота, облегчая оборону. Невыгоды приморского положения легко могут быть устранены при том условии, если пользоваться ими только для ввоза необходимых то-

варов и вывоза в пределах необходимых потребностей страны, а не превращая государство во всеобщий меновой рынок, не делая его посредником между другими обменивающимися государствами. Все остальные физические условия должны равным образом содействовать довольству и независимости идеального государства. Почва идеального государства должна быть настолько плодородна, чтобы производить все предметы первой необходимости, чтобы государство ни в чем не терпело нужды и в случае надобности могло обойтись без внешнего ввоза.

Раз существуют в наличности эти физические условия, то для развития идеального государства требуются еще условия этнографические. Этим понятием у Аристотеля определяется и учение о гражданине. Если государственное устройство есть сущность государства, то гражданин есть тот, кто является активным участником этого устройства, его активным органом [78, с. 204-205].

Граждане лучшего государства занимаются, по Аристотелю, лишь делами военными, законосовещательными и судебными и это участие определено их возрастом и умением. Интересно, что Аристотель к числу граждан своего государства не относит ремесленников, «толпы матросов», участие которых в политической жизни, по его оценке, характерно для крайней демократии. Права граждан не имеют торговцы. О рабах вообще речи не идет, ибо они служат лишь пьедесталом этого общества. Чужестранцы также стоят вне государства и служат ему материально, не имея части во внутренней жизни.

В целом населения должно быть в достаточном количестве и по своим качествам способным к высшему, культурному развитию. Количество граждан не может быть чрезмерным. Сила государства не в количестве, а в качестве граждан. Чрезмерное количество является только причиной беспорядков. Поэтому количество граждан не должно

превышать известной меры середины между излишеством и недостатком, при котором государство, с одной стороны, достаточно сильно в сравнении с соседями, а с другой стороны, правители, благодаря ограниченному числу граждан, обладают возможностью хорошо знать каждого из них для того, чтобы простираť на все население свою воспитательную деятельность.

Самое важное условие - это качество населения. По Аристотелю, только эллинская раса обладает способностью к высшему культурному развитию. Северные народы, например, скифы, обладают мужеством, но не обладают в достаточной степени мыслительными способностями. Азиатские народы представляют собой противоположную крайность: они не лишены ума и способны к искусствам, но они лишены мужества, самостоятельности, отличаются рабским характером. Раса эллинов занимает как раз середину между этими двумя противоположными крайностями. Эллины соединяют в себе природное глубокомыслие с величайшим мужеством. Это гармоническое сочетание природных даров и делает их единственно пригодной расой для целей идеального государства [78, с. 326-328].

Для кого же создано это государство? «В самой основе предложенного идеала, — пишет П.И. Новгородцев, — заключается отказ от справедливого устройства всех: это был идеал для немногих» [63, с. 16]. Политическим идеалом Аристотеля фактически завершается определенный период в развитии представлений об идеальном обществе, который в литературе получил название эллинистического. Приблизительно к концу IV в. до н.э. в экономической, социальной и политической жизни Древней Греции происходят процессы, которые накладывают свой отпечаток и на формирование черт политического идеала. Если идеал совершенной автаркии существовал все-таки теоретически, имея в своей основе комбинацию существующих элементов (форм

государственного правления, например), то его практическое воплощение в жизнь было достаточно проблематичным.

Дело в том, что после Пелопоннесской войны Эллада переживала глубокий социально-политический кризис. Все больше обострялась борьба между сторонниками частной и общинно-государственной собственности, между рабами и рабовладельцами. Пелопоннесская война выявила противоречия не только в рабовладельческом обществе, но и внутри полиса, что было обусловлено растущим имущественным неравенством его граждан. При политической раздробленности борьба полисов за территорию, за политическое господство, за рынки и рабов приводила к бесконечным военным и политическим столкновениям, в ходе которых греческие полисы истощали друг друга и приходили в упадок.

Бесспорно, что это породило новые идеи, прежде всего политической направленности. Возникла идея объединения всех частей Греции, сплочения враждующих между собой городов-государств. Понятно, что в этих условиях даже теоретически идеал совершенной автаркии стал несостоятелен.

В этот период большого внимания заслуживает личность **Демосфена**, не как оратора, а как государственного деятеля, прежде всего. Ему принадлежит одно из наиболее крупных завоеваний в области политической мысли того времени, а именно - концепция о единой и нераздельной Элладке как о компактном социальном организме с собственными, ему одному принадлежащими традициями, культурой и интересами. Без сомнения, что эта панэллинская идея, как ответ на насущные запросы времени, разделялась многими тогдашними мыслителями и кроме Демосфена, но только он один сумел внести в нее надлежащее содержание и оживить ее как исходный пункт и новой политической программы, и новой государственной жизни Греции. Интересен здесь

все же некоторый философский аспект: можно рассуждать и таким образом, что политический идеал совершенной автаркии перешел как бы в новое качество, а в физическом смысле как бы накладывался и включал в себя все греческие города-государства. Но на практике все было не так. Демосфен требовал перед лицом опасности, которую нес Греции Филипп Македонский, федерации греческих общин как постоянного базиса для внутренних их отношений, с одной стороны, и как принципа обороны от внешних врагов, с другой. Согласно этому взгляду, отдельные греческие государства должны были заглушить свой партикуляризм в сознании своей принадлежности к одной общей семье, и их прежняя центробежная политика должна была уступить место согласному и дружному действию во всех случаях, когда вопрос шел о внешних делах. Автономия отдельных общин этим не уничтожалась, но каждая из них признавала над собой существование организма высшего, чем они сами, и Демосфен при этом не забывал выдвинуть на первый план Афины, которым и должна принадлежать гегемония, а значит, и определенные привилегии.

В своих многочисленных речах он указывал своим согражданам на то, что эта гегемония не только признается за ними в силу права, даваемого бесчисленными человеческими жертвами, но и вменяется в обязанность историческими традициями и значением Афин в культурной жизни Греции. Демосфен, таким образом, перенес панэллинский принцип из области теории на почву практической жизни, положив его в основу всей военной и морской организации Эллады.

Если от идеала совершенной автаркии у Демосфена что-то и осталось (скажем, принцип федерации), ибо идея панэллинства все-таки обуславливала внутреннюю политику государства, то идея внешней политики — экспансии и решения внутренних проблем путем завоевания внешних тер-

риторий не оставляла от него и камня на камне. Эта идея экспансии, самым выдающимся защитником которой был Исократ, заставляла Грецию как бы выбраться из своей скорлупы, где теоретически были решаемы проблемы гармонии личности и государства. Исократ проповедывал священную войну с Персией — войну, которая, по его мнению, стала бы единственным средством ликвидации экономического и политического кризиса Эллады. Победа над Персией освободила бы страну от людей, которые жили за счет общества, считал Исократ, вернула бы родине покой, примирила бы все слои общества. Выдвигалось требование «перенести войну в Азию, а счастье Азии — в Элладу». В противном случае, утверждал Исократ, Греции неизбежно грозит внутренняя катастрофа.

Исократ и его единомышленники из лагеря аристократии средством для осуществления своей программы считали установление в стране военной диктатуры, а их политическим идеалом была монархическая форма правления. Понятно, почему их взоры были устремлены в сторону усиливающейся Македонии. Ставку они делали на Филиппа II, который, используя свою хитрость и военное могущество, положил конец и независимости греческих полисов, и деятельности партии Демосфена. В Херонейской долине в августе 338 г. до н.э. произошла знаменитая битва, в результате которой вся Греция оказалась в руках македонского царя. Тысячи убитых и раненых остались на поле сражения, сам Демосфен бежал с двумя другими полководцами. В 337 г. до н.э. на созванном в Коринфе общегреческом конгрессе Филиппу II удалось узаконить господство Македонии над Элладой. Объединение же греческих городов осуществил его сын Александр. После убийства Филиппа II у партии Демосфена возможно и были какие-то шансы, но Александр за два месяца разрешил все государственные неурядицы и, явившись неожиданно в Грецию, привел сразу ее к покор-

ности без особой борьбы.

Здесь, по нашему мнению, можно ограничиться небольшим выводом. Возникновение «рационалистической утопии» в Древней Греции (так назвал это явление один из современных исследователей проблем античности В.А. Гуторов), является непосредственным следствием того факта, что греки были первыми подлинными творцами политической теории. Утопические проекты Гипподама, Платона и других мыслителей являются своеобразным завершением довольно длительного «отборочного процесса» сравнительного анализа полисных конституций, достигшего своей вершины в исследовании Аристотеля и его учеников [27, С.83].

Но в целом, на формирование эллинистического мировоззрения оказало влияние то обстоятельство, что идеалы Платона и Аристотеля остались нереализованными на практике. Древнегреческая философия в их лице поставила осуществление политического идеала на абстрактную основу. Она стремилась к установлению идеала неизменной совершенной справедливости, для чего от остального несовершенного мира необходимо было отделиться как бы непреходимым рвом. В период же разложения полисной организации общества позитивного ответа о должном общественном устройстве эта философия дать не могла, поэтому политические вопросы в этот период практически исчезают из ее проблематики.

Кризис аристократической и демократической форм правления, завоевание Греции Македонией существенно повлияли на мировоззрение прогрессивных социальных слоев, стали одной из причин деполитизации общественного сознания. Население Древней Греции, а особенно Афин, на протяжении нескольких столетий пожинали плоды успешных захватнических войн, а потом и сами оказались пораженными и нуждались в новых политических идеалах.

Задачу выработки таких идеалов взяли на себя две практически одновременно развивающиеся школы философского толка — стоицизм и эпикуреизм, политическая мысль которых поднялась до своих вершин уже в пределах могучей Римской империи.

1.3. Практическая природа политического идеала Древнего Рима

В то время, как эллинистический мир клонился к упадку, на Западе на всемирно-историческую арену вступило новое могучее государство — Рим. Внешнеполитическая экспансия Рима имела большой успех: были завоеваны все страны Средиземноморья и прилегающие к ним территории на Востоке. Римское общество пришло на смену рабовладельческим обществам Греции и эллинистических государств как заключительный аккорд лебединой песни рабовладельческой формации. Некоторые исследователи античности считают, что начало римского владычества на Востоке и означает конец эллинизма. Однако формально пределом существования культуры эллинизма можно считать закрытие императором Юстинианом Академии и языческих школ лишь в 529 году, а также изгнание из Афин семи философов. Любопытна ирония судьбы: с «семи мудрецов» началась фактически философия Древней Греции и изгнанием семи закончилась (это философы Симплиций, Присциан, Дамасций, Гермес, Диоген, Эвлалис и Исидор) [89, с. 73]. Однако невозможно игнорировать то, что после гибели греческих полисов эллинизм, как этап развития всеобщей культуры, еще долгое время продолжал свое существование.

Завоевания Александра Македонского обусловили внешний расцвет эллинского рабовладельческого мира: эллины вышли за пределы своей родины, проникли в прилегающие к ней страны и распространили свое господство на обширные территории стран Востока. Данное событие имело соответствующие социальные, политические и культурно-исторические последствия. Внешний расцвет Эллады

ознаменовал собой и вершину развития эллинского классического мира, и одновременно являлся началом становления так называемого эллинизма — не только как нового этапа в общественно-политическом и культурном развитии рабовладельческого общества, но и как формы государственного устройства. Она господствовала вначале в мировой централизованной державе Александра — от Инда до Нила, а затем на той же обширной территории в государствах диадохов и эпигонов: Птолемеев, Селевкидов, Антигонидов и Атталидов.

Вместе с тем, внешний расцвет Древней Греции, связанный с завоеваниями Александра Македонского, привел к экономической, политической, культурной гибели полисов. Следствием этого было то, что в целом Греция так и не стала центром ею же созданного мира и постепенно превратилась в провинцию. В результате греко-македонских войн она сама как бы переместилась на Восток. Туда устремились воины, торговцы, ученые и Греция потеряла окончательно свое бывшее значение, уступив во многих областях первенство эллинистическому Востоку.

С упадком или прогрессом связано это явление? С точки зрения политического идеала совершенной автаркии, нашедшем вершину своего теоретического замысла у древних греков, это, по нашему мнению, регресс. Но нельзя не отметить и прогрессивность этого явления, ибо эллинская культура распространилась по всему Востоку, смешавшись с местной национальной и всеобщей восточной культурами. В результате здесь повсеместно шел процесс становления новой эллинистической культуры с общими для всего эллинистического мира и особыми, присущими каждой стране, чертами. Эта культура в разных местах находилась на различных ступенях развития. На эволюцию эллинистической культуры в различных ее сферах и в различных областях ее распространения по-разному сказывалось влияние

Запада и Востока. Но в целом для нас важно одно: если в этот новый период и не существовало каких-либо заметных скачков политической мысли в области разработки политического идеала, то накопительный характер этой культуры мы должны учитывать, ибо идеи великих мыслителей Древней Греции не были утрачены. Они, возможно покрытые толстым слоем библиотечной пыли, в пергаментях и папирусных свитках ждали своего часа для осуществления преемственной связи политической мысли Востока и Запада. Для этого эпоха эллинизма создала определенные условия.

Наука в этот период была сосредоточена в Александрии, Пергаме, на Родосе, некоторых других городах. Наиболее важным центром эллинистической культуры был город Александрия в Египте. Сотер I (323–285 гг. до н.э.), который основал династию Птолемеев, построил здесь храм муз, посвященный наукам и искусству, и при нем огромную библиотеку. В ней хранилось множество папирусных и пергаментных свитков, сочинений из Лицея Аристотеля. Даже в тех случаях, когда не было возможности приобрести книгу, ее переписывали. Библиотеку пополняли и «трофеи». Например, Антоний подарил Клеопатре для библиотеки сотни тысяч свитков из Пергама. В Александрийской библиотеке была представлена литература по всем областям знаний и на всех языках того времени.

Другим важным центром науки и искусства считался Пергам. Атталиды по примеру Птолемеев создали у себя музей, библиотеку, собрали ученых, деятелей литературы и искусства. Если в Александрии отдавали предпочтение естественным наукам, то в Пергаме больше внимания уделялось гуманитарным наукам.

В царстве Селевка наука и искусство не получили такой государственной поддержки, как у Птолемеев и Атталидов, но все-таки в силу потребностей практики и идеологической борьбы научные центры возникли во многих городах

Сирии: в Антиохии, Эдессе, Берите и др.

Новый этап в развитии Греции выдвинул новые идеи, мировоззренческие системы, которые обогатили политико-правовую и философскую мысль. Бесспорно, что последователи Платона и Аристотеля по размаху своей философской и политической мысли выглядели не так внушительно, как их предшественники, но это не определяет характеристику всей эллинистической политико-философской мысли. Она как в Греции, так и в эллинистическом мире, взятом в целом, на последнем этапе своего развития пережила такой же упадок, что и породившая ее рабовладельческая формация. С упадком полиса и национальных образований патриотическое чувство народов в отдельных странах притупилось, а постоянные изменения в жизни и непрочность общества в целом ослабили интерес к общественно-политической проблематике, привели к обособлению личности. Она воспитывала в людях безразличное отношение к действительности, приучала их искать счастье вне связи с обществом, а в уединении, в своем внутреннем мире.

Наиболее характерные воззрения этого периода отражены в стоицизме, сущность которого напрямую связана с теми социально-политическими изменениями, которые происходили и в различных странах, и в Древней Греции на новом этапе развития рабовладельческого общества. Историю стоицизма обычно делят на несколько периодов: древнюю, среднюю и позднюю Стою, имея ввиду характер и содержание этой философии в процессе ее развития. Для нас же важно то, что наиболее ярким выражением этого развития являлся космополитизм как философия и как политический идеал, который пришел вслед за идеалом совершенной автаркии и панэллинской идеей.

На этом срезе прежде всего выделяется личность Александра Македонского. Он выдвигает новое понятие — человечности: «Он перестает говорить по-гречески, но он не го-

ворит и по-варварски. Не говорит ли он по греко-варварски? Он ушел далее этого. Он говорит по-человечески. Он увлечен человечностью всех людей, которых он знает, завоевывает и подчиняет. На краю света индеец Пор — его друг» [11, т.3, с.216].

Александр Македонский всем повелел считать своим «родным городом» мир, а его «акрополем — лагерь», родственниками — всех доблестных, а чужестранцами — дурных людей. Военно-политические успехи Македонского привели к тому, что мир для него действительно стал «родным городом», что и объясняет в какой-то мере появление в этот период космополитической идеологии. Мир по господствующему представлению периода эллинизма, — это Эллада и Восток, которые слились в единое целое, уничтожив все национальные и религиозные преграды, стерев различия между «эллином» и «варваром». В новой исторической обстановке человек, вырванный из полиса и вырвавшийся за пределы Востока, был представлен во вселенском отчем доме гражданином мира [89, с.59].

Нужно отметить, что стойки в какой-то мере заимствовали идею космополитизма у Диогена, представителя школы киников. На вопрос: «Откуда ты?» — Диоген отвечал: «Отовсюду... ты видишь перед собой космополита — гражданина мира» [48, т.2, с.377]. Диоген как раз и отображал наиболее демократические настроения школы киников, которые были вызваны кризисом общественно-политической жизни Эллады после Пелопоннесской войны. Диоген считал, что возвращение человека к естественному состоянию, где труд является единственным благом, открывает перед ним весь мир как родной дом, одинаковый для всех, естественный и справедливый.

Практически римское господство не поколебало жизненных основ культуры эллинизма: с экономической точки зрения Рим сохранил производственную базу старого обще-

ства и почти не внес изменений в основы прежних общественных отношений. В духовной области происходила не столько романизация Востока, сколько эллинизация Рима, и поэтому эллинизм как культура рабовладельческого общества сохранялся вплоть до гибели рабовладельческой формации, до того периода, когда стали складываться феодальные отношения. В римском обществе произошло лишь перемещение центра и весь процесс повторился на более высокой ступени.

Говоря о формировании политического идеала у древних римлян, его становлении, нельзя не обратить внимание с высоты уже нашего времени на некоторые очень важные моменты. Во-первых, обратим внимание на духовные предпосылки формирования политического идеала Древнего Рима. Представляется, что в этом отношении необходимо говорить прежде всего о культурном уровне римского общества.

Римская культура развивалась на базе древней романской культуры и была самобытна до тех пор, пока Рим не вышел за пределы Апеннинского полуострова. Римская культура вступила в новый этап своего развития в результате встречи с культурой Востока. Если военное превосходство Рима было неоспоримо и народы Востока подчинились Риму, то, в свою очередь, их культура одержала победу над культурой Рима. В Греции и в эллинистических странах уже была выработана определенная идеология, система идей, которая целиком годилась и для процветавшего рабовладельческого Рима. Римское общество не могло не воспользоваться готовыми идеями Эллады и Востока, а также их культурными ценностями. Волей или неволей, но происходила своеобразная преемственность как материальная, так и духовная. Римляне зачастую довольствовались тем, что копировали, заимствовали мысли и идеи Востока и Греции, подражали творчеству их великих мастеров.

Во-вторых, исходя из этого, появилась достаточно устойчивая тенденция в научной мысли считать, что римская культура не имела ничего оригинального. В литературе же по истории развития политической мысли, начиная с трудов К.Каутского, Г.Адлера, К.Форлендера, А.Кирхенгейма и других вплоть до некоторых современных исследователей, делается переход от Платона и Аристотеля сразу же к раннему христианству. В лучшем случае о политическом идеале римлян говорят как о неразвитом и неоригинальном, в худшем — вообще не упоминают о его существовании.

Можно привести для примера несколько характерных высказываний. Так, А.Кирхенгейм, говоря о специфических качествах общественного сознания римлян, утверждал: «Никому не придет в голову искать в истории римского народа, который признавал святость брака более, чем какой-либо другой народ, а понятие о собственности проводил строже и энергичнее других народов, — учений, дорогих уму тех, кто любит питать себя иллюзиями и утопиями» [34,с.34].

К аналогичному по своей сути заключению пришел и Г.Адлер: «В истории Рима, в противоположность истории Греции, нельзя найти никаких зачатков социализма... Не только трезвый и рассудительный ум римлянина, но и его ясно выраженный частно- хозяйственный дух наживы помешали ему воспринять идеалы коммунизма» [1,с.12].

Сходные оценки можно встретить и в историографии. «Римская социальная теория,- писал, например, В.П.Волгин,- в значительной степени представляет собою не только аналогию, но и подражание древнегреческим образцам, а иногда и просто их переложение» [15,с.58].

Наконец, добьем изрядно утомленного читателя еще одной выдержкой из двухтомника «Культура Древнего Рима», в котором также отмечается, что для римлян был идеальным эталоном сам Рим и поэтому они не знали утопий. Даже

в разгар острейших социальных конфликтов Рим не знал утопий, столь характерных для эллинского и эллинистического политического мышления, и все с ними связанное оставалось вне поля зрения римлян» [41, т.1, с.36,47].

Возможно, что среди авторов римской эпохи трудно обнаружить хотя бы одно имя, которое достойно стоять в одном ряду с именами Сократа, Платона и Аристотеля. Однако автор настоящей работы не разделяет этой по сути крайней точки зрения приведенных выше исследователей. Во-первых, социальные идеалы не обязательно разрабатываются мыслителями-одиночками и это вполне убедительно доказали своими исследованиями конкретно-исторических материалов многие авторы [36, 63, 87].

Во-вторых, было бы неверно сводить социально-политический идеал только к проектам идеальных государственных устройств: существовали идеалы и безгосударственных общественных отношений (например, тот же идеал «Золотого века», или анархический образ будущего общества).

Наконец, в-третьих, также неверно говорить об идеалах, которые переносятся только в грядущие эпохи: в действительности политические идеалы могут быть с одинаковым успехом помещены и в настоящие, и в давно прошедшие времена, а также могут являться вневременными, то есть не привязанными к какому-либо конкретному моменту исторического времени. Непременным условием почти всякого идеала является лишь то, что он отделяется от реальной жизни каким-либо барьером. И все это независимо от того, будут ли это ныне существующие, но почти недостижимые страны или острова, далекое мифическое прошлое или рисуемые воображением образы будущей существующей действительности. Последние исследования ясно подтверждают, что «римлянам с самого начала была присуща тенденция выдвигать равенство и коммунизм как своего рода высший

идеал» [90, с.59]. Чтобы лучше уяснить процесс становления и эволюции политического идеала в условиях Древнего Рима, необходимо, на наш взгляд, рассмотреть особенности социально-политической жизни этого общества. Прежде всего отметим, что в экономической жизни Рима центральной фигурой был крупный земельный собственник, имеющий рабов. В деревне число рабов множилось благодаря захватническим войнам Рима, рабы вытесняли свободных крестьян с их земельных участков. Начался процесс пролетаризации свободного римского крестьянина, который изменил экономический облик страны, старый патриархальный уклад жизни. Однако распространение латифундиального хозяйства, которое было основано на применении рабского труда, не принесло ожидаемого эффекта, а скорее наоборот.

Но из этого тяжелого положения Рим нашел выход: он стал жить за счет провинций на Востоке, опираясь на свое военно-политическое превосходство, и, таким образом, попал в экономическую зависимость от этих провинций. Египет, Сирия, Малая Азия и другие кормили Рим, его армию, народ. Кроме того, технический прогресс, культура производства в провинциях были развиты значительно лучше, чем в Италии, что также ставило последнюю в экономическую зависимость от своих провинций. Не случайно один из выдающихся мыслителей Древнего Рима Плиний Старший заметил по этому поводу, что «латифундии погубили Италию, а также провинции» [14, с.131].

Другим экономическим методом стимулирования производства, который в конечном итоге оказался более перспективным, являлось применение в сельском хозяйстве труда колоннов а также свободнорожденных, но безземельных крестьян, получивших на правах пользования наделы. Но углубление социальных конфликтов, экономическая потребность в расширении международной торговли и разделении

труда, необходимость удерживать под властью Рима громадные территории, захваченные в ходе военной экспансии, — все это предопределило и утвердило новую форму политической власти — империю. От власти в Риме с конца первого века до н.э. был отстранен не только народ, который фактически был лишен ее гораздо раньше, но и сенатская знать, старые патрицианские роды. Затем в Римской империи исчезают народные собрания, прекращаются выборы на политические должности, запрещается обсуждение государственных решений. Взамен этого разрастается бюрократический аппарат, который вытесняет республиканские формы правления и проводит в жизнь неограниченную власть императора [7, с.378].

Такие крупные изменения в жизни римского общества сказались на состоянии общественного сознания, на представлениях о социальной справедливости, идеале государственного устройства. Появились также соответствующие новым историческим условиям воззрения, которые послужили исходным материалом формирующегося христианства.

Показателем в этом отношении, и особенно ярким, являются народные восстания против римского владычества. Рим вынужден был всеми силами и средствами постоянно подавлять выступления окраинных народов. Но заслуживает внимания и идеология восставших рабов в пределах самой Римской империи. Так, вождь первого сицилийского восстания рабов сириец Эвн был очень тесно связан со средой, которая век спустя должна была произвести людей наподобие Иоанна Крестителя и Иисуса из Назарета.

Практически не сохранились письменные источники, в которых были бы изложены воззрения на социальную справедливость рабов. Если же отвлечься от тенденциозных оценок историков Рима, то можно обратить внимание на то, что, согласно сообщениям Аппиана, в лагере восставших

рабов под предводительством Спартака существовало уравнительное распределение трофеев. Восставшие с подозрением относились к золоту, серебру, торговле, как источнику несправедливости, которые угрожали свободе и равенству. Спартак, например, отказался принять преторские знаки отличия и ликторские связки — символ власти. Таким образом, установление справедливых общественных отношений как элемента политического идеала в сознании рабов, непосредственно связывалось с провозглашением равенства.

Социальные установки малоимущих и обездоленных слоев провинций, связанные с идеалами справедливости, отчетливо проявились в идеологии и деятельности различных иудейских сект: зелотов, сикариев, есеев. В их взглядах с большой последовательностью проведена идея несправедливости римского владычества, неизбежности его крушения как следствие греха, совершенного Римом. Здесь же мы можем найти осуждение роскоши, богатства, безделья, свойственных господствующим классам, попытки обоснования справедливости такого социального устройства, при котором не будет ни бедных, ни богатых. Отличительной чертой сектантов, например, сикариев, было стремление на практике, в борьбе против иноземного господства достичь социальной справедливости. Утопичность программ этих сект заключалась в убеждении, что установление социальной справедливости невозможно без вмешательства потусторонних сил [40, с.60].

В 175 г. поднялись пастухи в Египте. Широко известно восстание в Иудее под названием восстания Бар-Кохбы, вспыхнувшее в 132-135 гг. Отчаянно сопротивлялась римскому нашествию Армения. В этих случаях можно говорить, как правило, лишь об элементах политического идеала, поскольку основное содержание программ было направлено на незамедлительное частичное улучшение реальности с помощью проведения конкретных практических мероприя-

тий.

Интересны попытки спекулятивного использования популярных социально-политических идей в политической (не иначе как) пропаганде. Здесь необходимо вспомнить восстание под предводительством Аристоника, который потерпел в 132 году до нашей эры неудачу в притязаниях на пергамский престол. По совету прибывшего к нему сподвижника Тиберия Гракха — стойка Блоссия, — он использовал утопический лозунг «Государства Солнца», чтобы привлечь на свою сторону массу малоазийских крестьян, которые издавна поклонялись «справедливому солнцу» [90, с.62].

В настоящее время можно считать вполне общепризнанным, что политический идеал развивается наиболее активно и получает наибольшее распространение именно в кризисные, переломные моменты истории общества. Активные поиски форм идеального государственного устройства возникают именно тогда, когда начинают проявляться симптомы углубляющегося кризиса, в данном случае, и Римского государства. Это было в тот момент, когда замкнутая прежде община в результате обширных завоеваний, быстрого экономического развития стремительно перерастает прежние патриархальные, полисные рамки, ломает их и превращается в столицу огромной средиземноморской державы. На уровне Рима этот процесс открыто проявился во втором веке до нашей эры и в основном завершился в первом веке, сопровождаясь активным развитием политических идеалов и утопий. В кризисные моменты подобная картина, как мы наблюдали, происходила и в Древней Греции.

В Римском государстве развитие политического идеала проходило, на наш взгляд, как бы по двум направлениям: «официальном» — в политико-правовой и философской мысли и «неофициальном» — в практике стихийных восстаний народных масс против римского господства.

Мы уже отмечали, что две наиболее известные философские школы, представителями которых являлись выдающиеся умы и римского государства, — эпикуреизм и стоицизм, — взяли на себя задачу поиска новых общественно-политических ориентиров. Для философии Рима были характерны те же черты, что и для философии эллинистических стран: прежде всего космополитизм. Ясно, что Рим в период своего расцвета, как и Эллада в период Александра Македонского, не мог не стать подлинной базой космополитических идей, исходя из охвата огромных территорий, которые им принадлежали.

Но падение политической активности, безразличие людей к общественным и государственным интересам в период империи привело к обособлению личности, что нашло свое отражение также в индивидуализме — важнейшей черте идеологии Рима. Сама общественно-политическая структура Римской империи служила основой для такой философии. Новым здесь было только то, что римляне внесли в заимствованную ими философию дух практицизма, восприняли ее более реалистично и утилитарно.

Так, Эпикур (342-271 гг. до н.э.) выводит свои политические взгляды, исходя из перечисленных выше общественных процессов. Главная цель государственной власти состоит, по его мнению, в обеспечении взаимной безопасности людей, преодолении их взаимного страха, непричинении им друг другу вреда. А настоящая безопасность, по его мнению, может быть достигнута лишь благодаря тихой жизни и удалению от толпы. С таким же пониманием смысла и назначения связана и трактовка Эпикуром государства и закона, как результата договора людей между собой об их взаимной безопасности. Учение Эпикура в какой-то мере превращалось в проповедь эгоизма. Эпикур создает, во всяком случае это ему предписывают, своеобразную форму этического рабовладельческого идеала [79, с.95]. Однако ни

он, ни его последователи не задумывались над проблемой переустройства существующего общества, даже не выработывали представлений о совершенном его состоянии, в котором наиболее полно мог бы быть реализован их идеал. Для них реальное рабовладельческое общество само по себе было идеальным. Почему? С нашей точки зрения, возникшая уникальная ситуация состоит в том, что выдвинутые общественной мыслью идеи оказались как бы в русле коренных интересов господствующего класса, они приводили к утверждению в сознании римлян чувства самодовольства, которое могло быть разрушено только в результате кризиса всего рабовладельческого строя. Естественно, что Эпикур — противник крайней демократии. Его этике соответствует больше всего такая форма умеренной демократии, при которой государство сочетает законы с максимальной возможной мерой свободы и автономии индивидов.

Между тем, Эпикур выдвигает ряд важных политических идей, доселе мало известных. Так, его ставят в ряд основателей статической теории, ибо, как уже было отмечено, в какой-то степени он является родоначальником так называемой «договорной теории» происхождения государства. Однако он только штрихами намечает теорию естественного права, которая в большей степени отражена во взглядах других, менее известных сегодня, римлян того периода: Галлия и Помпония. Эпикуру не чужда также и идея космополитизма, которую он выражает весьма своеобразно. Эта идея, по Эпикуру, состоит в том, что существует организация выше, чем полис по своему месту, ценности и значимости — это союз всех истинно мудрых и свободных мужчин. Данная идея вообще размывала теорию государства, поэтому в целом эпикуреизм не содержит в себе ни программы изменения общества, ни идеала политического устройства в строгом смысле этого слова.

В противоположность эпикурейцам, стоики считали, что

процесс деградации общества начался уже давно, а идеальное общество, по их мнению, существовало лишь в «золотом веке». Исходя из этого, их политическая концепция представляет собой еще одну форму идеологического приспособления демократических слоев разлагающегося римского мира к существующим общественным отношениям. Проповедуемые ими жизненные установки логически выводятся из мысли о единстве мира и природы. «Весьма удивительно, — замечает Плутарх по поводу этих идей стоиков, — что главное в форме правления, которую описал Зенон (336–264 гг. до н.э.), положивший начало этой школы, состоит не в том, что мы обитаем в городах и областях и отличаемся своими особыми законами и правилами, а в том, что жизнь одна подобна тому, как мироздание одно. Это как бы стадо, которое пасется на общих пастбищах согласно общему закону» [5, с.503]. Стоики одобряли царскую власть, подчеркивая тем самым свой конформизм по отношению к существующему строю: «Царская власть неограниченна, — подчеркивал Хрисипп (277–208 гг. до н.э.), — она может быть устойчивой только среди мудрецов.» Но их главная идея, которая вообще является знаменательной для римской политической мысли того периода и которую подхватили и развили такие выдающиеся умы, как Полибий и Цицерон, — это идея о смешанной форме правления. Едва ли здесь уже можно говорить о зачатках теории разделения властей, основателем которой считают Монтескье и которая до сих пор будоражит мысли политических деятелей и парламентариев. Но вирус этой идеи в рассматриваемый период уже появился. Идею смешанного правления обосновывал Зенон: «Лучший государственный строй — это сочетание демократии, царской власти и аристократии» [5, с.496, 502].

Стоики, как и эпикурейцы, не давали развернутого представления об идеальном обществе, но по другой причине:

общество как часть природы управляется непреложным законом и не может быть произвольно изменено по желанию людей. Поэтому выработка планов переустройства общества противоречила самим основам стоической философии. Вместе с тем, стоики не пренебрегали политической проблематикой. По их мнению, «мудрец должен принимать участие в общественных делах» [6, с. 500].

Аней Сенека (3-65 гг. до н.э.), Марк Аврелий (121-180 гг.) и другие создают последний рабовладельческий идеал, где на первое место ставится «добродетель», которая предусматривает отрешение от внешнего мира и вместе с тем покорную ему жизнь личности. Сенека — одна из наиболее заметных фигур стоицизма. Его мировоззрению как бы «по наследству» достался дух упадка и пессимизма, характерный для привилегированных слоев Рима. Вместе с тем, мысль о причастности каждого человека к божественному началу служит для Сенеки основанием очень важной идеи о принципиальном равенстве всех людей — рабов, свободных, крестьян, ремесленников, знати.

«Они рабы? — спрашивает он в письме к Луциллию. — Нет, твои товарищи по рабству, если ты вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны» [73, с. 79]. Однако до требования социального равенства Сенека не поднимается, и суждения некоторых авторов о том, что как в идее, так и на практике к рабству Сенека относился отрицательно, явно переоценивают его [83, с. 215]. Он гораздо скромнее в своих рекомендациях: признавая законным институт рабства, он лишь советует хозяину быть более милосердным с рабом.

Интересно, что чисто теоретически Сенеке осталось совсем немного до христианского идеала, суть которого в равенстве людей перед единым Богом. Даже Ф.Энгельс в свое время, подчеркивая значимость идей стоиков для возникновения христианства, отмечал, что «Сенека был его дя-

дей» [55, т. 19, с. 307].

В духе космополитизма Сенека выдвигает концепцию двух государств: «мы должны представлять в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей ... другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским, или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их» [5, т. 1, ч. 1, с. 507].

Сенека выдвигает свою политическую версию о том, что политическим идеалом второго, малого государства, является империя, ограниченная сенатом. То есть «элементы новизны» в политическом идеале Сенеки нет: есть тот же стоический элемент идеи о смешанной форме правления. Зато далее мысль Сенеки достойна столпа христианства. Он говорит, что истинным государством для мудреца есть государство, управляемое Логосом и содержащее в себе все «малые государства». От этой идеи рукой подать до «царства Божьего» Св.Августина, которое представляло собой стержень религиозного идеала будущего времени.

Таким образом, не дав четкой политической доктрины, эпикуреизм и стоицизм в Римской империи утвердили универсальную для той эпохи идею неспособности человека своими собственными силами установить справедливость в обществе, настроения пессимизма и отчаяния, упования на волю Бога, что само по себе определило дальнейшую эволюцию политического идеала, его дальнейшую трансформацию в идеал религиозный.

Характерные черты общественного сознания эпохи рабовладения присущи и учению Марка Туллия Цицерона (106-43 гг. до н.э.). Его взгляды на социальное устройство общества носили универсальный характер и тем самым выходили за рамки рабовладения. Это импонировало христианским авторам той эпохи, когда к новой религии примы-

кают обеспеченные слои. С превращением христианства в государственную религию Римской империи некоторые аспекты этики Цицерона будут положены в основу социальной доктрины церкви. К трудам Цицерона обращались, заимствуя многие положения, такие христианские авторы, как Минуций Феликс, Лактанций. Не подлежит сомнению влияние Цицерона на одного из крупнейших христианских богословов Иеронима (IV-V вв.). Книга Амвросия, епископа Медиоланского (IV в.) — одного из столпов христианства, «Об обязанностях слуг божьих» фактически является компиляцией знаменитого трактата Цицерона «Об обязанностях». Амвросий «изредка исправляет Цицерона», но в «общем довольствуется тем, что подтверждает выставленное Цицероном нравственное требование примерами из Ветхого завета ... во всем остальном он следует Цицерону — а это значит, что благодаря Амвросию этика Цицерона была признана христианской этикой» [30, с.12].

Глубокое воздействие Цицерона как мыслителя-моралиста испытал на себе даже Августин (354-430 гг.), который считал произведения Цицерона тем толчком, что побудил его обратиться к христианству (О влиянии Цицерона на христианскую литературу см., например: Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. — М., 1991. — С.90). Широкая популярность идей Цицерона у христианских авторов объяснима тем, что его взгляды на справедливость несут отпечаток общечеловеческих норм нравственности и справедливости, близки к ним по форме. В качестве основного условия соблюдения справедливости Цицерон выдвигает требование «чтобы никто никому не вредил, кроме случаев несправедливости». Эта сторона этических предписаний Цицерона своими корнями уходит в глубокую древность и во многом созвучна ветхозаветным трактовкам справедливости.

Кроме того, в учении Цицерона содержались элементы,

предвосхищающие новые социальные отношения. С.Л.Утченко, например, высказал мнение, что «его философское наследие послужило как бы посредствующим звеном между двумя поистине великими культурами: античной, или «языческой» и «постанической», или христианской» [82, с.376].

Не ставя перед собой задачу всеобъемлющего анализа социального учения Цицерона в целом, обратим внимание на некоторые элементы политического идеала в его учении. Прежде всего отметим, что Цицерон стоял у истоков юридизации понятия государства. «Ведь кому природа даровала разум, — пишет он, — она даровала и здравый разум. Следовательно, она даровала и закон, который есть здравый разум как в повелениях, так и в запретах. Если она им даровала закон, то она даровала и право; разум был дан всем. Значит, и право тоже дано всем...» [88, с.99].

В этом смысле Цицерон считает, что государство есть одновременно и делом народа, и правовым общением. Говоря о формах государства, Цицерон показывает преимущества смешанной формы правления. Однако его политический идеал во многом определен субъективными чертами его личности. В политике он отличался непоследовательностью и нерешительностью, а порой и трусливостью. Его политические взгляды не были цельными и оригинальными, он постоянно колебался и шел на компромиссы. Будучи приверженцем рабовладельческой республики, он пытался примирить нобилитет с всадничеством, стоял на стороне то Цезаря, то Помпея. Интересны биографические очерки Е.Орлова, в которых он пишет: «Цицерон никогда не имел притязаний на самостоятельность и никогда не ставил себе задачу дать миру новую философскую систему; он хотел лишь ознакомить своих современников с теми результатами работы мысли, которые были добыты в Греции — этой мастерской идей древности» [65, с.108].

Цицерон оставил после себя огромную переписку: более

100 речей и многочисленные трактаты философского, политического и смешанного содержания. Однако далеко не все эти сочинения дошли до нас: из его речей, например, только 57 сохранились в целостности, а из остальных дошли либо отрывки, либо одни заголовки. Точно так же обстоит дело и с его трактатами. Самые важные из них — «Республика» и «Законы», — содержат много пропусков, извращений и других изъянов. Вместе с тем, этого вполне достаточно, чтобы составить представление о его политическом идеале. Для нас наибольшую ценность представляет его трактат «Республика», который практически полностью основан на идеях Платона, Аристотеля и Полибия. Эта его работа распадается на шесть книг. В первой речь идет о природе и формах государства; во второй излагается идеализированная конституция Рима как образец совершенного государства; в третьей трактуется о справедливости в политическом обществе; содержание 4-й и 5-й книг нам неизвестно, а в 6-й — сон Сципиона о загробной жизни...

Для Цицерона идеалом является сам Рим, поэтому он рисует, основываясь на римской истории, картину того, как должно сложиться и расти идеальное государство.

Рим был основан в устье могучей реки, чтобы соединить все преимущества приморского и внутреннего городов, избегая, вместе с тем, недостатков каждого из них. Власть принадлежит царю, но цари должны избираться народом и обосновывать свои притязания не происхождением, а личными достоинствами. Граждане разделены на классы по цензу так, что голоса не у большинства, а у людей, имеющих собственность: этим предотвращается возможность злоупотреблений, часто проистекающих из того, что наибольшее число имеет и наибольшее значение. То есть, считает Цицерон, носителем державности должен быть сам народ: «Если закон есть связь, объединяющая воедино общество, и справедливость закона есть равенство перед ним, то каким

образом общество может существовать без равенства в положениях? Если невозможно равенство в имуществах и талантах, то пусть хоть существует равенство в правах тех, кто составляет гражданское население государства, — ибо что такое государство, как не ассоциация прав?» [65, с.111].

Останавливаясь на характеристике Цицероном форм правления, необходимо отметить его пессимизм по поводу поиска наилучшей из них. Равно как и великие греческие мыслители, Цицерон во многом следует за ходом их мыслей. Царская власть, по Цицерону, опасна произволом единовластного правителя и легко вырождается в тиранию, а власть оптиматов (аристократов) из власти наилучших по мудрости и доблести превращается в господство клики богатых и знатных. Соответственно и полномочия народа, несмотря на то, что он носитель державности, приводит к пагубным последствиям — безумию произвола толпы, ее тиранической власти. Но если Аристотель, например, сделал попытку определить лучшую форму государственного правления, выделив нечто среднее из олигархии и демократии, то Цицерон призывал для лучшего государственного устройства равномерно смешать положительные свойства трех простых форм правления, что в его период, бесспорно, имело выход в практику.

Верно кто-то может обвинить автора в нарушении хронологических рамок исследования, задав вопрос о Полибии. Но достаточно указать, что взгляды Цицерона на смешанную форму правления практически полностью опираются на идеи Полибия как по форме, так и по содержанию, чтобы прийти к определенному выводу. В целом, в римской политической мысли действительно не было проектов идеального государственного устройства, которые можно было бы сравнить по своей абстрактно-теоретической разработанности с конструкциями Платона или Аристотеля. Даже Цицерон много заимствует из «Государства» Платона, но

лишь с той главной целью, по мнению автора, чтобы в еще более выгодном свете показать традиционные устои римского государства, римскую «смешанную конституцию». Подобный недостаток был присущ не только Цицерону, но и более поздним римским авторам.

Вместе с тем, характерной чертой римского политического идеала было то, что и Цицерон, и Сенека, резко критикуя упадок нравов и современную им действительность, предпочитали, тем не менее, помещать свой идеал не в каких-то далеких чужеземных странах, не в абстрактных моделях вымышленных государств, но именно в римском прошлом, рисуя в своем воображении идиллические картины полного торжества «нравов предков», нарушенного последующим ходом истории. Такие картины идеального прошлого, в очень малой степени соответствовавшие исторической действительности, по своему объективному содержанию были нацелены в настоящее и будущее, так как они строились на прямом противопоставлении политических идеалов современному состоянию общества.

Однако идеализация Рима и римского прошлого не носила абсолютного характера и допускала некоторые исключения, то есть перенесение идеалов на далекие от Рима «экзотические острова», страны и народы, художественные описания которых были рассчитаны и на получение эстетического наслаждения. Повышенная увлеченность «островными сюжетами» отмечается, например, в сочинениях Диодора Сицилийского. Именно благодаря его пересказам до нас дошли такие знаменитые политические утопии, как описание острова Панхайя Эвгемера и Солнечного острова Ямбула; именно в его сочинении пятая книга целиком посвящена островам, многие из которых, как отмечается, наделены идеальными чертами.

Здесь проявлялась не только увлеченность самого Диодора, но и общественный фон. Для периода империи при-

мером подобного рода политического идеала может служить описание острова Тапробана (видимо, Цейлона), встречавшегося у Плиния Старшего: на острове правит выбранный в цари милосердный старец, который наделен ограниченной ненаследственной властью, там нет рабов, судебных тяжб, цена на хлеб всегда одинакова, общественные богатства намного превышают богатства частные. Островитяне не спят утром допоздна и средняя продолжительность жизни на острове достигает ста лет.

Это повествование как бы представляет собой перевернутое римское общество времен Клавдия и Нерона и характеризует пороки последнего. Идеализация отдельных стран и так называемое осуждение распространившихся в обществе властолюбия, алчности, жестокости, несправедливости и т.д. становятся особенно популярны в Риме именно в условиях становления и развития принципата. Произведения Горация, Помпония Меллы, Страбона, Плиния Старшего, Тацита и других авторов являются подтверждением этого [93, с.124-138].

Иногда утопические идеалы с элементами политики заглядывали в прошлое: прошедшие исторические эпохи, например, правление Ромула, Нумы или Сервия Туллия, период расцвета Республики, времена Августа и т.д. Прекрасный и широко используемый материал для этого давали различные варианты мифов о «Сатурновом царстве», один из которых был сходен с греческими преданиями о «жизни при Кроносе», а другие рассказывали о том, как Сатурн, бежавший на корабле от Юпитера в Италию, какое-то время правил там среди местных жителей в обстановке мира и процветания [91, с.128].

Для исследования представляют интерес и данные, относящиеся к надписям посвящений богам, оставленные свободной беднотой, вольноотпущенниками, рабами. Они показывали, что среди этой части населения официально

санкционированные культы божеств, например, Юпитера — бога-хранителя римского государства и римской мощи, популярностью не пользовались. Угнетенные массы поклонялись и возлагали надежды на тех божеств пантеона, которые не были связаны с освящением социальной несправедливости (Геракла, например,) и при этом их образы в сознании трудящихся слоев трансформировались, приобретая несвойственные им прежде черты. Религиозные искания социальных низов все дальше уходили от официального культа как с точки зрения формы, так и по содержанию [95,с.107; 96,с.246-252].

Вместе с тем, по мере уничтожения остатков полисного уклада, прежние политические идеалы начинают вытесняться новыми, центральное место в которых занимает фигура идеального правителя. Здесь происходит определенная эволюция: от образа идеального гражданина — к образу руководителя республики, наконец, господина. «На смену старым более или менее утопическим проектам устройства государства, — отмечает Е.М.Штаерман, — приходит новая утопия — поиски идеальной монархии и идеального царя, ставшая последней утопией античного мира» [97,с.60]. Так или иначе, этим идеалам отдавало предпочтение большинство авторов того времени: Сенека, Плиний Младший, Дион Христомом и др. Да и сами правители прилагали немало усилий для того, чтобы выглядеть «спасителями» и «благотетелями» в глазах своих подданных. Например, после Августа насчитывалось более 15 императоров, при которых провозглашалось наступление «золотого века». Однако, очень скоро такие провозглашения превратились в избитый штамп.

Итак, в античном мировоззрении, основанном на строе гражданской общины, связь между интересами личности и интересами полиса была очевидной и непосредственной. Представления об идеальном политическом устройстве носили простой и реальный характер. Другими словами гово-

ря, понимание справедливости и несправедливости соотносились с интересами реально существующей общности, которая жила по строго определенным и закрепленным в традиции предписаниям.

Идеал совершенной автаркии, который нашел свое выражение в мыслях великих умов Древней Греции — Сократа, Платона, Аристотеля, не был разрешением проблемы политики в ее общем виде, ибо он был идеалом для немногих, который в свою очередь внушал лицам, входящим в совершенный строй, мысль об особом их избрании. Но вполне очевидно, что лишь тот политический идеал можно считать в какой-то мере окончательным, который может дать выход и надежду всем.

Однако не только об автаркии мечтали греческие мудрецы: они стремились к такому усовершенствованию жизни, которое могло бы являться примером для всех государств, считая, что совершенная справедливость может быть осуществлена среди людей как бы одним махом. Они требовали непосредственного внедрения в жизнь этого образа вечной правды, предлагая для этого проведение вроде бы реальных мероприятий.

Завоевание Греции Македонией, а затем и Римом, развеяло иллюзии относительно воплощения политического идеала древних греков в жизнь. Политическим же идеалом Римской империи был сам Рим и в этом плане можно говорить о консервации идеала древних греков. Не вызывает сомнения, что выдающиеся представители политической, философской мысли Древнего Рима внесли свой определенный вклад в развитие представлений об идеальном государственном устройстве, но лишь с точки зрения отдельных его элементов (смешанной формы правления, например).

В период империи, кризиса устоев античного общества правомочность социальных порядков определяется уже не интересами полиса или полезностью для гражданина, а со-

ответствием или несоответствием священному императорскому волеизъявлению. Связь социальной справедливости с обожествляемой волей императора, утрата былой простоты и ясности ее критериев наполнила представления о политическом идеале и социальной справедливости религиозным содержанием. Уже Сенека и Цицерон искали пути установления социальной справедливости на основании осмысления всеми людьми своего единства, сообщества в «духе», пролагая путь зарождавшемуся христианству.

Распад гражданской общины, превращение граждан в подданных отесняют на задний план прежние групповые идеалы и ведут к утверждению индивидуализма, индивидуальных норм нравственности. Применительно к политическому идеалу это означает, что представления о нем, с одной стороны, распространяются на большую по сравнению с полисом общность и тем самым утрачивают ранее присущий им конкретный характер, а с другой — замыкаются в интересах отдельной личности.

В эпоху поздней античности, в связи с усложнением общественных связей, расширяется диапазон отношений, которые для своего объяснения требуют ссылок на сверхъестественное, усложняется структура сознания, в которую включаются новые элементы, в том числе представления о политическом идеале.

Раздел II. ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ ФОРМЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА И ЕГО ЭВОЛЮЦИЯ В УСЛОВИЯХ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

*« - И настанет царство истины? -
Настанет, игемон,- убежденно отве-
тил Иешуа ...»*

М.Булгаков. «Мастер и Маргарита»

2.1. Крушение плюрализма политических идеалов античности и их синтез в идеале религиозном

Соответственно трем ступеням развития античной рабовладельческой формации — эллинской, эллинистической и римской — мы рассмотрели развитие политических идей рабовладельческого общества в целом и развитие его политических идеалов в частности. Однако эволюция политического идеала не сводилась только к усвоению заимствованных идей и воззрений. Мы пытались показать, что эта эволюция заключала в себе одновременно и усвоение старого, и создание нового политического идеала или отдельных его фрагментов, необходимость чего обуславливалась конкретной исторической действительностью.

А действительность эта была такова, что, благодаря внутреннему развитию и под воздействием германских орд, античное общество на всей территории Римской империи перерастало в общество феодальное. Становление новых общественных отношений было различным в западной и восточной частях империи: оно совершалось не одновременно и в разных политических условиях, что оказало определенное воздействие на формирование и развитие политических идеалов. В то время, когда вестготы опустошали

западную половину Римской империи, ее восточные территории еще долгое время сохраняли прежний уровень своего общественного развития. На базе наследия эллинизма выросла новая культура Востока, соответствующая феодальному способу производства, которая впоследствии стала одним из главных источников, который питал культуру возрождающегося Запада.

В предыдущем разделе мы проследили процесс образования элементов христианского идеала, которые были порождены античной общественной мыслью — идеей индивидуализма, равенства, справедливости, космополитизма и т.д. Но христианство, порожденное эллинизмом, стало само же и средством его уничтожения. Став государственной религией, оно уничтожило все, что было связано с язычеством, в том числе музеи, академии, памятники культуры, храмы древних богов, ученых, философов. В начальную пору своего существования в I веке н.э. оно явилось лишь одной из иудейских сект, которые были распространены в Палестине, Египте, Малой Азии и в других местах на Востоке.

Иудейские секты представляли собой достаточно пеструю картину. Это кумраниты и эссеи в Палестине, дамаские секты в Сирии, терапевты в Египте и т.д. Исходя из этого, в некоторых научных трудах, где описывается процесс становления христианства, высказываются сомнения по поводу определения социальной базы христианства. основообразующий признак этого учения вскрыл в свое время еще Ф.Энгельс и он связан с тем, что объединяющим моментом всех различных по своим интересам членов сект было социальное бесправие. «Христианство, — отмечал Ф.Энгельс, — возникло как движение угнетенных ... бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов» [55, т.22, с.467].

Определение этой социальной базы христианства помогло бы более точно ответить на вопрос не только о сущности

политического идеала, но и о субъекте его создающем. Вместе с тем, конкретика последнего настолько размыта, что определение Ф.Энгельса о «бесправных», «покоренных» и «рассеянных» можно полностью принять за основу наших дальнейших рассуждений. Но выработало ли христианство идеал политический? Более того, является ли сам религиозный идеал идеалом политическим? Ответить на этот вопрос однозначно достаточно сложно. По крайней мере, во взглядах различных общин можно выделить, по нашему мнению, три фундаментальных принципа: отрицание существующего общества; вера в то, что его преобразование может быть осуществлено лишь сверхъестественной силой; ожидание тысячелетнего царства на земле.

Однако представители иудейских сект по-разному видели и представляли себе черты будущего идеального общества. Например, значительную часть иудейских сект составляли в I веке н.э. рабы и вольноотпущенники. Вся история их борьбы за свои права и свободу показывает, что на своем идейном уровне они не могли подняться выше представлений о «золотом веке» причем, свои чаяния они осуществляли достаточно примитивно: участвуя в восстаниях, рабы стремились превратить своих хозяев в рабов, а себя поставить на их место. То есть, их идеология не воспроизводила нового общественно-политического идеала, а лишь изменяла направленность рабовладельческих отношений.

Другие же, более последовательные выступления против рабства, так же были не в состоянии выдвинуть свой политический идеал и довольствовались лишь тем, что обращались к общественным идеалам прошлого: примитивному равенству на основе родовой собственности. Эти факты касаются и восстания Аристоника (135 г. до н.э.), восстания Спартака (74-71 г. до н.э.) и многих других восстаний рабов [99, с.34]. Определенный регресс в прогрессивном стремлении рабов обрести свободу и собственное достоинство отме-

чает А.Ф.Лосев: «Если бы имели успех сицилийские восстания рабов, то общество вернулось бы к давно прошедшим временам мелкого хозяйства и кустарничества. Но во всех случаях это было бы регрессом и в социально-политическом и в культурном отношениях» [46].

Многие иудейские секты в своих представлениях об идеальном обществе опирались на традиции Ветхого завета и на учения библейских пророков. Например, у пророка Исаии, в его картине божьего царства без особенного труда можно заметить черты социальных утопий древности, библейского мифа о рае. Эта идеология содержала полное отрицание существующего общества, наиболее ярко выразившегося в Откровении Иоанна Богослова, Евангелии евреев, Учении двенадцати апостолов и т.д. Например, оценивая представления Иоанна Богослова об идеальном обществе, можно сказать, что его существенные черты совпадают с чертами первого общественного идеала. Относительно царства небесного, которое ожидает верующих, Иоанн может дать лишь самое поверхностное описание того, что новый Иерусалим довольно велик, построен он из чистого золота и драгоценных камней. Там обитает бог среди верных ему, он светил им вместо солнца, и там нет больше ни смертей, ни скорби, ни страданий. И «спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою...» [Отк.,12,18,23,24]. Эти моменты приводят нас к выводу о том, что представления ранних христианских общин об идеальном будущем в большинстве своем обращены в прошлое, в идеал «золотого века», который дополнен ожиданием мессии. Именно эти особенности идеала ранних христианских общин определяли основные черты их практической деятельности.

Интересен и принципиален вопрос о собственности, который поднимался уже в ранней христианской идеологии. В учениях Двенадцати апостолов, Кумранских рукописях

осуждается богатство и частная собственность. Эти идеи воплощены в деятельности кумранитов и терапевтов. Так, например, кумраниты перед вступлением в общину раздавали свое имущество ближним, родственникам, друзьям, желая освободить их от затрат времени на приобретение богатства [28,с.54].

В городских же общинах, жители которых были рассеяны по всему городу и жили в многоквартирных домах, требование общности имущества было нонсенсом. И хотя на практике это было неосуществимо, общины часто устраивали общие трапезы и оказывали посильную помощь нуждающимся. Были и общины, где не требовалось обобществления имущества. В Дамасском документе, например, частная собственность рассматривалась как нечто само собой разумеющееся [80,с.103].

В христианскую идеологию прочно вошло также и уважительное отношение к труду. Это было связано по всей видимости с тем, что, во-первых, христианские общины в основном состояли из ремесленников, а во-вторых, им постоянно приходилось конкурировать с более дешевым рабским трудом. Ручной труд идеализировался в общинах, а звание работника считалось единственно достойным и притом в такой мере, что пророки признавались законными членами общин только при овладении каким-либо ремеслом [14,с.113].

Интересно также и то, что в Евангелии от Марка сам Иисус назван плотником, Павел был ремесленником, который делал шатры и т.д. В посланиях апостолов религиозные догматы нередко иллюстрировались примерами, которые обращены прежде всего к ремесленникам: «А ты кто, человек, что споришь с богом? Изделие ли скажет сделавшему:»зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиной» [Рим.,9,20-21]. Специальный лингвистический анализ библейских источников мог бы дать более

исчерпывающий материал о социальной базе раннего христианства.

Исследование идеологии римских ремесленников и торговцев, которые еще не исповедывали христианство, показывает близость их социальных принципов к идеологии этой религии. Основным источником изучения этих взглядов являются эпитафии, где человеку приписывались качества, особо ценимые в его среде: трудолюбие, готовность помочь другу и простить врагу, милосердие, доброта, совесть, простосердечность и т.д. Этому идеалу личности, сформированному римскими ремесленниками на основе своих собственных интересов, не хватало только религиозной оболочки, чтобы стать идеалом христианина.

Рассматривая идеологию этих групп рабовладельческого общества, Штаерман Е.М. пишет, что «их более или менее осознанным идеалом было, видимо, общество, состоящее из мелких трудящихся собственников, довольных малым и не стремящихся к большому богатству и власти» [95, с.146]. Их идеальное общество — это общество, которое основано на частной собственности, личном труде и взаимопомощи. Однако реализация на земле идеала частного преуспеяния была невозможна. В начале второго века, то есть во времена принципата, была сделана последняя попытка стабилизировать социальные процессы рабовладельческого общества. Монархия в этот период стала незыблемой, присвоив себе все божественные атрибуты, а все слои римского общества, как мы это описали выше, стали такими же бесправными, как и рабы. Поэтому пришедшая с востока мечта об избавлении от гнета при помощи ниспосланного с неба спасителя распространяется и в имущих слоях. «Утрата гражданских идеалов вследствие полного подавления личности государством, — пишет М.М.Елизарова, — ощущение своей политической и гражданской неполноценности — все это толкает разочарованного и беззащитного человека

римской эпохи на поиски духовного утешения и забвения» [28, с.5]. Кризис иудеохристианства и его превращение в собственно христианство охватывают конец I — начало II веков. В результате неудавшегося восстания 132-135 гг. Иерусалим был разрушен и евреи были изгнаны из Палестины и расселены по всей Римской империи. Новый период гонений усилил пессимизм религиозной идеологии. Вера в близкое наступление «царства божьего» на земле все более ослабевала, а царство, которое должно было сойти с небес на землю, постепенно трансформировалось в сознании верующих в небесное царство.

Для христианства не существовало ни этнического, ни социального различия между людьми, ибо оно учило, что перед богом все равны. Вот этот универсальный охват всех племен и народов в единой религиозной общине и сделал христианство подлинно мировой религией, которая провозгласила для всех одну общую цель: вершиной божественного творчества является сам человек и его спасение, но последнее мыслилось не в земной, а в потусторонней жизни.

В христианской религии виден еще один очень сильный психологический момент: по сравнению с такой религией, как манихейство, в христианском вероучении Иисус страдал за грехи человека на земле, а не сам человек непосредственно нес кару за содеянное. Иисусу как бы делегировались прегрешения верующих, что делало его в их глазах очень живучим, устойчивым символом. Вначале христианство, как отмечалось, было идеологией низших, угнетенных слоев, игравшей известную прогрессивную роль в борьбе против религии рабовладельческого общества. Дальнейшая эволюция христианства привела к тому, что оно трансформировалось в религию эксплуататорских классов и, в конечном счете, став феодальной идеологией, срослось с государством.

В свою очередь религиозный идеал также возникает как сложное идеологическое образование, в котором социальные взгляды прогрессивных групп переплетаются с религиозными, мессианскими и другими представлениями христианства. Понятно, что религия извратила реальный идеал общественного устройства на земле, перенесла его в область бытия неземного. Характерно также и то, что царство божье было идеалом не тех, кто боролся за справедливое общественное устройство на земле своими силами, а тех, кто потерял надежду добиться лучшей жизни на земле и мечтал о личном спасении на небе. В период становления христианской догматики, в тех исторических условиях, которые описаны нами, реальный по своей форме идеал вряд ли существовал. Он мог сложиться и сложился только в иллюзорной форме. Царство небесное было воплощением неосуществимых в реальной жизни коренных интересов определенной социальной группы, через призму которых только и можно, на наш взгляд, правильно оценить черты христианского идеала, а также понять причины его приспособляемости, живучести.

Одной из характерных черт этого идеала является то, что благополучие человеку гарантировано на небе, если он будет добросовестно выполнять свои обязанности перед богом на земле. Анализ показывает, что в трех из четырех евангелиях почти дословно повторяется, что «нет никого, кто оставил бы все во имя бога, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов ... и земель, а в веке грядущем жизни вечной» [Лк.,19,29-30; Мр.,10,30; Мф.,20,29].

Важной чертой любого политического идеала есть решение вопроса о власти. В идеале раннего христианства этот вопрос в явной форме не стоял, ибо, как уже отмечалось, во-первых, раннее христианство проповедывало идею всеобщего равенства людей и носило демократический харак-

тер. Во-вторых, в противоположность членам иудеохристианских сект, римские товаропроизводители были заинтересованы в стабильности существующего государства. Для римских ремесленников и торговцев, которые были измучены гражданскими войнами в I веке, мир представлял наибольшую ценность. Но стабилизация социальных процессов, создание благоприятных условий для торговли и ремесла были связаны также и с установлением принципата а затем и власти императора. Поэтому симпатии масс тяготели к монархии. Возможно поэтому есть принципиальные различия между отношениями к государству в Ветхом и Новом заветах. Действительно, с точки зрения Ветхого завета, единственной формой государственного правления является монархия, ибо сам бог заключил договор со своим народом. Даже в III веке Тертуллиан прямо писал, что христиане молятся «об императорах, об их министрах, о всех властях» [72,с.91].

Но вот происходит «рождение» Христа, возникает Новый завет, складывается четыре канонических евангелия. Вместе с ними складывается и некоторое противоречие в политическом смысле. Во-первых, возникает мощный антистатический слой — неприятие светской власти, прежде всего римской. В Апокалипсисе Иоанна римская власть представляется «блудницей», подлежащей уничтожению. Во-вторых, возникает идея о скором наступлении Царства божьего на земле.

Известно, что первый слой оказался нежизнеспособным, но вторая идея составила основу целой политической доктрины. Это — «Послание апостола Павла к римлянам». В этом послании — ключ: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены» [Рим.,13.1]. В божественных книгах содержались и угрозы непокорным: «Будут наказаны те, кто презирает начальство и злословит высших»

[Петр.,2,10].

В свою очередь, эта проблема подчинения возникла из двух других проблем: налогов и воинской службы. С первой проблемой решилось проще, ибо специфическая функция любого государства — взимание налогов с населения, не подчиниться чему нельзя. Но с воинской службой дело обстояло сложнее. С одной стороны, это было нарушением христианского принципа «не убий», а с другой стороны, отказ от военной службы в Риме — тягчайшее преступление. Однако в дальнейшем было обнаружено, что христиане также служили в армии. Эти постоянные призывы к покорности и смирению перед начальством в новозаветных посланиях свидетельствуют не только о тенденции к примирению с императорскими властями, но также и о том, что среди христиан были еще живучи антиримские традиции, которые периодически оживлялись гонениями на христиан.

Способность раннехристианского идеала к эволюции, по всей видимости, определялась двойственностью социального положения слоев, которые породили этот идеал: с одной стороны — они мелкие собственники, а с другой стороны — труженики, которые испытывают на себе постоянное давление правящего класса. В большей степени черты мировоззрения неимущих потому и сохранились в писаниях Нового завета, так как были в определенной степени близки идеологически массе верующих. Эта двойственность природы идеала раннего христианства представляла большую ценность как для угнетенных, так и для угнетателей, ибо идеал обращался в первую очередь к трудящимся, а во вторую очередь стремился примирить их с реалиями жизни, обеспечивая себе жизнеспособность в любом обществе.

Как мы уже отметили, продолжавшийся процесс разложения рабовладельческого общества приводил в религиозные общины все больше представителей власти имущих. А их деятельность, в свою очередь, способствовала дальней-

шему развитию примиренческих идей в идеологии христианства. Позднее христианство на Западе еще больше отчуждалось от народных масс, превращаясь в идеологию крайне реакционной прослойки феодального общества.

Религиозный образ мышления доминировал во всех формах общественного сознания, искажал картину природы, мистифицировал математику и т.д. Церковь была заинтересована в теоретическом обосновании и защите религии, ее догматов и всего того, что и было сделано патристикой. Затрагивая вопрос формирования христианской догматики, процесс которой начался в IV-V веках, отметим, что одной из ее важнейших задач являлась систематизация христианства. Для этого потребовалось использовать все наследие античной мысли в ее идеалистической форме. Наиболее крупные представители и теоретики этой догматики были названы «отцами церкви». В непосредственной предыстории византийской философии богословья — Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст. Еще раз подчеркнем, что патристику этого периода можно в определенном значении назвать классической, ибо этот период совпадает со временем решительной победы церкви над язычеством и оформлением ее во влиятельную, если не основную политическую силу греко-римского общества. В этот период формируется тот мировоззренческий и богословско-догматический стандарт, на который будет ориентирована христианская идеология средних веков. Коротко остановимся на описании взглядов основных представителей богословья, которые придали политический окрас религиозному идеалу, претендующему на универсальную роль в общественном сознании масс того периода.

Василий Кесарийский (330-379 гг.) автор сочинения «Юношам про то, как необходимо читать книги язычников»,

где приводится очень важная мысль о привлечении языческой культуры для христианского образования. В то же время указывается на необходимость критического отношения к использованию языческой культуры. Принципом отделения «семян от плевел» в античном наследии должен быть, по Василию, принцип согласия с Писанием. Например, положения платоников про «единого отца», «демиурга», о душе и теле и др., если они не противоречат Писанию, то заслуживают всяческого поощрения. Наоборот, их же положения о вечности мира, природном бессмертии души должны быть расценены как противоречащие духу Писания.

Василий Кесарийский все сущее делит на созданное и несозданное. К несозданному относится лишь Бог в трех своих ипостасях. Соответственно, все остальное создано Богом и не может быть созданным из ничего. Кесарийский считает, что Бог не создает сперва материю вообще. Он создает сразу конкретные индивидуальные вещи, которые включают в себя пассивный и активный принципы. Из этих вещей и состоит весь мир. Основные положения вероучения Василия Кесарийского, по всей видимости, призваны были подчеркнуть важность той политической мысли, что власть религиозная — вполне конкретная данность, ниспосланная Богом на землю. Она всеобъемлюща и требует тотального подчинения себе. Поэтому в целом про Кесарийского можно сказать, что он был не столько философом христианства, сколько церковным идеологом, который понимал свою задачу достаточно прагматично: создать такое мировоззрение, которое соответствовало бы церковной ортодоксии. В то же время оно должно быть по возможности более понятным широкой массе бывших язычников.

Значительно и другое его произведение «Против Эвномия», которое стало началом незатихающих в средние века споров по поводу о трйствённости Бога. Таким образом,

Василия Кесарийского можно назвать одним из первых «классиков христианской мысли Запада и Востока» [33, с.25].

Григорий Назианин, которого называют еще Богословом (330-390 гг.). Он автор более чем 45 речей, из которых пять являются основой для реконструкции его философско-богословских взглядов. Его проповеди можно сравнить с проповедями Иоанна Златоуста. Григорий разрабатывает проблему соотношения веры и разума. Эта проблема разрешается у него таким образом, что основой разума является все-таки вера, на которую должно опираться, чтобы не впасть в ересь.

Эти и другие перечисленные идеологи богословья подготовили теоретическую почву для создания цельной философско-политической доктрины христианства, которую впервые изложил Аврелий Августин. В его сочинении «О двух градах» выдвигается религиозный идеал правящего класса, который завершает трансформацию раннехристианского идеала применительно к этому классу. Концепция о двух градах сложилась в период с 412 по 426 гг. Здесь окончательно разрывается непосредственная связь между богом и человеком: между ними ставится церковь. Вера становится главным для человека и не просто вера субъективная, а строго контролируемая церковью, которая в свою очередь только и может принести человеку спасение.

Остановимся на его концепции более подробно. Если идеал раннего христианства в принципе отражал полноту и противоречивость образа жизни социальных слоев, которые его породили, то его трансформация, которую произвел Августин в своей концепции, как бы выхолащивает жизненность раннехристианского идеала. Во-первых, из него был вынут «материальный стержень» — принцип частного преуспеяния, что изменило и саму систему выведения идеала. Житейские социальные конфликты, происходящие в обществе между имущими и неимущими, подменялись конфликтами

«плоти», которая понималась как сущность зла и добра.

Во-вторых, понятие раннехристианского идеала было значительно расширено: лишая «царство божее» жизненного, телесного содержания, Августин выдвигает в качестве образа сверхчувственного мира «Град божий».

По мнению Августина, различие между «градом божьим» и «градом земным» заключается в том, что они созданы двумя видами любви: земной — любовью к себе, а небесной — любовью к Богу. Причем Августин здесь крайне радикален: любовь к себе у него доводится до презрения к богу, а любовь к богу — до презрения к себе.

В-третьих, попасть в «царство божее», по мнению Августина, можно лишь неукоснительно соблюдая предписания церкви. Главный порок земного мира состоит в том, что в нем живут не по заветам бога, а сами по себе. Эта идея, которая отражает главные интересы церкви, существенно важна для сословного общества, ибо в нем человек обязан жить в соответствии со строгими предписаниями своей группы. Гордыня же считалась и считается церковью одним из тяжчайших грехов.

Земной град — это полная противоположность идеальному обществу, которое содержит в себе все те соблазны, что отвращают человека от бога и от церкви: лень, стремление к власти и богатству, плотским наслаждениям и т.д. Логика Августина такова, что за это «земной град» заслуживает уничтожения.

Вместе с тем Августин очень чутко реагировал на социальное состояние общества, в котором существовал. Он понимал, что церковь в V веке еще не достаточно сильна, чтобы своей идеологией полностью завладеть умами людей. Соответственно, в его концепции также проведена мысль о том, что церковь еще не в состоянии осуществить переворот в «земном граде» и целиком подчинить его себе. В свою очередь, такой переворот означал бы и конец мира, чего

еще не предвиделось.

Своеобразные условия исторического развития и уровень общественного сознания того исторического периода требовали от Августина более гибкого подхода в решении проблемы укрепления религиозной власти. Его идеал раздваивался как бы на две цели, одна из которых являлась официальной, понятной, доступной и приемлемой: «град божий» должен сосуществовать одновременно с земным, «ничего из последнего не отменяя и не разрушая» [5, ч.2, с.605]. Вторая же цель является латентной (скрытой), но она то и есть истинной — до поры до времени не вступать в конфликт со светскими властями, постепенно приближать к рукам их подданных и добиться к грядущему концу света слияния двух градов в один, который обеспечит вечное блаженство и прижизненное соединение с богом. «... Этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках» [5, ч.2, с.604]. Следовательно, характеристики христианского идеала общественного устройства определяются сформулированной в нем конечной целью. В данном случае — это постепенное растворение «земного града» в «граде божьем» путем добровольного отказа его членов от греховности земной жизни, которая заслоняет бога.

Существует в концепции Августина еще несколько показательных моментов прежде всего с политической точки зрения. Один из них — элемент насилия: призывая земных граждан добровольно вступать в «град божий», он приемлет возможность и их принудительного приобщения к благодати. Насилие Августин оправдывает словами из Евангелия от Луки: «заставь их войти» [Лк., 14, 23].

Далее, светская власть по Августину не только должна быть морально подчинена церковной, но и должна стоять на защите интересов последней, когда начинаются ереси.

Но, с другой стороны, Августин допускает случаи сопротивления власти с благословения церкви, право на восстания масс против светской власти. Здесь содержится некоторое противоречие морального плана, но выгода церкви — это главное, а значит, какой-то общечеловеческой моралью можно и пренебречь.

Еще одной, не менее противоречивой чертой «града божьего» является принцип равенства и братства. Причем, равенство здесь воспринимается через категорию «служение». Это не есть какое-то абстрактное равенство, а равное служение друг другу. Здесь как раз и скрыты общественные отношения феодального общества, где вассал служит своему господину, выполняя тем самым установленные повинности, а тот, в свою очередь, также служит своему вассалу, защищая его при необходимости. То есть, понятие справедливости связано не с изначальным равенством людей, а равным исполнением ими неравных прав и обязанностей. Понятие равенства здесь идеализирует сложившиеся классовые отношения.

Но в церкви отношения руководства и подчинения имеют в большей степени не социальный оттенок, а организационный. Все члены «божьего града» равны перед богом, и в этом смысле церковь — общество равных. Такое понимание общества представляет собой трансформацию представлений об устройстве какой-либо замкнутой группы на все общество. Поэтому понятие равенства имело и другой смысл, выражая характер горизонтальных отношений феодального общества. Но и в том, и в другом смысле Августин в своем «граде божьем» увековечил сословное деление реального феодального общества.

Таким образом, в течение IV-V веков в понимании идеала происходит два скачка. Иудеохристианство стремилось к земному осуществлению идеала, раннее христианство вознесло тысячелетнее царство на небо, Августин же, ото-

двинув конец мира в неопределенное будущее, снова делает упор в понимании христианского идеала на его земную основу. Именно благодаря ему церковь приобретает неисчерпаемые богатства, вырастает в величайшую и сильнейшую организацию, которая когда-либо существовала, завоевывает людские умы и души верующих, получив мобильную, убежденную и всегда готовую к борьбе с инакомыслящими армию верующих.

Религиозно-политическая мысль последующих периодов в принципе всецело находилась под воздействием доктрины Августина, разворачивая и дополняя отдельные его положения, приспособлявая и истолковывая их сообразно историческому моменту. Так, автором ряда сочинений, которые появились на Востоке в первой половине IV века был неизвестный восточнохристианский мыслитель, который носил псевдоним Дионисия Ареопагита. Но кто является носителем этого псевдонима, наука до сих пор точно установить не может. На этот счет существует множество предположений, Дионисию Ареопагиту, или Псевдо-Дионисию, как его еще называют, приписывают ряд произведений с обобщающим названием «Ареопагитики». Первые известия о них доходят из 553 года. «Ареопагитики» содержат в себе трактаты «О божественных именах», «О тайном богословье», «О небесной иерархии» а также десять писем-посланий.

С сочинениями Псевдо-Дионисия Запад познакомился очень рано. Но еще более он стал известен западному миру после того, как император Михаил II в 824 году преподнес его сочинение в дар императору Людовику Благочестивому. Наконец, по поручению Карла Лысого, Иоанн Скот Эриугена (810-877 гг.) перевел книгу «О небесной иерархии» с греческого языка на латинский. С тех пор Дионисий Ареопагит стал на Западе популярным автором. Возникали споры относительно тех или иных положений его произведений, составлялись комментарии к его сочинениям. Его концепция

использовалась и в идеологической борьбе.

Социальная сущность учения Дионисия Ареопагита, особенно те идеи, которые содержатся в его главной работе «О небесной иерархии», заключается в богословском обосновании феодального строя. Небесная иерархия используется им как исходное начало для доказательства правомерности существования земной иерархии. Псевдо-Дионисий пишет: «Слово божие все небесные существа для ясности обозначают девятью именами. Наш божественный руководитель разделяет их на три тройственные степени. Находящиеся в первой степени всегда предстоит богу, теснее и без посредства прочих с ним соединены: ибо святейшие Престолы, многоочие и многокрылые чины... находятся в большей и непосредственной пред другими близости к богу. Это — первая иерархия. Вторая степень содержит в себе власти господства и силы; третья, и последняя, в небесной иерархии содержит чин ангелов, архангелов и начал» [89, с.117].

Таким образом, земной порядок вещей является лишь «отпечатком» небесной иерархии. Такое представление небесного и земного порядка не могло не импонировать идеологам возникающего феодального строя как на Востоке, так и на Западе. Отсюда понятно, почему сочинения псевдо-Дионисия нашли широкий отклик у духовенства и феодалов Запада и почему богословское учение его было воспринято западным миром.

В средние века идеал «града божьего» претерпел некоторую модификацию: она определялась уже тем, что церковная власть была в состоянии победить власть светских феодалов, то есть конечная, истинная цель Августина могла быть воплощена в реальную действительность.

Завершает эволюцию религиозного идеала Фома Аквинский (1225-1274 гг.). Он сохраняет основу идеи Августина о двух градах, о моральном верховенстве града небесного, допуская, что церковь может одобрить сопротивление свет-

ской власти. Он был уже более осторожен в вопросе ересей, был противником инквизиции, утверждал, что сохранение греховности земного мира делает необходимым и частную собственность. С его именем связан еще один важный момент эволюции религиозного идеала. Аквинский разработал учение об органическом и иерархическом строении государства. Процесс централизации государственной власти в странах Западной Европы вынуждал религиозных идеологов признавать изменение политической реальности, склоняться к компромиссу. Поэтому Фома признает два основных момента: а) в обществе существует естественное неравенство и оно распространяется на государство; б) существует не просто иерархия в государственной организации, но все элементы этой иерархии взаимно необходимы и связаны друг с другом. Например, не только короли не могут без вассалов, но и вассалы без королей.

Однако Фома Аквинский пытается разделить сферы духовной и светской власти. Он пишет: «Так как духовная власть и светская обе производятся от власти божией, то светская власть настолько находится под духовной, насколько она ей богом подчинена, а именно в делах, которые касаются спасения души; вследствие этого в таких делах следует скорее повиноваться церковной власти, а не светской. В том же, что касается гражданских благ, следует более повиноваться светской власти, чем церковной, в соответствии с поучением «отдайте кесарю кесарево» [2, с.201].

Итак, Фома Аквинский признает помимо церкви также божественную природу государственной власти, что означает стирание границы между «градом божьим» и «градом земным». Это сделало, в свою очередь, возможной мысль об идеальном устройстве реального государства. Именно с этого момента, по всей видимости, начинает складываться идеал абсолютной монархии. В качестве лучшей формы государственного правления и сам Аквинский признает монархию,

причем, кроме абсолютной, называет еще монархию политическую. Вторая, по его мнению, обладает большим преимуществом, ибо власть государей тут зависит от закона и не выходит за его рамки. Уже император Священной Римской империи Карл V (1500-1558 гг.) поставил перед собой цель на практике реализовать идеал всемирной монархии, однако доктрина божественного права королей осуществлялась в той мере, в какой короли могли поддерживать ее силой.

В период классического средневековья церковь многого достигла в реализации своих идеалов, догматы ее стали одновременно и политическими аксиомами.

На этом срезе мы вправе сделать вывод о том, что, сходя с «арены общественного сознания», политические идеалы Древней Греции и Рима а затем и иудеохристианство оставили после себя представление о невозможности устройства идеального общества на земле, идею мессианства, которая нашла питательную среду в социальных низах римских городов. Само христианское вероучение выросло на иудейском единобожии и мессианстве, но сам христианский идеал, на наш взгляд, не вырос непосредственно из идеала иудеохристианства, а представлял собой совокупность мистических, эсхатологических представлений иудейских сект и идеологии прогрессивных слоев римского общества, которые впитали в себя идеи античной философии. В христианской религии отразилась философия Платона, его идея добра, которая стала источником возникновения идеи трансцендентного христианского бога. Необходимо указать также и на учение стоиков, на их понятие «логоса» как на прототип христианского «логоса», на созданную ими концепцию добродетели, которая легла в основу христианской морали. Следовательно, христианское вероучение носило синкретический характер и базировалось не только на идеологии народов Востока, но и на идеологии народов Запада

— греков и римлян. Деятельность «отцов церкви», прежде всего Августина Блаженного и Фомы Аквинского, которые создали стержень церковной догматики, окончательно покончила с плюрализмом политических идеалов Древней Греции и Рима. Однако это вовсе не означало, что общественное сознание навсегда вымело их из углов своей исторической памяти. «Зигзаги» общественного сознания, базой которого, как правило, является экономическое состояние общества, еще раз доказывают, что плюрализм в общественной да и в духовной сфере жизни общества всегда имеет свои границы. Что же касается плюрализма политических идеалов, то всегда возникал соблазн синтезировать их в определенный универсальный, общественный идеал, то ли на уровне идеала религиозного, то ли на уровне идеала коммунистического, на характеристике которого мы впоследствии остановимся. И по своей форме, и по содержанию общественный идеал всегда являлся как бы нивелировкой общественного сознания, которое доминировало в тот или иной исторический период.

2.2. Теократия, как воплощение теоретической формы политического идеала

Христианский идеал, как и собственно христианство, возникает во II веке. Но государственной религией оно стало сперва в Армении в конце III века, а затем в Восточной Римской империи (конец первой четверти IV века). Несмотря на синкретический характер выработанной им догматики, христианство явилось качественно новой религией. Ее особенностью, основной чертой стал универсализм, как начало всеобщей правды и всеобщего единства согласно евангельскому завету «и будет едино стадо и един пастырь». Однако слишком быстрое осуществление подобного идеала привело к проповеди принудительного универсализма и этот прототип всеобщего устройства, как мы покажем в дальнейшем, привел к страшной практике инквизиции.

В средние века представители церкви не только стали феодальными землевладельцами, между которыми устанавливались отношения, которые соответствовали феодальной иерархической системе организации, но и обладали огромной политической силой. Католическая церковь на Западе держала под своей властью множество стран и народов. В то время как на Востоке патриарх православной церкви в политической жизни не играл почти никакой роли и, более того, подчинялся императору даже в вопросах веры, на Западе папа обладал безграничной властью, в том числе и в государственно-политической сфере. Например, папа Иннокентий III говорил, что короли помазываются священниками, а не священники королями. Тот же, кто помазывается, меньше того, кто помазывает. В связи с этим все больше и больше усиливалась монархическая власть римских пап

и все больше подчинялось ей светское государство. Роль этого последнего с точки зрения римской церкви сводилась лишь к защите истинной веры, истреблению еретиков и прочих врагов святой церкви.

Таким образом, в средние века утвердилась теократическая власть. Не только церковь, но и государство видело высшую задачу человеческой жизни в господстве над нею религии. В сущности, даже борьба с господством церкви в средние века была борьбой двух теократий, из которых одна имела своим главой папу, а другая — императора. Но во всяком случае, руководящая роль теократической идеи в средние века является настолько яркой и всеобъемлющей, что в ее свете можно дать полную характеристику средневековой жизни. Существование двух теократий связано с феноменом деления Римской империи на Западную и Восточную, что имеет прежде всего историческую подоплеку. И формирование религиозного идеала в этой связи имеет свои специфические оттенки. Автор склоняется больше к мысли о том, что в пределах Западной Римской империи религиозный идеал имел более ярко выраженный политический характер, являясь причиной и основой борьбы против инакомыслящих. Наоборот, в Восточной Римской Империи его утверждение происходило при более «мягких» формах этой борьбы.

Коротко об истории. После падения Рима Восточная Римская империя вступила в новый этап своего исторического развития и здесь, на Востоке, начиная с IV века, стала складываться Византийская империя — своеобразный тип государства, которое оформилось при императоре Юстиниане. Именно Византийская империя — яркий пример того, как религия практически заменила собой национальность. Национальная принадлежность не являлась определяющим моментом в продвижении человека на том или ином поприще. В научной, политической, художественной и других

областях деятельности с большим успехом наряду с греками трудились армяне, семиты, грузины и представители других народов. Отдельные народы и этнические группы, жители Востока и Восточной Европы в той или иной мере являлись творцами политической истории и культуры Византии.

Византийцы считали себя наследниками древних римлян, гордо называя себя ромеями, однако как минимум дважды официально рвали с Римом. Первый раз — в конце IV в. во второй раз — в 1054 году, когда они окончательно разрушили духовно-религиозные связи с Римом.

Византийцы называли себя римлянами, однако государственным языком утвердили греческий; гордились своим римским происхождением, но поклонялись Богу древних иудеев; уважали еврейский Ветхий завет наряду с Новым заветом, а самым священным местом на земле для них был не отчий Рим и не мудрейшие Афины, а Иерусалим, который ненавидели их воинственные предки.

Византийская империя просуществовала до середины XV в. В ходе военных столкновений с соседними странами она то побеждала и расширяла свои владения, то терпела поражения и теряла ту или иную часть своих восточных и западных земель. Византия отразила нашествие печенегов, половцев, турок-сельджуков и османов, норманнов, завоевателей из латинских стран, болгар. Она задержала на много веков продвижение турок на Запад. Однако крестовые походы нанесли Византии катастрофические убытки, после которых она так и не смогла оправиться. Город-крепость был захвачен крестоносцами-католиками в апреле 1204 года а затем ограблен и подожжен. Один из участников похода крестоносцев, француз Жоффруа де Велларден писал, что огонь уничтожил больше строений, чем их насчитывалось в трех самых больших городах Франции того периода. На месте Византии была образована Латинская империя. В различ-

ных районах Ближнего Востока тогда же возникло множество мелких княжеств.

В начале 60-х годов XIII столетия Византийская империя в какой-то мере была восстановлена, но вскоре над ней нависла угроза турок-османов, которые в XIV столетии захватили почти все ее владения в Малой Азии. Агония Византии продолжалась до 1453 года, когда Константинополь был взят и разгромлен турками. Внутренние причины, прежде всего упадок экономики и внешние обстоятельства привели ее к окончательной гибели. Такова, коротко говоря, история Византии. Нас же в большей степени интересует ее духовный мир, как основа формирования политических идеалов.

В духовном мире Византии, как мы уже отмечали, господствовала догматика церкви, православной религии, которая с непримиримостью относилась к свободе разума, утверждала диктатуру теологии и сводила всякую теоретическую деятельность к комментированию ортодоксальных текстов. Как известно, значительную роль в процессе становления норм общественной жизни в Византии сыграли решения семи Вселенских соборов. Не останавливаясь на их подробном описании, отметим, что I Никейский собор в 325 г. сформулировал первую часть «Символа веры», дав определение божественности Сына Божьего; I Константинопольский собор в 381 г. сформулировал вторую часть «Символа веры», дав определение божественности Святого Духа. На этих двух соборах фактически и была оформлена религиозная догматика.

Ефесский собор (434 г.) дал определение Христа как истинного Бога и как истинного человека в одном лице; II Константинопольский собор (553 г.) еще раз подтвердил учение про Троицу и про Христа; III Константинопольский собор (680 г.) подтвердил истинную человечность Иисуса Христа через признание его человеческой воли и действий.

Такое подробное освещение сути этих соборов важно для нас с той точки зрения, что теократия Византии представляла свои догмы в качестве политических норм всеобщей значимости, а установление христианского вероучения здесь превращалось в мировоззренческую основу любого члена общества, становилось единственным источником его духовного творчества.

Церковь, в представлении ее сторонников, являлась центром всей тогдашней жизни. Этот идеал один из писателей изобразил в следующем художественном образе: «Современный город состоит из равных, пересекающихся под прямым углом улиц с большими домами. Но эти улицы не сходятся ни в одном месте, нет общего центра. Много больших домов, но нет здания, которое было бы всеобщим идеалом. Так и в современной духовной жизни: много параллельных и пересекающихся между собой зданий, но нет объединяющего фокуса. Нет духовного центра, к которому бы все стремились. Совершенно иначе в средние века. Тогдашний город состоял из кривых, запутанных улочек и переулочков. Все они выходили на площадь и на этой площади возвышался великолепный, стремящийся ввысь храм. Подобно этому и духовная жизнь средневековья состояла из запутанных, плохоньких, темных взглядов, но все учения, все стремления были направлены к одному центру. Таким центром был храм, религия» [42,с.7].

Церковь нуждалась и в развитии такого искусства, которое отвечало бы ее потребностям. Для проповеди своей идеологии она использовала жития святых, духовные гимны и другие средства эстетического воздействия, возводила храмы с фресковыми росписями и скульптурными изображениями. Так, император Юстиниан создал храм святой Софии, который по своим размерам и красоте мог бы затмить все, что было создано в Константинополе до этого. Для создания проекта храма были приглашены известные зодчие Анфи-

мей из Тралл и Исидор из Милета. Около шести лет продолжалось сооружение этого храма, в котором принимали участие более 10 тыс. работников. Стены и крепления храма возводились из кирпича. Широко применялись мрамор и гранит. Мрамор использовался самых редких цветов: белоснежный, светло-зеленый, бело-красный и розовый. Для купола же использовали особые белые кирпичи такой легкости, что дюжина их весила не больше куска черепицы. Юстиниан хотел выложить пол храма золотыми плитами, но его отговорили от этой затеи ...

Население империи очень дорого заплатило за императорское разбрасывание деньгами, но Юстиниан достиг своей цели: созданный по его повелению храм превышал своим величием легендарный иерусалимский храм. Когда император вошел в храм в день его освящения, 27 декабря 537 года, он гордо воскликнул: «Слава Всевышнему, который избрал меня для свершения этого великого дела! Я превзошел тебя, Соломон!» [33,с.11].

Показательным в этом отношении является также то, что на II Никейском соборе (787 г.), созванном Патриархом, 367 епископов из Греции, Франции, Сицилии и Италии, собравшись в церкви Святой Софии в Константинополе, сделали такое заявление: «Мы решили, что святые изображения, выполненные красками, из мозаики или другого соответствующего материала, могут быть помещены на посуде, одежде или стенах церквей так же, как и на домах и дорогах, ибо чем чаще люди будут видеть изображение Иисуса Христа, его святой Матери и святых, тем больше они будут любить их» [33,с.14].

Церкви необходима была также и историография, ибо она заботилась о прославлении своей истории, была заинтересована в изложении истории человеческого рода под углом зрения собственной идеологии.

В IV в. было осуждено арианство, долгое время ведущее

борьбу с другим религиозным направлением, которое представляли афанасиевцы. Арианство было уничтожено и при афанасиевке Феодосии утвердился Никейско-Константинопольский «Символ веры». Победило учение, которое утверждало, что Бог-Отец и Бог-Сын — не подобны, а единоподобны. Сегодня — это третий догмат «Символа веры».

Однако через 100 лет после Никейского собора и через тридцать лет после Константинопольского Патриарх Несторий огласил народу, что хотя Бог-Сын и составляет единую суть с Богом-Отцом, но все же первоначально Иисус Христос был человеком, а значит, его мать — не «Богородица», а «человекородица». Мессией Христос стал уже после своего рождения. Ересь Нестория была осуждена на III Вселенском соборе в Ефесе в 431 году, но она подготовила первый раскол в христианстве на последующем Халкедонском соборе.

В свою очередь, константинопольский архимандрит Евтихий затронул так называемую «хрисологическую проблему», провозгласив, что Христу присуща лишь одна природа — божественная, человеческая же природа Христа — выдумка. Это учение получило название «монофизического» — то есть единой природы. Монофизическое учение было осуждено в Халкедоне на четвертом Вселенском соборе в 451 году. Часть церквей из-за несогласия вышла из единой церкви: армяно-григорианская, коптская, эфиопская, малабарская и др. Были и другие церковные учения и ереси. Внутренняя борьба различных религиозных направлений в этот период не могла еще определить какой-то конкретной политической направленности религиозного идеала, сама религиозная вера в этот период была как бы «вещью в себе». Это, между прочим, говорит о том, что всякая теория, не имеющая до поры до времени элитарного характера, всегда начинается как вера. Но необходимость укрепления этой веры всегда была связана с ее теоретическим обосновани-

ем, на чем достаточно подробно мы уже останавливались в предыдущем подразделе книги.

События, которые происходили в социально-экономической жизни Западной Европы в V-XI веках, привели к упадку крупных раннефеодальных государств, а церковь стала самой весомой политической силой. В своей борьбе против королей церковь формально опиралась на так называемые «лжеисидоровы декреты», которые появились между 809-849 годами и были выданы якобы апостолом Петром римским первосвященникам. В то время еще не было национальной идеи и папы, и императоры Священной Римской империи рассматривали себя каждый как мирового владыку. При этом первые обосновывали свое право на преемственности власти апостолов, а вторые считали себя наследниками древнеримских императоров.

В Западной Римской империи борьба двух высших властей нашла свое теоретическое выражение в трактатах многочисленных писателей — защитников папства и империй. Этим трактатам присуща одна черта — полное смешение церкви с государством. В глазах защитников папства папа не только духовный владыка церкви: ему дана на земле высшая, полная власть над клиром и над миром. По знаменитой теории «двух мечей» (в толковании клерикальных писателей) два меча, то есть две власти, находятся в руках св. Петра и его преемника — папы: меч духовный и меч светский. Но священники и апостолы, занятые служением Богу, не должны сами извлекать на защиту церкви меч крови. Поэтому устами церкви этот меч предписывается вложить в ножны. Не употребляя сам светского меча, Святитель передает его императорам и вообще светским князьям через коронование и миропомазание. Таким образом, власть царская заимствуется от власти святительской, «светский государь относится к папе, как вассал к сюзерену» [79, с.4].

Как верный вассал светский государь должен быть всегда готов во всеоружии своей военной силы являться на защиту духовной власти. Ибо «словом Божиим управляют души верующих, меч же крови есть власть над телами; насколько дух выше тела, настолько же власть святительская выше власти царской» [79, с.5].

Если же заглянуть в лагерь противников папства, то и тут заметим то же смещение церкви с государством. Сами императоры были убеждены в том, что царское помазание возносит их над толпою мирян и превращает их в некоторого рода святителей. Например, Оттон Великий постился перед тем, как надевать свою императорскую корону. Генрих III облакался в знаки своего императорского сана не иначе как после покаяния или после бичевания рукою духовника. Наконец, Генрих V прямо говорил о себе: «Я царь, я первосвященник». Основной смысл этого изречения в том, что царь или император не просто миряне: в силу помазания они становились членами клира.

С царским саном связывали и особый пророческий дар, способность угадывать волю провидения. Так, утверждают, что еще Навуходоноссор и некоторые из египетских фараонов якобы видели вещие сны. Средневековые летописи также изобилуют рассказами о том, как тот или иной император свершил какой-либо важный государственный акт, например, предпринял поход в Рим или назначил нового епископа, потому что так ему было внушено во сне. Некоторые писатели, например, епископ Бенцон Альбский, прямо считали императора представителем св. Петра и главою церкви [79, с.5].

Подсознательно или целенаправленно в политическом мировоззрении средних веков все отношения были как бы перевернуты. С одной стороны, здесь пастырь вооружен светским мечом, а с другой стороны, цари посягают на духовную власть, а император хочет быть в некотором роде

светским папой. Были также случаи, когда святители нередко облачались в шлемы и латы и шли во главе своих войск сражаться против неприятеля. Встречались и папы-воители, вроде Льва IX, который, проиграв сражение, попал в плен к норманнам, после чего победители целовали ему ноги.

С другой стороны, бывало, что короли и герцоги облачались в епископские митры. Согласно классическому изречению папы Иннокентия III, которое может считаться как бы лозунгом средних веков, «Христос в Новом Завете устроил власть так, чтобы царство было святительским, а священство было царским» [79, с.6].

В целом можно говорить о том, что на почве средневекового мировоззрения искажалось и суживалось понятие христианства. Церковь, опирающаяся на мощь государства, уже не была свободным союзом верующих душ: она силою понуждала людей веровать в ее догматы, карая тех, кто ослушался, огнем и мечом. С точки зрения средневекового идеала, человек не был целью в себе и для себя. Он рассматривался как пассивный материал, как «чистая доска», на которой можно рисовать все, что угодно церкви. Однако все, что находилось вне церкви и религиозного государства, клеймилось с этой точки зрения как «синагога сатаны» или «антихристово общество». Сила церкви и религиозного идеала заметно упрочились.

Поэтому папа Бонифаций VIII выработывает иную, более радикальную стратегию, чем мог себе это позволить в свое время Августин. Он открыто уже проводит мысль о том, что настала пора взять в руки власть и в «земном граде». Папа заявлял, что «оба меча находятся во власти церкви, духовный и светский; один употребляется для церкви, а другой — самой церковью; один — священством, другой королями и воинами, но по воле и установлению священства» [98, с.160].

Для претворения этой стратегии в жизнь, церковь конструирует и раскрывает целый веер других, «вспомогательных», если можно так выразиться, идеалов, прежде всего для светских феодалов и для крестьян. Отметим, что эти идеалы представляют собой не столько идеалы политического устройства, сколько идеалы личности, которые в какой-то мере «подвязаны» к уже существующему религиозному идеалу. Понятно, что католицизм не мог даже мыслить о каком-либо другом обществе кроме «града божьего». Понятно также, что иного идеала не могли выработать и другие сословия феодального общества, которые находились в полном подчинении у церкви.

Например, идеал рыцарства был предназначен для светских феодалов и сформировался в X-XI веках. Он имел реальную социальную основу для своего существования, которую как раз и представляла феодальная знать, проводившая все свое время в пирах и междоусобных войнах. Вместе с тем, данный идеал был производным от идеала общественного устройства, который сформулировал Августин, он был удобен церкви, если не сказать, что навязан ею праздным феодалам. Феодальные войны — неотъемлемая часть всей жизни феодалов, и это явление было направлено Августином в определенное нужное русло. Он подразделил войны на «справедливые» и «несправедливые». «Справедливой», или священной, считалась война против еретиков и язычников во имя церковного единства с целью распространения католической веры. И вот на протяжении V-X веков в условиях практической деятельности церкви, клир которой становится землевладельцем и нуждается в защите своих владений, в условиях борьбы с язычниками — саксами, венграми, норманнами — рождается идея о богоспасении тех, кто с оружием в руках оберегает интересы святой церкви. А весь процесс исторического развития церковь представила как беспрерывную борьбу божественной мо-

нархии против бесовского царства. Поэтому католицизм средних веков знает три возможных отношения к человечеству: мессианская проповедь, проклятие и крестовый поход.

В IX веке папа Григорий VII поставил перед церковью задачу перейти к завоеванию всего мира. Эти экспансионистские идеи римской церкви подогревались ожиданием близкого конца света, так как якобы кончалось тысячелетие со времени прихода Христа на землю. Интересно, что в этот период именно рыцарство, а не королевская власть провозглашается главным носителем «священной войны». Этому можно найти вполне конкретное объяснение. Рыцари-феодалы являлись по своей сути очень агрессивным конгломератом, который не подчинялся верховной королевской власти. Феодалы считали себя независимыми государями в своих владениях. Французский король, например, боялся даже выехать за пределы Парижа, опасаясь, что на него нападут феодалы.

Даже папы также нередко страдали от самоволия итальянских феодалов и от буйной римской знати. Так, в первой четверти X века папским престолом распоряжалась семья Теофилакта, а папа Иоанн X, который хотел освободиться от ее влияния, был задушен [16,с,279].

Стремясь использовать второе сословие в борьбе за свое мировое господство, церковь талантливо выдвигает идеал «христовой войны». Конкретное содержание этого идеала формируется, уточняется и реализуется во время первых крестовых походов. В целом этот идеал представляет собой синтез христианских добродетелей и профессиональных качеств воина. Церковь, представляющая собой мощную идеологическую силу, в XI-XIII веках выдвигает и обосновывает идею о необходимости крестовых походов во имя освобождения от мусульман Палестины «гроба господня», который, по преданию, находился в Иерусалиме. Сама воз-

· возможность осуществления идеи крестовых походов подчеркивает степень влияния церкви в тот период. В армиях крестоносцев с благословения папы римского создавались особые монашеско-рыцарские организации: их называли духовно-рыцарскими орденами. Характерно, что эти ордена подчинялись непосредственно папе, а не правителям, на землях которых располагались их владения. Первым в 1119 году был основан орден тамплиеров (храмовников), который впоследствии стал одним из самых богатых орденов. Вторым был орден госпитальеров-иоанитов. Свое название он получил от госпиталя святого Иоанна, помогавшего больным пилигримам. В конце XII века был образован третий орден — Тевтонский. Позже он переселился на берега Балтийского моря, где в 1237 году объединился с орденом меченосцев. Примерно в этот же период в Испании также возникли три ордена, которые были созданы в связи с Реконкистой — борьбой, направленной на изгнание арабов из Испании.

Церковь сумела не только обуздать рыцарство, но и направить его деятельность в желаемое ей русло. Более того, церковь сняла и социальное напряжение, которое возникло в обществе в XI столетии. Дело в том, что земли в Западной Европе были уже практически поделены между светскими и церковными феодалами. Наследовать же землю по обычаю мог только старший сын феодала. В результате образовался обширный слой феодалов, которые земли не имели. Они жаждали ее получить любой ценой. Католическая церковь не без основания опасалась, чтобы рыцари не стали покушаться на ее обширные владения. Кроме того, она стремилась распространить свое влияние и на новые территории, поживиться за их счет. Поэтому в планах рыцарей-крестоносцев освобождение «гроба господня» имело третьестепенное значение: феодалы и церковь стремились к захвату заморских земель, городов и богатств.

Уже во время первого крестового похода в 1099 году Иерусалим был захвачен, а церковь и крестоносцы удовлетворили свои желания, прибрав к рукам цветущие плодородные земли Палестины. Но когда в начале XIII века французские, итальянские и немецкие рыцари в четвертый раз опоясались мечом по призыву папы Иннокентия III, они направились не против мусульман, а обрушились на христианское государство Византию. В апреле 1204 года рыцари захватили ее столицу Константинополь и разграбили, показав, чего стоили все пышные фразы о спасении «гроба господня».

Надо отметить, что в аспекте преемственности крестовые походы явились значительным историческим событием. Благодаря взаимообщению народов Востока и Запада их совместным достоянием стали технические новинки ремесленного производства, в особенности производства шелка, новшества в области мореплавания. Запад заимствовал у Востока меняльное дело, банковые и кредитные операции; Восток оказал воздействие и на социально-политическую жизнь Запада: под влиянием Востока здесь в какой-то мере изменились гражданские и военные организации, расширилась свобода городов, обострилась борьба против абсолютизма католической церкви, укрепилась светская государственная власть. Но Запад не просто воспринял достижения Востока, он воспринял их творчески. Запад совершил переход от натурального к товарному производству и позднее сам оказал благотворное воздействие на развитие стран Востока.

Практика крестовых походов, в которых все рыцари, невзирая на их происхождение и имущественное положение, рассматривались как единое «воинство христово», способствовала упразднению у рыцарства первоначального оттенка служивости и подчиненности церкви. Оказало определенное влияние на этот процесс и сложившееся к тому време-

ни правовое разделение средневекового населения на три основные группы: молящихся, воюющих и трудящихся. Сочетание общности идеалов с корпоративными принципами организации второго сословия вело к идеологическому нивелированию различных групп феодалов. Рыцарский титул уже приобрел значение воздвигнутой баррикады, которая отделяла светских феодалов от простого народа. В то же время, внутри господствующего класса это сословие также получило свой определенный статус и ролевой набор.

По мере уменьшения значения церкви, ослабления зависимости от нее второго сословия происходит изменение и содержания идеала рыцарства. Примерно в конце XII века начинает складываться самосознание рыцарства. Его идеал отражает теперь не только и не столько интересы церкви, сколько интересы самого второго сословия, которое мыслит себя уже высшим сословием. Начиная с этого периода намечается отрыв рыцарского идеала от жизни и реального рыцарского статуса. Вычленяется образ идеального рыцаря, который наделен особыми добродетелями: он должен часто ходить в церковь, не слишком увлекаться охотой, стремиться к подвигам, быть благородным, верным, честным, справедливым и опрятным, щедрым, умеренным, настойчивым и т.д. [31, с.180-240].

Очень важным моментом рыцарского идеала была любовь к даме сердца (куртуазная любовь). Рыцарь обязан был служить даме сердца как вассал сеньору и это было превращено в определенный ритуал, часть образа жизни светских феодалов. Понятно, что любовь к женщине - это стимул любого творчества во все времена и у всех народов. Поэтому вполне логично предположить, что любовь к даме сердца способствовала развитию личности самого рыцаря.

В целом анализ рыцарских качеств показывает, что уже в XV столетии нет прямой связи рыцарского идеала с церковной идеологией. На первом месте стояли доблести, кото-

рые и определяли положение рыцаря в феодальной иерархии, а верность и служение церкви даже не упоминаются. Идеальная личность феодального общества призвана служить либо церкви, либо своей особой корпоративной группе. Как мы уже отмечали, второе в этот период уже начало доминировать над первым.

Важнейшими компонентами рыцарского идеала были происхождение и благородство, ибо в сословном обществе принадлежность к знати давала право на различные привилегии, обладание которыми в условиях личной зависимости означало для феодала куда больше, чем просто владение собственностью. Отношение личной зависимости выражалось в понятиях «верность», «честь», «доблесть» и т.д. Но примечательно, что представление о верности и чести были не столько внутренней необходимостью, состоянием души, сколько внешним и показным атрибутом рыцарского идеала. Средневековому рыцарю было важно, чтобы сеньор и члены ордена не сомневались в его верности и чести.

Рассматривая эволюцию рыцарского идеала, отметим, что в качестве конечной цели он в общем-то не был так индивидуалистичен и космополитичен, как рабовладельческие идеалы. Однако средневековье не только выхолостило и перенесло на небо социальное содержание человека, но снова вернуло личность определенной корпоративной группе, второму сословию феодального общества в данном случае, которое рыцарство обязано было защищать от врагов. В этом смысле феодальный идеал был даже шагом назад по сравнению с раннехристианским идеалом. Но, подчинив личность замкнутой социальной группе, феодализм усложнил ее деятельность внутри этой группы, а затем снова создал предпосылки для дальнейшего развития индивидуальности.

При дальнейшем рассмотрении рыцарского идеала мы

можем вообще обнаружить отсутствие таких ценностей как богатство и собственность. Более того, одной из первейших доблестей рыцаря провозглашается щедрость. Не накопительство, ибо в данный период средневековья производство не было подчинено интересам накопления и наживы, а потребление — в самом широком смысле слова. Равно как при рассмотрении рабовладельческого идеала, мы и в этом случае сталкиваемся с тотальным потребительством господствующего класса, ибо, возьмем на себя смелость утверждать, что высший момент наслаждения богатством есть его расточительство. Обычай демонстративно проедать и пропивать захваченную на войне добычу служил способом самоутверждения рыцаря в своей корпоративной группе. Поэтому щедрость была своеобразным выражением и межличностных, и внутригрупповых отношений второго сословия, а включение ее в идеал означало еще один способ утверждения этих отношений. Вместе с тем, можно точно определить, что рыцарский идеал был оторван от социальной действительности. Он, как и само рыцарство, был бы просто невозможен без феодальной собственности на землю, без личной зависимости крестьянина. Поэтому разрушение этих отношений а также развитие товаро-денежного производства и привели к полному отрыву идеала рыцарства от реальных социальных отношений в обществе. К тому же рыцарский идеал предполагал незыблемость существующих общественных отношений, освященных, в свою очередь, идеалом «града божьего», а подобная статика применительно к обществу была невозможна. Эволюция рыцарского идеала весьма плачевна: к концу XV века он вообще превратился в мишень для шуток и насмешек, воплотившись впоследствии в образ Дон Кихота в известном произведении Мигеля де Сервантеса.

Если при создании рыцарского идеала церковь стремилась подчинить своему влиянию светских феодалов, то фор-

мирование идеала для средневекового крестьянина преследовало иные цели и требовало иных средств. Показательно, что идеологи рабовладельческого общества такой цели перед собой не ставили. Полная личная зависимость раба делала излишним обоснование законности в его глазах существующего строя. В религиозном идеале для крестьянства был создан такой образец личного поведения, который был бы способен довести до их сознания основные ценности «града божьего». Но сделать это было достаточно сложно, ибо «воспитательным моментом» для крестьянства служили в большей степени социально-экономические отношения феодального общества, чем социально-политические, которые пыталась навязать церковь через призму религиозного повиновения. Закрепощение крестьян повсюду вызывало их упорное сопротивление. Они хотели сохранить свои вольные обычаи тех времен, когда были свободными общинниками и наследственно владели землей. Став крепостными, крестьяне боролись за уменьшение повинностей или за установление их размера на многие годы, чтобы как-то ограничить произвол феодала. Поэтому острая борьба между феодалами и крепостными крестьянами шла в течение всего периода средневековья.

Церковь делала попытки притупить остроту социально-экономических отношений с одной стороны, а с другой — стремилась распространить свою идеологию на крестьянство. Выход из этой ситуации состоял в том, чтобы сформировать идеал из материала образного крестьянского сознания, но именно с помощью самих крестьян по предлагаемой церковью схеме и, естественно, в интересах последней.

Однако существовал ряд «ущербных» моментов, которые мешали осуществлению этого идеала. Во-первых, рабочим языком теологов была латынь, которую неграмотный в своей массе народ, конечно, не знал. Во-вторых, достаточно трудна была для их восприятия и абстрактная аргумента-

ция Августина и его последователей. В-третьих, церковь узурпировала новозаветные первоисточники и не собиралась делать их достоянием народа, так как католическая идеология и ее идеал существенно отличались от социальной программы раннего христианства.

Поэтому были предприняты попытки адаптировать католическое мировоззрение к обыденному крестьянскому сознанию. Одну из первых попыток предпринял в XII столетии Гонорий Августодунский в своем произведении «Светильник», где он в доступной форме изложил мысль, что царства божьего достойны только землепашцы. Ни рыцарство, ни торговцы, ни ремесленники, ни солдаты не могут рассчитывать на идеальную жизнь, так как они живут и обогащаются за счет труда крестьян [26, с.248].

Кроме того, церковь всеми силами пыталась трансформировать личность Иисуса Христа в идеал местного святого. Многочисленные «жития святых», которые создавались на протяжении всего средневековья, рисовали народу вполне понятные и приемлемые картины и образы праведника. Нередко они впитывали в себя черты местных языческих богов, которые все еще существовали в сознании простого народа. Жития святых можно рассматривать как сгусток феодальных абстрактных принципов «града божьего». Согласно этим «житиям», идеальный господин — это тот, который обладает мягкостью и милосердием по отношению к крестьянам. Но нарушение этого принципа может быть исправлено либо самим господином, либо вмешательством святого, простой же люд должен безропотно терпеть свои невзгоды [26, с.100].

Однако в большинстве стран Европы христианская идеология воспринималась крестьянством достаточно поверхностно. Крестьяне средних веков, как и колонны разлагавшейся Римской империи, видели свои идеалы в прошлом, в отношениях первобытно-общинного строя. Идеалы феодаль-

ного крестьянства также представляли собой возврат к уже известному нам идеалу «золотого века», то есть являлись по сути идеалами консервативными. Они вытекали из самой природы феодального крестьянства. Борьба крестьян с феодалами расшатывала устои феодального общества и потому носила характер прогрессивный с точки зрения формационного подхода. Но цели, которые ставило перед собой крестьянство, были ориентированы в прошлое.

Возможно и то, что для снятия социальных отношений церковь поддерживала идеал уравнивания имущества, который был достаточно широко распространен в средние века. Устами папы Григория I она провозгласила, что земля и все, что на ней произрастает, созданы для общего пользования всех людей. Венский собор 1267 года выразил вообще социалистическую идею во введении к своему постановлению. В знаменитом памятнике средневекового мировоззрения — в романе «О розе» говорится, что все общественные бедствия произошли от того, что некоторые люди захватили землю в частную собственность и обездолили других. В Англии в XII веке в поэме Уильяма Ленглефа и в проповедях лоллардов было выражено также стремление к уравниванию в имуществе. Герой названного произведения Петр Пахарь изображается человеком, который знает истинную правду. Эта правда, которой он поучает дворянина, заключена в том, что все богатые должны поделить свое имущество между бедными и вместе с ними трудиться в поте лица.

Однако сгладить социальные противоречия не удалось. Практически во всех государствах Европы происходила ожесточенная борьба между имущими и неимущими. Показательна в этом отношении Англия. После чумы, когда вымерло большое количество людей, чувствовался острый недостаток рабочих рук. Поэтому в 1349 году был издан закон, согласно которому все здоровые мужчины и женщины моложе 60 лет, не имевшие собственности, обязаны были

под страхом уголовной ответственности работать за старую плату у нанимателей. В 1351 году эта плата была точно определена и рабочие были прикреплены к своим должностям. Эти постановления подтолкнули трудящихся на большие волнения [42, с.32-33].

Показательны в этом отношении многочисленные крестьянские восстания. Характерно то, что в их идеологии можно наблюдать своеобразную диффузию идеала религиозного и общинного, а в некоторых случаях и полное отрицание первого. Так, в XIV столетии в Италии произошло одно из крупных крестьянских восстаний. Оно охватило северо-запад Италии, область города Верчелли. Идеал равенства приобрел здесь своеобразный политический оттенок: был провозглашен лозунг уничтожения всех сеньоров как духовных, так и светских. Причем, вождем восставших был Дольчино, сын священника, который достаточно хорошо знал «священное писание». Основываясь на нем, Дольчино доказывал, что скоро придет царство справедливости, все феодалы будут истреблены. То есть идея справедливости напрямую связывалась с идеями равенства и уравнительного распределения, но на основе морали религиозной.

Многочисленные крестьянские восстания опирались также и на идеализацию общинного строя. Во время Крестьянской войны в Германии (1524-1525 гг.) самая радикальная партия, которой руководил Томас Мюнцер (1490-1525 гг.), отвергая «град божий», видела свою конечную цель в общинном идеале, который был обращен в прошлое и восходил к иудеохристианству.

Дальнейшее развитие общественных отношений позднего средневековья, особенно в Англии, способствовало развитию товарности сельского хозяйства. Крестьяне, ведущие такое хозяйство, в борьбе против так называемого «огораживания» земель все чаще обращались к раннехристианскому идеалу. Но они обращались к идеалу «царства божьего»

именно тогда, когда он начинал утрачивать свою прогрессивность. Это позволяет нам сделать вывод о том, что средневековое общество было ориентировано во всех сферах своей деятельности на идеал, который определялся во многом как воздействием христианского мировоззрения, так и традициями общинного строя, который у многих европейских народов непосредственно предшествовал феодализму. В свою очередь, стремление церкви подчинить общественные процессы своей власти привело к парадоксальному результату, когда впервые сама церковь была провозглашена идеалом общественно-политического устройства.

Действительно, среди развалин бывлой государственности и хаоса полуварварских языческих племен Церковь была единственным источником порядка и в этом надо отдать ей должное. Три рода «специалистов» трудились над внесением порядка и стройности в новый мир: папы, которые укрепляли церковный центр; епископы, руководившие распространением христианства среди новых народов и тем самым способствовали созданию новых государственных организмов и, наконец, христианские государи, которые вместе с папами и епископами способствовали становлению и развитию христианского религиозного идеала.

Но не церковь и не папы создавали те социальные и политические условия, которые объективно складывались по мере общественного развития. Эти условия требовали от созданного ими религиозного идеала конкретики с учетом специфических особенностей различных социальных групп общества. Это во многом определило противоречивость и лицемерие идеала «града божьего». Идеал правящего класса представлял собой достаточно сложное идеологическое образование, в котором идеализация господствующих отношений скрывалась за оболочкой трансформированного раннехристианского идеала. Идеал «царства божьего» и его модификации выражали по сути мировоззрение целой эпо-

хи.

В раннехристианском идеале политическая доминанта еще не очевидна и процесс ее вычленения достаточно сложен. Политические интересы различных социальных групп еще окончательно не оформились, поэтому в религиозной доктрине политические требования в чистом виде встречаются лишь как исключения. Но зависимость от церковного авторитета можно проследить в тех приемах, которыми пользовались писатели при изучении политических вопросов. Рассматривая трактаты любого богословского писателя, мы можем увидеть перед собой большое количество текстов из священного Писания, произведений учителей церкви рядом со ссылками на памятники светского законодательства. Среди этого массива богословского материала, иногда с трудом можно различить самостоятельную мысль самого автора. Писатели как будто стыдятся своего человеческого разума и прилагают все усилия к тому, чтобы спрятать свою личность, укрыться за каким-либо богословским авторитетом. Поэтому, обобщая ту или другую политическую тенденцию, они стараются показать, что она — не результат их самостоятельной мысли, а вытекает из собственных слов Спасителя, апостолов или ветхозаветных пророков.

Феодальные идеалы рыцарства и крестьянства сыграли определенную роль в обеспечении эволюции раннехристианского идеала, однако в итоге привели к тупику. Вместе с тем, завершение отцами церкви трансформации идеала раннего христианства в феодальный идеал общественно-политического устройства не означало окончательной гибели этого идеала. В Западной Европе социальная база раннехристианского идеала воссоздавалась по мере возрождения городов. Начиная с XII века, города становились важным элементом феодального общества, а бюргерство — третьим сословием феодализма. В свою очередь, становление бюргерства сопровождалось возникновением

бюргерской ереси, где отмечались попытки католической церкви поставить себя между богом и человеком, подчинить себе «земной град».

Противоречивость и лицемерие религиозного идеала особенно ярко проявляется как раз по отношению церкви к ересям. Почти в каждой стране появились еретические секты — группы людей, которые были не согласны с идеологией господствующей церкви. История ересей практически неотделима от истории самой религии. Главные, «классические» ереси волновали церковь уже в IV столетии: ересь донатистов, ересь Ария, раскол в антиохской церкви при Мелетии и Флавиане, ересь Пелагия, ересь Нестория и т.д. Видимо, лишь после становления церковной догматики церковь по-настоящему принялась за борьбу с инакомыслящими, вершиной которой было создание «святой инквизиции».

Пожалуй, у Ф.Энгельса мы можем найти наиболее глубокое определение сути оппозиции против церковной ортодоксии на Востоке и на Западе. Он пишет: «Если эта классовая борьба протекала тогда под знаком религии, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени ... Ясно, что при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические доктрины — должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того, чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости» [55, т.7, с.360–361].

Именно под этим углом зрения, на наш взгляд, следует рассматривать вопрос о ересях на Востоке и на Западе. Процветавшая патристическая литература, апологетика

официального христианства не удовлетворяли запросов жизни. Отсюда — появление крайне пестрых, часто противоречащих друг другу и противоположных мировоззренческих учений. Церковь и господствующие социальные группы стран как Запада, так и Востока явно не могли справиться с ересями. Так, византийские правители несколько раз организовывали походы против еретиков-павликиан — при императоре Константине V Исавре и особенно при императоре Иоанне Цимисхий. Во второй половине X века еретиков большими группами выселяли из родных краев на Балканы; еще раньше, при императоре Константине VI, в 794 году большая партия павликиан была переселена в Сицилию. Эта ересь оказала большое влияние на идеологию Запада: у славян она называлась ересью богомилов, в Италии носителей ереси именовали катарами, во Франции по названию местности — альбигойцами. В основе павликианского учения — признание равенства между людьми, утверждение необходимости борьбы против социального неравенства, против теории и практики христианской церкви. Павликиане пытались упразднить религиозный культ и его отправления, боролись против догматических тонкостей официального христианства, отрицали церковь и церковную клику. Эти и другие еретические учения разрушали догматику церкви и ее идеал.

В 1480 г. церковь, что называется, «пошла ва-банк», официально заявив о возникновении инквизиции. А затем за 150 лет в Германии, Италии, Испании было сожжено на кострах более 30000 «ведьм». Осуществление на практике принципа «принудительного универсализма», по всей видимости, было связано с бессилием церкви полностью подчинить своей воле сознание масс. Однако фактически это церковное судилище возникло гораздо раньше. Оно превратило в кровавые застенки целые страны Европы. Инквизиция подчинялась лишь римскому папе, а сама личность

инквизитора считалась неприкосновенной. Все местные светские власти должны были повиноваться его приказам, которые касались розыска еретиков. Руководить инквизицией поручили монахам-доминиканцам, искусственным проповедникам, которые должны были следить за «чистотой» веры и преследовать еретиков. Доминиканцев называли еще «псами господними», а основателя этого ордена — испанца Доминика Гусмана — так и изображали рядом с собакой, державшей в пасти горящий факел.

Зверства инквизиции не раз вызывали волнения народа во Франции, Италии и других странах. Особенно свирепствовала инквизиция в Испании. Именно здесь король Фердинанд Арагонский и королева Изабелла Кастильская, желая укрепить свою власть, решили официально учредить в стране инквизицию. Но испанская королевская чета поставила условие, чтобы назначение инквизиторов зависело от светской власти, а конфискованное у осужденных еретиков имущество переходило в королевскую казну. Таким образом, огромную выгоду от введения инквизиции получала королевская власть, а сама инквизиция стала орудием абсолютизма.

В этом как раз и проявилось лицемерие церкви, которая была сама не прочь поживиться за счет имущества еретиков. Основные мысли папы Сикста IV уже не касались «чистоты веры», ибо ему не давали покоя огромные доходы королевской власти. Пытаясь добиться своей доли богатств, папа однажды раскрыл истинные цели инквизиторов, говоря о том, что они руководствуются в своих действиях по отношению к обвиняемым не религиозным усердием, а жадностью к деньгам. Так, многолетняя деятельность инквизиции настолько ослабила и разорила Испанию, что некоторые ее районы фактически обезлюдил. Это случилось, например, с Гранадой после выселения мавров и морисков.

В период классического средневековья борьба с церко-

вью, то есть с первым сословием, была борьбой с феодализмом вообще. Но по мере общественного развития, изменения расстановки сил менялись интересы и церкви, и борющихся с ней. В дальнейшем особенно ярко это проявилось во время Крестьянской войны в Германии, которая показала, что бюргерство как новое сословие вросло в феодализм, и что эта борьба с церковью была направлена уже не на разрушение феодального строя, а на улучшение условий своего существования.

Хронологически прослеживая природу религиозного идеала нужно констатировать, что ему на смену приходят идеалы эпохи Возрождения и Просвещения. Но появление этих новых типов идеалов не убило сразу же идеал религиозный. Некоторым нарушением хронологической последовательности можно проследить к какому завершению он пришел. Бесспорно, что важнейшим периодом в последующей трансформации религиозного идеала явилась Реформация — переворот, разрушивший духовную диктатуру католической церкви и положивший начало развитию светской культуры и буржуазного светского мировоззрения. Этот переворот имел глубокие корни в изменившихся условиях жизни человека XVI в., в конце эпохи Возрождения, чему будет посвящен следующий раздел исследования. Коротко отметим, что победа Реформации играла на руку дальнейшему развитию бюргерства в рамках феодальной формации, хотя сама эта формация уже подходила к своему историческому концу. Начался период первоначального накопления, где на смену простым товарным отношениям приходят отношения капиталистические. Этот период еще не был связан с формированием цельного политического идеала Нового времени и идеологи Реформации делают своим лозунгом идеал раннего христианства. Однако, он уже утратил свою всеобщность и исчерпал себя, а земное частное преуспевание разлагающегося бюргерства оказалось

таким же мифом, как преуспевание римских ремесленников. Однако протестантизм, который возник как буржуазная разновидность христианства, не только начал борьбу против засилья римско-католической церкви в форме различных религиозных движений, но и сохранил религиозный идеал «царства божьего» после своей победы. Но и сам протестантизм постепенно утрачивал свою антифеодальную и антикатолическую ориентацию, так как католицизм в эту эпоху стал умело приспособливаться к новым общественным отношениям. Разрушалась та почва, на которой вначале происходила яростная политическая и идеологическая борьба между католицизмом и протестантизмом. Впоследствии различия между ними становятся чисто формальными. Так, лозунг «дешевой церкви», который выдвигали протестанты в XVI-XVII веках, утратил свой смысл, так как разбогатевшая буржуазия могла сделать свою протестантскую церковь не менее роскошной, чем католическая. Разрушались идеалы, за которые в XVII столетии в ходе протестантских войн в Европе отдали свои жизни более 3 млн. человек. Английская революция XVII столетия была последней революцией, которая проходила под религиозными лозунгами. Все последующие революции — во Франции, Германии, имели уже светскую, чисто юридическую направленность. Например, Томас Мюнцер (1490-1525) — выразитель интересов выделяющегося из бюргерства городского плебса, предпролетариата, предпринял одну из последних попыток сформировать свой образ идеального общества. Он характеризовал борьбу крестьян как борьбу за осуществление «божественного плана», его лозунги воспринимались как указания «духа», его обещания скорого «божьего царства на земле» вдохновляло на отказ от покорности светским властям. Абстрактный и фантастический для того времени идеал коммунизма, выраженный в принципе «царства божьего на земле», составлял главный притягательный мо-

мент его проповедей для народа. Это отчетливо видели и его современники. Так, Ф. Меланхтон писал: «Боже милосливый, о каком же царстве они так сладко мечтали? Какими выдуманскими пророчествами он (Мюнцер. — В.К.) довел глупую массу до вооруженного выступления! Сколько обещаний о ближайшем будущем якобы по повелению небесного оракула для изменения общественного и государственного порядка!» [104, Р.744] Действительно, в промышленно отсталой в то время Германии второго субъекта буржуазных отношений не существовало, не существовало духовной почвы для развития его идеала.

Характерно, что на последней стадии своего существования и античный, и рабовладельческий, и религиозный идеалы как бы обесцвечивались неверием, упадничеством и пессимизмом личности, которая уже не верила вообще ни в какие идеалы. Так, остатки разгромленных в 1524-1525 гг. в Германии сект анабаптистов, переселившись в Нидерланды, образовали там секту меннонитов (по имени ее основателя Менно Симонса). В их идеологии — уже полный отказ от «царства божьего» на земле. Взамен этого в принятой ими в 1632 году «Декларации главных статей нашей общей христианской веры» меннониты на первый план стали выдвигать наиболее пессимистические идеи евангелия — смирение, покорность, непотворение и т.д. Ту же эволюцию проделали многие другие религиозные секты. Таким образом, появился своеобразный вакуум, порожденный тем, что церковь уже не могла поддерживать свой идеал, а новые общественные отношения еще не могли создать его. Появился определенный замкнутый круг.

В идейных конфликтах Реформации наметились контуры будущих битв просветителей с церковью. Но от лозунга «Христианство подрезает крылья добродетели!» до антиклерикального призыва «Раздавите гадину!», провозглашенного лишь в XVIII в., общественному сознанию предстояло

пройти еще дистанцию почти в два столетия. Вероятно, этот переход был бы невозможен без той мировоззренческой основы, которую подготовила эпоха Возрождения. В центре внимания ее мыслителей находились уже не природа и бог, а человек. Мыслители Возрождения как бы открыли глаза этому человеку, оценивающего и бога и природу уже через свое мироощущение. Гуманизм и антропоцентризм — наиболее характерные черты этой эпохи, ставшие впоследствии элементами нового политического идеала. Характерно, что выработанное эпохой Возрождения понимание человека, его природы оказалось даже более важным для становления светского идеала, чем сами представления гуманистов об идеальном общественно-политическом устройстве.

Раздел III. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС И ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕРТ ГРАЖДАНСКОГО (ПРАВОВОГО) ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА

*«Пусть разбит и поруган святой идеал
И струится невинная кровь:
Верь, настанет пора - и погибнет Ваал
И вернется на землю любовь!»*

С. Надсон

3.1. Гуманистическая направленность политического идеала эпохи Возрождения

Люди XIII столетия жили иллюзией, что истинный путь исторического прогресса зашифрован религией. В этой связи в обществе стало широко распространяться мнение о необходимости найти ту истину истории, которую не сумела раскрыть и дать людям церковная ортодоксия. В условиях резкого падения авторитета церкви гуманизм сумел выработать позитивную идеологическую программу. Это была программа жизни общества на основе усвоения им исторического опыта и идеалов античности.

Смутные догадки о несправедливости бога к неимущим слоям населения превратились в осознанные претензии к вероучению церкви. Эти претензии связывали установление социальной справедливости с освобождением от продиктованных религиозным идеалом представлений о человеке. Поэтому возвращение к Человеку в эпоху Возрождения в самом широком смысле слова — это первый шаг на пути создания идеала этого периода.

Прежде всего, по нашему мнению, этот поворот имел глубокие корни в изменившихся условиях жизни человека в данный период. Своеобразие общественной мысли данной

эпохи, в которой происходит формирование идеальных представлений, во многом определено спецификой городской культуры, на базе которой она возникает. В итальянских городах конца XIV начала XV столетия товарные отношения настолько усложняются, а хозяйственная жизнь становится настолько индивидуальной и изменчивой, что традиционные формы ее регламентации оказываются недейственными и почти повсеместно разрушаются [8]. Например, раньше горожанину предписывались и определенный покрой платья, и число блюд в праздничные и будничные дни, а теперь он оказался один на один с этой необузданной хозяйственной стихией. Это наложило отпечаток и на его образ мышления. Естественным стало и то, что в центре его внимания оказался не бог и природа, а, прежде всего, он сам, со своими желаниями и проблемами. И первым актом человеческой мысли в эпоху Возрождения является как раз протест против насильственного соединения земного с божественным. Но тот великий переворот, который переживала человеческая мысль в этот период, был подготовлен, в свою очередь, последним периодом самой средневековой мысли.

Для средневековых мыслителей, как известно, знания и наука были составными частями богословья. Этому как бы противоречил тот факт, что в средние века пользовались авторитетом мыслители древности, такие как Платон и Аристотель. До XIII века средневековые богословы увлекались Платоном, а с XIII века они начали прославлять Аристотеля. Более того, даже Фома Аквинский — самый, пожалуй, ортодоксальный мыслитель средних веков — взял учение Аристотеля за основу своей богословской системы! Это, бесспорно, не было прямым возвратом к их политическим идеалам и взглядам. Дело в том, что учителя средневековой церкви прославляли Платона и Аристотеля потому, что были заранее убеждены в ортодоксальности этих мыс-

лителей, в согласии их учения с католической верой. Убеждение в этом было настолько сильным, что изображения Платона и Аристотеля нашли свое место во многих христианских храмах наряду с изображениями ликов святых. Схоластика почитала древних философов потому, что она видела в них «христиан до Христа, католиков до католицизма» [79, с.8]. Она хотела их сделать «рабами богословья» и искала у них доказательств истинности католической веры и точных формул для ее выражения. Средневековые богословы делали попытку доказать, что истины разума, которые выразились в учениях великих греков, тождественны истинам веры.

В предыдущем разделе мы пытались показать, что процесс эволюции политического идеала достаточно тесно связан с экономическим состоянием общества. С другой стороны, это последнее с необходимостью накладывает свой отпечаток на общественное сознание. Это нашло свое отражение в том, что в конце XIII столетия в схоластике начинается процесс разложения. Появился новый тип мыслителей номиналистического направления, которые считали, что разум — опасный союзник для клерикальных учений. Они пытались разграничить область веры и область разума. В основание веры они положили авторитет, а в основание разума — наблюдение. Результатом этого и явилось разложение политических идеалов средних веков. Важность этого акта заключена в том, что если раньше разум был подчинен вере, то теперь он приобрел самостоятельность. Мощь схоластики составляло единство системы, где человек играл роль подчиненного звена. Теперь философское знание начало двоиться. Разум и вера уже рассматриваются как две самостоятельные и чуждые друг другу сферы, из которых каждая подчинена своему особому закону.

Известный философ конца XIII столетия **Дунс Скот** (1270-1308 гг.) стал различать две области, две чуждые

друг другу сферы — церковь и государство. По его мнению, церковь может составлять нераздельную и исключительную область веры, зато в государстве разум человека должен стать полным хозяином. Государство и церковь есть безусловно самостоятельные области, из которых каждая преследует свои особые задачи и цели, считал он. В дальнейшем **Вильгельм Оккам** (1300-1350 гг.), продолжатель и последователь Скота, делает еще более радикальные выводы о том, что государство не должно подчиняться церковному авторитету, а церковь не должна вмешиваться в светское законодательство.

Когда Д.Скот развивал свое учение о «двойственной истине», он, вероятно, и сам не мог предвидеть последствий своего учения. Человек не может долго оставаться при двух истинах, которые противоречат друг другу: он в конце концов должен сделать выбор между той или иной истиной. Желая оградить веру от разума, номиналистическая схоластика пришла к тому, что выпустила на волю человеческий разум. На место идеала церковного, теократического становится идеал светский, гуманистический. Однако этот процесс не представлял собой единовременного акта, а был связан с длительным периодом развития общества и общественного сознания, требовал определенной почвы для своего развития как материальной, так и духовной.

«Климат» Италии как нельзя лучше подходил для развития такого процесса. Здесь высокое мнение человека о себе, самоуверенность личности коренилась в самих условиях политического и общественного строя. В средние века господствовал сословно-аристократический строй, где положение личности в обществе определялось преимущественно рождением. Напротив, в Италии свобода человека не была стеснена никакими границами: здесь каждый осознавал себя устройством своей судьбы, виновником собственного благополучия или несчастья.

Свобода Возрождения буквально пьянила всех и каждого. Словно после долгого средневекового поста начинается всеевропейский пир, которого никогда еще не было. Священники владеют мясными лавками, кабаками, публичными домами. Постоянно издаются декреты, которые запрещают святым отцам сводничать и распутничать. Монастыри напоминают вертепы, монахи и монашенки пьют, устраивают оргии, совершают вооруженные налеты.

Известный философ и знаток Ренессанса А.Ф.Лосев пишет: «В Италии той эпохи нет никакой разницы между честными женщинами и куртизанками, а также между законными и незаконными детьми. Незаконных детей имели все: гуманисты, духовные лица, папы и князья. Папа Александр VI, будучи кардиналом, имел четырех незаконных детей от римлянки Ваноцци, а за год до своего вступления на папский престол, имея уже 60 лет, вступил в сожительство с 17-летней Джулией Фарнезе, от которой имел дочь Лауру; имели незаконных детей также и папа Пий II, и папа Иннокентий VIII, и папа Павел III.

Папа Климент VII сам был незаконным сыном Джулиано Медичи. Кардинал Алидозо похитил жену почтенного и родовитого флорентийца и увез ее в Болонью, где был тогда папским легатом. Ренессанс стал не только великим водопадом искусства, дерзновением мысли и чувств, он явил и «обратную сторону титанизма», - как метко назвал это явление А.Ф.Лосев [47, т.1, с.160]. Все это выражалось в разрушении всех нравственных норм, всех добродетелей и канонов, существующих идеалов.

Одной из причин этого явления было то, что в Италии эпохи Возрождения открылся широкий простор для инициативы и творчества личности. Здесь можно увидеть необыкновенно подвижный политический быт: отдельные мелкие государства возникали и рушились, в самих государствах постоянно изменялись формы правления.

Партии и отдельные лица часто сменяли друг друга у власти. Положение человека в обществе зависело не столько от происхождения и наследственных привилегий, сколько от личных талантов и доблестей, или же от случайностей жребия.

Понятно, что в этом обществе, где людям даровитым были открыты все дороги, где талант брал верх над происхождением и росла вера в человека, в силу его разума. Известный ученый-гуманист XV столетия Пико де ла Мирандола (1463-1494 гг.), в своей «Речи о человеческом достоинстве», говорит, что человек сотворен свободным. Бог не стеснил произвол человека никакими преградами. Он не дал человеку определенного облика, не сотворил его ни смертным, ни бессмертным, чтобы человек сам сковал себе любую форму, стал зверем или ангелом [79, с.11].

В связи с этим культом человеческого разума началось поклонение языческой древности, которая составляет характерные отличия данной эпохи. Это связано, вероятно, с двумя причинами: во-первых, древность — эпоха великих подвижников человеческой мысли и все древнее и древняя история представляют собой наглядное доказательство могущества человеческого разума. Во-вторых, древность представляет собой классический образец чисто светской культуры. Здесь отсутствует грань между церковью и государством, понятие о духовной власти и церковном авторитете, о противоположности между миром и клиром и т.д. В этом заключена главная причина того, что в XV столетии древность становится центральным предметом изучения. Гуманизм представил средневековье «темными веками», считая католицизм порчей веры, искажением христианства. Поэтому девиз «Назад, к источникам!» выражал недоверие и церкви, и религиозному идеалу.

Для Италии возрождение древности связано прежде всего с восстановлением самостоятельной итальянской националь-

ной культуры, возобновлением преданий Древнего Рима. Данте, например, представлял себе возрождение как восстановление политического могущества Италии, возвращение прошлого величия римских правителей. Через несколько десятилетий после Данте в Рим явился другой поклонник древности, известный трибун Кола Риенци, который прославился своей фантастической попыткой восстановить республиканский строй в Риме [79,с.12].

В эпоху Возрождения люди уже не пытаются превратить Платона и Аристотеля в союзников церкви: они относятся к ним как представителей часто светской, языческой мудрости. Обращаясь к изучению древних мыслителей, итальянские гуманисты прежде всего восстанавливают Платона и Аристотеля в их истинном виде, освобождают их от схоластических прикрас и искажений. Так, известный итальянский ученый XV столетия Пьетро Помпонаци (1462-1524 гг.) прямо доказывает, что Аристотель отрицал загробную жизнь, не верил в индивидуальное бессмертие души. Оказывается, что Аристотель, который видел в самом божестве не создателя, а только устроителя мироздания, проповедывал чисто светский, земной идеал. Он, как оказалось, на самом деле не друг, а враг средневекового мировоззрения.

Вырвав Аристотеля из рук католических богословов, итальянские ученые связывали с его именем свою заветную мечту о царстве земном, человеческом. Но осуществление последней также не могло вылиться в единовременный акт, а проходило длинной дорогой переосмысления традиций, переоценок прошлого. К примеру, Данте, отдавая должное средневековым традициям, все же утверждал, что «царство божее» и «земной град» равноправны. Петрарка уже пошел дальше его, доказывая, что «царство божее» вообще не имеет никакого отношения к сущности живого человека: «Небожители должны обсуждать небесное, мы же — чело-

веческое» [25,с.26].

Подход к человеку, как к природному единству души и тела, восстановление его телесности побуждали мыслителей искать предназначение человека в его собственной природе. Тело человека стало мерилем красоты не только в живописи и скульптуре, но и в архитектуре. Но для так называемых ранних гуманистов природа человека, как и природа вообще, оставались еще творениями бога, а потому выведение целей человеческого существования из природного начала приводило их в конце концов непосредственно к христианскому богу. Этот круг впоследствии был разорван в результате пантеистического переосмысления бога Джордано Бруно, то есть в результате обожествления самой природы или ее автономизации. Что же касается идеального устройства общества, то его конечная цель, по мнению гуманистов, заключалась в обеспечении всех необходимых условий для реализации человека. Это очень важная посылка в контексте рассматриваемой проблемы, ибо вопрос стоял лишь о том, какой реальный субъект имелся ввиду под этой весьма абстрактной формулой и чьими интересами обусловлено понимание природы человека.

В представлении о человеке многие мыслители эпохи Возрождения руководствовались своими определенными представлениями о свободе. Вероятно, наиболее емко сущность такого понимания человека сформулировал помимо Пико де ла Мирандолло и Ф.Рабле в уставе Телемской обители — «делай, что хочешь» [67,с.112]. Вместе с тем, этот лозунг имел вполне логическое обоснование, ибо данная эпоха была периодом становления раннебуржуазных отношений, и мировоззрение ее идеологов отражало прежде всего интересы молодой буржуазии. В свою очередь, молодой буржуа должен был продемонстрировать свои особые качества, которые вовсе не были необходимы рабовладельцу или феодалу. Он мог выбиться в люди только благодаря своему

уму, изворотливости, сноровке, хитрости и другим индивидуальным способностям, реализация которых как раз и требовала определенной доли свободы в обществе.

Такие мыслители этого времени как П.Браччолини, Л.Валла, Б.Телезио и другие доказывали, что основополагающий принцип человеческой деятельности есть стремление к выгоде, любви к самому себе и стремление к самосохранению как главному критерию этических норм и социального устройства общества. Подобные взгляды опять же приводили к идее эгоизма и индивидуализма, подобно тому, как это наблюдалось в эпоху эллинизма, но, так сказать, на более высокой основе. Окончательно довел индивидуализм до эгоизма Мишель Монтень (1533-1592 гг.) своим призывом: «Сосредоточим на себе и своем собственном благе все наши помыслы и намерения» [58,с.303]. Поэтому можно сделать вывод о том, что политический идеал раннебуржуазного общества, который складывался на основе этих идей, отражал зарождающиеся раннебуржуазные отношения в основе которых лежал метапринцип частного преуспеяния человека как его главное предназначение.

Первым условием для достижения этого гуманисты считали уничтожение феодального произвола, установление равенства всех людей перед законом, то есть, как бы мы сказали, гражданского равенства. Этот принцип общественного устройства выдвигали многие видные деятели эпохи Возрождения: Салютати и Бруни, Минетти и Фруловизи [70,с.216-233].

Вместе с тем, требование формального равенства перед законом означало лишь отрицание сословного закрепления социального неравенства, но не неравенства вообще. М.Пальмиери, например, писал, что неразумно, если сапожник стал бы давать советы, как составлять законы, как руководить государством или каким образом вести войну [4,с.21]. По Бруни, идеальное государство обязано обеспечить сохран-

ность собственности, ибо идеальное общество — это общество собственников. Гуманисты, таким образом, порывают не только со средневековой, но и с раннехристианской традицией в оценке богатства, они не только оправдывают последнее, но и создают его апологетику. Идеальной формой государственного правления мыслители этого времени считали республику, которая управляется ремесленниками и торговцами. По их мнению, такая форма правления создает возможность сочетания политических и хозяйственных интересов, она достаточно дешева, а потому и эффективна.

Есть основания утверждать даже более того, что идеал рисуемого ими общества — не мелкая собственность, а собственность владельцев периода ее постепенной концентрации. Например, в диалоге Поджо «Об алчности» один из его участников отвергает мелкое частное хозяйство как несоответствующее человеческой природе. Он считает, что жажда наживы, стремление к богатству и т.д. создают базу для прогрессивного развития общества; что именно богатые люди — есть соль земли [70,с.216].

Вместе с тем, большинство гуманистов считали, что идеальное общество вполне можно реализовать в пределах городов-коммун, например, в Венеции, Флоренции, Генуе, равно как и мыслители древней Греции видели возможность образования идеального общественного устройства в небольших государствах-полисах. Данте, например, подобно Сократу и Аристотелю, считал, что человек в своей жизни должен ориентироваться на достижение всеобщего блага. Эта идея стала основной у него и его последователей в представлении об идеальном обществе, которое призвано объединить всех людей, уравнять их перед законом и покончить с войнами. Удивительно, однако, что Данте и его последователи отдавали предпочтение не республиканской, а монархической форме государственного правления. Это можно объяснить вероятно тем, что в их период объедине-

ние мелких и разрозненных государств, вопреки одновременно и империи и папству, было просто невозможно допустить. И Данте выбирает империю как наименьшее зло, считая создание совершенного государства недалекой перспективой.

Интересна эволюция взглядов одного из представителей этого течения М.Пальмиери. В своем произведении «О гражданской жизни» он пытается создать идеал общественно-политического устройства, где царят «труд, народовластие, справедливость и господствует принцип подчинения частных интересов коллективным, государственным» [12, с.45]. Но этот его идеал опять же связан с реальными общественными отношениями, которые отражают развивающийся капиталистический уклад в общественной жизни. Например, автор признает допустимым в своем идеальном обществе крупные состояния, если они используются для воспитания добродетели и нажиты честным трудом.

Спустя четверть века в своей поэме «Град жизни» его подход к проблеме идеального общественно-политического устройства совершенно иной: он выводит его из природы «естественного человека». По его мнению, общество должно быть настолько естественным, насколько естественен сам человек. Эволюция облекается в оболочку консерватизма, ибо он в поисках идеального общественного строя, как и его предшественники, обращается вновь к идеалу «золотого века». **Томас Мор** (1478-1535 гг.) а за ним и **Томазо Кампанелла** (1568-1639 гг.) смогли конкретизировать сам политический идеал, увидев за абстрактным человеком представителя третьего элемента разложения феодального общества — предпролетариат. Автор подробно не останавливается на их идеях, которые в достаточной степени проанализированы в литературе. Следует лишь отметить, что эпоха гигантов, как ее еще называют, заложила уникальные идеологические предпосылки в решении проблемы соотношения

личности и государства. Эта проблема явилась основной, проходящей через всю историю становления последующей эпохи Просвещения.

Возможно ли гармоничное сочетание личности и общества? На протяжении практически всей этой эпохи выдающиеся мыслители пытались разрешить подобный вопрос. У гуманистов эпохи Возрождения возникали вопросы о соотношении естественного состояния человека и его состояния в обществе, о родовом человеке, который мог бы мирно сосуществовать с себе подобными в идеальном общественно-политическом устройстве. Данную проблему затрагивал соотечественник Пальмиери — Альберти. Его идеалом были такие отношения личности и общества, когда личный интерес согласовывался с интересами других людей и всего человеческого коллектива [12, с.170]. Видимо, стремление найти гармоничное сочетание развития личности и общества выдвигало два пути решения. Первый путь был направлен на искоренение крайнего индивидуализма человека эпохи Возрождения. И одну из первых попыток преодоления индивидуализма предпринял Френсис Бэкон (1561-1626 гг.). Он распространяет свою концепцию, в которой абсолютизирует значение знания, на общественную жизнь в целом. Естественно-научные знания и техника, как считает Бэкон, являются основой счастливой жизни людей его идеального государства. Бэкон впервые рассматривает технику и промышленность как основные компоненты политического идеала общественного устройства. Эти компоненты он считает вполне достаточными для счастливой жизни, а потому очень враждебно относится ко всяким социально-политическим преобразованиям. «Новая Атлантида» — его идеальное общество — не изменяется практически в течение тысячелетия. Сословная и королевская власть в этом государстве неизблемы [13, т.2, с.498-501]. Вместе с тем, Бэкон, по сути, создал первый технократический идеал. Имеет ли он стро-

гое отношение к идеалу политическому? Дело в том, что в этот период появились иллюзии относительно того, что технологический прогресс как бы автоматически ведет к всеобщему благоденствию. Однако впоследствии выяснилось, что сам по себе технический прогресс на фоне политического беспорядка не ведет к желаемым результатам. Это особенно остро ощущалось уже в XVII столетии, не говоря уже о XX, на чем мы остановимся более подробно ниже.

Подводя некоторые итоги развития политического идеала эпохи Возрождения прежде всего отметим, что она приблизила к гуманистической деятельности те категории населения, которые в прошлом были от нее отстранены. Идеи гуманизма стали достоянием широких масс. В этой связи гуманизм эпохи Возрождения можно определить как первую форму буржуазного просвещения. Появилась идея ценности каждой человеческой жизни и необходимость утверждения гармонии между личностью и государством.

Поэтому со всей очевидностью открылся второй путь такой гармонизации — это борьба за политические права и свободы. Эти два пути сошлись в концепции «естественного состояния», которая нашла широкое распространение в общественной мысли Нового времени. В свою очередь, толкование этого вопроса имеет важнейшее значение для становления и развития концепции правового государства, как политического идеала последующего исторического периода. Приблизить нас к пониманию этого может уяснение некоторых наиболее характерных взглядов политических мыслителей указанного периода.

3.2. Конструктивные параметры политического идеала Нового времени и эпохи Просвещения

Широко известно высказывание К.Маркса и Ф.Энгельса о том, что «начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и других мыслителей Нового времени ... сила изображалась как основа права» [55, т.3, с.314]. В этой классической характеристике первым стоит **Никколо Макиавелли** (1469-1527 гг.). И это не только чистая хронология, ибо он заложил кардинальные принципы буржуазной юриспруденции, в частности, одной из ее важнейших отраслей — государственного права. От признания имущественного расслоения и собственности как основы существования и борьбы различных социальных групп в античных государствах и Флоренции XV-XVI вв. Макиавелли пришел к выводу о тесной связи права с интересами людей, стоящих у власти. То, что в зародыше было подмечено флорентийским ученым на заре капиталистической цивилизации, со всей полнотой затем проявилось в последующие столетия. В XVIII веке в Англии все право было сведено к частному праву, а последнее — к вполне определенному виду силы, к силе частных собственников. Являясь идеологом буржуазии, Макиавелли свел право к силе и провозгласил принцип неприкосновенности частной собственности, который стал стержнем всего буржуазного законодательства.

Нет особой надобности доказывать, что взгляды Макиавелли актуальны и сегодня. Несмотря на наличие достаточного количества литературы, где описаны его политические идеи и «прорывы», которые он осуществил в политической теории, автор так же хочет отдать ему должное, рассматривая их в ракурсе исследуемой проблемы. Влияние Макиавелли узнают повсюду, но рассматривают его теорию дос-

таточно узко: лишь преимущественно в том, что можно назвать тоталитарной системой управления, что в общем-то также связано с определенным политическим идеалом. Его идеи «подарили» жизнь современной социологической теории элит (В.Парето, Г.Моска, Ч.Миллс). На него, как на авторитет и предтечу, ссылаются теоретики бюрократии (М.Вебер, Р.Михельс), коррупции (С.Хантингтон), политического прогнозирования (Д.Белл, Г.Кан, Э.Винер). Задолго до Конта он выдвинул идею «общественного консенсуса». Да и само понятие «государство» обязано своим появлением прежде всего Макиавелли, который впервые применил его для обозначения политической организации общества.

Сегодня в Макиавелли видят высокий интеллектуальный авторитет социологи менеджмента, создателя одного из самых эффективных стилей лидерства, теоретика социальных конфликтов. Специалисты упоминают четыре принципа Макиавелли, которые оказали влияние на развитие менеджмента: авторитет, или власть лидера, коренится в поддержке сторонников; подчиненные должны знать, что они могут ожидать от своего лидера, понимать, что он ожидает от них; лидер должен обладать волей к выживанию; лидер — всегда образец мудрости и справедливости для своих сторонников. Фактически, если говорить об узком понимании политического идеала, то он нашел свое отражение в концепции Макиавелли об идеальном государе. Но была ли его концепция плодом лишь одного воображения? Бесспорно — нет. Как сын своего времени, тех непростых и закрученных политических ситуаций, которые он имел возможность наблюдать, Макиавелли шел к теоретическому построению принципов государственного управления, что могло бы эффективно функционировать в тех условиях. Важно ли для нас его конкретное понимание существующей эпохи? Ведь мы живем в совершенно ином времени и политическом измерении. Но и на примере его наблюдений

мы имеем еще одну возможность убедиться в том, что определенный политический идеал или его значимые элементы появляются именно в переломный период общественной жизни.

А жизнь Никколо Макиавелли пришлась именно на такой период: на рубеже XV-XVI веков закончился этап поступательного развития Италии, который возобновился затем лишь в XVIII веке. Глубокий кризис охватил механизмы власти, социальную и экономическую структуру общества. Итальянская экономика, которая сформировалась в период средневековых коммун, отличавшихся многочисленностью центров, пестротой этнокультурных традиций, все больше теснилась с Запада крупными, административно и финансово сплоченными монархиями. В Италии острое экономическое соперничество городов-государств, стремление господствовавших групп закрепить за собой наиболее важные пути сообщения и рынки, вывести из игры конкурентов привели к созданию Лиги итальянских городов. Ее появление было обусловлено не только осознанием общих интересов и угрозы интервенции со стороны Франции и Испании, но и желанием взаимно нейтрализовать и уравновесить собственные экспансионистские устремления.

Старые институты демократии, которые опирались на народное движение городских ремесленников и мелких торговцев, принципы и идеалы коммунального управления, постепенно вносили смуту и беспорядок. Недовольство социальных низов, ощущение молодой буржуазией непрочности своего положения в обществе, политика частичных уступок вместо кардинального решения проблем, наконец, открытые террористические методы правления и ожидание новых военных переворотов — вот та политическая ситуация, в которой довелось жить Макиавелли. Может быть, благодаря этому, горизонт его политических взглядов очень широк и разнообразен. Он анализирует причины упад-

ка одних государств и процветания других, закономерности в политических превращениях истории. Почему, например, цивилизованная Греция попала под власть Филиппа Македонского, а Византия — под турецкое иго? Как Италия может избежать этого? Вот вопросы, которые волновали Макиавелли.

Его интересы связаны и с более общей задачей — характеристикой государственных механизмов ведущих европейских государств. Он сравнивает Германскую империю и Францию, пытаясь объяснить, почему французская монархия и французские короли являются более сильными, богатыми и могущественными. Макиавелли выходит на психологические аспекты политики: он придает важное значение связи психологического состояния общества с методом осуществления государственной власти.

Характеризуя психологию населения Германии, Франции и Италии, он показал, что для устойчивости политических систем большое значение имеют существующие в народе представления, стереотипы, традиции и идеалы. Он рисует наиболее устойчивые образцы политической ориентации масс и их отношение к политическим режимам, то, что сегодня в западной социологии является проблемой политической культуры.

Макиавелли не только увидел появление больших национальных государств, но и указал на две формы развития буржуазной государственности: абсолютистскую и республиканскую. Он считал, что необходимо выбирать наилучшую государственную форму в зависимости от соотношения сил на политической арене, взаимодействия всех элементов формы государства от стоящих перед ним задач. То, что хорошо в одно время, может быть не годным для другого. Важна для нас и его другая мысль о том, что нельзя стремиться к установлению демократии в развращенном обществе, или, напротив, монархии — в обществе свободо-

любивом. В любом случае — цель государственного управления — это народное благо. Чтобы судить о его правильности, «надо принадлежать народу», и в то же время, чтобы хорошо понять и оценить народ, необходимо «быть государем» — вот критерий и идеал эффективного управления по Макиавелли. Здесь учет и сочетание бюрократических принципов древневосточных деспотий и Турецкой империи, и античного полисного устройства. У Макиавелли эти принципы структурированы и можно вести речь не только о принципах, но и метапринципах, которые составляют конструктивные параметры его политического идеала.

В концепции Макиавелли новое государство существенно отличается от восточных империй по методам управления, равно как и от городов-государств Эллады. В нем многое решает именно «внутреннее сцепление», или консенсус, который отражает соответствие между приказами и обычаями, моментом согласия низов и моментом принуждения, идущего сверху.

Итак, один из метапринципов политического идеала Макиавелли — принцип относительности управления, который гласит: выбор средств относителен ситуации, оценка результата относительна средств, а все вместе — цель, средства и ситуация — должно соотноситься между собой. Например, многочисленные казни нельзя оправдать с точки зрения высших принципов, но это необходимо сделать с точки зрения целей или конкретной ситуации.

Второй метапринцип политического идеала Макиавелли — разграничение политики и морали. Политику нельзя судить с нравственных позиций. Идея разделения властей (политической и религиозной) Макиавелли и легла затем в основу классической доктрины буржуазного либерализма.

Третий метапринцип политического идеала Макиавелли связан с учетом циклического развития форм государственного правления (демократия — олигархия — аристократия

— монархия). Это очень похоже на классические схемы Платона, Аристотеля, Цицерона, Полибия, влияние которых на Макиавелли было достаточно велико. Здесь нужно отметить и его заслугу в установлении прочной связи между политическими идеалами древнего и нового мира, которые достаточно различны между собой. Например, учение Цицерона о государственном деятеле значительно обогащается у него концепцией «нового государя». Но Макиавелли выступает против правила «золотой середины» в своем политическом идеале наилучших государственных форм. Он одобряет древних римлян, которые, на его взгляд, всегда избегали среднего пути и обращались к крайностям.

В отличие от Платона, который усматривал основу форм государства в профессиональных отличиях, Макиавелли — в имущественных. Циклическое развитие форм правления у него напоминает идею кругооборота, взаимообращения добра и зла. Он считает, что политические перевороты свидетельствуют о непрочности даже самого прогрессивного режима, ибо его свергают, а на смену приходит тирания. В движении и кругообороте находится практически все существующее — материальные объекты, формы правления, человеческие дела и т.д. Достигнув предела совершенства, государство вступает на обратную дорогу. Макиавелли считает, что этот кругооборот возможен именно в силу относительности противоположных состояний — добра и зла, низа и верха, упадка и подъема.

Макиавелли определил, что существуют три хороших, или основных формы правления — монархия, аристократия и народное правление, и три плохих, или извращенных — тирания, олигархия и анархия. Вторые так похожи на первые, что легко переходят одна в другую: монархия легко переходит в тиранию, а демократия — в анархию. Основатель любой из трех хороших форм правления способен установить ее лишь на небольшое время, ибо никакое сред-

ство не удержит ее от превращения в свою противоположность. Конкретный политический идеал Макиавелли — республика. Но, основываясь на своих взглядах, он прекрасно понимает, что тот политический этап, на котором находится его страна, требует абсолютизма. Здесь у него нет раздвоения личности, которое наблюдается на примере, скажем, Цицерона. Скорее всего, что эта его позиция выражает парадоксальность самой эпохи Возрождения.

Автор уже отмечал, что взгляды Макиавелли отражали вполне определенную историческую эпоху, более того, конкретное место — Флоренцию XV века, которая представляла из себя небольшой город с 98 тыс. жителей [38, с.142]. Ее общественная жизнь напоминала театр: все публично, все на виду и в движении. Это был мир постоянных конфликтов и войн, малых и больших дипломатических интриг, быстрой и легкой смены правительств и правителей. Один из них — Лоренцо Медичи, покровитель изящных искусств, а второй — жестокий Цезарь Борджиа, который сделал из этого города настоящий полигон для политических баталий. Оба они серьезно повлияли на политические взгляды Макиавелли. Лоренцо Медичи был философом и поэтом, который сумел сформировать литературный вкус и повлиять на гуманистические устремления Макиавелли. Цезарь Борджиа служил для Макиавелли образцом идеального руководителя, черты которого во многом были отражены впоследствии в его произведении «Государь». Но идеальность Борджиа заключалась в том, что являясь сильным государственным лидером, он не гнушался никакими средствами для достижения поставленных целей. Борджиа хорошо знали в Риме не только как кардинала. При обете безбрачия он имел девятерых детей, был богат, употребляя нажитое на собственные прихоти и услады. Излюбленным методом устранения противников в роду Борджиа был яд. Именно с его помощью Цезарь Борджиа отправил на тот свет трех

богатых кардиналов — Орсини, Феррари и Микаэля — и завладел их состоянием. Нарцательным даже стало само выражение «яд Борджиа», когда речь шла об искусстве отравления. Цезарь изобрел свой способ применения яда. Он пожимал руки своим недругам, имея на пальце кольцо, состоящее из двух стальных львиных когтей, которые были пропитаны отравой. Крепкое сильное рукопожатие неизменно давало желаемый результат. Чуть позже он придумал еще более «забавный» способ убийства: Цезарь угощал свою жертву разрезанным пополам персиком, одну половинку, которая была неотравлена, он на глазах у своего собеседника съедал сам, а другую подавал противнику. Причем, для того, чтобы случайно не перепутать половинки, Цезарь смазывал ядом нож для разрезания фруктов, естественно, лишь с одной стороны, гостевой [42, т.1, с.176].

Вся Италия была опутана политическими интригами. В Риме буквально каждую ночь находили убитыми до четырех-пяти человек, преимущественно прелатов и епископов, и все знали, что это дело рук Борджиа [38, с.142]. В то же время, именно этот период характерен деятельностью гуманистов Салютати, Бруни, Верджерио, которые выступали с проектами совершенных государственных устройств. Гуманисты Возрождения положили начало новому типу интеллигенции, одним из самых ярких представителей которой являлся и сам Макиавелли.

Макиавелли пытался постигнуть и смысл законов социальной жизни, но был лишен возможности их использовать. Вместе с тем, как активный политик, он не мог не делать политических прогнозов, основываясь на своем видении тенденций политической жизни общества. Поэтому в его произведениях можно четко выявить «устойчивые» конструктивные параметры политического идеала, которые конкретизированы в описании идеальных, по Макиавелли, общественно-политических порядках, прошедших апроба-

цию временем.

Возвращаясь к этим конструктивным параметрам политического идеала Макиавелли, думается, что одним из важнейших является «выбор» идеального государя. Характерно, что его произведение «Государь», в какой-то степени отражая образ Цезаря Борджиа, все же не является олицетворением особо конкретного государственного деятеля.

На примере отдельных тираний, республик и монархий Макиавелли в своем произведении показал, как использовали власть Цезарь Борджиа, Козимо Медичи, Пьеро Соредини. Здесь видна его попытка найти не только новый тип государственного деятеля, определить роль личности в политической истории, но и выявить пределы власти, сформулировать закономерности политического режима и заложить основы политического искусства в новых условиях.

Макиавелли утверждает, что ориентация на власть, стремление достичь ее таит потенциальную опасность для социального порядка, гарантом которого может быть только тот, кто эту власть уже имеет. Наряду с властью несомненной ценностью для людей обладает свобода. Она такой же императивный мотив человеческих поступков, как и власть. В «Рассуждениях о Тите Ливии» Макиавелли спрашивает, кому лучше доверить охранение свободы — тем, кто желает приобрести то, чего не имеет, или тем, кто хочет удержать за собой уже приобретенные преимущества? Сравнивая исторические факты, он делает вывод о том, что свободу республики правильнее доверять простым людям, а не дворянам. Вторые одержимы желанием господствовать, а первые хотят всего лишь не быть угнетенными. Значит, они больше любят свободную жизнь и в меньшей степени, чем вторые, имеют средств для похищения свободы.

Макиавелли многократно повторяет одну и ту же мысль, что человек может смириться с утратой власти или чести, смириться даже с потерей политической свободы, но никог-

да не смирится с утратой имущества. Народ молчит, когда казнят сторонников республики, либо посягают на честь его вождей. Но народ восстает, когда посягают на его имущество.

Каким же должен быть идеальный государь по Макиавелли, исходя из его идей? Государь не должен быть щедрым до такой степени, чтобы эта щедрость наносила ему ущерб. Но он не должен бояться также осуждения за те пороки, без которых невозможно сохранить за собой власть. Когда на чашу весов поставлено высшее социальное благо — порядок и стабильность, он не должен бояться прослыть жестоким. Хуже, если государь позволяет развиваться грабёжам, насилиям. Для острастки лучше казнить столько, сколько надо, ибо казни касаются отдельных лиц, а беспорядки — бедствие для всех.

Предусмотрительный государь не должен выполнять все свои обещания. Он должен делать это лишь в том случае, если неисполнение наносит ему вред. Добиваясь власти, он может расточать свои обещания налево и направо, пытаясь снискать любовь и преданность подчиненных. Но оставаться добрым слишком долго — очень тяжелая ноша. Быть добрым — все равно что дать еще одно обязательство, которое, в свою очередь, означает зависимость от подчиненных. Там же, где существует зависимость, возникают нерешительность, малодушие и легкомысленность, то есть такие качества, которые недопустимы для руководителя, ибо народ презирает больше всего малодушных, а не жестоких. Зависимый государь не способен быть твердым и злым, он неизбежно добр. Но заслужить ненависть за добрые дела так же легко, считает Макиавелли, как и за дурные. Резюме Макиавелли в том, что для удержания власти необходимо быть порочным.

Управляя людьми, их надо либо ласкать, либо угнетать, поступая очень осмотрительно. Люди мстят, как правило,

только за легкие обиды и оскорбления. Сильное давление лишает их возможности мстить. И уж если государь избрал свой путь, то угнетение должно быть настолько мощным, чтобы отнять всякую надежду на сопротивление. Санкции не нуждаются в оценивании и ответной благодарности, они производят смятение чувств. Позитивные же стимулы должны цениться, только тогда они выполняют свое предназначение. Наградами и повышением по службе дорожат, когда они редки, когда раздаются мало-помалу.

Еще одна интересная мысль Макиавелли: зло надо делать сразу, а добро — постепенно. Гораздо надежнее внушать страх, чем быть любимым. Но и зло и добро ведут к одному результату: первое — причиняет людям боль, а второе — приедается.

Трудно было удержаться, чтобы не посвятить мыслям Макиавелли столько места. Ведь по сути в его высказываниях речь идет о политическом идеале государственного деятеля, от которого в большой степени может зависеть формирование определенного политического устройства. Мысли Макиавелли настолько смелы, что и сегодня могут вызывать некоторое смятение, ибо не каждый мог бы высказаться так же категорично, как он. Например: «Я полагаю, что лучше быть напористым, чем осмотрительным, потому что судьба — женщина, и чтобы одержать над ней верх, нужно ее бить и толкать. В таких случаях она чаще уступает победу, чем когда проявляют к ней холодность. И как женщина, она склонна дружить с молодыми, потому что они не столь осмотрительны, более пылки и смелее властвуют над ней» [38, с.140].

В целом, такой новый подход к решению принципиальных вопросов государственной жизни, предложенный Макиавелли, позволяет говорить о нем как о подлинном новаторе в политической теории. Порвав с религиозным мышлением средних веков, он был в числе тех, кто зало-

жил основы светского юридического мировоззрения, в котором место догмы, божественного права заняло право человека, а место церкви — вновь достойно заняло государство.

Уже политико-теоретическое знание Нового времени выявило антиномию естественного права и права позитивного, но у Макиавелли это размежевание было еще не так ощутимо. Рациональная деятельность его «нового государя», который делал государство и творил право, не могла не привести к появлению сборников положительного права, разработке развернутого законодательства и его дальнейшей кодификации и систематизации [77, с.50].

Заканчивая описание политического идеала Макиавелли, нужно отметить, что само по себе стремление определить общество, исходя из человека и через него, оказалось если не абсолютно новым в политике, то, во всяком случае, крайне важным и плодотворным для нее. Ставилась, в сущности, задача выяснить что в человеке подлинно естественно, что определяет его жизнь в обществе — внешняя или собственная его природа, либо какие-то общественные начала. Своеобразие процесса образования политического идеала этого периода состоит в том, что конкретно-исторический индивид экстраполировался в прошлое и утверждался в качестве вневременного, извечно данного природного абсолюта. Идеальное общество, сконструированное по законам природы, которые для мыслителей Нового времени были тождественны законам разума, должно было создать оптимальные условия для самореализации таких личностей. Во всех случаях естественное было объективным, безусловным и закономерным, откуда и возникло представление о естественном законе. Идее же общественного закона, который казался вовсе не безусловным, еще предстояло утвердиться. Не случайно Макиавелли, почти за сто пятьдесят лет до Гоббса трактовал политику как сферу государственного про-

извола [51].

После Макиавелли одной из важных проблем становления новой концепции общества с необходимостью стал переход от естественно-природного к общественно-политическому его обоснованию. Потом этот этап привел к осмыслению сущности человека, да и самого понятия «естественность» как двух разных начал: природного и общественного. Законы общества, государство и его политика должны были стать естественными. В свою очередь, переход к этому новому определяющему началу общества и политики потребовал переработки понятийного аппарата науки и философии того времени. При этом завершился переход от понятия «цивитас» — город (как, например, в Древнем Риме), к понятию «цивиталис» — управление, гражданство, государство, политика, гражданское общество.

Однако вернемся к XVII столетию, когда в свет вышли сочинения Томаса Гоббса (1588-1679 гг.) «Элементы законов, естественных и политических», «О гражданине», о государстве и власти («Левиафан»). Именно в этот период в Европе возникла идея гражданского общества, которая затем стала одной из центральных социально-политических идей всего Нового времени, вплоть до наших дней. Но оговорим сразу же, что эта проблема интересует автора постольку, поскольку напрямую связана с вопросом формирования правового государства как определенного политического идеала в нашем представлении. Далее, гражданское общество нигде не зафиксировано в каких-либо институциональных формах, да и не существует в каком-либо законченном виде. Его нельзя ввести каким-либо законом, или просто «построить», равно как и постулировать его теорию. К нему можно подойти лишь осознанным путем исторического развития. Кроме того, каждая из концепций гражданского общества, которые существуют и сегодня, охватывает достаточно широкий комплекс проблем, вклю-

чая открытия крупнейших политических мыслителей, выдвигает задачи, которые предстоит еще решить. Но сегодня вполне приемлема такая диалектика: государство создает гражданское общество, но и общество создает государство и под своим контролем передает ему часть своих прав. Если изменяется общество, то изменяется и государство. Народ и государство связаны договором и доверием, которые покоятся на «трех китах» государственной политики и поведения общества: моральном порядке, знании и праве. В этом как раз и разрешается противоречие естественного в человеке и разумного в политике. Государство охраняет естественные права граждан, а общество сдерживает естественные побуждения власти к господству.

В связи с этим возникает проблема, которая сегодня, по видимому, еще более актуальна, чем во времена Гоббса: может ли государство быть добродетельным настолько, чтобы заменить или сделать излишней добродетель граждан? Уже Гоббс осознавал эту проблему, но в его теории нет места государственной добродетели. Он был далек от того, чтобы идеализировать исходное состояние человека в обществе. «В естественном состоянии,— писал он,— до того как они (люди) объединились в общество, была война ... война всех против всех» [23, с.307]. Причину такого состояния Гоббс видит в естественной жадности, эгоистичности всех желаний природного. Но природный инстинкт самосохранения заставляет человека ограничить свои страсти ради своей же собственной пользы и заключить общественный договор. Здесь возникла теория, которая заслужила самое пристальное внимание мыслителей последующего времени, ибо в своем обосновании привела к определенному политическому идеалу. Еще раз освежим нашу память рядом положений теории общественного договора, значимых для последующих представлений о правовом государстве, которые были разработаны уже античными авторами. В их

числе положения о власти закона как сочетании силы и права (Солон, Аристотель и др.). О различии правильных и неправильных форм государственного правления, о смешанном правлении и о роли права в типологии государственных форм (Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, Полибий); о равенстве людей по естественному праву (софисты, стоики); о праве как мере справедливости и регулирующей норме политического общения (Аристотель); о республике, как «деле народа», как правовом общении и «общем правопорядке» (Цицерон) и т.д.

У Гоббса же процесс перехода человека из естественного состояния в общественное моделируется через призму конкретно-исторических интересов крупной английской буржуазии, которая видела угрозу своему существованию со стороны не только феодалов, но и народных низов. В этот период буржуазия была заинтересована прежде всего в крепком государстве. Ради установления такого государства, каждый человек должен, по Гоббсу, полностью отчуждать свои «естественные права» в пользу правителя, который, в свою очередь, должен заботиться о благе своих подданных.

Широко известно, что идеальное государство Гоббса — это «Левиафан» — священное животное, которое наделено соответствующими его биологии органами. Эти органы выполняют определенные государственные функции, в основе которых лежит принцип пользы для государства, а также исходя из «естественных» законов, которые включают в себя равенство прав граждан, уважение к собственности, стремление к миру и т.д. Иными словами, Гоббс утверждал, что государство получает свою легитимность или мандат на преодоление состояния войны в результате соглашения между всеми членами догосударственного сообщества людей. Возникшее на основе этого соглашения общество рассматривалось как эквивалент государства и его законов.

Выдвигая свой политический идеал, Гоббс пытался совместить абсолютистскую форму суверенной государственной власти, унаследованную от феодальной эпохи и соответственно более совершенную, с буржуазным содержанием политики этой власти, но его политический идеал не мог быть жизненным, поскольку ущерб все тем же «естественным» правам преувеличивал значение государства. В целом же, первоначальная европейская общественно-политическая мысль в его лице, рассматривала государство как институт, призванный радикально преодолеть естественное состояние, которое оценивалось по-разному.

С этой точки зрения немаловажную роль сыграла также разработка идеи государственного суверенитета взамен положения, при котором каждый феодал считал себя полновластным сувереном. Известный французский публицист периода религиозных войн Жан Боден (1530-1596 гг.) и сформулировал этот принцип, где основополагающим признаком государства является суверенитет.

Под суверенитетом он понимает определенное свойство государственной власти, ее верховный характер. Суверенитет означает безусловную независимость государственной власти от какой бы то ни было иной стоящей рядом с ней. Суверенитет принадлежит тому, кто не знает и не признает над собой ничьей, кроме Бога, верховной власти, не обязан отчитываться за свои дела, кто не имеет не только господина над собой, но и равного себе в осуществлении власти.

Как свойство государственной власти, суверенитет неотчуждаем и неделим, не погашается давностью, никому не может быть переуступлен. Власть может быть верховной, или не быть таковой, раздробленный или поделенный суверенитет — логическая невозможность. Независимость государственной власти, то есть ее суверенитет, проявляется в двояком направлении: вне — как независимость государства от других государств, и внутри государства — как не-

зависимость государственной власти от народа. Государственной же власти, как верховной, по мнению Бодена, принадлежит не только международный, но и государственно-правовой суверенитет [21, с.247-249].

Так же, как и Аристотель, Боден различает три формы государственного устройства: демократическое, аристократическое, монархическое. При демократии государственная власть принадлежит народу, в аристократии — оптиматам, в монархии — одному лицу — монарху. Но кому бы ни принадлежала государственная власть — народу, оптиматам или монарху — всегда и необходимо она является суверенной, то есть независимой властью. Неотделимость суверенитета от государственной власти — таково основное положение теории Ж.Бодена.

К числу полномочий, которые составляют необходимое содержание суверенитета, Боден относит: право законодательства, право объявления войны и заключения мира, о назначении должностных лиц, право последнего решения, право помилования, право на послушание и верность подданных, право чеканки монет, определение веса и меры, право взимания налогов и пошлин. Все эти полномочия, по мнению Бодена, неотделимы от суверенной власти. Они не могут быть ни уступлены, ни изъяты, ни по какому бы то ни было основанию отчуждены сувереном, никакая давность не может суверена лишить этих полномочий.

Жан Боден, как и Макиавелли, выступает против смешанных форм правления, считая, что всякая «чистая» форма правления — аристократическая, демократическая, монархическая — лучше всякой смешанной, ибо она больше всего соответствует принципу единства власти. Из всех «чистых» форм правления, по определенным историческим причинам, Боден отдавал предпочтение монархии. По его мнению, идеал единой неделимой и недробимой власти осуществляется во всей своей полноте лишь благодаря вопло-

щению в одном лице. Эта форма правления наиболее устойчива и наименее подвержена колебаниям, или изменениям при республиканской форме правления.

Боден больше всего опасался раздоров между партиями, которые часто вели к стычкам между ними, поэтому он отдавал предпочтение монархии наследственной как политическому идеалу, ибо считал, что при монархии выборной каждому царствованию предшествует борьба и спор за власть, которые нередко заканчиваются кровопролитием.

Однако Боден был слишком непоследователен. Построив свой политический идеал монархической власти, он фактически сразу же ниспровергает им созданное: он представитель и королевского абсолютизма, и защитник индивидуальной собственности и неотчуждаемых прав личности, один из первых в Новое время противник социального рабства. Во имя естественных свобод человека Боден отвергает Аристотеля, который утверждал, что рабство коренится в вечной природе человека и человеческого общества. Вместе с индивидуальной свободой должно быть неприкосновенным и неотчуждаемым имущество. Как примирить у него эти требования с понятием власти, которая произвольно и безгранично распоряжается жизнью и имуществом подданных, - не совсем ясно. Действительно, здесь у Бодена сильное противоречие: он требует, чтобы князь не облагал подданных податями без их согласия, так как нельзя брать чужого достояния без доброй воли владельца. Сам того не замечая, Боден высказывает конституционный принцип, который лег затем в основу всех ограниченных монархий. Если народ держит в руках кошелек с деньгами, то князь находится от него в полнейшей зависимости.

Но это далеко не последнее противоречие в политическом идеале Бодена. Например, в монархическом трактате «О республике» он задает вопрос о том, можно ли убивать тирана? На этот вопрос он отвечает достаточно решитель-

но, что законного князя, каков бы он ни был, убивать, безусловно, нельзя, но что лицо, которое насильственно захватило власть, может и должно быть наказано. Против такого тирана подданные могут и должны взяться за оружие. Этим уже окончательно расшатываются основы теории Бодена: ведь по его теории все существующие господства, власти создались путем насилия, где проповедуется беспрекословное подчинение власти. Но вместе с тем он утверждает, что узурпация не может быть узаконена давностью, что время не освящает насильственного захвата [79,с.28-30].

Жан-Жак Руссо (1712-1778 гг.) развивает далее идеи Ж.Бодена. Он считает, что потеряв свою естественную свободу, люди, боясь потерять и свои природные права, вступают в общественный договор, призванный обеспечить такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всей своей силой личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми и подчиняясь, остается все же свободным, как и прежде [71,с.161-162].

Как утверждал Руссо, эта ассоциация, которая некогда именовалась «Гражданской общиной», ныне именуется Республикой, или политическим организмом: его члены называют этот политический организм Государством, когда он пассивен, Сувереном, когда он активен, Державою при сопоставлении его с ему подобным. Что же до членов ассоциации, то они в совокупности получают имя народа, а в отдельности называются Гражданами как участвующие в верховной власти и подданными как подчиняющиеся законам Государства [71,с.161-162].

Но негативная оценка «естественного» как необузданного и дикого после Гоббса удерживалась. И когда Руссо обнаружил подлинный облик абсолютистского общества своего времени, он оценил его как «отрицательную естественность»

самой цивилизации. Во второй части «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства...» (1755), где он описал переход от природного состояния к «гражданско-цивильному» обществу, дается негативная характеристика этой цивилизации. Она характеризуется как состояние или государство, в котором «хищничество богачей, разбой бедняков» порождают непрерывные войны, как и в природном состоянии у Гоббса. Таким образом, Руссо открыл возможность и необходимость постоянной переоценки с позиций гражданственности ее естественности и цивилизованности. Он же указал и на источник ложной цивилизованности общества: политическим оно становится лишь на основании равноправного общественного договора с властью, и только в том случае сочетание гражданских и политических отношений оказывается новым, возрожденным естественным состоянием подлинной цивилизации. Но это построение Руссо привело к существенному противоречию: он обнаруживает, что давний конфликт власти и народа одной передачей власти не преодолевается, так как и общество позднефеодального и раннебуржуазного периода воспроизводят отношения прежнего природного состояния. Но и вполне цивилизованное общество на договорных началах, по Руссо, ставшее гражданским, если оно при этом не становится политическим, остается в оппозиции государству. Исходя из противоречивости этих взглядов, договорность как принцип, продолжала оставаться предметом дальнейших дискуссий.

Активное участие в этой «дискуссии» принял Джон Локк (1632-1702 гг.). В XVII-XVIII вв. гоббсианская оппозиция естественно-природного — гражданско-цивилизированному сохранялась в качестве условия возникновения гражданского общества. Д. Локк поддержал и развил политический идеал общества, который разрабатывал Гоббс. Вместе с тем, он пытался преодолеть противоречивость этого идеала. В

отличие от концепции Гоббса, отправная точка рассуждений Локка — естественное состояние - не представляло собой «войны всех против всех». Люди вели мирную жизнь, которая подчинялась разумным по своей природе законам «естественного права». Принцип свободы действий человека до тех пор, пока они не мешают осуществлению «естественных» прав других людей, был выдвинут Гоббсом. Но у него этот принцип применялся только к общественному состоянию людей. По Локку же существует необходимость соблюдения прав другого человека и в дообщественном состоянии, когда люди пользовались полной свободой, имели собственность и сами распоряжались ею, а «естественное неравенство» не могло перерости в социальное. Рисуя эту картину, Локк изображает на самом деле идеализированный образ жизни современной ему английской буржуазии, которая начинает превращаться в господствующий класс. В трактовке Д.Локка идея господства права воплощается в государстве, где верховенствует закон, который соответствует естественному праву и признает неотчуждаемые естественные права и свободы индивида, и осуществлено разделение властей. Между тем, у него размыта граница между идеальным и реальным обществом, нет качественного скачка при переходе от естественного состояния к общественному. Локк отводит государству функцию «ночного сторожа». Общественный договор, по его мнению, заключается между гражданами и состоит в отчуждении лишь одного из их «священных прав» — самостоятельной охраны этих прав. Остальные же права — собственность, равенство, свобода и т.д. — принципиально не могут быть отчуждены от личности.

Опираясь на идеи народного суверенитета и общественного договора, которые образовывали правовую основу и источник государственности, Локк выступил с обоснованием «доктрины законности сопротивления всяким незакон-

ным проявлениям власти» [44, т.2, с.116]. К Локку восходят и многие положения классической либеральной доктрины прав и свобод индивида в условиях правовой государственности: «Свобода людей, находящихся под властью правительства, — отмечает он, — заключается в том, чтобы иметь постоянное правило для жизни, общее для каждого в этом обществе и установленное законодательной властью, созданной в нем; это — свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от постоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека» [44, т.2, с.17].

Обоснованный здесь Локком правовой принцип индивидуальной свободы лишь словесно несколько расходится с последующей, ставшей актуальной для нас формулой: «разрешено все, что не запрещено законом». Если государственная власть не выполняет возложенные на нее обязанности, то подданные государства могут расторгнуть договор и заменить ее более совершенной. Сам Локк допускал в идеальном обществе как конституционную монархию с разделением властей, так и республику. Сформированная таким образом государственность (абсолютистская у Гоббса и правовая у Локка), которая способна обуздать инстинкты, гарантировать общественный порядок, и общество, готовое передать власти право на его умиротворение и подчиниться ей, признавались политическими. Политика выполняла в государстве и обществе свои регламентирующие функции.

Можно сказать и так, что политический идеал, сформулированный Локком, подводил итог борьбы английской буржуазии за политическую власть, выражал сущность концепции буржуазного либерализма. Общественное состояние в локковском понимании обеспечивало все необходимые условия для частного преуспевания. Его идеал практически не нуждался в теоретической доработке для того, чтобы

стать буржуазным идеалом общественно-политического устройства. Но весь дальнейший процесс конструирования политического идеала общественным сознанием должен быть «благодарен» Локку за обоснование другого, очень важного принципа, который затем лег в основу почти всех последующих идеальных построений. Это принцип разделения властей. Прежде всего, к парадоксальности его развития, а не возникновения, можно отнести то, что настолько он актуален сегодня, настолько до сих пор остается неясным. Во всяком случае, эта неясность зачастую искусственно превносится теми политическими силами, которые в этом заинтересованы, что вынуждает автора остановиться подробнее на теоретическом обосновании принципа разделения властей.

По Локку условием нормального функционирования общества является разделение власти законодательной и власти исполнительной: без такого разделения все время будет нарушение законодательства. Но необходимо также учесть один существенный момент: при решении этой проблемы Локк исходил из того, что разные слои людей должны олицетворять разную власть — кто законодательную, кто исполнительную. Поэтому он полагал, что разделение общества на аристократию и более низкие сословия положительно само по себе. Судебную власть отдельно Локк не выделял, ибо тогда этой проблемы еще не стояло. Мы еще вернемся более подробно к этому положению Локка, так как оно имеет существенное значение для выявления устойчивых элементов политического идеала. А сейчас, чтобы не прерывать логической нити нашего описания и сохранить последовательность в развитии политической мысли отметим, что новые представления о разделении властей получили систематическую разработку в творчестве Ш.Л. Монтескье (1689–1775 гг.). Анализ его идей связан с некоторым моральным неудобством, ибо автор берется излагать

достаточно тривиальные вещи. Позиция Монтескье хорошо известна широкому кругу читателей, среди которых не только профессиональные обществоведы. Тем не менее возьмем на себя смелость освежить память некоторыми важными, с точки зрения политического идеала, положениями его теории.

Различая в каждом государстве три рода власти — законодательную, исполнительную и судебную, — Монтескье отмечал, что для предотвращения злоупотреблений властью необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга. Разделение и взаимное сдерживание властей являются, согласно Монтескье, главным условием для обеспечения политической свободы в ее отношениях к государственному устройству. При этом он подчеркивал, что политическая свобода состоит не в том, чтобы делать то, что хочется: «В государстве, то есть в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть... Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане» [59, с.289].

Когда Монтескье выступил со своей теорией разделения властей, заявляя, что он открыл тайну политической свободы, его учение было принято с необыкновенным воодушевлением. Появились иллюзии относительно того, что теория разделения властей представляет в некотором роде панацею, при помощи которой можно плохое государственное устройство превратить в хорошее. Между тем, Монтескье никогда не выдавал разделение властей за лекарство от всех государственных бед, за тот чудодейственный принцип, за который его приняли. Он считал, что основа всех

законов заложена в народных нравах и в совокупности определенных условий — естественных, политических, бытовых, — которые представляют их характер, определяют именно то, что он назвал «духом законов». Современники не поняли эту точку зрения Монтескье, а оценили ее гораздо позднее — в XIX веке.

В связи с этим нужно отметить, что еще в более раннем своем произведении «О причинах величия и упадка римлян», которое появилось в 1734 году, Монтескье, в отличие от своих современников, стал на более объективную точку зрения. В данной работе есть одно очень показательное место, где Монтескье высказывает идею о значении общих причин, которые скрываются в глубине истории. Обсуждая замечания Плутарха о том, что римляне обязаны своим успехом счастью, Монтескье отмечает, что миром управляет не счастье, а что существуют другие причины — нравственные, физические, которые действуют в каждом государстве, то поддерживая его, то разрушая. Все события истории находятся в зависимости от этих причин, и если какое частное событие приводит государство к гибели, то это означает, что за ним, за этим частным поводом, скрывалась более общая причина, вследствие которой государство должно было погибнуть. В противоположность общему убеждению своего времени, которое считало возможным установить одинаковое идеальное право для всех стран, Монтескье требует, чтобы в каждом государстве законы соотносились с сущностью и принципом данной формы правления, с физическими условиями страны, с бытовыми особенностями жизни народов. Совокупность отношений, в которых находятся законы ко всем этим условиям, и составляет то, что называется по Монтескье «духом законов». Однако здесь ничего нового Монтескье не открыл, если вспомнить, что и Аристотель, и Макиавелли, и другие мыслители самых различных времен, конструируя свой политический

идеал, также упоминали эти факторы.

Между тем, в этот период все рассуждения Монтескье о значении почвы, климата и других естественных условий, о различии форм правления в зависимости от разных исторических обстоятельств не воспринимались современниками, а значит, не воспринимался и сам его идеал в целом. Главная мысль учения Монтескье заключала в себе даже не политическое, а историческое: дать описание различных форм, которые соответствуют различным историческим условиям. Он говорит практически обо всех формах государственного правления и каждую из них находит пригодной для своего времени.

Мировоззрение Монтескье выросло на традициях старого представительного аристократического строя. Отсюда и его политический идеал: монархия, ограниченная представительными собраниями и духом корпораций. Но он понимает под монархией такую форму правления, где правит один, но на основании точных законов, и где между монархом и народом стоят посредствующие инстанции. Монтескье считал, что если уничтожить в монархии прерогативу сенаторов, духовенства, то ее в скором времени заменят или демократия, или деспотия. Где нет дворянства, считал он, там нет монарха, а есть только деспот.

Приступая к разъяснению своей теории, Монтескье избирает в качестве примера английскую конституцию, которая обеспечивала политическую свободу прежде всего потому, что покоилась на принципе разделения властей. Теория разделения властей имела ввиду разъяснить прежде всего те условия, при которых могут быть осуществлены на практике принципы как свободы, так и законности. В государстве можно различить три вида власти — законодательную, исполнительную и судебную. Для того, чтобы свобода была утверждена в народе, эти власти должны быть разделены. Когда в одном и том же лице или в одном и том же

учреждении власть законодательная соединяется с исполнительной, — нет свободы, ибо законодатели будут издавать тиранические законы, чтобы выполнять их тиранически. Не может быть также свободы и тогда, если власть судебная не отделена от законодательной и исполнительной, судья может стать притеснителем. Самый худший вариант — когда все три власти соединены в одном и том же лице или учреждении. Все это достаточно хорошо известно нам сегодня.

Далее обосновывая свой общий принцип разделения властей, Монтескье описывает и то, как каждая власть должна быть организована в целях успешного функционирования. Прежде всего, судебная власть должна принадлежать ни какому-либо постоянному учреждению, а лицам, которые избираются из среды народа на определенное время.

Законодательная власть в любом государстве может принадлежать только народу, ибо каждый человек, который считается свободным, сам должен управлять собой. Но так как в больших государствах это невозможно, а в небольших связано с большими неудобствами, то необходимо прибегнуть к избранию представителей. В свою очередь, задача представительного собрания должна сводиться к тому, чтобы издавать законы и наблюдать за правильным их исполнением. В вопросе об организации законодательного собрания Монтескье был поклонником английских порядков и высказывался за систему двух палат, из которых верхняя должна быть аристократической, состоящей из наследственных пэров. По отношению же к избирательной системе он ратует за всеобщую подачу голосов: право голоса при выборе представителей должно принадлежать всем гражданам, за исключением тех, которые находятся в таком приниженном положении, что не могут иметь самостоятельной воли.

Исполнительная власть, считает Монтескье, должна на-

ходиться в руках монарха, так как исполнение всегда требует быстрого действия, поэтому гораздо лучше, если оно предоставлено одному, а не многим.

С другой стороны, Монтескье считает, что это исполнение должно быть поручено лицу, которое независимо от законодательного собрания, во избежание совпадения двух властей, которое может угрожать гражданской свободе. Точно так же и министры, как органы исполнительной власти, по той же причине не должны выбираться из состава законодательных палат.

Монтескье в свое время часто упрекали в том, что он недостаточно разъяснил возможность совместного действия этих разделенных властей. Если бы можно было осуществить фантастический перенос личности Монтескье в наше время, то, глядя на работу современных парламентов (хотя бы украинского), он непременно бы утвердился в мысли о скорейшей необходимости более подробного разъяснения своей концепции. Но ввиду невозможности этого, нам остается лишь удивляться прозорливости его мысли и сожалеть по поводу того, что она в точности не воспринимается как руководство к действию.

Как же должны по Монтескье относиться друг к другу разделенные власти? Корпус законодателей не может быть в сборе постоянно, ибо это и бесполезно для дела и неудобно для самих представителей. Притом, это неудобно и для исполнительной власти, которая в этом случае больше заботилась бы об охране своих прав на исполнение, чем о самом исполнении. Нельзя допустить и того, — считал Монтескье, — чтобы законодательный корпус долго оставался в бездействии, ибо это дало бы в руки исполнительному органу абсолютную власть и дало бы ему самому возможность осуществлять законодательство.

Монтескье считал необходимым, чтобы представители собирались в известные сроки. Право определять эти сроки

и созывать в определенное время представителей лучше всего предоставить исполнительной власти, которая по ходу дела может судить, когда именно требуется законодательная деятельность. Необходимо также, чтобы исполнительная власть могла останавливать решения законодательного корпуса и распускать его, ибо иначе он мог бы забрать в свои руки всю власть и сделаться деспотичным. Напротив, законодательной власти нельзя предоставить права останавливать власть исполнительную, так как таким образом могли бы задерживаться дела. Однако она должна наблюдать за правильным исполнением законов и в случае замеченных уклонений привлекать к ответственности министров, через которых действует монарх. Сам же монарх должен оставаться безответным (!), иначе он попал бы в зависимость от законодательного собрания, которое в таком случае получило бы незаконный перевес над исполнительной властью. Но, привлекая министров к ответственности, народные представители не должны судить их сами, так как они являются при этом заинтересованной стороной. Лучше всего предоставить в этом случае суд аристократической палате, которая занимает срединное положение между королем и министрами, с одной стороны, и народными представителями — с другой. Таковы функции властей по Монтескье в процессе их разделения, такова сущность его знаменитой теории. Идеи Монтескье оказали заметное влияние не только на последующие теоретические представления о правовой государственности, но и на раннебуржуазное конституционное законодательство и государственно-правовую практику. Это влияние отчетливо проявилось, например, в Конституции США 1787, а также во Франции после 1789 года. Когда более поздние французские деятели отвергли основы старого порядка, они пришли к необходимости нового законодательного творчества. Для них теория Монтескье была готовым фундаментом для политических построе-

ний. Политическим идеалом для них стал английский режим, а теория Монтескье — лучшим истолкованием этого идеала. В учредительном собрании 1789 года большинство членов высказывалось за английские порядки, признавая разделение властей за насущнейшую необходимость. Например, во Французской Декларации прав человека и гражданина 1789 года в статье 16 провозглашалось: «Общество, в котором не обеспечено пользование правами и не проведено разделение властей, не имеет конституции». Интересна и V статья этой Декларации: «Закон может воспрещать лишь деяния, вредные для общества. Все же, что не воспрещено законом, то дозволено, и никто не может быть принуждаем к действию, не предписываемому законом». Практически это первое официальное закрепление данного правового принципа [62,с.5].

В этом документе политический идеал восставшего народа Франции, вероятно, нашел свое непосредственное выражение. Но идеальное общество просто не мыслилось без частной собственности. Даже предельно крайний в своих взглядах на свободу Марат в проекте «Декларации...» наряду с правами на жизнь и личную свободу утверждает и «права собственности, которые включают в себя мирное пользование тем, чем обладаешь» [54,с.19].

Характерно, что последователи Монтескье пошли даже дальше него, пытаясь осуществить еще более строгое отделение законодательной власти от исполнительной. Например, Мабли считал, что право короля созывать и распускать парламент делает разделение властей невозможным. Национальное собрание пыталось провести более строгое разделение властей, следуя за Мабли. Оно признавало право за палатами расходиться и собираться независимо от воли короля и создавать законы помимо его согласия. На таких именно принципах была построена Конституция 1789 года, а затем более поздняя, так называемая Консульская кон-

ституция VIII года республики. Однако в этих обоих случаях практика не подтвердила жизнеспособность полного обособления властей. Между законодательной и исполнительной властями, которые были лишены возможности законного воздействия друг на друга, возникали враждебные отношения, которые в первом случае закончились уничтожением королевской власти, а во втором — победой исполнительной власти над законодательным корпусом, что в дальнейшем привело к установлению наполеоновского режима.

Это была, так сказать, «техническая сторона» становления буржуазного политического идеала, в основе которого лежали различные интерпретации теории разделения властей Монтескье. Вместе с тем, подводя краткий итог развития этой теории, нельзя не отметить тот общий духовный фон, на который она опиралась. Действительным выражением тенденций более прогрессивных капиталистических общественных отношений явилось взамен «царству божьему», «царству разума», которое виделось через призму интересов буржуазии.

Так, основным средством достижения идеального состояния общества великие французские мыслители, прежде всего Клод Анри Гельвеций (1715-1771 гг.) и Поль Анри Гольбах (1723-1789 гг.), считали установление идеальных законов на основе просвещения, освобождения людей от ложных взглядов. С помощью таких законов можно было, по их мнению, укротить «искусственные» страсти и обеспечить счастливую жизнь для всех людей. Связывая свои надежды на возрождение идеального общества с просвещением, Гольбах предопределил тем самым эволюционный путь становления этого общества. Он говорил: «Более совершенная политика может возникнуть только как медленно созревающий плод опыта веков; постепенно она оздоровит человеческие учреждения, сделает их более разумными, следовательно, граждан — более счастливыми» [24,т.2,с.86].

В целом взгляды французских просветителей на идеальное политическое устройство общества демократичнее взглядов Д.Локка. Демократизм их взглядов определялся тем, что для устранения абсолютизма, который преграждал дорогу в «царство разума», необходимо было единство всех антифеодальных сил. Поэтому идеал французского Просвещения отражал коренные интересы не только крупной буржуазии, но и значительной части всего третьего сословия. Но, в частности, их взгляды содержат много парадоксальных моментов, что заставляет остановиться на них более подробно.

Начнем с того, что французские философы так же, как и их предшественники, решали проблему соотношения личности и общества. Например, Гельвеций считал, что в идеальном обществе ни один индивид не должен жертвовать своими интересами ради пользы общества [22, т.1, с.413]. Поднимая же вопрос о необходимости гармоничных отношений в обществе, они ограничивали его исключительно пользой, в соответствии с которой, например, буржуа полезен наемному рабочему, ибо предоставляет последнему работу.

Вместе с тем, пытаясь на практике осуществить идеал «царства разума», Великая Французская революция в итоге лишь доказала его формальность и абстрактность. Обещая частное преуспевание всем, идеальное общество не могло гарантировать его каждому представителю даже господствующего класса, осуществляя принцип равенства между людьми лишь по низшему уровню. В подтверждение этого обратимся к документам периода Великой Французской революции: «Совет постановляет предложить департаменту разрушить колокольни, которые возвышаясь над другими зданиями, как бы нарушают принципы равенства. Всякий, кто потребует открыть храм или церковь, будет арестован как подозрительный ...» [69]. Робеспьер пытался воплотить идеал «царства разума» в практике якобинской

диктатуры, что в конце концов обеспечило проведение буржуазных преобразований, но его конечные цели были антиисторичны, что с необходимостью вылилось в правление Директории. Священность идеала, который формировался на протяжении тысячелетий, развеялась в течение двух граничащих друг с другом десятилетий XVIII-XIX вв.

Кризис классического буржуазного идеала был характерен появлением целого вера суррогатов, которые представляли собой лишь блеклое выражение той или иной его стороны. Одним из последствий кризиса идеала Просвещения была достаточно широкая реставрация идеала частного преуспевания, но в его религиозной форме. Кризис идеала Просвещения означал не просто стихийный возврат к предшествующему типу идеала. Буржуазия использовала религию, как воплощение принципа «полезности», пыталась возродить ее как один из способов удовлетворения своих интересов. Идеологи Просвещения оказали ей в этом большую помощь.

Удивительное дело: в историко-философской литературе авторы, которые освещают взгляды представителей французского Просвещения на религию, как правило, находят, что они занимались главным образом опровержением всех религиозных верований и доказательством того, что распространение и развитие таких верований объясняются сознательным обманом, к которому, пользуясь невежеством масс, прибегали священники и правители, чтобы добиться безропотной покорности народа. Принято считать, что отсутствие историзма, игнорирование изменений, которые претерпели религиозные верования в ходе исторического развития человечества, а также игнорирование связи между этими верованиями и материальными условиями общественной жизни характерны и для французского Просвещения вообще, и для французских материалистов XVIII столетия в частности.

Действительно, с одной стороны, представители эпохи Просвещения, глубоко и всесторонне исследовав религиозный идеал, окончательно развеяли миф о «царстве божьем». Но, с другой стороны, решение французскими просветителями вопросов о сущности религии и об историческом развитии религиозных верований — достаточно противоречивый процесс, в ходе которого ими же преодолевались вполне устоявшиеся, традиционные теологические представления. Так, Дидро в «Энциклопедии» в статье «Египтяне» утверждает, что не израильтяне были носителями первой религии, а либо халдеи, либо египтяне. Гольбах в работе «Священная зараза или Естественная история суеверия» (1768) доказывал, что Египет — колыбель всех религий, из Египта религиозные представления распространились сперва в Сирию, Иудею, а позднее на Грецию, Финикию, Индию. Одни просветители считали, что первая религия появилась в Вавилоне, другие — что она возникла в Халдее (Руссо). Вольтер же полагал, что колыбелью религии была Индия или Китай.

Такие взгляды, конечно, означали ломку стереотипа в понимании религиозных верований. Но это был лишь половинчатый отход от традиционных представлений. Общим у этой просветительской концепции и концепции ортодоксальной, теологической было признание существования единственной первой религии, которая возникла в одной определенной стране и из нее затем распространилась по всем другим странам.

Следующим важным шагом в развитии религиозно-философской мысли французских просветителей явился отказ от взгляда, будто все народы, кроме одного, прониклись религиозными верованиями только потому, что заимствовали их друг от друга и в конечном счете от того народа, который был единственным носителем первой религии. Б. Фонтенель, Ш. де Бросс и другие представители французского Просве-

щения, изучая свидетельства многих путешественников, обнаружили поразительное сходство мифов, верований различных племен коренного населения Северной и Южной Америки, лапландцев, сибирских народов, китайцев с древнееврейскими, древнегреческими, римскими, египетскими, вавилонскими, христианскими верованиями. Такое ярко выраженное сходство множества проживающих в различные эпохи на разных континентах этносов, о которых достоверно известно, что контакт между ними был невозможен, привело этих мыслителей к идее полигинеизма религий, к тому, что каждый этнос формировал свои верования самостоятельно, не заимствуя их от других этносов.

Исходя из этого, представители французского Просвещения приходят к двум очень важным тезисам: о том, что материальная и духовная жизнь людей, как бы они не отличались друг от друга этнически, проходит через одни и те же этапы и что эти этапы представляют собой ступени поступательного движения, прогресса. Отвергнув неисторическую трактовку религии, просветители нашли, что в ходе истории религиозные верования людей претерпевают те же изменения, какие переживает все их сознание в процессе исторического развития общества.

Убеждение французских просветителей — Фонтенеля, Кондорсе, Гюге, Дидро, Гольбаха и других — в том, что в истории человечества несмотря на отдельные периоды стагнации или упадка, в общем происходит постоянный прогресс, оказало определенное воздействие не только на их понимание религии, но и эволюцию политического идеала в общественном сознании.

Де Бросс, Вольтер и другие близкие к ним французские просветители XVIII столетия исходили из того, что человечество прошло определенные стадии, каждой из которых соответствует определенная форма религиозного идеала. При этом вопрос о том, что собой представляет каждая из этих

форм и в какой последовательности одни верования и религиозные идеалы приходят на смену другим, они решают, опираясь на факты, которые установлены и обстоятельно описаны не только античными авторами, но и множеством путешественников, миссионеров, ученых Нового времени.

Многие представители французской просветительской мысли были деистами, а некоторые даже атеистами. Но большинство этих мыслителей не считали, что все религиозные верования всегда приносили обществу только вред. Фонтенель, например, считал, что истины люди достигают только проходя через ряд заблуждений, без которых прогресс в познании человеческого мира был бы невозможен. Будучи уверенным в том, что религиозные верования и идеалы — этап, через который с необходимостью проходит в своем развитии всякое общество, он считал, что при своем возникновении религия играла в обществе положительную роль, поднимала нравственный уровень людей. И лишь тогда, когда тираны в своих корыстных целях стали вместе со жрецами злоупотреблять верованиями народных масс, эти верования стали наносить людям вред. Разделяли эту точку зрения Фонтенеля и ряд других представителей французского Просвещения [74].

Вероятно, эти взгляды подогрело и то, что в XVIII столетии отцам-иезуитам, осуществлявшим экспансию во славу Божию в Парагвае, удалось в принципе реализовать на практике величайший проект — строительство коммунистического государства среди индейцев племени гуарани. Оно представляло собой не просто молельную общину, а религиозно-хозяйственную и политическую организацию. Ее члены проживали только на определенной территории, которую контролировал своей властью отец-иезуит. Здесь наблюдалась и строгая иерархия власти: три дня в неделю индейцы работали на общинном производстве, два дня на себя, один день — на общественные нужды. Они производи-

ли металл, корабли, печатали книги на высоком европейском уровне. Каждый индеец в день гарантированно получал 1,8 кг. мяса. Об этом государстве с восторгом отзывались Вольтер, Бюффон, Монтескье. Оно в какой-то степени олицетворяло торжество религиозного идеала, просуществовав более ста лет. И лишь в 1773 году, когда Орден иезуитов был запрещен, отцы-иезуиты ушли из Парагвая, а общество и государство за полтора года распалось.

Этот факт мог оказать достаточно сильное воздействие на «исправление» взглядов просветителей относительно религии и послужить если не возврату к религиозному идеалу в целом, что было объективно невозможно, то, во всяком случае, к религиозной форме частного преуспеяния, как уже отмечалось. « В полночь своей жизни, — пишет французский философ Ги Бесс, — буржуазия начинает мечтать о ночи» [9, с.112].

Вероятно, лишь Гольбах оказался более последовательным, чем большинство мыслителей Просвещения, считавших необходимым сохранить религию в той или иной форме. Гольбах считал религию наиболее ложной, а значит, и самой вредной системой взглядов, которая несовместима с идеальным обществом.

Теоретическая разработка концепции политического идеала французскими просветителями и сама Великая Французская буржуазная революция как конкретная попытка воплощения этого идеала в действительность оказали заметное влияние на последующее развитие политической мысли. Вместе с тем, вызывает интерес формирование представлений о политическом идеале и у мыслителей других стран эпохи Просвещения.

Нужно отметить, что встречались довольно оригинальные конструкции политического идеала, каркас которых опирался непосредственно на те научные воззрения, которые проповедывались тем или иным мыслителем-филосо-

фом. Достаточно показательным примером в этом отношении является Лейбниц (1646-1716 гг.) Он не только философ, но и политический деятель. Он одинаково посвящен в физику и юриспруденцию, он делает великие математические открытия и вместе с тем пишет трактаты богословские, юридические и философские. Философские учения Лейбница по сути напрямую связаны с его политическими взглядами.

В своих философских изысканиях Лейбниц заимствовал у итальянского философа Дж. Бруно понятие «монада». Единственная монада, — утверждал он, — доступная нашему опыту — есть наша душа. Он считал, что все монады находятся между собой в вечной гармонии и каждая монада в своей деятельности руководствуется внутренними законами собственного существования. Вместе с тем, каждая монада так устроена, что ее деятельность гармонирует со всеми остальными. Счастье каждой монады — ее высшая цель, считал Лейбниц. Но оно не в эгоистическом обособлении, а в гармоническом согласии каждой монады с другими. Отсюда следует, что ясное осознание солидарности индивида и целого выражается в любви ко всем существам, к чистой и бескорыстной радости каждого обо всех. Чем яснее мы познаем себя, тем яснее мы познаем тот мир, который в себе отражаем. Чем больше мы просвещены, тем больше мы любим существующий мир, сознавая нашу с ним солидарность. На этом основана этика философии Лейбница, главным требованием которой являлось просвещение. Это требование служит девизом не только его философии, но и всей открываемой им эпохи немецкой философии XVIII века.

Философию Лейбница можно рассматривать как применение физических принципов его монадологии. С другой стороны, «всматриваясь» в эту монадологию, можно определить, что она представляет собой до известной степени

отражение политического состояния Германии того времени. Германия распадалась на множество крупных и мелких княжеств. Эти княжества хотя и подчинялись номинально верховенству германского императора, но на самом деле были связаны между собой лишь в идеальной сфере общим языком и общими началами религии. Это как бы царство замкнутых в себе монад, между которыми существовала лишь идеальная связь при отсутствии реального взаимодействия.

Лейбниц стремился к осуществлению универсального единства в религии и политике. Являясь протестантом по вероисповеданию, он тяготел к католическому идеалу универсальной церкви: он хотел примирения всех вероисповеданий, примирения христиан под властью папы. Ему претил раздор как между отдельными государствами, так и между отдельными вероисповеданиями. Представитель универсализма в политике, он тянулся к тому идеалу всемирной империи, которым вдохновлялись в средние века императоры Германии. Поэтому, применяя монадологию в политике, он хотел усилить власть императора и одновременно сохранить самостоятельность отдельных монад, то есть княжеств. Отсюда получается такое противоречие в его политическом идеале: с одной стороны империя рассматривается как настоящее государство, с другой стороны — императору не предоставляется никаких других способов воздействия на людей кроме нравственного влияния и переговоров. Лейбниц не признает за ним принудительной власти, без которой, вместе с тем, империя не может быть государством: «Она не может принуждать князей, а может только их уговаривать» [78, с.111]. В этом противоречии политики Лейбница — противоречие его монадологии и наоборот.

Перечень подобных идеалов, где уже явно прослеживалась гипертрофия «царства разума», можно было бы про-

должить, но важно подчеркнуть одно: подобные идеалы стали появляться лишь тогда, когда доминирующие в обществе социальная группа, класс становились наиболее реакционными. Но кризис идеалов эпохи Просвещения, который оказал глубокое влияние на мыслителей XVIII столетия, воспринимался ими и как кризис идеала вообще. Именно в этот период предметом теоретического исследования стало не конкретное содержание идеала, а само понятие «идеал». Прежде всего возникал вопрос о том, достижим ли идеал в процессе развития общества?

Первым на этот вопрос пытался ответить Иммануил Кант (1724-1804 гг.). Он сумел не только осмыслить многообразие идеалов эпохи Просвещения, как разрозненных и подчас противопоставляющих один другому свои принципы, но и посмотреть гораздо глубже — на сам процесс формирования этих принципов. То есть, Кант по сути сформулировал проблему способности человеческого разума создавать идеалы! Может ли человек взять на себя такую функцию или это функция только провидения или религиозного сознания? Этот вопрос вытекает как конкретное следствие из более глубокой проблемы, которую он поставил в собственно философском исследовании: о границах и возможностях человеческого разума. И оказалось, что при решении глобальных общечеловеческих проблем сам разум внутренне может сформулировать эти проблемы, но не может их решить. Он антиномичен по своей внутренней природе. Обнаруженная Кантом антиномичность разума выходит и на антиномичность попытки создания политического идеала по крайней мере в теоретическом плане. Иное дело, что практически эта антиномичность разрешима, она разрешима рассудочно.

Кант является завершающим этапом социально-философской мысли эпохи Просвещения не только потому, что подвергнул критике все предшествующие идеалы. Он вскрыл

действительную ограниченность христианского и абстрактного буржуазного идеалов, подверг также критике механистическое понимание идеала как вечного, неизменного образца, который обладает постоянной совокупностью конкретных свойств. Кант сохранил, однако, демократическое содержание идеалов французских материалистов и выдвинул категорический императив как регулятивный принцип движения по направлению к идеалу. Идеал у Канта — это маяк на горизонте, линия которого принципиально недостижима, однако указывает направление движения. Еще раз подчеркнем, что указав на ограниченность каждого из них, он вскрыл более глубокое основание: что человек не обладает в своей разумной деятельности способностью, обнаружив противоречие, разрешить его. Если даже это разрешение будет найдено в рассудочной форме и практически реализовано, то это будет лишь односторонним выходом. Подобный выход «внутрь себя» содержит все равно антиномичность, и антиномичность, выходит, есть тот позитивный итог и та граница, которая как бы очерчивает способность человеческого разума создавать любые идеалы будущего.

Вместе с тем, Кант понимал и ограниченность своей концепции, потому что она имеет практическую недостижимость исторически конкретных форм идеала. Поэтому, во-первых, он вынес его за рамки человеческой деятельности в сферу чистых сущностей и, таким образом, сблизил его с религией. По его мнению, попытки осуществить идеал на примере, то есть в явлении, напрасны. Более того, они в известной мере нелепы [32, с.112].

Во-вторых, в соответствии с внутренней логикой исследования проблемы, Кант отделил идеал как выражение направленности развития от идеала как образца, как иконы, и, отвергая последний, придал неправомерное значение первому аспекту идеала. Вместе с тем, это не мешало ему оп-

ределить сущностные элементы политического идеала. Вслед за Монтескье, Кант считал, что для обеспечения свободы граждан государственная власть должна быть разделена между тремя органами: законодательным, исполнительным и судебным. Но в противовес ему он не считал все эти три вида власти равнозначными. Законодательная власть — власть выше по сравнению с остальными. Кант признавал за народом только право издавать обыкновенные законы, но не законы основные, определяющие государственное устройство. Он не признавал за народом права смещать с престола монархов. По мнению Канта, король имеет только права, но не обязанности [42, с.64].

Однако кроме сформулированных выше отдельных сущностных элементов идеала не было сформулировано какой-либо концепции идеала, чего-то такого, что бы имело преимущественно позитивное, а не негативное содержание. Критика сделала свое дело. Из этой критики в качестве позитивных элементов опять выявились разрозненные положения, важнейшими из которых является императив Канта, но идеал концептуально не был оформлен. Более того, все содержание Кантовой критики нацеливало на то, что и не нужно стремиться формулировать какие-то принципиально новые идеалы. Однако объективный процесс развития философской, социологической, правовой, политической мысли склонялся к тому, что нужно искать какие-то новые концепции политического идеала. И этот переход преимущественно от негативного к позитивному отношению к политическому идеалу наметился у ученика Канта — Фихте.

Но в данном случае необходимо и не менее важно заметить и другое: идеалы эпохи Просвещения имели весомое гуманистическое содержание, которое легло в основу формирования коммунистического общественного идеала. Его технологическое обоснование составило основу обществен-

ного сознания нескольких поколений людей, явилось той важнейшей политической доминантой, которая направляла в определенное русло практически все социально-политические процессы значительной части человеческого сообщества.

3.3. Плюрализм и структурализация политического идеала XIX — начала XX столетия

Ученик Канта Фихте (1762-1814 гг.) кладет в основание своего политического идеала идею общественного договора, посредством которого граждане сами на себя налагают гражданские законы. Общественный договор, основанный на естественном праве, не может нарушаться гражданами. В случае же такого нарушения, граждане вправе произвести революцию.

Государство — не есть какая-то самодовлеющая сущность: оно есть совокупность граждан и потому не обладает правом, которого нет ни у одного из составляющих его индивидов. Личность, по Фихте, ничем не обязана государству, кроме организации правовой защиты. Роль политической организации он изображает следующим образом: начертан круг, полная площадь которого является областью этики. Внутри этого круга начертан другой, который представляет собой область естественного права. Внутри второго круга начертан третий — это право договора, который заключается в границах совести и естественного права. Наконец, внутри третьего круга — четвертый. Это область положительного, установленного государственной властью, права. Таким образом, по учению Фихте, область этики включает в себя все. А область положительного права — очень немногие области.

Государственная власть, — говорит далее философ, — часто стремится отсюда выйти, захватить права граждан, но он решительно протестует против этого. Он хочет всячески расширить область индивидуальной свободы личности. Это стремление находится в общей связи с его философскими взглядами, согласно которым весь мир есть ни

что иное, как продукт творческого воображения. Расширяя в области своего политического идеала права личности, Фихте допускает возможность для каждой социальной группы совсем выйти из государства, даже образовать в нем свое новое государство, более того — вести совершенно негосударственное существование. Его политическим идеалом является воспитание чувства права у людей настолько, чтобы принудительная государственная власть сделалась бы ненужной.

В более конкретном вопросе о формах правления Фихте требовал, чтобы монархическая власть контролировалась особыми стражами исполнения народной воли — эфорами. Но к 1800 году Фихте во многих отношениях изменил своему политическому идеалу. В произведении «Замкнутое торговое государство» он склоняется к социализму; государство для него уже не только пассивный орган, оно наделяется творческими функциями. Правительственная власть здесь должна заведовать организацией труда, назначать каждому гражданину его работу, определять ему вознаграждение за труд. Фихте стремился придать государственному вмешательству демократический и даже до некоторой степени социалистический характер. Наполеоновские войны и попытки создать космополитическое государство выразили споры отдельных государств в виде протеста национального чувства. Это и поддержал Фихте, который в противоположность своим прежним космополитическим взглядам в произведении «Речь о германской нации» выдвигает важность национальной идеи [42, с.65].

Рассматривая идеи Фридриха Вильгельма Георга Гегеля (1770-1831 гг.), следует отметить, что он по сути исправил антиномичность Канта в понимании природы политического идеала. Его идеал, наоборот, образец вполне достижимый. По мнению Гегеля, идеал реально проявляется в деятельности людей, а определенные состояния обще-

ства представляют собой этапы реализации идеала. Однако идеал Гегеля достижим лишь в мышлении, в слиянии мирового духа с самим собой. Поэтому и такое понимание идеала смыкается с религиозной и с метафизической его трактовкой.

По словам Гегеля, «государство само по себе есть нравственное целое, осуществление свободы, осуществление же свободы есть абсолютная цель разума. Государство есть дух, стоящий в мире и реализующийся в нем сознательно, между тем, как в природе он получает действительность лишь как иной, чем он, как спящий дух... При мысли о государстве нужно иметь в виду не особенные государства, особенные учреждения, а скорее идею самое по себе, этого действительного бога» [19, с.263]. На первый взгляд может показаться, что Гегелю уделено слишком мало внимания при анализе политического идеала. Но автор и в предыдущем, и в последующем изложении материала, обращает внимание, прежде всего, на те конструктивные элементы политического идеала, которые будут синтезированы из всего анализа, а не непосредственно занимается выяснением тех теоретических, абстрактных философских оснований, которые породили эти элементы. И на этом срезе, при всей значимости идей Гегеля в истории философии, искусства, религии, в понимании всеобщей истории, нужно заметить: если речь идет о конструктивных элементах политического идеала, то Гегель и не ставил перед собой задачу их раскрывать. В содержательном плане представления Гегеля об идеальном государственном устройстве не внесли ничего нового по сравнению с идеалом Просвещения. Совершенное состояние общества, да и его конечное состояние, он видел в прусской монархии, которая в лучшем виде выражала интересы той социальной группы, к которой он сам и принадлежал. Кажется, что именно с этого периода развитие представлений о политическом идеале формируется как бы

по двум направлениям. Первое направление — утопический социализм, который представляет собой извечные мечты человека об общих чертах желаемого общества — общества конечно же «разумного» и «справедливого», но обязательно с твердым управлением, жесткой регламентацией всей его жизни. Это общество с возможно более полным коллективизмом: сюда относятся все идеи о совместном жилище, общности жен, общественном воспитании детей и т.п.

Другое направление — это развитие представлений об идеале правового государства, утвержденного французской революцией и послужившем в XIX столетии предметом самой разносторонней критики: одни мыслители старались его усовершенствовать, другие отвергнуть, но все отталкивались от этого основного явления мысли и жизни Нового времени. Перейдем теперь к рассмотрению в общем виде этих различных направлений в развитии политического идеала данного периода, поскольку они в той или иной мере касаются исследуемой проблемы.

Вероятно, нужно начать с того, что истоки социалистического (или коммунистического — по более поздней терминологии) идеала принято относить к основам буржуазных отношений, то есть к XVI столетию. Именно в этот период социалистическая мысль формулирует три идеала, которые представляют собой не последовательное развитие коммунистического утопизма, а три его исходные точки, каждая из которых отражает своеобразие породивших ее социальных условий: «Тысячелетнее царство» Т. Мюнцера, «Утопия» Т. Мора, «Город Солнца» Т. Кампанеллы. Но так или иначе все эти три направления — интеллектуальный продукт эпохи Возрождения. Именно в этот период впервые возникает и овладевает массами «идея прогресса», мало присущая до этого человечеству. Эта идея впервые позволила открыть новые перспективы с точки зрения идеала:

связать настоящее со светлым будущим, поверить в то, что «золотой век» не позади, а впереди человечества.

Становление всех социалистических концепций имеет свою многовековую историю, поэтому анализ диалектики развития социалистического (коммунистического) идеала невозможен без хотя бы самого краткого экскурса в историю социалистической мысли. Автор не ставит своей целью подробно останавливаться на конкретном содержании социальных утопий, ограничившись, по-возможности, тенденциями развития утопических идеалов и описанием их политических элементов. Во-первых, потому, что эта проблема в достаточной мере исследована. Во-вторых, потому, что эти исследования давно доказали: социалистические идеи не связаны с какой-либо определенной эпохой. Они являются выражением существовавшей во все века и у всех народов мечты о справедливости, всеобщем благоденствии и счастье.

Можно ограничиться достаточно кратким обзором истории социалистических идей, чтобы заметить их определенную связь с религией. Она состоит в способе осуществления идеала: это, с одной стороны, вроде бы указывает на существенную разницу, ибо религия трансцендентна и видит возможность осуществления мечты о справедливости и счастье лишь в потустороннем мире. Социалистические же учения переносят эту возможность в наш мир, утверждая, что осуществить эти мечты можно путем общественных преобразований. С другой стороны, и это главное, данная противоположность создает объективные предпосылки для попыток замены религии социалистическими теориями.

Оговорим еще один «ядовитый» парадокс: никто заранее не планировал и не описывал рабовладельческий, феодальный или капиталистический строй, но они сложились и существуют. Социализм же описывался в самых подробных деталях на протяжении ряда веков, но и сегодня остается

спорным вопрос о том, возник ли он вообще.

С легкой руки Ф. Энгельса историю социалистических учений обычно начинают с произведения Т. Мора. Действительно, в мировоззрении последнего даже исторически случайно соприкасаются две ветви развития гуманистического сознания — это утверждение уникальности человеческой личности и отрицание социального равенства и эксплуатации. Характерно, что идеал Мора не был непосредственно связан с интересами неимущих слоев населения. Он стремился перенести в свою «Утопию» черты образа жизни господствующего класса и обеспечить ее гражданам не только материальное благополучие, но и наибольшее количество времени после телесного рабства для духовной культуры и образования [60, с.88]. Такой подход к построению идеалов характерен для большинства утопистов, ибо каждому из них интересы наиболее неимущей части населения представлялись по-разному, в зависимости от своего собственного социального положения.

Идеалы Мюнцера и Кампанеллы отражают довольно скудные, неразвитые потребности личности, проповедуют всеобщий аскетизм и грубую уравнительность, ибо потребности в элементах культуры, порожденные феодализмом, были еще недостаточно развиты. К примеру, представления об идеальном обществе у Т.Мюнцера своими идеологическими корнями уходили в религиозный идеал, ибо во время Крестьянской войны в Германии интересы городских плебеев объективно совпадали с интересами хилиастически настроенной части крестьянства. «Лукавство» этого идеала состояло в том, что идеал крестьян был обращен в прошлое — восходил к иудеохристианству, а от него к «золотому веку». Но плебейская часть общества, хотя бы в своих мечтах, должна была выйти за пределы только нарождавшегося тогда современного буржуазного общества. Поэтому она как бы переворачивает этот идеал в будущее. Так в изжив-

шей себя форме религиозного идеала Мюнцер попытался изобразить общество далекого будущего, с учетом, в то же время, интересов крестьянско-плебейских масс Германии.

«Город Солнца» Т. Кампанеллы — это своеобразное выражение идей Платона, теоретические построения которого легли в основу этого произведения. Здесь мелочная регламентация, полное подчинение личности руководству общины и в жизнедеятельности «солжариев», а также ремесленных цехов, монастырей и т.д. Теоретические источники возникновения этих идеалов достаточно разнообразны и это можно видеть не только на приведенных примерах (анабаптизм у Мюнцера, идеи Платона — у Кампанеллы). Характерно то, что авторы подобных утопий не задумывались над вопросом практического переустройства. Свои идеальные страны, «острова» они находили уже готовыми и не ставили задачу их перемещения в какую-то реально существующую страну. В целом утопия выводила идеальное общество в те пространства, где нет законов, королей, где добродетели дикарей олицетворяли состояние естественного человека, укрепляли убежденность в первоначальном равенстве людей, то есть, в ту область, где не было даже основ для появления политического идеала! Идея возврата в естественное состояние защищала не конкретного человека, а то, что было в далеком прошлом. Именно отсюда извлекались обоснования для доказательства неизбежности изменения общества. Таков был типичный прием утопического жанра.

Клод Анри де Сен-Симон (1760-1825 гг.) и Франсуа Мари Шарль Фурье (1772-1837 гг.) уже не настаивали на общности имущества как основополагающей черте идеального общества. Социалисты-утописты впервые сознательно отказались от аскетизма и уравнительности, что выдвигалось их предшественниками. Но их идеальные построения а также способ выведения их идеала также несут на себе отпе-

чаток «царства разума». Идя вслед за идеями просветителей, они утверждают неотчуждаемость естественных прав человека. В понимании этого вопроса социалисты-утописты идут несколько дальше своих учителей. Они не сводят потребности и права к «пользе», а видят конечную цель во всестороннем и гармоничном развитии человека. Однако, обращаясь к человеческой природе, они фактически допускали те же ошибки, что и их предшественники. Их отличает лишь стремление вырваться из отвлеченных понятий и представлений и опереться на конкретную почву.

Например, Сен-Симон раскрывает роль промышленности в общественном перевороте. Однако на место одного абсолюта он ставит другой, теперь уже утопически понимаемый социалистический абсолют. Фурье в решении проблемы всестороннего и гармоничного воспитания личности будущего в своих фантазиях улетает настолько далеко, что его проекты вообще вызывают снисходительные улыбки: «фаланги», расчленяющие общество, «два солнца» над землей, «сладкие моря» и т.д. У Фурье государственной власти нет ни вне фаланги, ни внутри ее, хотя и имеется особое выборное лицо, стоящее во главе фаланги, но без принудительных функций. Каждая фаланга состоит из 400 семейств, объединяющих до 2000 человек, что дает возможность вести крупное производство. Все население фаланги помещается в одном огромном здании, которое называется фаланстером. Выбор занятий полный, но равенства в распределении нет: оно проходит по трем «индустриальным способностям» — труду, капиталу и таланту. Труд получает $5/12$ продукта, капитал — $1/12$ и талант — $5/12$. Каждый член фаланги может выступать и как капиталист, и как рабочий, и как изобретатель [101, с.446].

Дальше всех социалистов-утопистов и более последовательно шел к своим идеалам Р. Оуэн. Он практически пытался перестроить образ жизни своих рабочих в Нью-Ле-

нарке, создавая им благоприятные и удивительные для многих в то время условия для работы и личной жизни. Однако его попытки создать экспериментальные ячейки социализма, вроде 16 колоний в Америке и 7 в Англии (наиболее известные — «Новая гармония» в Индиане, Орбистон в Шотландии, Рахалин в Ирландии, Квинвуд в Хэмпшире), оказались бесплодными.

Необходимым звеном в цепи социалистических учений рассматриваемого периода является социалистическая теория Томаса Роу Эдмондса, который менее заметен и менее известен в истории раннего английского социализма, чем, скажем Оуэн и другие. Однако имя Эдмондса не может быть обойдено. Его вклад в развитие общественной мысли и политического идеала определяется книгой «Практическая, моральная и политическая экономия». В самой Англии мало кто занимался исследованием социалистической теории Эдмондса, а в советской историографии он вообще не фигурировал в ряду ранних английских социалистов.

Четвертая, заключительная часть его книги представляет для исследуемой проблемы наибольший интерес, потому что в ней идет речь об общих чертах того политического идеала, который он именует «социальной системой».

Поначалу Эдмондс не оригинален: он прибегает к примеру внешне очень сходному к тому приему, к которому прибегал Т. Мор. Эдмондс предполагает, что около 1000 человек разных профессий, которые проникнуты стремлением воплотить в жизнь принципы социальной справедливости, добровольно решили поселиться на удаленном, расположенном среди океана острове площадью 5000 акров. Все прибывшие на остров колонисты располагают равной собственностью и имеют равное право на землю и равное право на власть.

Исходя из такого предполагаемого равенства, Эдмондс разрабатывает основы общественного и государственного

строения на острове. За каждым колонистом закреплено право на личную собственность, но частная собственность исключена на все основные средства производства. Прежде всего, он устанавливает незыблемость принципа коллективной собственности на землю. Эдмондс не считает колонистов психологически подготовленными к новой жизни и порядкам. Он понимает, что частнособственническая психология людей будет изживаться трудно и долго, поэтому не исключает попыток со стороны некоторых из них вернуться в прежние отношения господства и подчинения. Во избежание таких опасных рецидивов, Эдмондс предусматривает необходимость для колонистов вступить в союз, который он называет «Союзом по принудительному подчинению требованиям естественной справедливости». Последний находит свое воплощение в иерархически построенной десятичной системе выборов административных и судебных органов для управления делами колонии, защиты интересов колонистов и осуществления правосудия по каждому случаю нарушения справедливости.

Колонисты разделяются по 10 человек в каждой группе, и каждая группа избирает из своего состава представителя, который, по мнению остальных, придерживается принципов справедливости. Люди, избранные таким путем, входят в состав собрания представителей из 100 членов. Однако это собрание слишком громоздко для рассмотрения случаев несправедливости, которые повторяются достаточно часто. Поэтому члены собрания также разделены на группы по 10 человек, каждая из которых выбирает лучшего представителя в совет из 10 членов. Отправление правосудия во всех ординарных случаях перепоручается «совету десяти». В вопросах менее значительной важности справедливость восстанавливается Президентом, который избирается этим советом.

В вопросах чрезвычайной важности вынесение пригово-

ра по обвинению передается на рассмотрение «совета ста». Эти три инстанции — «собрание ста», «совет десяти» и Президент — выносят свои решения иногда отдельно, а иногда совместно, в зависимости от характера рассматриваемых вопросов [18,с.79].

Все колонисты делятся на три класса, или три общества: аграрников, промышленных рабочих и ученых. Эти классы, в свою очередь, могут иметь и свои подразделения. Люди, принадлежащие к классу ученых, должны одновременно принадлежать и к одному из двух других классов, так как колонисты установят всеобщий закон, согласно которому ни один человек не будет освобожден от производительной деятельности в сфере промышленности или сельского хозяйства. Физический труд, осуществляемый как труд в каком-либо виде ремесла, и полезен для здоровья, и согласуется с общественной пользой.

Люди, непосредственно принимающие участие в управлении, и лица, входящие в главное правительство, не будут получать за свой труд по управлению никакого другого вознаграждения, кроме духовного удовлетворения, которое возникает от сознания выполненного долга, а также в результате уважения и похвалы со стороны сограждан. Это духовное вознаграждение однако будет иметь гораздо более глубокое значение, чем какое-либо материальное вознаграждение [18,с.81].

Для удовлетворения социальных потребностей колонистов создаются обширные жилые помещения, где каждая семья должна иметь отдельную спальню, общие столовые, гостиницы, лекционные и танцевальные залы, библиотеки, открытые для всего населения. Колонисты, следовательно, будут объединены тройственными узами: справедливостью, которая воплощена в судебной и представительной системе, разделением труда, воплощенного в организации производства по профессиям, социальной или страстью

к общению, воплощенной в общественных учреждениях и общежитии. Чем совершеннее будет порядок отправления правосудия, шире система разделения труда и сильнее чувство общения, тем прочнее станет связь колонистов друг с другом.

Так в общих чертах представляется Эдмондсу хозяйственная, административная и культурная жизнь колонистов, которые руководствуются в своей деятельности основными принципами социальной системы. Вместе с тем, изображаемая им жизнь отдельной колонии с населением в 1000 человек — всего лишь небольшая зарисовка к гораздо более широкому социальному полотну. Эдмондс считал, что все сказанное о колонистах и их острове можно приложить не только к отдельному городу с его окрестностями, но и к целой нации.

«Система, только что описанная нами, — пишет Эдмондс, — может быть названа социальной системой, поскольку она основана на социальности и равенстве. При социальной системе ни один человек не будет изнурять себя в труде ради производства материальных предметов роскоши, для удовлетворения прихоти другого человека, и ни один человек не будет производить материальную роскошь для собственного потребления, потому что он убедится в незначительности удовольствий, получаемых от физических предметов роскоши, по сравнению с духовными богатствами, которые он может приобрести за небольшое количество умственного труда... Социальная система является лучшей из всех систем, потому что она более других соответствует законам природы, потому что она объединяет людей прочными узами взаимного интереса к любви, потому что она в значительной степени ускоряет прогресс человечества в приобретении знания, силы и счастья. И, наконец, социальная система является наилучшей потому, что это единственная система, согласующаяся с неискаженным христианским

учением» [18,с.83].

Далее Эдмондс указывает, что выгоды, получаемые от развития данной системы, будут настолько значительны, что нация, которая первой ее примет, далеко превзойдет в силе и могуществе все другие нации; последние могут легко стать добычей для нее, поэтому вынуждены будут принять такую же систему.

Отличие Эдмондса от других английских социалистов рассматриваемого периода состоит в том, что он наметил и осуществил в своей книге комплексный, многосторонний подход к обоснованию своего политического идеала общественного устройства. Помимо экономических, Эдмондс достаточно много внимания уделяет моральным, психологическим и политическим аспектам рассматриваемой им проблемы переустройства общественной жизни на основах равенства и справедливости.

Не менее важны и интересны взгляды еще одного английского социалиста оуэновской школы — Джона Френсиса Брея, перу которого принадлежат книги «Несправедливости в отношении труда и средства к их устранению» (1839) и «Путешествие из Утопии» (1841) Эти книги написаны в период чартистского движения в Англии и представляет собой несомненно ценный источник изучения социалистической мысли в рассматриваемый период. По его мнению, «всякая форма правления, всякая социальная и политическая несправедливость проистекают из господствующей социальной системы — из института собственности в его современной форме; поэтому необходимо разрушить до основания современный общественный строй и заменить его другим строем, более соответствующем принципам справедливости и человеческого разума» [18,с.86].

Непосредственную причину материальных бедствий, которые испытывают народные массы, Брей видит в неравенстве обмена труда на капитал. Ход его мыслей таков: част-

ная собственность породила деление общества на классы и неравный обмен между трудом и капиталом, что является причиной всех видов неравенства. Ликвидация этого возможна лишь при условии ликвидации частной собственности.

«Равное вознаграждение за равный труд» — так провозглашает Брей. Нетрудно заметить, что в данном случае он имеет в виду коммунистическую систему общественного устройства, или систему «общности имущества», как он сам ее называет, при которой не существует деления людей на классы и группы в зависимости от характера выполняемого труда, где господствует всеобщность труда. Брей имеет ввиду, что каждый человек должен в какой-либо период своей жизни вернуть обществу соответствующий эквивалент за выгоды, которые оно предоставляет ему. Точно также как большинство французских просветителей, Брей убежден, что установление справедливой социальной системы — есть дело разума. Следовательно, достаточно убедить народ в несправедливости существующих законов и предложить новые порядки, которые соответствуют истинной природе человека, как первые рухнут сами собой. Переход к новой социальной системе Брей мыслил как и Оуэн — мирным путем, без применения какого-либо насилия к власти имущим. Нельзя не отметить в его взглядах мудрость материалиста, когда он говорит о том, что материальные условия жизни людей определяют их сознание и образ жизни, что всякая форма правления есть результат тех отношений, в которые вступают люди на основе своего имущественного положения.

«...Хотя нынешней социальной системе, — пишет Брей, — свойственно порождать характеры и учреждения, находящиеся в соответствии с ней и способствующие ее сохранению, медленно, но непреодолимо прогрессирующие отклонения причин порождают поочередно новые силы и новые

органические нарушения, которые неизбежно должны приводить к упадку, распаду и восстановлению в новом составе. Так возникают и рушатся все системы, так создаются и разрушаются все существа, так образуются и ниспровергаются все учреждения» [18, с.94].

Книга Брея «Несправедливости в отношении труда ...» внесла достаточно много конструктивных элементов в политический идеал общества. Но если в ней Брей выступает как аналитик экономической области, который со знанием дела берется трактовать экономические законы жизни общества в плане их переустройства, то его вторая книга «Путешествие из Утопии» раскрывает его взгляды как политика, с ярко выраженным идеально-фантастическим окрасом.

Повествование в книге ведется от вымышленного лица жителя страны Утопия, который оказался после кораблекрушения сперва в Брайдонии (Англия), потом во Франко (Франция) и Амрико (Америка). По прибытию в Брайдонию, автор был поражен социальными контрастами, которые он увидел в этой стране. Он резко противопоставлял «коммо» — простых людей Брайдонии, различным паразитическим группам — «аристокам», попам, адвокатам, биржевикам, торговцам, которые жили в довольстве и утопали в роскоши.

Брей описывает политическую систему Брайдонии, подчеркивая ее антидемократическую сущность, где «коммо», введенные в заблуждение фарсом существующей избирательной системы, верят, что они могут выбрать своих правителей, но всякий раз оказываются обманутыми и в итоге ограбленными. Законы в Брайдонии держатся в секрете от «коммо», что не позволяет им знать об их истинной сути. Представители высших классов не только не работают, не только не создают никаких материальных ценностей, но они часто разрушают то, что создано руками других. Например, они находят себе развлечение в том, что бьют стекла в

окнах домов рабочих, но их за это, согласно существующих законов, никогда не привлекают к ответственности.

В отличие от Утопии, где управление страной осуществляется выборными лицами, которые пользуются доверием народа, в Брайдонии власть находится в руках одного лица. Власть его заключается в том, что он время от времени зачитывает «аристокам» и «коммо» забавно бессмысленный рассказ, который за него составляют «аристоки» и который обычно означает лишь то, что он и «аристоки» израсходовали все деньги и нуждаются в новых средствах [18, с.103]. В конце концов Брей выражает непоколебимую уверенность в том, что этим существующим порядкам, которые он наблюдал в Брайдонии а затем во Франко и Амрико, непременно наступит конец.

В чем смысл столь подробного пересказа произведений этих двух английских социалистов, которые не были достаточно известны широкому кругу читателей? Дело в том, что при обосновании своей экономической теории многое из них почерпнул Карл Маркс (1818-1883 гг.). Так, делая выписки из книг Эдмондса в 1845 году, Маркс охарактеризовал предложенный Эдмондсом план социального переустройства как «вполне коммунистический». В 1859 году, когда он стал развивать свою собственную теорию, было упомянуто и имя Брея, но лишь в подстрочном примечании. В «Капитале» его имя уже не встречается, хотя перечень работ, цитируемых в этом исследовании, занимает 16 страниц и именно здесь Маркс развивает свою теорию прибыли, которую Брей талантливо изложил до него в 1838 году. Возможно, имя Брея было умышленно упущено Марксом, чтобы скрыть истинный источник идей, которые он выдавал за свои. Для Маркса, — пишет В.В. Галкин, — было счастьем то обстоятельство, что и в Германии Брей был малоизвестен [18, с.96].

То, что К. Маркс обращался к произведениям Брея, вид-

но и по содержанию его выписок 1845 г., которые полтора года спустя он использовал в своей полемике с Прудоном в работе «Ницета философии». Здесь главное внимание он обращал на учение Брея «о равном обмене» как средстве устранения тех несправедливостей, жертвой которых является рабочий класс. Маркс отдает в этой книге должное Брею как «коммунисту» и называет его книгу «Несправедливости в отношении труда и средства к их устранению» — «замечательным произведением» [18, с.97].

Конечно, цель исследования не в том, чтобы уличить К. Маркса в плагиате, ибо это и бессмысленно и некорректно. Но существенный интерес представляет то, что Маркс использовал эти выписки для критики некоторых взглядов Брея, относящихся к представлению о политическом идеале. «Г-н Брей не видит, — пишет К.Маркс, — что уравнительное отношение, тот корректирующий идеал, который он хотел ввести в мир, сам является лишь отражением существующего мира и что поэтому абсолютно невозможно перестроить общество на основе, которая есть не более как собственная приукрашенная тень этого общества. По мере того, как эта тень вновь становится чем-то телесным, оказывается, что вместо рисовавшегося в мечтах преображенного общества появляется лишь тело современного общества» [55, т.4, с.108-109].

Неверно думать, что лишь в некоторых странах предпринимались попытки создания подобных идеалов и «обществ-муравейников». Эти попытки восходят в такую историческую глубину, что опережают всех известных нам утопистов. Тот сухой осадок, который выпадает из их водянистых рассуждений всегда примерно таков: существует высоко стоящий над всей массой населения господствующий класс, который детально регламентирует человеко-единицы при помощи государства, но государства настолько же автономного, насколько идеального в субъективных пред-

ставлениях этих мыслителей. Но можно ли найти реальную основу для построения общества, способного удовлетворить многовековые идеалы человеческой мысли о счастье и справедливости? Этот вопрос оставался открытым. К середине XIX в. период прогрессивного развития буржуазного общества, как известно, в основном заканчивается. Поэтому главным препятствием на пути превращения утопического коммунистического идеала в идеал всего общества оказывается, на первый взгляд, его просветительская форма, которую следовало преодолеть. Но при ближайшем рассмотрении проблема оказалась сложнее и прежде, чем говорить о становлении коммунистического идеала, необходимо сделать отступление и уяснить как К.Маркс и Ф.Энгельс относятся к проблеме идеала.

Классики марксизма не спешили отвечать на этот вопрос и не ставили своей целью разработку понятия «идеал», срывая мистические покровы с этого понятия, к которому обращались все идеалистические концепции будущего. Даже в 1884 г. в период своего давно законченного «теоретического созревания» в письме к П. Лафаргу Ф. Энгельс писал: «Маркс стал бы протестовать против «политического и социального идеала», который Вы ему приписываете. Коль скоро речь идет о «человеке науки», экономической науки, то у него не должно быть идеала, он вырабатывает научные результаты...» [55, т.36, с.170]. В своих же ранних работах они, с одной стороны, критикуют ограниченность существующих идеалов, а с другой — вообще отказываются рассматривать действительность через призму идеалов. В 1843 г. в письме к Руге К. Маркс указывал, что «преимущество нового направления как раз в том и заключается, что мы не стремимся догматически предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир... Конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не

есть наше дело» [55, т.1, с.379].

Категоричность этих высказываний Маркса вполне понятна, если учесть, что все предшествующие теоретики строили свои концепции будущего общества по внеисторической схеме. Нарисовав идеальную картину утопического будущего, они затем принимались искать средства для его достижения. К. Маркс и Ф. Энгельс коренным образом пытаются перестроить эту «внеисторическую схему» образования идеалов. Критика буржуазного общества позволяет им вскрывать его противоречия, а анализ тенденций их разрешения дает представление о наиболее общих чертах будущего общества — коммунистической общественно-политической формации. В «Немецкой идеологии», например, подчеркивается, что «люди завоевывали себе свободу всякий раз постольку, поскольку это диктовалось им и допускалось не их идеалом человека, а существующими производительными силами» [55, т.3, с.433]. Стало быть, классики марксизма видели свою цель не в логическом конструировании коммунистического идеала, не в поисках черт будущего общества в реальной действительности, а в выведении этого общества из тенденций самого его развития [102, с.75]. Положение, выдвинутое Марксом в «Тезисах о Фейербахе», о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [55, т.3, с.3], закладывает, по-видимому, основу идеала классиков марксизма, в котором образ будущего общества обусловлен тенденциями общественного развития.

Итак, с одной стороны, идеал будущего классиками не детализируется и его основные черты неизвестны, что придает ему определенную привлекательность на обыденном уровне. С другой стороны, Маркс и Энгельс детально исследуют тенденции развития человеческого общества, которые естественным образом приведут к определению черт

общества будущего, то есть к идеалу с точки зрения соответствующей им действительности. Каковы же эти тенденции?

Чтобы их выявить, К. Маркс построил схему развития классового общества путем следования через ряд социально-экономических формаций. И он нашел эти тенденции в начале исторического пути человечества после возникновения классов. В «Критике политической экономии» (1859) К. Маркс четко формулирует свою схему: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [55, т.13, с.7]. Причину возникновения так называемого «азиатского способа производства» Маркс видит в том, что сохраняется общинная, то есть коллективная, собственность на землю. Эта собственность, так и не превратившись в частную, переходит к возникшему тем временем объединению общин, а затем к государству. Жители обращены в полную зависимость от государства, ибо оно «непосредственно противостоит непосредственным производителям... в качестве земельного собственника и вместе с тем суверена» [55, т.25, с.354].

Значит, Маркс выявил четыре социально-экономических формации, которым соответствуют определенные способы производства материальных благ и которые последовательно сменяют друг друга в процессе человеческой жизнедеятельности. Это азиатский, античный, феодальный и капиталистический. Их оболочкой является до- и безклассовые общества: «первобытный коммунизм» и коммунизм, как «светлая мечта всего человечества». Данная схема является итогом многолетней работы Маркса. Но в какой связи с нею находится эволюция политического идеала? В самой непосредственной, ибо определенный класс, соответствующий определенному этапу развития человеческого общества,

выдвигает свой определенный политический идеал. Ведь учение Маркса построено не просто на классовом анализе развития общества, а на определении господствующего класса в каждой формации. Здесь ключ, чтобы открыть, так сказать, ларчик исследуемой проблемы, но при попытке сделать это, ключ начинает «проворачиваться» и обнаруживается некоторый казус.

Дело в том, что по логике своей схемы, Маркс должен был прежде всего указать на господствующий класс в каждой формации. С одной стороны, он определяет четко, что в античности — это рабовладельцы, при феодализме — феодалы, при капитализме — капиталисты, при диктатуре пролетариата — пролетариат. С другой стороны, говоря об азиатском способе производства, К. Маркс утверждает, что правящим классом были деспоты или государство (!). Но именно с марксистской точки зрения — это нонсенс, ибо государство есть аппарат господствующего класса, а деспоты — это не класс. Какой же класс является господствующим при азиатском способе производства? Возможно, К. Маркс не мог или не желал произносить того слова, которое было бы синонимом нашему понятию «бюрократия», а вместо этого он предпочел употребить более понятные слова «суверен» и «государство». Ведь с точки зрения его теории нельзя говорить о бюрократии, как господствующем классе общества, иначе социализм предстанет всего лишь как общество нового классового господства.

Бесспорно, что К. Маркс определил связь между «азиатским способом производства» и социализмом, так как впоследствии высказал мысль о возможности прихода к социализму Индии и России на основе сохранившейся в обеих странах сельской общины, то есть на той же основе, на которой, по его мнению, сложился «азиатский способ производства».

Фридрих Энгельс (1820-1895 гг.) повел себя более ради-

кально: в «Анти-Дюринге» и «Происхождении семьи, частной собственности и государства» он открыто отошел от этой четырехчленной схемы, которую разработал Маркс, и объявил первой классовой формацией рабовладельческую и, соответственно, первым господствующим классом — рабовладельцев.

Опять уместен вопрос: какое отношение это имеет к эволюции политического идеала? А дело в том, что социалистический идеал считается одной из исторических форм коммунистического общественного идеала. В свою очередь, последний представлял собой конечную цель общественного развития на этапе, как это было принято говорить, «планомерного и всестороннего совершенствования социализма». Но сегодня стало явным, что социалистические учения и идеалы не связаны ни с пролетариатом, ни с развитием или упадком капитализма. Они были, есть и будут, но не как порождение какой-то определенной социально-экономической формации.

Постоянно подчеркивая роль производительных сил и производственных отношений в жизни общества и утвердив в науке «материалистическое понимание истории», К. Маркс, по-видимому, был не совсем точен, определяя их основой всех аспектов жизнедеятельности [102, с.75-76]. Сегодня с полным основанием можно защищать тезис о том, что есть понятие более широкое, чем «производственные отношения» — это «общественные структуры». Первые являются лишь экономической стороной общественных структур, но существуют и другие существенные стороны. Особенно следует подчеркнуть то, что все материальные факторы формируют человеческое общество и его историю не само собой, как бы автоматически, а переломляясь в сознании людей и вызывая их к действиям.

Общественные структуры в целом представляют собой систему закрепленных в обществе отношений между теми,

кто управляет и теми, кто подчиняется. На этой основе возникают соответствующие отношения, которые в жизнеспособном обществе находят некоторое равновесие и превращают последнее в единый механизм. В конечном итоге только деятельность и действия людей придают материальным силам энергию и тем превращают их в фактор движения всего общества в целом. Общественные структуры не могут быть идентичными производственным отношениям в марксовом толковании этого термина, ибо далеко не все отношения можно свести к производственным.

Здесь можно увидеть также очень важный психологический аспект, связанный с сущностью человека. Последний, как высокоразвитое существо, в состоянии постепенно менять структуру своего общества, что у животных отсутствует в принципе. Интеллект и трудовая деятельность — вот тот очевидный и важный фактор, с которым связано это отличие. В результате этого перед человеческим обществом и открывались новые возможности, и возникали новые необходимости и идеалы как в материальной, так и в духовной сфере. Возможно, в свою очередь, что это позволяло, даже заставляло изменять общественные структуры, приспособлявая их к новым условиям. Но даже и в своих рамках они остаются динамичными и действующими. Они могут оказывать активное сопротивление попыткам их перестроить, а тем более уничтожить. С необходимостью возникает естественное противоречие, которое, не имея возможности быть устраненным в реальной жизни, приводит к появлению определенного политического идеала, где вопрос о власти корректируется по-своему.

Анализируя же эти противоречия с позиции исторического материализма, выводя из них черты будущего общества, рисуя намеренно недетализированный его образ, К. Маркс и Ф. Энгельс сделали попытку создать коммунистический общественный идеал, в котором вопрос о власти, а

значит и о политике был предрешен. Потому что этот общественный идеал уже имел отношение не к политическому идеалу, а к идеальной политике, осуществляя которую означало бы «перепахать» общественные структуры, выхолостить генетически укоренившиеся в обществе отношения между теми, кто управляет, и теми, кто подчиняется. Собственно, такая попытка и была предпринята в России.

Действительно, при определении перспектив общественного развития мы практически все дело сводили к положению К. Маркса о том, что ветряная мельница дает нам общество с сюзереном во главе, а паровая мельница — общество с промышленным капиталистом. Опираясь на данное положение Маркса, ученые искали рабство в Древней Руси, мы провозгласили о построении социализма, даже осуществляли переход к коммунизму. А между тем, в России не оказалось рабства, а в Сибири и на севере Европы — крепостничества, то есть, феодального строя. Со строительством же коммунизма мы попали в положение Колумба, который считал, что он открыл Индию, а не Америку [37, с.15].

Мы до сих пор пытаемся определить формационную принадлежность общества, которое строили более 70 лет. Что это за формация? Какой способ производства? Было ли в истории человечества нечто подобное, или это что-то новое, неизвестное? В статье И. Клямкина «Почему трудно говорить правду?» автор пишет: «Не обнаружив ничего подходящего рядом, стали искать сзади. Взгляд скользнул по векам и эпохам — и быстро добрался до Древнего Востока. Показалось — вот оно наконец-то, то самое, вот они, наши истоки. Понятно, что и это открытие не дошло до трибун и печатного станка ни в 60-х, ни в 70-х. Но зато сейчас оно тиражируется широко и беспрепятственно: у нас не социализм, у нас — «азиатский способ производства»! [35].

В СССР, а затем в целом ряде других стран на разных континентах сформировался новый общественный строй, не

являющийся ни капиталистическим, ни социалистическим. Некоторые исследователи называют его этакратическим (дословно от французского и греческого — «власть государства»). Этакратизм — это не цепь деформаций и отклонений, а, по всей видимости, самостоятельная ступень и в то же время параллельная ветвь исторического развития современного общества, которое имеет свои законы [68, с.51]. Этакратизм не обязательно следует за капитализмом и не стоит выше него на лестнице общественного процесса. В самом деле, этот строй не дал более развитых по сравнению с капитализмом производительных сил, не обеспечил населению более высокого уровня материального благосостояния, не ликвидировал наемного характера рабочей силы, не поднял человека на действительно новую духовную высоту. В нем есть свои эксплуататоры и эксплуатируемые, своя система норм и ценностей, свои представления о социальной справедливости и идеалах.

Сегодня вскрыта латентная сущность этого общества, которое десятилетиями убеждало себя и других в своей социалистичности. И вопрос даже не в том — прав или не прав был Маркс. Наша или нет «заслуга» в том, что было извращено его учение? Нужно ли было стремиться к осуществлению коммунистического идеала как в принципе недостижимого? Скорее всего, что теоретизирование по этому поводу не имеет смысла, ибо он заложен в других, более конкретных и реальных проявлениях. Коммунистический общественный идеал стал стержнем идеологии определенной социальной группы населения, которая, в свою очередь, оформляла ценности этой группы, сдабривая их густым политическим окрасом. Он стал не только целью, а руководством к действию, по мере которого происходило уточнение образа самого коммунистического общества, а следовательно, и содержания коммунистического идеала. Раскрывая его в свое время, К. Маркс и Ф. Энгельс решали

вместе с тем и проблему адекватной ему диалектической формы. В их трудах, как уже отмечалось, идеал выступал как образ совершенного состояния закономерно развивающегося общества, которое по мере своей реализации на практике наполняется новым конкретным содержанием. Какова же эта практика и каково новое содержание?

В.И. Ульянов (Ленин) (1870-1924 гг.) продолжил их учение по защите и развитию материалистического взгляда на историю. Он, как и основоположники марксизма, начинает с борьбы против понимания действительности с позиции «должных», «святых», «справедливых» идеалов. В.И. Ленин ставит своей задачей не только развить, но и воплотить на практике марксистскую теорию социалистической революции и потому уделяет большое внимание анализу всех аспектов проблемы целеполагания практической деятельности рабочих масс. В своей работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» на фундаменте, который заложили классики марксизма, он продолжает воздвигать концепцию коммунистического общественного идеала. Однако, прежде всего в теоретической области, В.И. Ленин продельывает точно такую же эволюцию во взглядах на объективный исторический процесс, какую в свое время проделал Ф. Энгельс. В.И. Ленин отлично знал схему К.Маркса и цитировал ее четырехчленную формулу в статье для «Энциклопедического словаря Гранат». Эта статья была выпущена отдельным оттиском с предисловием Ленина в 1918 году. Но в своей лекции о государстве, которая была прочитана всего через год, в июле 1919 года, он подает уже другую схему: «... вначале мы имеем общество без классов... затем — общество, основанное на рабстве, общество рабовладельческое. Через это прошла вся современная цивилизованная Европа... Через это прошло громадное большинство народов остальных частей света... За этой формой последовала в истории другая форма — крепостное право...

Это основной факт — переход общества от первобытных форм рабства к крепостничеству и, наконец, к капитализму — вы всегда должны иметь в виду...»

В.И. Ленин в качестве крупных периодов человеческой истории называет рабовладельческий, крепостной и капиталистический. С одной стороны, он объявляет учение К. Маркса догмой, а с другой стороны — он сам противоречит этому. Почему? Вероятно, что за то небольшое время пребывания у власти Ленин понял: опасно признавать, что уже в далеком прошлом существовала такая система, в которой все было национализировано, а господствующим классом была бюрократия. Опасно было вновь в теории завершить описание круга, в котором и политические идеалы представлялись как существовавшие, а не как вновь выдвигаемые.

В.И. Ленин поддерживает и развивает учение К. Маркса далее. В книге «Экономическое содержание народничества ...» он отмечает, что коммунистические идеалы «...чрезвычайно ценны для марксиста. Они показывают антигуманность существующих общественных отношений, неприглядность капиталистической действительности. Буржуазия с необходимостью порождает пролетариат. С той же необходимостью наличие эксплуатации всегда будет порождать как в самих эксплуатируемых, так и в отдельных представителях «интеллигенции» идеалы, противоположные этой системе» [33, т.1, с.435].

В.И. Ленин однозначно указывает на непосредственную связь идеалов с интересами классов (а через них — с общественными отношениями), обращая внимание на то, что идеалы — это не просто прогнозы, а требования класса. Он пишет далее, что «марксист исходит из того же идеала, но сличает его не с «современной наукой и современными нравственными идеями», а с существующими классовыми противоречиями, и формулирует его поэтому не как требова-

ние «науки», а как требование такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений» [43, т.1, с.436].

Расчленим эту цитату В.И. Ленина на некоторые, очень характерные составляющие, совершив небольшой экскурс в историю. Мы без особенного труда можем заметить явные противоречия между теорией, которая создана в свете путеводной звезды коммунистического идеала, и печальной действительностью ее воплощения. Это, пожалуй, один из наиболее ярких примеров того, как исторический идеал воспринимался за идеал истории (а между ними существенная разница), что привело к концу концов не только к девальвации коммунистического идеала впоследствии, но и пагубно сказалось на судьбах нескольких поколений людей.

С интересами классов ... Здесь существует противоречие психологического характера. Оно заключено в утверждении, что в 1917 году в октябре в России произошла пролетарская революция и было построено новое социалистическое общество. Вне сомнения, что это была революция, а возникшее общество отличалось от общества и в царской России, и в странах Запада. Оно было в целом сформировано в духе социалистических политических идеалов об огосударствлении и выглядело как новое и прогрессивное. Но, опять же, в этом утверждении подсознательно принималось на веру, что социализм — это формация, которой до сих пор не было, более того — формация будущего!

Второе противоречие — исторического характера. В октябре 1917 года правительство большевиков приняло декреты о мире и о земле. С социалистическими идеалами в этом была прямая связь, но с социалистическими преобразованиями они не имели ничего общего. Мир был необходимым стране при любом строе, а декрет о земле представлял

собой осуществление земельной программы не большевиков («социализация») а эсеров — распределение земель между крестьянами, как типичная мера антифеодальной революции. Октябрьская революция содержала в себе элемент продолжения антифеодальной революции, но он — передача земли крестьянам — оказался временным и был ликвидирован пятнадцать лет спустя сталинской коллективизацией сельского хозяйства.

«... С существующими классовыми противоречиями...» Вспоминается стихотворение, практически наизусть выученное еще в школе по плану школьной программы: «...Так в Октябре упала власть буржуев и дворян, так в Октябре мечта сбылась рабочих и крестьян. Далась победа нелегко, но Ленин вел народ, и Ленин видел далеко на много лет вперед...»

Действительно, мы давно привыкли к мысли о том, что в октябре 1917 года большевики свергли правительство «помещиков и дворян». Однако ради исторической справедливости необходимо уточнить: в действительности они свергли революционное правительство двух социалистических партий — социалистов-революционеров (эсеров) и социал-демократов (меньшевиков), ибо никаких других партий в правительстве на этот момент не было. Учредительное собрание, в котором большинство составляли представители этих же социалистических партий, было разогнано большевиками и был установлен режим государственного террора, создана ЧК, которая являлась фактически тайной политической полицией. Не в результате деятельности партии большевиков, а в ходе ослабления феодальных структур России были нанесены удары двух антифеодальных революций, в ходе которых феодальная монархия была свергнута. Но Учредительное собрание свою миссию по определению будущего политического устройства государства (считай — выдвижению политического идеала) не выполнило...

Войдя сперва в ленинское правительство, левые эсеры уже через четыре месяца покинули его, а затем подняли мятеж в Москве, как протест против наступившей реакции. Затем началась гражданская война, которая истолковывалась как борьба сил революции, то есть большевиков, и сил реакции, то есть противников последних. Вместе с тем, противники большевизма выступали за восстановление того, чего добилась антифеодальная революция в России, за новый созыв разогнанного Учредительного собрания, то есть за продолжение этой революции, а значит, за новые политические идеалы. Большевики же под лозунгом «диктатуры пролетариата» боролись за ликвидацию достигнутого антифеодальной революцией, то есть за феодальную реакцию, а значит — за консервативный политический идеал. Возможно, в этом состоит закономерный ход истории: от революции — к реакции, а затем к реставрации в несколько измененной форме. Так было с английской революцией, с Великой Французской революцией, а также с рядом других, менее значительных революций.

«...Общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию)». Капитализм в России был слаб и об этом писали К. Маркс и Ф. Энгельс. Это признавал и В.И. Ленин. Однако быстрое экономическое и культурное развитие России размывало феодальные структуры. Этому благоприятствовала неумелая политика царской России, отказ от реформы А.Столыпина, министерская чехарда, вступление России в непосильную для нее мировую войну.

Исходя из этой реальности, В.И.Ленин так оценивал характер общественных структур в России после октября 1917 года: «1. патриархальное, т.е. в значительной степени натуральное, крестьянское хозяйство; 2. мелкое товарное производство; 3. частнохозяйственный капитализм; 4. государственный капитализм; 5. социализм»; [43, т.36, с.296]

Первый элемент относится к сохранившимся еще остаткам дофеодального уклада; второй — к феодальному укладу; третий и четвертый — к капиталистическому; пятый В.И. Ленин называет социалистическим. Вполне логично предположить, что за каждым из этих укладов стояли соответствующие общности людей, которые имели свой политический идеал (понятно, что доподлинно не осознанный ими, ибо теоретически его никто не разрабатывал; понятно, что существующий в достаточно узком смысле — на уровне их интересов и рефлексивных устремлений). В.И. Ленин четко определил какой элемент преобладает: «Ясное дело, что в мелкокрестьянской стране преобладает и не может не преобладать мелкобуржуазная стихия; большинство, и громадное большинство земледельцев — мелкие товарные производители» [43, т.36, с.296]. Поэтому совершенно логично В.И. Ленин считал предстоявшим историческим этапом не социализм, а капитализм. Только стремился он не к частновладельческому капитализму, а к государственному, к применению метода огосударствления. В этом вопросе он радикален: «Государственный капитализм был бы гигантским шагом вперед». И далее: «... государственный капитализм для нас спасение» [43, т.36, с.255].

Интересно то, что В.И. Ленин имел в виду под «государственным капитализмом»: «В настоящее время осуществлять государственный капитализм — значит проводить в жизнь тот учет и контроль, который капиталистические классы проводили в жизнь. Мы имеем образец государственного капитализма в Германии. Мы знаем, что она оказалась выше нас» [43, т.36, с.255].

Значит, образцом для подражания, политическим идеалом для самого В.И. Ленина в 1918 году была кайзеровская Германия, страна с феодальной монархией, но с более развитыми, чем в России, капиталистическими отношениями, а «гигантским шагом вперед» был бы для страны государ-

ственный капитализм. Следовательно, сам В.И. Ленин признает, что и после Октябрьской революции страна по своей социально-экономической структуре являлась страной феодальной.

Еще более важным является выяснение другого вопроса, ответ на который найти не сложно, но акцент поставить еще раз необходимо: кто являлся проводником политического идеала социализма в данный период? Понятно, что, прежде всего, сам В.И. Ленин, как величайший теоретик марксизма, и партия большевиков, которая несла его идеи в массы. Понятно и то, что сами разношерстные (по крайней мере с точки зрения существующих экономических отношений) массы не могли выдвинуть данный идеал как ведущий. Он был навязан извне, а значит — по той же внеисторической схеме, которой пользовались социалисты-утописты и им предшествующие мыслители.

Обратимся к принципиально важному выводу В.И. Ленина об отношении идеалов к действительности: «...Идеалы могли явиться только известным отражением действительности... их, следовательно, необходимо проверить фактами, свести к фактам» [43, т.1, с.235]. Достижимость, осуществление политических идеалов, утверждал В.И. Ленин, определяется двумя факторами: во-первых, свойствами идеализируемых в них отношений (их прогрессивностью или реакционностью) и, во-вторых, принятием их массой. Но само В.И. Ленин определился с формационной принадлежностью страны после октября 1917 года. Теперь: какие же массы могли воспринять социалистический политический идеал в феодальной стране?

Важнейшей функцией политического идеала В.И. Ленин считал формулировку задач и целей классовой борьбы, которая идет в обществе. Идеал должен стать лозунгом борьбы пролетариата за коренное преобразование этого общества, а степень распространения коммунистического идеала

в рабочем классе может служить на первых порах мерой успеха этой борьбы [43, т.1, с.408]. Это на «первых» порах... А на вторых, казалось бы, стратегическая линия также была ясна В.И. Ленину: поддержать освобождающееся от феодальной зависимости крестьянство и вместе с ним бороться против главного врага — феодальных структур. Однако В.И. Ленин неожиданно провозглашает другой лозунг: главным врагом он объявляет «мелкобуржуазную стихию», то есть крестьянство, а о феодальных структурах не упоминает. В.И. Ленин резюмирует: «... наш главный враг — это мелкая буржуазия, ее навыки, ее привычки, ее экономическое положение» [43, т.36, с.255]. Однако эта «мелкая буржуазия» составляла большинство населения. Вдобавок В.И. Ленин причисляет к врагам и собственную буржуазию, и «интеллигенцию», и даже самих «крайних революционеров» [43, т.36, с.205, 264].

Кому же «светил» его политический идеал? Ясное дело — пролетариату. Но в 1918 году всех пролетариев в стране было менее 2% населения. Кто проведет в жизнь данный политический идеал? Здесь В.И. Ленин имел ввиду даже не просто пролетариат, который не мог выработать политического сознания в силу определенных условий своего существования, а, значит, и своего политического идеала (см. работу «Что делать?»), а еще более малую величину — своих «профессиональных революционеров», воспитывающих пролетариат и зачастую выступающих от его имени. Каков главный инструмент для осуществления политического идеала? Бесспорно — государство и, соответственно, лишь одно средство — принуждение, насилие.

Становится достаточно ясным, что даже не под влиянием социалистических идеалов, а из своих практических соображений большевики встали на путь тотального огосударствления. Их политические расчеты и идеалы опирались на ясно видимые для них феодальные структуры общества.

Нужно еще раз подчеркнуть, что В.И. Ленин строго следовал за формационным методом К. Маркса, а выработанные им политические идеалы также основывались на нем. Он действительно серьезно задумывался над возможностью строго контролируемого развития капитализма в стране, будь то в форме государственной, или нэповской. Вместе с тем, главным оставались для него именно контроль и управление, осуществить которые можно было только через диктатуру номенклатуры (не пролетариата, как это утверждали ранее, но это отдельная тема, выходящая за рамки нашего исследования). Вот и получался некий замкнутый круг, из которого вроде бы в теории классики марксизма вышли, но на практике происходило иначе. Идея применения метода тотального огосударствления проходит через все социалистические учения, вершиной которых объявил себя марксизм-ленинизм. Но, подобно раковой опухоли, в обществе возникает новый класс, за которым в последнее время достаточно прочно утвердилось название — «номенклатура», обладающий монополией власти во всех сферах общественной жизни. Этот класс старается сохранить в тайне не только свою структуру и привилегии, но и само свое существование. Государство становится главным аппаратом классовой диктатуры номенклатуры: все его решения лишь повторяют решения и указания последней. На все ключевые посты в государственных органах а также в профсоюзных, кооперативных, общественных и других организациях назначаются номенклатурные чины. Это диктатура номенклатуры, которая порождает да и проводит в жизнь свой определенный политический идеал. Каков же он? Да это тот же политический идеал социализма с элементами демократии или либерализма, с различными формами государственного устройства, государственного правления и политического режима в зависимости от политической обстановки, психологии масс, их политической культуры и

т.д. Происходит некий «прерыв непрерывности» в понимании политического идеала социализма, но он в целом всегда существовал и продолжает существовать как самая привлекательная идея для всех времен и народов [64, с.41].

Наверное, К. Маркс побоялся в свое время признать, что метод тотального огосударствления, это как раз и есть тот метод, который пропагандировался социалистическими идеалами. Чтобы уйти от признания этого факта, он предпочел даже отойти от своего взгляда на историю как на единый путь развития всего человечества и провозгласил раздвоение на «азиатский» и «античный» способы производства материальных благ. В.И. Ленин а затем и И.В. Сталин (1879-1953 гг.) вообще изъяли такое понятие, как «азиатский способ производства» из марксистского учения, вероятно осознав, что социализм как политический идеал да и как конкретное воплощение его в действительность — есть лишь одним из случаев возникновения «азиатского способа производства», то есть применение метода тотального огосударствления на основе существующей формации.

В этом своеобразную точку над «i» поставила дискуссия «об азиатском способе производства», организованная в 1931 году в Москве. Ее цель состояла в том, чтобы показать, что на самом деле это строй рабовладельческий, как и в античности, хотя К. Маркс в действительности писал о подобном способе производства. В 1938 году в работе Сталина «О диалектическом и историческом материализме» была четко обозначена уже трехчленная схема развития общества: рабовладельческое, феодальное, капиталистическое. В 1939 году ИМЭЛ при ЦК ВКП(б) опубликовал рукопись К. Маркса «Формы, предшествующие капиталистическому производству», в которой перечень формаций не подавался вообще. Цель была в том, чтобы показать: К. Маркс пишет о формах, которые предшествовали капиталистическому производству, а азиатского и античного способов производства

он не называет. Но это ничего не доказывает, так как он и рабовладельческого способа производства не называет также. Так с «азиатским способом производства» было покончено и «объективный ход истории», вслед за теорией К. Маркса, стал неоспорим.

Справедливости ради надо отметить, что предсказанные им революции в ряде стран действительно произошли, но их результат оказался противоположным ожидавшемуся. Исходя из теории К. Маркса, пролетарские революции происходят в промышленно наиболее развитых странах, где капиталистические производственные отношения оказываются достаточно узкими для бурно выросших производительных сил. В соответствии с этим, пролетарские революции должны были произойти в первую очередь в Англии, США, Франции, Германии. На самом же деле они произошли в России, Монголии, Болгарии, Югославии, Албании, Польше, Румынии, Венгрии, Чехословании, Восточной Германии, Северном Вьетнаме, Северной Корее, Китае, Южном Йемене, Камбодже, Лаосе, Южном Вьетнаме, Анголе, Эфиопии, Мозамбике, Гренаде, Афганистане. Любопытная закономерность в том, что эти пролетарские революции произошли только в слаборазвитых странах. В Европе же, за исключением Албании и Югославии, они произошли в результате прямого военного советского вмешательства. Но в капиталистических странах, несмотря на полную свободу деятельности коммунистических партий и других групп, а главное, в странах с высокоразвитыми производительными силами, никаких революций не произошло. Закономерность получается явно «антимарксистская»: чем выше уровень развития производительных сил, тем меньше шансов, что в данной стране произойдет пролетарская революция.

Политический идеал социализма можно осуществить на практике только методами, которые не одобряемы большинством социалистов, — вот ядовитый парадокс, который ус-

воен многими социальными реформаторами прошлого. Старым социалистическим партиям мешали их демократические идеалы, у них не было той «безжалостности», если можно так сказать, которая необходима для выполнения взятой ими на себя задачи. Показательно и другое: в Германии, Италии успеху фашизма предшествовал отказ социалистических партий взять на себя ответственность за управление страной. Им не хотелось применять методы, к которым они сами указали путь. Они все еще надеялись на чудо и верили, что большинство договорится и выработает конкретный политический идеал — план переустройства общества. А другие, между тем, уже поняли, что в обществе вопрос состоит не в том, чтобы большинство о чем-то договорилось, а в том, какова самая большая группа, достаточно сплоченная для осуществления единого руководства всеми областями жизни. Если же такой группы не существует, то задача состоит в том, чтобы ее создать.

Сегодня отношение к теории К.Маркса и вообще к марксизму-ленинизму неоднозначно. Данное исследование затронуло лишь некоторые ее аспекты, которые оказались важными в контексте исследуемой проблемы. Ряд современных авторов, конкретно ставя вопрос о том, чем же силен К. Маркс как социальный философ, обозначают такие основные моменты:

1. К. Маркс одним из первых проанализировал развитие капиталистического общества до 1886 года, вскрыл его негативные аспекты и составляющие социальных коллизий, чем положил начало поиску путей трансформации этого общества в посткапиталистическое.

2. К. Маркс обосновал роль экономических факторов в жизни общества.

3. Доказал, что в условиях роста тенденции к обнищанию народа, обществу угрожает социальный взрыв [3,с.243].

Сошлемся и на высказывания академика В.И. Шинкару-

ка: «В свете реалий этой эпохи не подтвердились идеи марксизма-ленинизма о всемирно-исторической миссии пролетариата как могильщика капитализма и революционной перестройки мира на принципах социализма и коммунизма путем установления всемирной диктатуры пролетариата. Не подтвердилась также идея В.И. Ленина об империализме как высшей и последней стадии развития капитализма» [92,с.4]. Означает ли это, что идеалы социализма и коммунизма вообще не имеют исторических перспектив, а являются лишь плодом идеологизированного воображения? Напротив, современная эпоха подтверждает их жизненность и реальное воплощение, к примеру, в программах социальной защиты трудящихся во многих индустриально развитых странах. Единственное, что уже доказано, социализм невозможен без широкой демократии и настоящего народовластия, как невозможен он и на основе тотального огосударствления общественной собственности. Но не придет ли вновь общество на пути своего исторического развития к вескому пересмотру этого доказательства?

ЛИТЕРАТУРА

1. А д л е р Г. История социализма и коммунизма.-С-П.,1907.
2. А к в и н с к и й Ф. Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского // Политические учения: история и современность.-М.,1976.
3. А н д р у щ е н к о В., М и х а л ь ч е н к о М. Сучасна соціальна філософія: курс лекцій.-К.,1993.
4. Античное наследие в культуре Возрождения.-М.,1984.
5. Антология мировой философии: Соч. в 4-х томах.-Т.1.
6. А р и с т о т е л ь. Афинская полития.-М.,1937.
7. А р и с т о т е л ь. Политика.-Соч.-Т.4.
8. Б а т к и н Л.М. Данте и его время.-М.,1965.
9. Б е с с Г. «Полезность» как основное понятие Просвещения //Вопр. философии.-1972.-N4.-С.112.
10. Б л а в а т с к а я Т.В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура.-М.,1976.
11. Б о н н а р А. Греческая цивилизация.-М.,1926.
12. Б р а г и н а Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая пол. XV века).-М.,1983.
13. Б э к о н Ф. Сочинения.
14. В и п п е р Ю. Рим и раннее христианство.-М.,1954.
15. В о л г и н В.П. История социалистических идей.-Ч.1.-М.,1928.
16. В о л к о н с к и й А. Католичество и священное предание Востока.-Париж,1933.
17. В о л ь с к а я Н.С. Фон социально-исторической, философской и научной парадигм в античной Греции доэллинистического периода // Философ.науки.-1991.-N11.
18. Г а л к и н В.В. Наука или утопия?.-М.,1991.

19. Гегель Г.Ф. Сочинения.-Т.7.-Философия права.-М.,1963.
20. Гесиод. Труды и дни.-М.,1961.
21. Гессен В. Проблема народного суверенитета в политической доктрине XVI века.-С.п.,1913.
22. Гельвеций К.А. Сочинения.-М.,1973.
23. Гоббс Т. Избранные сочинения.-Т.1.-М.,1964.
24. Гольбах П.А. Избранные произведения.-1963.
25. Горфункель А.Х.Философия эпохи Возрождения.-М.,1980.
26. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры.-М.,1981.
27. Гуроров В.А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории.-ЛГУ,1989.
28. Елизарова М.М. Община терапевтов.-1972.
29. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э.-Л.,1985.
30. Зелинский Ф.Ф. Цицерон в истории европейской культуры.-С-П.,1901.
31. Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии.- М.,1980.
32. Кант И. Сочинения.-Т.3.-М.,1964.
33. Кириков О.И. Христианско-Византийская культура.- К.,1993.
34. Кирхенгейм А. Вечная утопия.-С-П.,1902.
35. Клямкин И. Почему трудно говорить правду? // Новый мир.-1989.-N2.
36. Князев В.Н. Человек и технология.-К.,1990.
37. Ковалев А.М. Государственная идеология. Что это такое? // Вестник Моск. ун-та. Сер.12.-Социально-полит. иссл.-1994.-N1.
38. Кравченко А.И. Макиавелли: технология эффек-

тивного лидерства // Социс.-1993.-N5.

39. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения.-М.,1935.
40. Кубланов М.М. Возникновение христианства.-М.,1974.
41. Культура Древнего Рима.-Т.1.-М.,1985.
42. Ладженский А. Общественно-политические идеалы древнего мира, средних веков и нового времени.-Х.,1919.
43. Ленин В.И. Полн.собр.сочинений.
44. Локк Дж. Избранные философские произведения.-М.,1960.
45. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон.-Соч.-Т.1.
46. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика.-М.,1963.
47. Лубченков Ю., Романов В. Любовь и власть. Исторические миниатюры.-Вильнюс: Полина,1991.-Т.1.
48. Лукриан. Собрание сочинений.-М.,1935.
49. Лурье С.Я. Демокрит.-Л.,1970.
50. Лурье С.Я. История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире.-М.,1929.
51. Макиавелли Н. Государь // Избр. соч.-М.,1982.
52. Маковельский А. Досократики.- Казань,1919.
53. Маковельский А. Софисты.-Баку,1941.
54. Марат Ж.-П. Pamфлеты.-М.,1937.
55. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.
56. Материалисты Древней Греции.-М.,1955.
57. Мокичев К.А. История политических учений.-М.,1971.-Ч.1.
58. Монтень. Опыты.-Т.1.
59. Монтескье Ш. Избранные произведения.-М.,1955.
60. Мор Т. Утопия // Утопический роман XVI-XVII вв.-

М.,1971.

61. Н е р с е с я н ц В.С. Политические учения Древней Греции.-М.,1979.

62. Н е р с е с я н ц В.С. Правовое государство: история и современность // Вопр. филос.-1989.-N2.

63. Н о в г о р о д ц е в П.И. Политические идеалы нового и древнего мира.-М.,1919.

64. Н о в г о р о д ц е в П.И. Об общественном идеале.-М.:Правда,1991.

65. О р л о в Е. Демосфен и Цицерон: их жизнь и деятельность.-С-П.,1898.

66. П л а т о н. Государство.

67. Р а б л е Ф. Гартантюа и Пантагрюэль.-М.,1981.

68. Р а д а е в В.В., Ш к а р а т а н О.И. Власть и собственность // Социс.-1991.-N1.

69. Р о з о в а Т.В. Идеалы и традиции // Философ. и социолог. мысль.-1991.-N8.

70. Р е в у н е н к о в а Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV - первой половины XV вв.-М.,1977.

71. Р у с с о Ж.-Ж. Трактаты.

72. С в е н ц и ц к а я И.С. Тайные писания первых христиан М.,1981.

73. С е н е к а. Нравственные письма Луциллию.-М.,1977.

74. С к ш и п е к М. Французское Просвещение и зарождение религиоведения.- Варшава,1989.

75. С о к о л о в В.М. Нравственные коллизии современного российского общества // Социс.-1993.-N9.

76. С п е к т о р с к и й Е.В. Понятие общества в античном мире. Эюд по семантике обществоведения // Философ.науки.-1992.-N4.

77. Т е м н о в Е.И. Макиавелли.-М.,1979.

78. Т р у б е ц к о й Е.Н. История философии права (древней и новой).-К.,1899.

79. Т р у б е ц к о й Е.Н. К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения.-К.,1899.

80. Т у м а н о в С.В. Общественный идеал; диалектика развития.-М.,1986.

81. У т ч е н к о С.Л. Историки Рима.-М.,1969.

82. У т ч е н к о С.Л. Цицерон и его время.-М.,1972.

83. Ф а м и н с к и й В.И. Религиозно-нравственные воззрения Луция Аннея Сенеки и отношение их к христианству.- К.,1906.

84. Ф е д о р о в Г.С. О народных истоках утопического социализма // Новая и новейшая история.-1969.-N1.

85. Ф и л о с о ф с к и й энциклопедический словарь.-М.,1989.

86. Ф р а н к С.Л. Крушение кумиров.-М.,1990.-С.177-178.

87. Ф р у м к и н В. Технология убеждения. Заметки о политической песне // Общественные науки.-1990.-N2.

88. Ц и ц е р о н М.Т Диалоги о государстве, о законах.-М.,1966.

89. Ч а л о я н В.К. Восток-Запад.-М.,1979.

90. Ч е р н ы ш о в Ю.Г. Была ли у римлян утопия? // Вестник Древней истории.-1992.-N1.

91. Ч е р н ы ш о в Ю.Г. Миф о золотом веке и утопический социализм // Город и государство в античном мире.-Л.,1987.

92. Ш и н к а р у к В.И. Общество: между прошлым и будущим // Философ. и социолог. мысль.-1992.-N4.

93. Ш и р о к о в Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис.-Л.,1979.

94. Ш п е н г л е р О. Закат Европы.-Мг.,1923.

95. Ш т а е р м а н Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи.-М.,1961.

96. Ш т а е р м а н Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима.- М.,1987.

97. Ш т а е р м а н Е.М. Эволюция идеи свободы в Древ-

нем Риме // Вестник Древней истории.-1972.-N2.

98. Э й к е н Г. История и система средневекового мировоззрения.- Спб.,1907.

99. Э л б а к я н Е.С. Позднеантичные представления о социальной справедливости // Вест. Моск. ун-та.-1993.-N3.

100. Э н г е л ь с Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.-М.,1975.

101. Э н ц и к л о п е д и ч е с к и й словарь русского bibliографического института Гранат.-Т.40.

102. Я ц е н к о А.И. Целеполагание и идеалы.-К.,1977.

103. D y n a m i c s of social change, New York,1980.

104. M e l a n c h t o n Ph. Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum).- T.1.- Halle,1834.