

Е. Спекторский

Проблема
социальной физики
в XVII столетии

Е. Спекторский

II



Том 61

Е. Спекторский



Проблема
социальной физики
в XVII столетии

В двух томах



Е. Спекторский



Проблема
социальной физики
в XVII столетии
Том II



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2006

УДК 1/14

ББК 87.3

С71

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель), К. А. СЕРГЕЕВ,
Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Ответственный редактор А. А. ЕРМИЧЕВ

ISBN 5-02-026906-9 (Т. II)

ISBN 5-02-026904-2

© Издательство «Наука», серия
«Слово о сущем» (разработка,
оформление), 1992 (год осно-
вания), 2006

© А. А. Ермичев, статья, 2006

ОТДЕЛ I

НОВЫЕ ИДЕИ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ XVII ВЕКА

ГЛАВА I

НОВАТОРЫ XVII ВЕКА И ИХ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА

1. Новаторы

В «республике наук» XVII века появилась своеобразная группа авторов — так называемые «новаторы», или *recentiores*, как их неодобрительно называли тогдашние ревнители старины. Иногда их называли и «натуралистами». Но натурализм имел тогда специальное значение религиозного рационализма. И поэтому если многие новаторы были вместе с тем и натуралистами, то далеко не все «натуралисты» в этом смысле были вместе с тем непременно и новаторами в вопросах научной методологии, физики и обществоведения. Новаторы стремились заменить старую Аристотелеву и схоластическую физику совершенно новой, нисколько не похожей на прежнюю: *de subjecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam*, писал Галилей. Еще далее шел их радикализм в области обществоведения: *physica ergo res novitia est, sed philosophia civilis multo adhuc magis*, объяснял Гоббс.¹ Параллельно с новыми науками вырабатывалась и новая философия, тоже чрезвычайно радикально порывавшая с прошлым: так, например, Декарт уверял, что он совсем не интересовался ни тем, что писали жившие до него люди, ни даже тем, существовали ли до него вообще какие бы то ни было люди.²

Как в замысле, так и в выполнении грандиозной задачи создания совершенно новой научной и философской системы новаторы далеко не всегда сходились друг с другом и даже сами

¹ *De corpore, Epistola dedicatoria.*

² *Fateor*, писал он Гассенди, *te recte ab auctoritate argumentari, sed meminisse debuisses, o caro, te hic affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur* (*Responsio ad quintas objectiones*, с. 63 Приложения к амстердамскому изданию «*Meditationes*» 1685 г.).

с собою.¹ Нередко они так резко спорили друг с другом, что различие и даже противоположность их воззрений как будто превосходила пропасть, отделявшую их всех от осуждавшихся ими ревнителей научной старины. Так, Гуго Гроций² и Декарт³ расходились с Гоббсом, от которого открещивался иногда даже и Пуфендорф.⁴ Гоббс в свою очередь возражал против Декартовых «Размышлений».⁵ И в полемике, вызванной его возражениями, Декарт проявил резкость, которая шокировала Лейбница.⁶ Сам Лейбниц, в молодости по крайней мере, позволял себе по отношению к престарелому Гоббсу только почтительные «сомненьица», *dubitatiunculas*.⁷ Зато по отношению к Декарту Лейбниц проявил какую-то двойственность, способную изумить иного читателя. С одной стороны, он превозносил его как образцового,⁸ гениального⁹ философа, даже как чудо.¹⁰ С другой же сторо-

¹ См., например, отзыв Ахенвалля о Томазии: *Christianus Thomasius receptatum opinionum acer hostis, novarum defensor non semper sibi constans (Jus naturae, auctore Gottfriedo Achenwall. Editio quarta. Gottingae, 1758. P. 46).*

² См. с. XXXI предисловия Барбейрака к французскому переводу книги Гроция 1724 г.

³ *Je le trouve beaucoup plus habile en Morale qu'en Metaphysique ny en Physique; nonobstant que ie ne puisse aucunement approuver ses principes ny ses maximes (Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance, IV. 67).*

⁴ *Id porro commentum non minus scelestum, quam absurdum est, quod odium, quo Hobbesii nomen apud multos laborat, in me transfundere studet Beckmannus, et caeteri, qui me allatrant. Cum tamen non ea modo, quae iste in religione novavit, expresse a me improbentur; sed et meum fundamentum, ex quo iuris naturalis praecepta deduco (Eris scandica, с. 103 издания 1759 г.).*

⁵ *Objectiones ad Cartesii Meditationes de prima philosophia (Opera latina, studio G. Molesworth, V, 249 sq.).*

⁶ *Il faut avouer que M. Hobbes faisant des objections à M. des Cartes écrit fort civilement, et que M. des Cartes y repondit d'une maniere fiere et insultante et comme un homme qui parle par monosyllabes, et qui daigne à peine son adversaire de reponse... Ce philosophe se moquoit de M. Hobbes (Remarques sur l'abregé de la vie de Mons. des Cartes, Schriften, Gerhardt, IV, 320, 321).*

⁷ *Schriften, Gerhardt, I, 84.*

⁸ *Et tout son systeme du monde et de l'homme, quelque imaginaire qu'il soit, est pourtant si beau qu'il peut servir de modelle à ceux qui chercheront les causes véritables (Schriften, Gerhardt, IV, 308).*

⁹ *Il est vray que des Cartes estoit un grand genie, et que les sciences luy ont des grandes obligations (ibid., 298).*

¹⁰ *Assero tamen pleraque esse ad miraculum usque ingeniosa (ibid., 275).*

ны, и притом иногда на тех же самых страницах,¹ он, вопреки уверению Куно Фишера,² всячески унижал Декарта: обвинял его в не совсем добросовестном присвоении чужих идей,³ в отсутствии оригинальности,⁴ в том, что его философия опасна;⁵ аплодисменты Декарт будто бы ценил больше, чем достоверность;⁶ у Декарта был довольно ограниченный ум;⁷ единственный пригодный для употребления предмет, который он хотел сделать, — это подозрительная труба особого устройства, которая позволила бы нам увидеть на луне животных, — да и то проект остался неосуществленным.⁸ Лейбниц уверял, что «красивый роман» Декартовой физики будет скоро позабыт,⁹ и пренебрежительно отводил Декарту, как слуге, место только в прихожей философии.¹⁰ Еще пренебрежительнее относился Лейбниц к картезианцам,¹¹ от которых он решительно отрешивался¹² и которым он иногда даже предпочитал Аристотеля. И Лейбниц очень гордился тем, что ему удалось охладить картезианские симпатии Чирнгаузена. Отзывы Лейбница о Пуфендорфе (*vir parum jurisconsultus et minime philosophus*) или Томазии (*sylvestris et archipodialis*) тоже очень далеки от одобрения и полной солидарности с ними. Относи-

¹ См., например, там же с. 275, 282, 298, 337 и др.

² «Лейбниц далек от мысли унижать самого Декарта» (Лейбниц, с. 357 русского перевода 1905 г.).

³ Il est vrai cependant que M. des Cartes a usé d'artifices, pour profiter, des decouvertes des autres sans leur en vouloir paroistre redevable; il traitoit des excellens hommes d'une manière injuste et indigne, lors qu'ils luy faisoient ombrage, et il avoit une ambition demesurée pour s'eriger en chef de parti (там же, 337).

⁴ Там же, 275, 305, 311.

⁵ Там же, 287.

⁶ Sed nostro auctori potius visum alicubi est applausum quam certitudinem habere (там же, 355).

⁷ Des Cartes même avoit l'esprit assez borné (там же, 297).

⁸ Там же, с. 298.

⁹ On oubliera bientôt le beau Roman de physique qn'il nous a donné (там же, с. 302).

¹⁰ Enfin je considere cette philosophie comme l'antichambre de la veritable (там же, с. 282). J'ay coustume de dire que la Philosophie Cartesienne est comme l'Antichambre de la verité (там же, с. 337).

¹¹ Atque haec est jactata illa Methodus Cartesiana... quae pro thesauro exhibet carbones и т. д. (там же, с. 330).

¹² В 1669 г. Лейбниц писал Якову Томазию: me fateor nihil minus quam Cartesianum esse (Schriften, Gerhardt, I, 16).

тельно Пуфендорфа Лейбниц иногда говорил, что он ценит в нем только хорошего стилиста. Даже Спинозу Лейбниц считал хорошим оптиком,¹ но плохим метафизиком.² И, как утверждал Фуше де Карейль,³ Лейбниц непрерывно и всячески старался отмежеваться от Спинозы едва ли не во всех своих сочинениях. Чтобы не отстать от Лейбница, Чирнгаузен любил критиковать Спинозу, причем пренебрежительно именовал его «некто», Quidam. Спиноза тоже считал необходимым от времени до времени подвергать Декарта более или менее едкой критике.⁴

Словом, получалось впечатление несогласованности научных воззрений новаторов: *Novatorum illorum non est unus idemque genius*, писал по этому поводу полиистор конца XVII века Моргоф.⁵ У друзей это вызывало сожаление. Так, Декарт жаловался в 1630 г.: *Novatores omnes, quisque aliud dicunt*.⁶ У врагов это вызывало злорадство. Они отмечали споры между новаторами с таким же торжеством, с каким католические богословы отмечали разногласия у протестантских писателей и противопоставляли их «книгам согласия» стройный монолит своего вероисповедания.

Но как ожесточенно ни спорили друг с другом новаторы, это был все-таки домашний спор, компрометировавший скорее их мелкие человеческие слабости, чем то дело, которое они делали сообща и солидарно. Поскольку и они участвовали в тогдашней ожесточенной войне перьев,⁷ постольку они все-таки спорили

¹ *Benedictus Spinoza*, писал он в 1772 г., *Judaeus ἀποσυνάγωγος*, ob opinionum monstra... Ceterum homo omni literatura excultus, et imprimis insignis Opticus, praeclarorum admodum tuborum elaborator (Schriften, Gerhardt, I, 39).

² Il a une étrange Metaphysique, pleine de paradoxes (там же, с. 118).

³ A. Foucher de Careil. *Leibniz. Descartes et Spinoza*. Paris, 1862. P. 19; ср. его же *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*. Paris, 1905. Т. I, 164 sv.

⁴ См., например, в предисловии к пятой части «Этики»: *Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus... qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiore*.

⁵ *Danielis Georgii Morhofii Polyhistor, literarius, philosophicus et practicus*. Editio tertia. Lubecae, 1732. II, 108.

⁶ *Oeuvres, publiées par Adam et Tannery, Correspondance*, I, 158.

⁷ Гоббс писал: *Nunc... bellum gladiis vel calamis perpetuum est* (*Elementa philosophica de Cive, Epistola dedicatoria*). А Лейбниц уверял: *Majus profecto opus est pennas, quam arma pacare* (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Dedicatio*); ср. полушуточную брошюру J. Henrici Ackeri «*Historia pennarum*». Altenburgi, 1726. P. 29).

друг с другом только о результатах, полученных при преследовании одних и тех же научных целей, но не о самих целях. Спорили о первенстве в открытии тех или иных научных теорий,¹ но не о ценности этих теорий как таковых. Словом, все новаторы объединялись одним общим стремлением создать новую систему философии и науки. При этом одни, как например осторожный Декарт, двигались медленно² в установлении деталей нового мировоззрения и не спешили, а может быть, даже и сознательно уклонялись распространять его принципы на некоторые научные области — обществоведение, этику. Так, Декарт заявлял о самом себе: *auctor non libenter scribit ethica*.³ Последователь его Режис писал или, вернее, хотел уверить читателей, что он писал *de omnibus quae fiunt, salvis quae sunt Dei et Caesaris*. Другие, напротив, старались как можно скорее распространить новые идеи и, как это, например, делал Гоббс, даже нарушали свои собственные научные планы, чтобы возможно скорее применить новые идеи к таким областям, к которым, казалось бы, они менее всего были применимы, именно к политике и психологии. В этом стремлении новаторы шли по общему пути: физический замысел Декарта осуществлялся в морали Гобб-

¹ Известен спор между Лейбницем и Ньютоном относительно первенства в открытии дифференциального счисления. Менее известно философское соревнование между Декартом и Гоббсом, хотя на него указывал уже Лейбниц: *M. des Cartes avoit quelque jalousie de la reputation de M. Hobbes qu'il consideroit comme un concourant dans la fondation d'une nouvelle philosophie* (Schriften, Gerhardt, IV, 320). В письмах к Мерсенну Декарт несколько раз касается соответственных притязаний «англичанина». *Je n'ay pas peur que sa Philosophie semble la mienne, encore qu'il ne veuille considerer, comme moy, que les figures et les mouvemens. Ce sont bien les vrais principes; mais si on commet des fautes en les suivant, elles paroissent si clairement à ceux qui ont un peu d'entendement, qu'il ne faut pas aller si viste qu'il fait, pour y bien reüssir* (Oeuvres publiées par Adam et Tannery, Correspondance, III, 283). *Si sa Philosophie est telle qu'il ait peur qu'on la luy dérobe, qu'il la publie; pour moy, ie luy promets que ie ne me hasteray pas d'un moment à publier la mienne à sou occasion* (ibid., 354). Лейбниц тоже не был совсем свободен от «ревности ремесла» по отношению к Декарту: *on m'accuse, оправдывался он, de vouloir établir ma reputation sur la ruine de celle de M. des Cartes* (Schriften, Gerhardt, IV, 336).

² *Parum quidem progredior, sed progredior tamen* (Oeuvres, publiées par Adam et Tannery, Correspondance, IV, 698).

³ *Manuscrit de Goettingen (Revue bourguignonne d l'enseignement supérieur, 1896, VI, 50).*

сом;¹ Спиноза сочетал метафизику Декарта и социологию Гоббса;² наконец, такой универсальный гений, как Лейбниц, сумел вместить и Декарта, и Гоббса, и Спинозу. Поэтому если не останавливаться чересчур на разногласиях между новаторами и не преувеличивать этих разногласий, а, напротив, искать сходство между ними даже там, где оно как будто бы принципиально немислимо,³ то можно смело утверждать, что все они делали одно общее дело. Именно они стремились создать научную систему совершенно нового типа, существенно отличную от той старой, преимущественно Аристотелевой и схоластической системы, которая и в XVII веке продолжала не только существовать, но еще и упорно отстаивать свое право на дальнейшее существование. Система новаторов преследовала как отрицательные, так и положительные задачи. Отрицательные задачи состояли в эмансипации от богословской, схоластической и гуманистической традиции, положительные — в создании естественной нау-

¹ Лейбниц писал: *quid Cartesio in physicis, Hobbio in moralibus acutius* (Otium Hanoveranum. Lipsiae, 1718. P. 162).

² О влиянии Гоббса на Спинозу писали уже в начале XVIII века: *Spinoza autem dogmata ab Hobbesio hausisse dicitur* (Historia atheismi, a Jenkino Thomasio, Cambro-Britano, Altorfi Noricorum, 1713, p. 234). В настоящее время иногда уверяют, что на Спинозу Гоббс влиял больше, чем Декарт (см. статью A. Hoffmann, Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas в 125-м томе Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. S. 167 usw.). Одни полагают, что Спиноза брал у Гоббса только то, что подходило к его собственной философии (Lyon. La philosophie de Hobbes, 219, A. Gaspary. Spinoza und Hobbes. Berlin, 1873. S. 73). Другие, напротив, утверждают, что заимствованное у Гоббса социологическое учение Спинозы совершенно не связано с основными философскими идеями автора «Этики» (M. Brasch. Benedict von Spinoza's System der Philosophie. Berlin, 1870. S. 147). О влиянии личных указаний Гоббса на методу Спинозовой «Этики» см.: A. Baltzer. Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert. Kiel, 1888. S. 104). О влиянии гносеологии Гоббса на Спинозу см.: E. Cassirer. Das Erkenntnisproblem. 1907. S. 22.

³ Так, например, казалось бы, что нет и не может быть ничего общего между монизмом Спинозы и плюрализмом автора «Монадологии»; а между тем гербартьянец Карл Томас настаивал на плюрализме Спинозы (De relatione, quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit, 1839; Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg, 1840; Herbart—Spinoza—Kant, Dornige Studien und Versuche. Langensalza, 1875). С другой стороны, Кютюра находил у Лейбница панлогизм и, таким образом, как бы превращал его в спинозиста (La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris, 1901. P. XI).

ки, причем «естественное» понималось как свободное от сверхъестественного, основанное на естественном свете разума, т.е. рациональное и, наконец, согласованное с новым, механическим естествознанием.

2. Отрицательные задачи новаторов

Первой особенностью новой научной системы было стремление возможно радикальнее порвать с традицией в науке. Особенно решительно высказывался в этом смысле Гиббс.¹ При этом имела в виду троякая традиция. Во-первых, традиция теологическая, подчинявшая науку и философию богословию, жившая преданиями тех времен, когда, по выражению Ж. де Местра, все факультеты, как придворные дамы, окружали государственную-теологию.

Новаторы отступили и от гносеологии, и от метафизики, и от этики традиционного богословия. Богословская гносеология предпосылала познанию веру (*fides praecedit intellectum*), рассматривала познание как откровенный дар свыше (ибо не Бог познается, а от Бога получается познание Его; Галат. IV, 9) и даже человеческое самопознание обуславливала богопознанием.² Все это было решительно несовместимо с автономной и рационалистической гносеологией новаторов. И посему Гоббс писал: *excludit (philosophia) scientiam omnem quae oritur ex divina inspiratione, vel revelatione, quippe quae non est acquisita ratione, sed gratia divina et actu instantaneo (quasi sensio quaedam supernaturalis) dono data.*³ Христос, говорил Гоббс, явился в этот мир не для того, чтобы учить логике⁴ или давать предписания

¹ В своей прозаической автобиографии он писал о самом себе: *in Ethicis ante illum nihil scriptum est, praeter sententias vulgares* (Т. Hobbes. *Malmesburiensis vita*, Opera latina, Molesworth, I, XV). Ср. *De cive*, Epistola dedicatoria: *signa manifestissima sunt, nihil profuisse ad scientiam veritatis quae hactenus scripta sunt a Philosophia moralibus.*

² Так, например, Иоанн Скот Эриугена объяснял: *qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum i. e. Deum non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plene intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum adeoque nec sui ipsius* (см.: *Geschichte der Philosophie von H. C. W. Sigwart*, I, 1844, S. 306).

³ *De corpore*, Cap. I, Opera, Molesworth, I, 9.

⁴ *Neque enim venit in hunc mundum ut doceret logicam* (*De cive*, Cap. XVII, XII).

относительно права, политики и естественных наук.¹ Пуфендорф отрицал «христианскую логику» так же решительно, как и «магометанскую логику».² Начиная с Гроция новаторы всячески подчеркивали свое стремление совершенно секуляризовать естественное право.

Богословская метафизика сочетала антропоморфизм, телеологизм и иерархизм³ старого аристотелевского и схоластического мировоззрения со специально догматическими (евхаристическими и иными) проблемами. Химия занимала ее лишь постольку, поскольку давала «документы или парадигмы воскресения».⁴ Астрономия ее занимала только как *la fin de toute clergie*.⁵ Слова Иисуса, сына Сирахова: «...по слову святого звезды стоят по чину и не устают на страже» своей (XLIII, 11), были для нее содержательнее соображений Коперника, Кеплера или Галилея. Когда богословы говорили о теле вообще, они имели в виду тело Христово. И когда они обсуждали вопрос о пространстве и теле, они его решали не с целью физического познания, а с целью решения в положительном смысле одновременного присутствия тела Христова в разных местах во время таинства евхаристии.⁶ Когда

¹ Atque haec (nimirum jns, politia et scientiae naturales) subjecta sunt de quibus Christus praecepta tradere, aut quicquam docere... ad officium suum pertinere negat.

² Eris scandica, с. 370 издания 1759 г.

³ См. главу III первого тома настоящего исследования.

⁴ Chymia... in multis illustrat etiam Theologiam, et in primis documenta quaedam, seu paradigmata resurrectionis praebet (Postilla harmonica, theologo-juridico-politico-philologica, Dn. Georgii Christophor Waltheri post mortem Auctoris continuata. Norimbergae, 1658, p. 1043).

⁵ Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen âge. Paris, 1911, p. 76.

⁶ См., например: Bellarmin. Controversiarum de sacramento Eucharistiae, Lib. III, Cap. III, Posse unum corpus simul esse in pluribus locis: Probabimus non implicare contradictionem, et proinde possibile esse, ut unum corpus sit in pluribus locis. Primum argumentum sumitur a Scriptura, quae testatur Deo nihil esse impossibile, Matth. XIX. Apud Deum omniaabilia sunt... Secundum argumentum ducitur ab exemplo Scripturae divinae. Christus cum Apostolo Paulo apparuit... fuit simul in summo coelo, et in terra: igitur unum corpus in pluribus simul locis esse potest... Tertium argumentum sumitur a testimoniis Patrum, qui rem unam in pluribus simul locis esse posse docent... Adde, quod si non posset esse unum corpus localiter in duobus locis, quia divideretur a seipso, protecto nec esse posset sacramentaliter, eadem ratione (с. 134—138 в издании Opera omnia, edid. Fèvre. Parisiis, 1870—1873).

обсуждался вопрос о времени, то это значило, что обсуждался вопрос о времени установления евхаристии.¹ Все это решительно не мирилось с механическим, естественно-научным мировоззрением новаторов.

Наконец, богословская этика связывала познание и практику добра и зла с теорией грехопадения и искупления и учением о «влитых добродетелях» (*virtutes infusae*). А новаторы учили об автономной этике или даже иногда просто технике поведения человека, понятого как составная часть естественной, закономерной природы.

Таким образом, понятно, почему, например, в «Предисловии к читателям» своего трактата «О гражданине» Гоббс предупреждал, что он всячески старался совершенно уклониться от решения в каком бы то ни было направлении богословских споров: он просто-напросто старался игнорировать эту область умственных интересов как несовместимую с философией в его понимании. *Itaque excludit a se philosophia Theologiam*, писал он же в другом месте.² Такова же была тенденция и других новаторов. И по-сему если не фактически, то принципиально новаторы XVII века открывали новую стадию в истории отношений между верой и знанием, богословием и философией. На первой стадии философия, как таковая, не признавалась совсем или же признавалась только с условием ее полного слияния с религией.³ На второй стадии философия допускалась, но только как служанка богословия. На третьей стадии философия уже добилась равноправия с богословием; и, таким образом, появилась теория двойной истины, богословской и философской. Теперь же явилась мысль о том, что есть только одна истина, именно философская. И таким образом, богословие как бы совсем упразднялось за ненадобностью. В тех же случаях, когда новаторы признавали и да-

¹ В посвященном Режису похвальном слове Фонтенель уверял, что поводом для его перехода от богословия к картезианству было отвращение, вызванное в нем необычайно обстоятельными лекциями об этом вопросе (см.: *Histoire du renouvellement de l'Académie royale des sciences*. Paris, 1709. P. 227).

² *De corpore*, Cap. I, *Opera latina*, edit. Molesworth, I, 9.

³ Так, например, Иоанн Скот Эриугена писал: *Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam* (*Geschichte der Philosophie*, von H. C. W. Sigwart, I, 1844, S. 303).

же разрабатывали¹ богословие, они превращали его в «естественное богословие», т.е. почти что в служанку новой философии.

Кроме того, новаторы порывали с другой традицией, именно схоластической, опиравшейся на авторитет Аристотеля. Vale Stagirita, прощался с ним один из их последователей, *semper mihi eris malus Astronomus, Theologus pejor, Physiologus pessimus*.² Они старались радикально излечиться от схоластической болезни (*morbus scholasticus*, как выражался уже в XVI веке Петр Рамус). И это неудивительно, ибо действительно³ они заменяли или, по крайней мере, пытались заменить чуть ли не все схоластические понятия и приемы совершенно новыми. Грандиозное здание средневековой схоластики, уподобляемое иногда готическим соборам и вместе с ними восхищающее даже иных поэтов,⁴ не приводило в восторг новаторов, как не восхищались в их время и готическими соборами.⁵ Вместо того чтобы достраивать схоластическое здание, оставшееся незавершенным, так же как и большинство готических соборов, они усиленно работали над его разрушением. Особенно велика была реакция новаторов против Аристотеля и его метафизики, считавшейся до того «королевой наук». Один из главных новаторов Декарт, с еще большим радикализмом, чем Рамус, брался доказать ошибочность решения любой проблемы у Стагирита и категорически заявлял *mes principes... détruisent ceux d'Aristote*.⁶ Гоббс отвернулся от Аристотеля «со страстностью и несправедливостью революционного мыслителя».⁷ И только Лейбниц проявил в этом отношении большую терпимость.

¹ См. главу VII первого тома, а также ниже, о «естественном богословии».

² T. Burnetius. *Archaeologiae Philosophicae*. Londini, 1692. P. 184.

³ См. заключительную главу книги «*Histoire de la philosophie médiévale*», par M. de Wulf (quatrième édition, Louvain; Paris, 1912), а также с. 175—191 первого тома настоящего исследования.

⁴ Гейбель писал о схоластике и готике: *Die gross geschaut, die gross gebaut, sie schlummern in den Särgen; Auf ihren Gräbern kriechen wir als ein Geschlecht von Zwergen*.

⁵ Ces monstres odieux des siècles ignorants, как писал Мольер в стихах, прославлявших la Gloire du Val-de-Grâce.

⁶ Oeuvres, Adam et Tannery, III, 298 (Lettre à Mersenne, 28 Janvier, 1641).

⁷ G. Jaeger. *Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft und die Antänge des modernen Staates* (Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XIV, 542).

Наконец, новаторы порывали еще с одной традицией сравнительно недавнего происхождения, именно с традицией гуманизма, заменявшего авторитет Священного Писания авторитетом языческих авторов древности. В «споре между древними и новыми» они решительно становились на точку зрения новых.¹

3. Положительные задачи новаторов

Таким образом, первым признаком новаторства в XVII веке являлся отказ от тройной традиции — теологической, схоластической и гуманистической. Вторым признаком являлось стремление создать науки естественные. При этом естественное разумелось в тройном смысле: во-первых, как свободное от всего сверхъестественного; во-вторых, как рациональное,² основанное на чистом разуме, или, как тогда выражались, естественном свете;³ наконец, в-третьих, как возможно более согласованное с новейшими успехами тогда же и возникшего механического естествознания. В таком смысле новаторы стремились создать не только естественную физику, но также и естественную политику, естественное правоведение, естественную этику и даже естественную теологию.

При этом необходимо заметить, что в отличие от схоластических,⁴ а также и наших нынешних представлений у новаторов

¹ Так, например, Декарт писал: *ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plus part si peu croyable, que je ne puis avoir aucune esperance d'approcher de la verité, qu'en m'eloignant des chemins qu'ils ont suivis* (Les passions de l'ame, I partie, article I, Oeuvres, Adam et Tannery, XI, 327).

² Сами новаторы не называли себя «рационалистами». И этот термин вообще вошел в употребление позже. Термин *Rationistae*, *Ratiocinistae* употреблялся в богословских кругах для обозначения схоластического направления школы Меланхтона.

³ *Philosophia quae a me aliisque omnibus ejus studiosis quaeri solet, nihil aliud est quam cognitio earum veritatum, quae naturali lumine percipi possunt*. Epistola Renati Descartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium, Pars prima (с. 13 в Приложении к амстердамскому изданию 1685 г. «Meditationes»).

⁴ *Natura arti praestat. Rationes*: 1) *natura est ministra et creatura Dei, ars hominis opus et ministra est*, 2) *natura est principium intrinsece rei constitutivum: ars est externum et accidentale*, 3) *natura dat formam substantialem: ars accident*, 4) *natura est causa principalis, ars instrument*, *natura est artis magistra, ars naturae est ministra*, 5) *naturae opera plurima vivunt: ars vitam suis operibus per se conferre nequit*,

XVII века естественное не противопоставлялось искусственному. Объясняется это тем, что мысль о естественной и притом чисто механической закономерности физического мира была тогда еще так нова, что для ее объяснения ее сравнивали с искусственными механизмами, сделанными рукой человеческой: нередко ее сравнивали с затейливым механизмом страасбургских часов. Если Кант уверял, что совершенное искусство становится опять природой, то в XVII веке, наоборот, учили, что совершенная природа становится как бы искусством. Scopus meus hic est, писал, например, Кеплер, *ut coelestem machinam¹ dicam non esse instar divini animalis, sed instar horologii*. Декарт описывал мир *instar machinae*,² Бойль — *tanquam... machinam, quae... varias alias minores in se complectatur machinas*.³ И Лейбниц писал про *horologium mundi*.⁴ Даже Боссюэ находил: *et il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter*.⁵ Еще в XVIII веке в Вольтеровом «Разговоре между философом и природой» природа говорила: *on m'appelle nature, et je suis tout art*.⁶ Взглядом на природу как на искусственный механизм объясняется потребность новаторов в деизме, в небесном механике или в часовщике, который бы сделал мировые часы и раз и навсегда завел бы их. Этим же взглядом объясняется также и то, почему, например, Гоббс, при всем физицизме своей «гражданской философии», называл государство «произведением искусства» (*opificium artis*) и рассуждал о нем *sicut in horologio automato aliave machina paulo implicatiore*.⁷ Взгляд на государство как на произведение человеческого искусства, соб-

6) *in naturae operibus nihil est ficti: in artis operibus multa* (Philosophia moralis, praeceptis brevibus methodice, tradita. Studio et opera M. Joannis Sixti Schübelini. Halae Suevor., 1660. P. 380.

¹ Это выражение имело успех. В XVII веке много читали вышедшую в семидесятых годах книгу *Machina coelestis, authore Joh. Hevelio*. О ней Моргоф: II, 467, Meusel, *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit*, III, 1040.

² *Principiorum philosophiae, pars IV, CLXXXVIII* (в издании 1650 г., с. 290).

³ *Tractatus de ipsa natura, Genevae, 1688, p. 24.*

⁴ *Schriften, Gerhardt, I, 33.*

⁵ *De la connaissance de Dieu et de soi-même, Chap. IV, Oeuvres, IV, 61.*

⁶ *Oeuvres, 1883—1885, т. XX, Dictionnaire philosophique, Dialogue entre le philosophe et la nature.*

⁷ *De cive, Praefatio ad lectores.*

ственно говоря, был не нов: он с полной отчетливостью выступает уже у Макиавелли и вообще «статистов» в противоположность религиозному учению о государстве как даре Божиим или порождении сатаны. Но у Макиавелли еще нет учения о том, что государство, оставаясь искусственным, соответствует произведениям природы. Такое понимание в совершенно отчетливом виде появляется только у новаторов XVII века. И притом — в согласии с общим духом физической философии того времени, не признававшей ни «произведений», ни «явлений» природы¹ в смысле созданий и феноменов какой-то, как продолжали настаивать ревнители старины,² трансцендентной производящей природы, *natura naturans*,³ — государство, как произведение природы, означало имманентный социальный механизм, аналогичный механизму физического мира.

Понимание новаторами XVII века естественного как искусственного объясняет, почему понятие договора, вообще установления (*impositio*), занимает такое крупное место в их социологических теориях. Весь тот «моральный» (в отличие от физического) мир, заполняющий особое «моральное пространство», о котором учили Эргард Вейгель и Пуфендорф, рассматривался ими как установленный *per impositionem*. И таким образом, они различали и противопоставляли друг другу природу и установление не для того, чтобы отвергать второе во имя исключительного господства первой, как это делали иные греческие мыслители с их антитезой φύσις—θέσις, а для того, чтобы рассуждать и *in genere morum* совершенно так, как рассуждали физики *in genere naturae*. И им казалось, что даже выводя цивилизованное общество из договора, они не хуже естествоиспытателей занимаются анализом социального автомата. Подобным же образом, когда по экономическим вопросам они высказались в духе меркантилизма, им казалось, что они не нарушали естественной закономерности хозяйственного мира (как думали в XVIII веке

¹Бойль решительно отвергал и *Naturae Opera*, и *Phaenomena Naturae* (*Tractatus de ipsa natura*. Genevae, 1688. P. 22).

²Martini Schoockii *Physica generalis*. Groningae, 1660. P. 7: Rejicimus Goriaeum, aliosque, qui Physicae objectum contendunt esse ipsam naturam, confundentes objectum cum suo principio.

³*Natura est forma, cui proprie competit naturare* (M. Raymundi Lulii. *Ars magna, generalis, et ultima*. Francofurti, 1596. P. 326).

физиократы и Адам Смит), а, напротив, констатировали и подкрепляли ее — в условиях искусственного «гражданского состояния» людей.

4. Естественное богословие

Хотя новаторы и склонялись к тому, чтобы быть, так сказать, Эриугенами наизнанку,¹ т. е. всецело упразднить теологию, растворив ее без остатка в светской философии, однако они считали возможным и даже необходимым заниматься также и проблемой Бога. Таким образом, они допускали теологию, но уже новую, естественную теологию, которая в сущности должна была быть служанкой их философии. Эта новая теология должна была быть естественной наукой в упомянутых выше трех смыслах. И посему она противопоставлялась прежде всего теологии сверхъестественной, т. е. основанной на Откровении, на слове Божиим, на Писании; сообразно с одним этим она, очевидно, принципиально расходилась с тогдашним официальным богословием, как католическим, так и протестантским, — расходилась до того, что иные богословы рекомендовали не убеждать новаторов отказаться от своих взглядов, а принудить их к этому с помощью светской руки.

Далее, естественная теология являлась теологией рациональной, основанной на чистом разуме. Одни новаторы, забыв предостережение еще древнего поэта

*Incerta haec si tu postules
Ratione certa facere, nihilo plus agas,
Quam si des operam, ut cum ratione insanias,*

ставили задачей рациональной теологии рационализацию содержания откровенного богословия, образование из него религии разума, превращение гетерогенных и гетерономных истин веры в автономные постулаты свободной, связанной только законами логики человеческой мысли. Так, Эргард Вейгель пытался доказать рационалистическим путем правильность догмата троичности Божества; и в этом предприятии ему следовали его ученики Лейбниц и Пуфендорф. Локк посвятил специальное исследова-

¹ См. выше.

ние «Разумности христианства». Другие новаторы видели задачу естественного рационального богословия или в том, чтобы сохранить из откровенной религии только тот минимум, который может быть установлен или принят чистым разумом, — таким минимумом по отношению к христианству Гоббс считал, в сущности, аналитическое суждение, что «Иисус — это Христос»,¹ почти тавтологию, — или даже в том, чтобы установить подобный минимум помимо откровенной религии и даже, пожалуй, вопреки ее учениям. Так возник тот упоминавшийся выше религиозный «натурализм», который в богословских кругах XVII века часто смешивался с «антитеизмом» и в соответственной степени подвергался гонению.

Наконец, естественная религия являлась таковой в том смысле, что она признавала религиозную веру только в тех пределах и в той форме, которые допускались или даже вызывались новым естествознанием. Эта именно сторона естественного богословия XVII века совершенно отчетливо проявилась уже у Декарта, *cujus omnis illuc tendit ingenii subtilitas, ut e natura demonstret Dei existentiam animaeque immortalitatem*.² Признав мир машиной, автоматом, в котором совершаются только чисто механические движения по неизменным естественным законам, он мог и должен был обойтись без провидения, без промысла, без веры в чудо, которое могло бы изменить естественный, закономерный ход вещей, и без веры в молитву, которая могла бы вызвать такое чудо. Но он не мог обойтись без творца мира, без внемирового высшего существа, без демиурга и, так сказать, вселенского механика, который, создав мировую машину из ничего, дает ей еще первый толчок, или щелчок, как иронически заметил Паскаль. Бога в пространстве он заменил Богом во времени. Совершенно в таком же духе рассуждали и деисты, признававшие Бога отчасти как постулат для практической морали, отчасти же и по преимуществу как творца, а не промыслителя мира, как своего рода конституционного монарха, который, октроировав вселенной ее основные законы, царствует над нею, но не правит ею.³

¹ *Jesus est Christus* (*De cive*, Caput XVIII, VI sq.).

² Morhof, II, 528.

³ Сравнением функций деистического Бога с монархией, *ubi separantur jus et exercitium*, пользуется Гоббс в трактате «*De cive*» (Cap. XIII, I). Менее ценно в методологическом отношении Лейбницево уподобление Бога царствующав-

5. Естественная этика

Естественная этика XVII века опять-таки стремится быть естественной в упомянутых выше трех смыслах. Прежде всего она стремится к возможно большей секуляризации. В споре между богословской моралью и философской, между богословскими и светскими добродетелями она решительно примыкает к философской стороне. Она стремится освободить нравственные понятия от всякой сверхъестественной гетерономии. Если она и соглашается связывать эти понятия с религиозной идеей, то лишь постольку, поскольку эта идея, по мнению некоторых ее представителей, постулируется ими. И сообразно с этим, по учению новаторов XVII века, не потому добро является таковым, что оно предписано нам Богом, а совсем напротив, оно потому именно и предписывается нам Богом, что оно довлеет само себе, не может быть иным; и ни в чьей власти изменить его содержание; посему даже и Бог не предписывает нам своего нравственного закона, а, так сказать, описывает, редактирует самозаконное добро. Особенно настойчиво, как известно, проводит такую мысль Лейбниц.¹

Во-вторых, естественная этика стремится быть рациональной. Она стремится освободиться не только от изменчивого или произвольного усмотрения Божества, но и от изменчивого и произвольного усмотрения человека, от разнообразия местных и временных условий, вызвавших в XVI веке злорадную иронию Монтеня, а в XVII веке — скорбное недоумение Паскаля. В отличие от такого разнообразия естественная этика новаторов стремится из чистого источника чистого разума, вечного, неизменного, одинакового для всех людей и для всех народов, вы-

шим в его время особам женского пола: *on peut comparer la monarchie divine à un royaume dont le souverain serait une reine plus spirituelle et plus savante que la reine Élisabeth, plus judicieuse, plus heureuse et en un mot plus grande que la reine Anne, plus ingénieuse, plus sage et plus belle que la reine de Prusse* (Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, von Georg Mollat. Leipzig, 1893. S. 62).

¹ См., например, его рассуждения в «*Méditation sur la notion commune de la justice*»: *On convient que tout ce que Dieu veut, est bon et juste. Mais on demande, s'il est bon et juste, parce que Dieu le veut, ou si Dieu le veut, parce qu'il est bon et juste.* Лейбниц решает вопрос во втором смысле (Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, von Georg Mollat. Leipzig. 1893. S. 41).

вести чистое, естественное содержание этики. Даже Локк при переходе от вопросов гносеологии к вопросам этики отказался от своего сенсуализма и материализма и стал доказывать, что нравственные теоремы подлежат доказательству математического типа и что нравственный человек — это неподвижная, неизменная идея, *immovable, unchangeable idea*.¹ Но особенно типичным является если не выполнение, то замысел книги Черберри «*De veritate, prout distinguitur a revelatione, verisimili, a possibili, et a falso*». Можно, конечно, оспаривать рационализм если не всех, то некоторых из его знаменитых тезисов, резюмирующих рациональную этику, как он ее понимал, в частности постулат Бога² и загробного воздаяния.³ Во всем этом можно видеть если не нежелание, то во всяком случае неумение Черберри действительно и радикально отрешиться от богословских традиций в этике. Но все же его основная цель слишком ясна, чтобы можно было сомневаться относительно того, куда она вела. Именно принципы его этики должны были представлять такие «общие понятия», которые помимо исторических откровений и исторических церквей могли бы образовать, как он выразился, истинно католическую, т. е. вселенскую, но светскую церковь, объединяющую всех людей не гетерономным авторитетом, а свободно осознанною необходимостью разумной веры и разумного поведения.⁴ В этих «общих понятиях» Дильтей⁵ находил даже все корни Кантовой гносеологии добра.

Рационализм новой этики проявился также и в ее интеллектуализме. Она смотрела на волю как на практический разум, изолировала нравственное поведение от аффектов, или страстей,⁶ и в безнравственности видела прежде всего нарушение

¹ An Essay concerning Human Understanding, III, XI, 16 (с. 378 лондонского издания 1843 г.).

² *Esse supremum aliquod Numen* (с. 268 третьего издания 1661 г.).

³ *Esse praemium, vel poenam post hanc vitam* (там же, с. 280).

⁴ Там же, с. 283: *Hae autem sunt omnino Notitiae Communes, ex quibus vera Ecclesia Catholica sive universalis constat... Sola Catholica, sola μονοειδής Ecclesia, est Notitiarum Communium Doctrina, omne spatium, omnem numerum complens.*

⁵ См.: Archiv für Geschichte der Philosophie. VII, 1894, 33.

⁶ Как объяснял Гейлинкс, нравственный поступок совершается *nec ex Passione, nec contra Passionem, sed praeter Passionem* (*Ethica, Tractatus IV, § 4, Opera, Land, III, 110*).

логики, логический абсурд.¹ Сообразно с этим древняя наука любви у Хр. Томазия превратилась в учение «об искусстве разумно любить»,² а у Спинозы — в «интеллектуальную» любовь.

Наконец, в-третьих, естественная этика новаторов XVII века отказывается идти по пути тех моралистов старого типа, которые продолжали считать этику совершенно независимой от физики и, доказывая превосходство первой над второй,³ тем не менее соглашались подчинять этику физике.⁴ Совсем напротив, она ищет поддержки именно в физике; *ie vous diray, en confidence*, писал Декарт Шаню в 1646 г., *que la notion telle quelle de la Physique, que i'ay tasché d'acquérir, m'a grandement servy pour établir des fondemens certains en la Morale.*⁵ Амос Коменский недоумевал, как можно рассуждать об этике, не пройдя через физику.⁶ Даже в школе богобоязненного Христиана Томазия находили, что еще и Пуфендорф недостаточно настаивал на зависимости морали от физики.⁷ Эргард Вейгель проводил параллель

¹ Так, например, Гоббс писал: *Et est similitudo quaedam inter id, quod in vita communi vocatur injuria; et id, quod in scholis solet appellari Absurdum* (De cive, Cap. III, III).

² См. его книгу «*Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben...*».

³ См., например, изданную в 1665 г. во Франкфурте книгу «*Philosophia moralis, praecceptis succinctis methodice comprehensa*» Autore Marco Friderico Wendelino; на с. 77 приведен целый ряд соображений в пользу превосходства этики перед физикой. Здесь рядом с практическими доводами (*quia omnium hominum aetati et conditioni magis necessaria est institutio moralis, quam theoretica. Humanae societatis conservatrix est praxis moralis, non theoria physica, metaphysica vel mathematica*) приводятся и теоретические, состоящие в том, что истинное для физики ложно для этики.

⁴ Там же, с. 78: *Ethicam nec Metaphysica, nec Physica, nec Mathematica proprie dirigit.*

⁵ *Oeuvres, Adam et Tannery, Correspondance, IV, 441.*

⁶ *Pansophiae Prodromus, et Conatuum Pansophicorum dilucidatio. Lugduni Batavorum, 1644, p. 27: Ut nempe aliquis sit... Ethicus, qui non ante Physicus?*

⁷ *Hiernechst so hat zwar der Herr Pufendorff schon gewiesen, dass man in moralibus eben so gute Beweisthümer, als in der Physica und Mathesi habe; nichts destoweniger so setzet er doch selbst in vielen Stücken die moralia denen naturalibus annoch gar zu sehr entgegen, und trauet der gemeinen Benennung in Beschreibung der moralischen Sachen ein wonig zu viel, da doch am Tage ist, dass die moralia mit denen naturalibus auf das genaueste verknüpft seyn, ja dass alle moralia aus denen naturalibus bewiesen und erleutert werden können (Grund-Lehren des Natur und Völcker-Recht... zum Gebrauch des Thomasianischen Auditorii. Halle im Magdeburgischen, 1709, Vorrede, § 7, p. 3).*

между этикой и политикой, с одной стороны, физикой и медициной — с другой.¹ Гоббс определял этику как науку о естественных законах.² Естественная этика новаторов то всецело подчиняется новой физике, то соподчиняется вместе с нею новому мировоззрению и новой теории науки; во всяком случае она стремится согласоваться с физикой и таким образом выполнить также и третье из упомянутых выше условий «естественного». Она всецело подчиняется физике в тех случаях, когда новое механическое мировоззрение с неустрашимой логикой продумывается последовательно до конца и когда в соответственной мере этика поглощается психологией, которая, в свою очередь, поглощается механикой, и притом универсальной, мировой механикой, в стальных тисках которой воображающий себя свободным человек уподобляется вещи,³ брошенному камню или заведенному волчку и все его акты или факты рассматриваются просто как механические движения. В других случаях с большей или меньшей логической непоследовательностью или же, напротив, с новой, нередко неожиданной методологической глубиной⁴ естественная этика новаторов отстаивает и даже укрепляет самостоятельность моральных начал — но уже в соответствии с новой физикой. Автономная этика согласуется с автоматической природой. Сообразно с этим она оказывается то этикой философской резигнации, этикой мудреца, познавшего закономерность мира и склонившегося перед нею, предпочитающего понимать, чем осуждать или хвалить, то этикой, выражаясь позднейшими Кантовыми терминами, ноуменального человека, подчиненного детерминизму нравственного закона в такой сфере, которая по существу остается всегда недостижимой для детерминизма физических законов жизни феноменального человека. Но каковы бы

¹ *In practica philosophia signatam aequae ac signantem invenimus Experientiam realem, tam in Ethicis quam in Politicis, in quibus actionum, morum, ac inclinationum humanarum aequae certae sunt perceptiones, ac in Physica et Medicina (quarum illa Ethicae, haec Politicae certa proportionem respondet) motuum et virtutum rerum naturalium constant experimenta (Analysis Aristotelica ex Euclide restituta. Jenae, 1658. P. 112).*

² *Legum naturalium scientia vera et sola... Doctrina de legibus naturae (Leviathan, Cap. XV, Opera, Molesworth, III, 122).*

³ См., например, у Спинозы: *Ethica, III, Propositio XXXIII, Propositio XXXV, Scholium.*

⁴ См. часть II, гл. IX первого тома настоящего исследования.

ни были заключительные выводы естественной этики XVII века, в своих исходных моментах она теснейшим образом связана с тогдашней новой «естественной» физикой. И программа новаторов в этом отношении была сформулирована уже Декартом, требовавшим в «Принципах философии», чтобы мораль, так же как и все прочие науки, являлась не более как ветвью, вырастающей из ствола физики. *Post physicam ad moralia veniendum, est, учил и Гоббс.*¹

6. Естественная политика

Поскольку новаторы XVII века стремились построить естественное учение о государстве, они имели в виду типичное для них тройное значение естественного. Прежде всего отсутствие сверхъестественного. Теологическая и теократическая теория власти, сводившаяся или к монархической формуле *a Deo rex, a rege lex*, или же к полиархической формуле *omnis potestas a Deo per populum*, имела и до них, и при них, и после них еще не мало приверженцев.

В XVI веке эта теория тяготела над умами не только монархомахов, а еще и «политиков» и даже политиканов или «статистов». Из двух лозунгов религиозной теории государства — консервативного «несть бо власти, аще не от Бога» и революционного «Богу следует повиноваться больше, чем человеку» — монархомахи выдвинули второй.² Пользуясь или, как их иногда упрекали, злоупотребляя³ Священным Писанием, они вносили в свои рассуждения о государстве самую фанатическую из всех возможных видов нетерпимости, именно нетерпимость религиозную: тогда гонителю кажется, что ему соратуют силы небесные и что насилие над иноверцем есть единственное средство спасти иноверческую душу; и, таким образом, ненависть

¹ *Elementa philosophica de corpore*, § 6, *Opera latina*, edit. Molesworth, I, 64.

² Blackwood. *De coniunctione religionis et imperii libri duo, quibus coniurationum traducuntur insidiae fuco religionis adumbratae*. Parisiis, 1575. P. 55: *Religio quae semper hucusque regnorum conservatrix fuit, nunc temporum in reges armatur*.

³ Eberhard de Weyhe. *Ficta Juditha et falsa. Veronae*, 1614. P. 52: *abutuntur Monarchomachi sacrae scripturae locis turpiter*.

нередко оправдывается любовью, причем в силу своеобразной логики, логики фанатизма, в этом не усматривают внутреннего противоречия. Фанатическая ненависть к Лютеру и Кальвину, этим «ужасным тиграм и разнужданным медведям»,¹ распространялась католическими монархонами на королей, сочувствовавших им или только подозревавшихся в сочувствии. И тогда из образа Божия король превращался в образ дьявола,² становился тираном, которого и позволялось, и предписывалось убивать всеми средствами или, вернее, почти всеми: «почти» потому, что, как разъяснял иезуит Мариана,³ ядом можно отравлять, но только вводя его в одежду, а никак не в пищу, ибо тогда отравляемый, правда, не ведая, что он творит, все-таки совершает грех самоубийства, принимая отравленную пищу. Не только у католических монархонами с их «теократическим безумием», как выразился по поводу лиги Сен-Марк Жирарден, а и у протестантских вся идеология политики выводилась из религии. Так, поскольку Лютер вообще может быть отнесен к числу монархонами,⁴ по крайней мере того умеренного их крыла, которое,

¹ См.: Boucher. De justa Henrici tertii abdicatione e Francorum Regno. Libri quatuor. Lugduni, 1591, p. 311: immanissimi tygres, atque ursi bacchati... Impietatis eorum archetypus, atque author Judas.

² Rex imago Dei. Tyrannus Diaboli (ibid., 259).

³ Joannis Marianae Hispani, e Societate Jesu, De rege et regis institutione Libri III, editio secunda, Typis Wecheliani, 1611, Lib. I, Cap. VII. An liceat tyrannum veneno occidere: Aperta vi et armis posse occidi tyrannum... in confesso est... Est quidem maioris virtutis et animi simultatem aperte exercere, palam in hostem reipublicae irruere: sed non minoris prudentiae, fraudi et insidiis locum captare... Quaestionem tamen habet, an par facultas sit veneno verbisque lethalibus hostem publicum tyrannumque... occidendi... Nimirum crudele existimarunt, atque a Christianis moribus alienum... eo adigere hominem, ut sibi ipsi manus afferat pugione in viscere adacto, aut lethali veneno in cibo aut potu temperato. Perinde enim est, neque minus humanitatis legibus, iurique naturae contrarium: quo in vitam suam saevire vetatur omnibus. Negamus ergo hostem, quem fraude dedimus perimi posse, veneno interfici jure. Ergo me auctore neque noxium medicamentum hosti detur neque lethale venenum in cibo et potu temperetur in eius perniciem. Hoc tamen temperamento... si non ipse... venenum haurire cogitur... nimirum cum tanta vis est veneni, ut sella eo aut veste delibuta vim interficiendi habeat (P. 64—67). См. еще Ergard Quinet. Les jésuites, l'ultramontanisme. Nouvelle édition. Paris, 1912. P. 133.

⁴ Таково было мнение Баркляя. См.: Guilielmi Braclaii. De regno et regali potestate adversus... Monarchomachos libri sex. Parisiis, 1600, Lib. IV, Cap. XX, 312.

осуждая тираноубийство вообще,¹ предоставляло наказание тиранов одному Богу,² а подданным рекомендовало терпение и молитвы,³ поскольку и его теория власти характерна в этом отношении: именую вслед за псалмопевцом земные власти богами,⁴ он всецело подчинял их «Обербогу», т. е. царю небесному.⁵ Кальвинические монархوماхи, в сущности, только развивали и обостряли теократические идеи «кальвинического папы», признававшего монархов только как «лейтенантов и викариев Бога»⁶ и принимавшего всерьез, даже как «интерпретацию самого Христа», наименование их богами.⁷ Анонимный «Юний Брут» кальвинизма протестовал против разделения властей на небесную и земную, власть Юпитера и власть Цезаря,⁸ именовал земных

¹ См., впрочем, в сочинениях Лютера (Эрлангенское издание, том LXII, 206: Ob man einen Tyrannen, der wider Recht und Billigkeit nach seinem Gefallen handelt, möge umbringen) одно место: Einem Privat-und gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Ampte und Befehl ist, gebühret es nicht... denn das fünfte Gebot Gottes verbeuts... Wenn ich aber einen, der gleich kein Tyrann wäre, bei meinem Eheweibe oder Tochter ergriffe, so möchte ich ihn wohl umbringen. Item: Wenn er diesem sein Weib, dem Andern seine Tochter, dem Dritten seine Aecker und Güter mit Gewalt nähme, und die Bürger und Unterthane träten zusammen, und könnten seine Gewalt und Tyrannei länger nicht dulden noch leiden; so möchten sie ihn umbringen, wie einen andern Mörder und Strassenräuber (S. 207).

² См. том XXXIX, 349: Er stösst die Gewaltigen vom Stuhel.

³ Том XLI, 241: Darumb sollen wir solche Tyrannen nicht allein geduldiglich leiden, sondern auch uns ihres kunftigen Urtheils erbarmen, und für sie herzlich bitten.

⁴ Том XXXIX, 241: Und Summa, nach dem Evangelio oder geistlichem Ampt ist auf Erden kein besser Kleinod, kein grösserer Schatz, kein reicher Almosen, kein schöner Stift, kein feiner Gut, denn Oeberkeit, die das Recht schaffet und hält; dieselbigen heissen billig Götter.

⁵ Там же, 228: Gott... will Obergott bleiben, ein Richter über alle Götter.

⁶ Jean Calvin, Institution de la religion chrestienne, с. 773 парижского издания 1911 г.: Lieutenans et Vicaires de Dieu.

⁷ Там же, с. 756: Et pour le demonstrier en brief: ce que tous ceux qui sont constituez en préeminence sont appelez Dieux, est un tiltre qu'i ne fault pas estimer de legiere importance: par lequel il est démontré qu'ilz ont mandement de Dieu, qu'ilz sont auctorisez de luy, et que du tout ilz representent sa personne, estans aucunement ses vicaires. Et cela n'est par une glose de ma teste: mais l'interpretation mesme de Christ.

⁸ Vindiciae contra Tyrannos, Stephano Junio Bruto Celta, Auctore, 1580, p. 8: hic obijciant forte nobis Assentatores aulici, Deum suam omnem in reges auctoritatem contulisse, coelum sibi retinuisse, terram agendam ferendamque pro libito regibus tradidisse: Caesarem denique divisum cum Jove imperium habere.

царей вассалами царя небесного,¹ этого единственного собственника на земле,² и со свойственной ему манерою прибегать к игре слов доказывал превосходство Бога перед королями: *Dei immensam esse jurisdictionem, Regum dimensam, Dei infinitam potentiam, Regum praefinitam.*³ Не представляет исключения в этом отношении и Альтузий, несмотря на то что Гирке, который вообще прославляет его выше меры как немецкого Руссо в XVI столетии,⁴ уверяет, правда с большими оговорками, что он «почти что совершенно освобождается от теократической концепции государства».⁵ Альтузий свободен от канонического права, но не свободен ни от Ветхого Завета, являющегося для него нормой государственного устройства⁶ и управления, гражданского⁷ и уголовного⁸

¹ P. 9: *Reges itaque regis regum vasalli sunt.* P. 70: *Deum Reges instituere, Regna Regibus dare, Reges eligere.*

² P. 5: *Deus denique solus proprietarius est, solus dominus: homines omnino omnes, quo gradu tandem ij sint, coloni, villici, ministri, vasalli.* Юридическим основанием монопольной собственности Бога на землю автор считал сотворение мира из ничего: *Deus ex nihilo creavit coelum et terram. Itaque is iure coeli et terrae dominus est, et vere proprietarius. Quicumque vero terram inhabitant, eius tanquam coloni sunt et emphyteutae: quicumque in terris ius dicunt, et aliqua ratione caeteris praesunt, Dei beneficiarii et clientes sunt, ab eoque investituram capere et agnoscere tenentur.*

³ Ibid.

⁴ Прежде о нем и в Германии судили иначе. Моргоф посвятил ему всего половину строки (*Polyhistor*, II, 578), Иёхер (*Ch. G. Iöcher*) — восемь строк (*Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, I, 309), Цедлер — одиннадцать (*Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, I, 1586). Юглер считал его ученым юристом и хорошим философом, но совершенно безнравственным человеком (*J. F. Juglers. Beiträge zur juristischen Biographie. Des zweeten Bandes erstes Stück. Leipzig, 1775. S. 271*). О «Дикеологии» Альтузия Юглер высказался в довольно пренебрежительном тоне (там же, 275). Ср. отзыв Гоммеля (в *Litteratura juris*, 227): *magna minatus extricavit nihil.*

⁵ *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zweite Ausgabe. Breslau, 1902. S. 60.*

⁶ *In administratione... sua, Magistratus alligatus est legibus Decalogi (Johannis Althusii Politica, methodice digesta et exemplis sacris e profanis illustrata. Herbornae Nassoviorum, 1603, Cap. XIX, 267). In magistratu quaedam potentiae et gloriae divinae imago cernitur (Johannis Althusii Civilis conversationis libri duo: methodice digesti et exemplis sacris et profanis passim illustrati. Hanoviae, 1601. P. 199).*

⁷ В книге «*Jurisprudentiae romanae methodice digestae libri duo*» (*Editio altera correcta et epitome ac brevi anacephalaeosi Dicaeologicae aucta. Herbornae, 1592*) Альтузий соединяет Юстиниана и Ветхий Завет.

⁸ Классификация убийств — по книге Исхода (*Jurisprudentiae romanae... libri duo, 21*).

права, ни вообще от теологии: *o vitae Theologia dux!*¹ В полном единении с теорией и историей науки богословских кругов XVI века и еще XVII столетия он связывал совершенство политических знаний с потерянным и не возвращенным раем, с состоянием райской непорочности.² А ближайшими основоположниками юриспруденции он считал Моисея и Аарона, этих «первых докторов публичной израильской школы».³ Все это совсем не напоминало идей Руссо, весьма далеких как от методики Альтузия, так и вообще от методики протестантизма, Платоном которого, вопреки уверению Бодрильяра,⁴ Руссо не был и никак не мог быть.

Не только монархомахи с их теократическим демократизмом, но и «политики» XVI века с их религиозной терпимостью, доходившей до одобрения обмена мессы на Париж, в сущности, все-таки еще не могли себе представить государства без сверхъестественного, религиозного основания. Не является исключением в этом отношении и Боден, «гуманист, юрист и астролог, словом, человек XVI века».⁵ Его теория суверенитета как принципиально, так и в дальнейшем развитии у позднейших авторов, предполагает самодовлеющую автократическую публичную власть, свободную и снизу и сверху, т. е. как от демократических, так и от теократических элементов, представляющую своего рода самоочевидную политическую и юридическую аксиому, которая также не сводима к иным началам, как и всякая вообще аксиома. Однако сам-то Боден полагает суверенной власти границы, и притом, как правильно заметил Рем,⁶ еще весьма сильные. И вот, наиболее сильной оказывается граница свы-

¹ *De utilitate, necessitate et antiquitate scholarum admonitio panegyrica*. Herbornae Nassoviorum, 1603. P. 13.

² *Ibid.*, 9: Plane si natura nostra in ea puritate et integritate, in qua condita fuit, permansisset, tum omnes homines natura perfecti Logici, Rhetores, Theologi, Jcti, Medici, Ethici et Politici, imo omnium virtutum viva exemplaria extitissent, nec schola aut institutio ulla necessaria fuisset.

³ *Ibid.*, 28, 29: Publicae igitur scholae Israëliticae primi doctores fuerunt Moses et Aaron... ut summam dicam, Theologiam et Jurisprudentiam tradiderunt.

⁴ Il a été le Platon du protestantisme (Henri Baudrillart. Jean Bodin et son temps. Paris, 1853. P. 45).

⁵ E. Fournol. Bodin prédécesseur de Montesquieu. Paris, 1896. P. 21.

⁶ *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, 1896, S. 229.

ше, исходящая от царя небесного,¹ власть которого обязывает подданных больше, чем власть их земного суверена,² этого «лейтенанта Божия».³ Сообразно с этим при всем своем монархизме Боден почти готов присоединиться к монархомахам, если монарх не может ни доказать, ни оправдать своего «специального призвания от Бога».⁴ Хотя вообще теория суверенитета логически ведет к императивной теории права, к отождествлению права с законом, а закона с волею суверена, однако Боден, как и другие юристы XVI века,⁵ так далеко не шел и ставил вне и выше закона суверена не только объективное право, но также и верховный закон Божий. К этому он присоединял еще целый ряд теургических элементов. И посему хотя его и относили к «натуралистам»,⁶ однако автор «Вселенского театра приро-

¹ Mais c'est la loy de Dieu, et de nature, à laquelle il (le Prince) est plus estroittement obligé que pas un des subjects, et n'en peut estre dispensé, ni par le senat, ni par le peuple... c'est pourquoy Marc Aurele disoit, que les magistrats, sont iuges des particuliers: les Princes des magistrats, et Dieu des Princes (Les six livres de la Republique, Livre I, Chap. VIII, p. 149 женевского издания 1629 г.). Dieu qui est pardessus tous les Princes (p. 152). Dieu, duquel il (le Prince) est l'image (156).

² Le subject doit obeissance à son Prince souverain, envers et contre tous, reservé la maiesté de Dieu qui est seigneur absolu de tous les Princes du monde (p. 152).

³ Livre I, Chap. X, p. 211: puis qu'il n'y a rien plus grand en terre apres Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont establis de luy comme ses lieutenans.

⁴ См. L. II, Ch. V: S'il est licite d'attenter à la personne du tyran, et apres sa mort annuler et casser ses ordonnances. P. 297—299: le tyran est celuy, qui de sa propre auctorité se fait Prince souverain, sans election, ny droit successif, ni sort, ni iuste guerre ny vocation speciale de Dieu... ie di neantmoins q'u'il est licite de le tuer, et y prevenir par voye de faict.

⁵ См., например, De la maiesté Royale, institution et preeminence, et des faveurs Divines particulieres envers icelle. Par Cl. d'Albon Jurisc. et Poëte Dauphinois. à Lyon, 1575. P. 8: le roy et souverain Prince est le vray type, pourtraict, et image et semblance de Dieu; p. 22: Dieu monstre les evenemens des rois par les Astres. Cp. Syntagma juris universi, atque legum pene omnium gentium, et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum Auctore Petro Gregorio Tholosano, 2-е франкфуртское издание 1599 г., Lib. XVI, Cap. I, 12: et servire Deo regnare est (p. 300). Liv. XXXV, Cap. I, 1: Princeps vicarius Dei. (p. 685). Предваряя Жюрье (см. ниже) Григорий Тулузский избрал своим меценатом небесного царя царей: см. его посвящение Principum, et imperatorum omnium domino, universarumque rerum exsistentium auctori, suo Moecenati omnipotenti, adorandoque Deo, P. Gregorius.

⁶ M. Johannes Dieckmannus. De naturalismo tum aliorum, tum maxime Jo. Bodini. Kiloni, 1683. P. 6 sq. См. по этому поводу возражения на с. LI и след. книги «Das Heptaplomeres des Jean Bodin», von C. E. Guhrauer. Berlin, 1841.

ды»¹ слишком серьезно занимался вопросами астрологии и демономании, чтобы действительно заслужить это наименование.

Что может показаться особенно неожиданным, так это то обстоятельство, что даже «статисты» XVI века Макиавелли, Ботеро и другие, подчинявшие и право, и этику, и религию телеологическому «разуму государства» в качестве средств и даже предлогов для достижения чисто политических целей, вроде тех «политических ударов», теорию которых дал в XVII веке Нодэ, даже они, как подробнее будет указано ниже, в четвертом отделе настоящего исследования, в конце концов не были свободны от внесения в политику веры и особенно суеверий. И делалось это не только с лицемерной целью превратить также и религию в *instrumentum regni* (Ботеро), но еще и в силу глубокого убеждения статистов, что рядом со свободным человеческим искусством и даже нередко вопреки ему в политике действуют более могущественные сверхъестественные силы. Поскольку познание и учет этих сил статисты производили при посредстве не астрологии, к которой они не мало тяготели, а именно религии, поскольку философия их «политической гигиены»² принципиально ничем не отличалась от философии медицинской гигиены «французского Гиппократ» XVI века богобоязненного протестантского хирурга Паре (Ambroise Paré), говорившего о своих счастливых пациентах: *je le pansay, Dieu le guérist*.³

Не только в XVI веке, до новаторов, но еще и в XVII веке при них политика еще была насквозь пропитана теологическими и теократическими элементами. Таков был Боссюэ, архиепископ и, значит, как выражался Шекспир, «вития небесного парламента»,⁴ который и не думал, как уверял В. Гюго,⁵ покорить Иегову под ножи государя, а, напротив, извлекал из собственных слов Священного Писания такую политику, согласно которой обязан-

¹ *Universum Naturae Theatrum*, Lugduni, 1596; на с. 551 звезды наделяются интеллектом, а на другой странице они характеризуются как экзекуционные «войска Божии».

² Так характеризует Макиавелли С. А. Котляревский (Власть и право. М., 1915. С. 219).

³ Camille Rabaud. *Ce que la France doit aux Protestants*. 1901, p. 26.

⁴ Король Генрих IV, Часть II, IV, II.

⁵ Bossuet jettera sous tes pieds Jehova (*L'Année terrible, Philosophie des sacres et couronnements, Oeuvres*, XII, 180).

ность подданных по отношению к монархам есть религия, но «религия второго величества»,¹ второго потому, что хотя монархи и боги, но боги из плоти и крови, из грязи и пыли,² подчиненные царю небесному и Его руководящей власти.³ Таков был немецкий Боссюз, а именно Рейнкинг с его «*Biblische Policey*»;⁴ ему не уступал Горн (Horn), весьма настойчиво реставрировавший⁵ теократическое государствоведение во второй половине XVII века, сводивший в порядке схоластических «причин» публичную власть к Богу⁶ и полагавший ее целью хвалу Божию,⁷ или же Шоок, учивший, что державная власть подобает единому Богу и что в человеческих царствах возможно только величество второго разряда.⁸ Таков был и наиболее яркий эпигон монархомахов — Жюриё, этот Боссюз наизнанку, революционный Боссюз. Он осуждал «сумасшедшую теологию» в политике католической Франции.⁹ Но его-то собственная политика носила не столько демократический, как обыкновенно уверяют, сколько чисто теократический характер и обосновывалась теологически — до Апокалипсиса включительно. В одном из своих политических сочинений он видоизменил традиционное в то время посвящение какой-нибудь царствующей особе, в том смысле, что адресовал свое посвящение не «дереву, камню, праху, плоти и крови», а непосредственно Богу, и притом не как Богу, а как

¹Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte, III, 2, 3 (ссылки по изданию 1818 г.).

²Там же, V, 4, 1.

³Puissance directive, в отличие от puissance coactive (IV, 1, 4).

⁴См. о нем: Stintzing Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, II, 195.

⁵См. об этом у Гирке: Johannes Althusius. Zweite Ausgabe. Breslau, 1902. S. 70.

⁶Deum Majestatis caussam solam et unam esse (Joh. Frid. Hornii. Briga-Silesii Architectonica de civitate. Editio novissima. Lugduni Batavorum, 1699. P. 192).

⁷Majestatis... Caussam unicam laudare Deum, perpetuo nobis certum est (P. 170). Монарх именуется Pro-Deus.

⁸Martini Schoockii Dissertatio singularis de Majestate. Groningae, 1659. P. 1: Soli Deo proprie convenit Majestas. P. 3: Post Deum secundario quasi majestas tribuitur hominibus. Биографы Шоока обязательно сообщают, что он сначала не верил в привидения, но затем, увидевши их собственными глазами, изменил свое мнение (Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, IV, 331, Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexicon, XXXV, 995).

⁹Cette bizarre Jurisprudence et cette folle Theologie, qui est le premier moyen dont la Cour de France se sert pour soutenir sa Puissance Arbitraire (Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté, 1689, IV Memoire, p. 54).

«своему единственному королю» и «Его небесному величеству».¹ А в другом, двухтомном трактате с той необычайной точностью, которую так часто проявляют люди веры в вопросах веры, Жюриё доказывал, что конец «антихристианизма» наступит между 1710 и 1714 годами и что в 1740 г. наступит соединение церквей.² Таковы были и такие юристы, как Безольд, который сводил всю политическую макробиотику к молитвам,³ или, например, Ле Бре, который оправдывал наследственность престола тем, что тогда короли получают непосредственно из руки Божией;⁴ а сокращение срока совершеннолетия для монархов он объяснял тем, что Бог наделяет их особыми дарами.⁵

Не было недостатка и в таких авторах, которые хотя и писали о государстве уже после новаторов и даже отчасти под их влиянием, но все же памятовали делавшееся им предостережение, что без руководства богословия они рискуют превратиться из юристов в «политических антихристов».⁶ Особенно типичен

¹ *Reflexions sur la cruelle persecution que souffre L'Eglise reformée de France*, 1685. См. посвящение *Au Roy des Roys: Souffrés qu'aujourd'hui laissant à part que vous estes Dieu, et seul Dieu, je vous parle comme à mon Roy et à mon seul Rou (I). Vostre Majesté divine a bien eu la bonté de communiquer ces grands noms de Roys et de Souverains à ceux qui ne sont pas vos images et qui ne sont que vos ombres, et même souvent des ombres laides et tenebreuses (II). Aujourd'hui tous les ouvrages des Escrivains portent à la teste ces mots, Au Roy. Mais je veux que mes veilles vous soyent uniquement dédiées, à vous, dis-je, qui estes le Roy des Roys... C'est à vous, en un mot, que je veux escrire et parler pour être dans une entière opposition à ces idolâtres, qui adorent le bois, la pierre, la poudre, la chair et le sang (IX—X).*

² *L'accomplissement des propheties ou la delivrance prochaine de l'Eglise*. A Rotterdam, 1686. Т. II. P. 22, 35.

³ *Primo omnium autem hoc sciendum est: mederi reipublicae non esse in potestate humana. Ergo ante omnia placandus est Deus (Christoph. Besold. Principium et finis politicae doctrinae. Argentorati, 1625, Cap. VI, p. 169).*

⁴ *Il est beaucoup plus assuré de recevoir un Roy de la main de Dieu, que de celle des hommes: c'est à dire, par succession, plustost que par élection (De la souveraineté du Roy Par Messire Car. Le Bret. A Paris, 1632, L. I, Ch. IV, p. 26).*

⁵ *Il enrichit plus particulièrement de ses graces et de ses faveurs les personnes sacrées des Rois, d'autant qu'il s'en veut servir pour la conduite des autres hommes, et pour estre ses Lieutenans en terre (L. I, Ch. V, p. 40).*

⁶ *Postillae harmonicae Theologo-juridico-politico-philologicae, Pars prior sub hyemalis in qua harmonia juris divini et humani nova et operosa deductione per singulas pericopas Evangelicas totius anni ostenditur a Georgio Christophoro Walthero. Noribergae, 1659, Prooemium: Jurisprudenter in omnibus suis actionibus,*

Брунквель: он продолжал начатое новаторами (см. ниже, главу III) дело разработки «общего государственного права» — но с тем, чтобы источником его признать Бога;¹ а в книжке «Pro-lusio de praecipuis solidioris jurisprudentiae impedimentis», вышедшей в 1728 г., он «конфиденциально уверял», что главным препятствием к процветанию солидной юриспруденции он считал пренебрежение к хождению в церковь и к домашним молитвам.²

Новаторы XVII века дают или по крайней мере стараются дать совершенно светское и в этом смысле естественное учение о сущности, происхождении, обосновании государства и публичной власти. Религиозный и церковный элемент при этом или отсутствует, или же совершенно подчиняется светскому началу. Особенно решительно проводил такой взгляд Гоббс. Как Спиноза слил Бога с природой, чтобы как-нибудь решить вопрос о Нем без ущерба для всеобъемлющей природы, так Гоббс с той же целью слил Бога с государством, этим, как он его назвал, «смертным богом». Поскольку он считал вообще необходимым подкреплять свое учение ссылками на Священное Писание и вообще на религию, постольку у него выходило, что свяшенно только то, что публично,³ и что вообще несть бо Бога, аще не от власти. И сообразно с этим, поскольку он не отождествлял закона Божия с «правым разумом»,⁴ постольку он считал толкование этого закона исключительным правом государственной власти.⁵ Когда новаторы выводили государственный status из «естест-

consiliis, meditationibus et scriptis, Theologiae beneficio progredi debere, ne alias facile in Anti-Christum Politicum transformetur, quales nostro aevo ex classe Jurisconsultorum et Politicorum plurés prodire, Theologi conqueruntur.

¹Der Uhrheber dieses allgemeinen Staats-Rechts ist der grosse Gott (Eroeffnete Gedancken von dem allgemeinen Staats-Rechte, und dessen hoechst-nützlichen Excolirung, Jo. Salom. Brunquelli Opuscula ad historiam et jurisprudentiam spectantia. Halae Magdeburgicae, 1774. S. 140).

²Primum itaque ac praecipuum solidioris iurisprudentiae impedimentum precum cultusque divini tam publici quam privati neglectum esse, confidenter assero (ibid., 456). См. по этому поводу: Gottlieb Stollens Anleitung zur Historie der juristischen Gelahrheit. Jena, 1745. S. 66.

³Sanctum enim, in regno Dei, respondet vocabulo publicum... Regnum Dei regnum esse civile (Leviathan, Cap. XXXV, Opera, III, 295—296).

⁴Dei leges... declarantur primo per tacita rectae rationis dictamina (De cive, Cap. XV, III).

⁵Cap. XVII, XXVII.

венного» состояния, они менее всего имели в виду райское состояние непорочности или же, как совершенно напрасно уверял Еллинек по поводу Гоббса, «Адама в состоянии испорченности».¹ Они имели в виду состояние свободное как от религиозных воспоминаний, так и от религиозных норм — если не считать такого закона Божия, который сливался у них с предписаниями «правого разума». Когда они выводили государство из договора, они менее всего вспоминали библейский завет Бога с Израилем или клятвенные обещания монархов и подданных пред лицом Божиим.²

Во-вторых, учение новаторов о государстве являлось естественным в том смысле, что оно основывалось на «естественном свете» разума. Оно являлось тем философским, основанным на идее учением, которого так не любили политиканы и политики.³ Это было априорное и демонстративное учение,⁴ стремившееся к математической⁵ достоверности.⁶ Они хотели открыть разум государства, но понятый не в смысле *ragione di stato* «статистов» с их интригами и политиканствующим телеологизмом, а в смысле логической конструкции государства как учреждения. Сооб-

¹ Адам в учении о государстве, с. 23 русского перевода С. М. Роговина.

² Вопрос о том, насколько эти обещания должны быть соблюдаемы, обстоятельно дебатировался не только богословами, а и юристами. См., например, работу лейпцигского адвоката Шультеца «*Quaestio singularis, an rex vel princeps aliquis Christianus ac catholicus, datam haeretico fidem, servare teneatur*», 1599.

³ Так, например, один из умеренных монархомахов Тюрке-де-Майерн писал: *ce que ie deduy, non point par Idee, à la façon des Philosophes, mais politiquement et selon que requiert l'usage public* (Epistre au roy, presentee à sa Majesté au mois d'Octobre 1591, à Tours, 1592, p. 8).

⁴ *Politica et Ethica... demonstrari a priori potest*, учил Гоббс (De homine, Cap. X, 5).

⁵ Он же учил: *scientia constituendi conservandique civitates, regulas certas habet et infallibiles non minus quam arithmetica et geometria* (Leviathan, Cap. XX, Opera, Molesworth, III, 159).

⁶ Отмечаемое Н. Н. Алексеевым (Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. М., 1912. С. 7) намерение кальвинического монархомаха XVI века, прикрывшегося псевдонимом Юния Брута, демонстрировать свой протест против тирании лиги *Geometrorum ordine* так же мало характеризует подлинную методологию этого памфлета, как геометрические же сравнения в памфлете иезуита Марианы: *Ex Deo enim orti ad Deum redimus per religionem, atque in eo universi conquiescimus: non secus atque ad orbis medium lineae omnes radiique copulantur* (De rege et regis institutione, Libri III, editio secunda, 1611, p. 353).

разно с этим, рассуждая о происхождении государства, они имели в виду не *initium*, а *principium*, не возникновение во времени, а принципиальное обоснование. Не на основании грамот, истории или археологии они решали вопрос о сущности, происхождении и правах государства и публичной власти, а на основании чистого умозрения и умозаключения. Сообразно с этим то естественное состояние, о котором они учили, было очень далеко от того первобытного состояния доисторических людей или забытых временем современных дикарей, которое изучает нынешняя наука; и поэтому она совершенно напрасно обвиняет их в том, что они будто бы не умели пользоваться теми методами эмпирического исследования, которыми они в действительности вовсе не хотели пользоваться, сознательно предпочитая совсем иную методологию. Равным образом и тот общественный договор, с помощью которого они устанавливали природу государства и превращали обязанность повиновения публичной власти в особое обязательство, совсем не соответствовал тем действительным или же только предполагаемым, но эмпирическим, фактическим договорам между Богом или людьми или же между королем и его подданными, о которых учила уже ветхозаветная Библия, которыми держалась вся средневековая феодальная государственность и на которых еще в XVII столетии была построена вся доктрина монархомахов. Все это сообщало своеобразный стиль государствоведению новаторов. И типичные для этого государствоведения построения только тогда отличались полной ясностью и определенностью, когда они делались именно в этом, рационалистическом, стиле. Это особенно заметно, если сравнить эти построения с аналогичными учениями государствоведов того времени, вдохновлявшихся иной гносеологией и методологией. Так, например, та неопределенность, расплывчатость и даже сбивчивость политических трактатов Локка, которую так подчеркивает Поллок,¹ объяснялась не только тем, что в отличие от типичных новаторов вроде Гоббса он преследовал скорее политическую, чем познавательную задачу, но еще и тем, что его философией был не рационализм, а сенсуализм.

¹ См. с. 64 и след. русского перевода его «Истории политических учений» (1897).

Наконец, в-третьих, новое учение о государстве должно было быть естественным в смысле соответствия естествознанию. Как объяснял Гоббс, *ultima Physicae cum Principiis Politicae conjungenda erant*.¹ Несмотря на протесты старомодных защитников только моральной очевидности в политике,² они искали очевидность физическую. В этом предприятии действительно новым являлось не стремление вообще выводить решение политических вопросов а *principiis naturae*:³ такое стремление существовало еще в средние века — стоит вспомнить хотя бы те астрономические соображения, с помощью которых из так или иначе понятого взаимоотношения солнца и луны заключали о взаимоотношении папы и священного римского императора; протестантский юрист XVI века Иоахим Стефани из монархизма астрономии и антропологии заключал об естественности монархизма в политике.⁴ Новым являлось стремление связать политику с той новой физикой, которая объясняла мир геометрически и механически — *per magnitudinem, figuram et motum*.⁵ Новая гражданская философия (*philosophia civilis*) должна была быть согласована с новой естественной философией (*philosophia naturalis*). И в соответствии с ее универсальным механическим детерминизмом человеческие царства или совсем растворялись в царстве природы, или по крайней мере рассматривались по аналогии с ним. Сообразно с этим государство стали уподоблять

¹ De homine, посвящение.

² Exigere autem certitudinem physice evidentem pro regulandis moribus humanis, esset imponere hominibus onus valde grave, et illis intolerabile, contra illud Christi Domini: iugum meum suave est, et onus meum leve (Theologus principis seu politia moralis, authore D. Stephano Abbate, Catanae, 1700, p. III).

³ Hobbes, Leviathan, Cap. XXI, Opera, III, 163.

⁴ In homine et mundo est βασιλικὸν imperium, ... In corpore universi... mundo nempe, Sol... coeli Regem agit, et stellas omnes... superat... cui planetae... regium honorem exhibent... Quae cum natura in vasto et spatioso Coeli corpore constituerit, eandem etiam, dominatum uni in his terrae angustiis attribuisse, existimetur. Et ut menti imperium omne in vires hominis inferiores solum concessit: ita et in regis potestatem et imperium omnia coniecit. Naturam quoque eam in rebus humanis formam expetere etc. (Demonstrationes politicorum recognitae et auctae ab Auctore Joachimo Stephani. Gryphiswaldiae, 1599, p. 489—490).

⁵ Лейбниц писал в 1669 г. Якову Томазию: regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus nisi per magnitudinem, figuram et motum (Schriften, Gerhardt, I, 16).

автомату. И посему вопросы внутренней политики понимались как вопросы рационального устройства государственной машины, системы механических противовесов — задача, которую преследовал уже Спиноза и которую продолжал еще Монтескье в XVIII веке. А внешняя политика тоже разумелась как решение своего рода механической проблемы торгового и военного «равновесия» держав, или, как стали¹ выражаться, сил, мощей, потенций, *puissances*, *Mächte*, *potentiae*. Проблема сохранения *statu quo* понималась как своего рода статическая проблема. И даже вся политическая история ретроспективно рассматривалась как история европейского «равновесия».² Словом, всюду стали усматривать в государстве равновесие.³ Самым интересным проявлением физицизма политики новаторов была произведенная ими реформа понятия *status'a* и его конструкции, о чем подробнее ниже, в четвертом разделе настоящего исследования.

7. Естественная экономика

Поскольку новаторы XVII века касались вопросов экономики, постольку они и ее старались превратить в науку, и притом естественную, в типичном для них трояком значении этого слова. До них экономика рассматривалась как практическое домоводство, умение целесообразно обращаться не только с семейным добром, но также с женою, детьми, прислугою и т. п.⁴ Как

¹ См. по этому поводу: M. Cournot. *Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Tome I. Paris, 1872. P. 221.

² См., например, Johann Jacob Schmaussens. *Einleitung zu der Staats-Wissenschaft. Erster Theil. Die Historie der Balance von Europa*. Leipzig, 1741. Выбор такого именно термина был далеко не случаен и имел свое космологическое значение: как объяснял еще Кондильяк, *notre univers n'est qu'une grande balance* (*Oeuvres*, 1822, т. VI, p. 158).

³ Впоследствии Бональд писал по этому поводу: *on connaît en Europe la balance des pouvoirs, la balance du commerce, la balance des Etats ou l'équilibre politique*. Il n'y manque que la balance de la justice (*Pensées sur divers sujets*. Paris, 1887. P. 15).

⁴ Так понимали экономику еще и современники новаторов: *Oeconomica est Prudentia, secundum quam consultamus de iis, quae rei nostrae familiari possunt esse commoda* (G. Cremerus. *Disputatio philosophica de philosophia in genere, Servestae*, 1656, XVIII). *Oeconomica agit de bono familiae* (A. Schmidt. *Theoria philosophiae generalis*. Wittenbergae, 1637, 211). Ср.: Ch. Salmuthus. *Theses phi-*

объяснял Кекерман, *Oeconomica est prudentia regendi familias sive domos singulas*.¹ Это искусство почти всецело растворялось в семейной нравственности или в политике, как это делал Боден, который еще не видел никакой необходимости в экономике как особой науке.² А ученый хранитель мазаринской библиотеки Нодэ еще около середины XVII века полагал, что углублением экономических вопросов могут быть заняты только отцы, купцы, скупцы, старцы, словом, люди, озабоченные скорее барышом, чем наукой.³ Еще полиистор Моргоф видел в экономике какое-то секретное искусство, столь далекое от научной культуры, что необразованные люди владеют им лучше, чем образованные.⁴ Юрист Б. Струве находил совершенно неуместным университетское преподавание экономики. И вот новаторы прежде всего стремились положить этому конец и превратить экономику в науку, настоящую, публичную, как они иногда выражались, науку, а не эзотерическую. Эту науку они признали да-

Iosophicae miscellaneae. Basileae, 1608: LXXXIII. Oeconomia est ars bene dispensandi. LXXXIV. Docet haec, quaecunque bono Oeonomo sint vitanda, veluti Lusus, Gula, Libido, Ambitio, etc et quibus artibus honestis et licitis ei contra Res familiaris sit augenda et conservanda. LXXXV. Praecipue autem felicitas Oeconomica consistit in harmonia et mutuo concentu Mariti et Uxoris, Parentum et Liberorum. Domini et Servorum. LXXXII. Oeconomica proxime nascitur ex Ethica, proxime antecedit Politicam, cum ad felicitatem Rei publicae non parum quoque faciat.

¹*Praecognitorum philosophicorum Libri duo, a Bartholomaeo Keckermanno. Hanoviae, 1608. P. 37.*

²Xenophon et Aristote, sans occasion à mon advis, ont divisé l'oeconomie de la police: ce qu'on ne peut faire sans demembrer la partie principale du total et bastir une ville sans maisons (Les six livres de la Republique, L. I, Ch. II, c. 10 издания 1629 г.). Паше уже понимал ошибочность такого взгляда и возражал ему: *diversi vero utique respectus sunt Familiae in politicis et Oeconomicis consideratae* (Georgii Paschii. *De novis inventis, editio secunda. Lipsiae, 1700. P. 229*).

³*Gabrielis Naudaei Parisini Bibliographia politica, Lugd. Batav. 1642, p. 45: illi vero, qui frequenti exercitatione secreta Oeconomica penitissime callent, ut sunt plerumque Patres familias, Mercatores, Institores, Avari, Senes, ac uno verbo homines lucro potius, quam studiis dediti, minime omnium apti sint quicquam de illis scripto committere.*

⁴*Cum enim secretiora hujus doctrinae Viris illiteratis magis, quam literatis, cognita sunt, illi vero tantum abest, ut publicata, haec velint, ut potius omni studio celent... Ac quemadmodum in Politicis arcana quaedam Status sint, ita in Oeconomica, ac in Commerciis, occulta quaedam sunt (Polyhistor, II, 504).*

же одной из крупнейших частей обществоведения.¹ Далее, они стремятся сделать эту науку естественной.

Сообразно с этим они прежде всего исключают из экономической науки сверхъестественный, иными словами, религиозный, богословский элемент. Это одно знаменовало уже целую революцию, ибо не только в средние века, но еще и в XVII веке если не на практике, то в теории экономический быт рассматривался с точки зрения Священного Писания, отцов церкви или канонического права, которое, как совершенно верно заметил А. И. Чупров, «в сущности, вовсе уничтожало продажу в кредит и договор о поставке товаров»,² т. е. то, без чего невозможна развитая экономика. Сообразно с этим созерцательность ставилась выше деятельности и досуг выше занятия: *negotium negat otium, quod malum est*. Труд разумелся как проклятие поврежденного грехопадением человека и считался синонимом болезни и страдания. *Laborare* значило и трудиться, и терпеть боль; посему призыв *ora et labora* означал не столько «молись и трудись», сколько «молись и страдай». Земледельческий труд еще допускался (*Deo non displicet*). Но торговля уже осуждалась как дело суетное, если даже не греховное. Грехом считалось не только получение прибыли, но уже одно намерение ее получить. А так как купец получал прибыль, да еще при продаже предметов, которых он сам не производил своим собственным трудом, то вопрос о его праве на существование нередко решался отрицательно.³ И торжники, изгонявшиеся Христом только из храма, принципиально обрекались на изгнание даже из рынков и вообще из общества.

Полагая, что деньги изнашиваются вследствие употребления и не могут сами собой умножаться, рождать новые деньги или производить что-либо из самих себя,⁴ а также памятуя слова евангелиста Луки (VI, 35) «взаим дайте, ничесоме чающе», осуждали всякого рода процентные операции как греховное и даже

¹ Лейбниц уверял: *Sed ego ita dudum statui, rem Oeconomicam esse multo maximam civilis scientiae partem (Otium Hanoveranum, sive Miscellanea ex ore et schedis illustris viri, G. G. Leibnitii. Lipsiae, 1718, p. 1).*

² История политической экономии А. И. Чупрова, 3-е издание, 1908, с. 40.

³ См. по этому поводу с. 457 русского перевода 1907 г. книги Г. Эйкена «История и система средневекового миросозерцания».

⁴ *Pecunia ex se generare nihil potest.*

преступное обогащение за чужой счет. Рост капитала отождествлялся с ростовщичеством. Свободный экономический обмен вытеснялся понятием *justitia commutativa* с церковью как высшей инстанцией в случае споров. Милостыня рекомендовалась и даже предписывалась как *debitum legale*. Бедность ставилась выше богатства. И раздача богатства считалась его наилучшим употреблением, приближающим человека к совершенству. А умножение земных богатств, поскольку оно не производилось во имя церкви или для передачи ей, рассматривалось как верный путь закрыть для себя царство небесное. Золото считалось не драгоценным, а презренным металлом. И при мысли о богатстве вставал евангельский образ верблюда перед игольным ушком. Сообразно с этим еще в конце XVI века Кириаки Шпангенберг в своем «Полезном трактате о правильном употреблении и злоупотреблении монетами» производил слово *moneta* от *monere* и видел в деньгах только моральное предостережение.¹ А некоторые иезуиты, ссылаясь на насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами, на происходящее от Бога плодородие природы, на Его же обещание воздавать сторицею и тому подобные богословские основания, полагали, что процентный заем приличествует не земной и человеческой, а только божеской, небесной экономике.² Подобные взгляды на экономику разделялись не только богословскими, но также и светскими кругами. Так, например, в XVI веке Ульрих фон Гуттен возмущался против всякой *Fuggerei*. Монтень полагал, что *le prouffit de l'un est dommage de l'autre*³ и посему подвергал конкуренцию моральному осуж-

¹ См. W. Roscher. *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*. München, 1874. S. 168.

² *Postilla harmonica, theologo-juridico-politico-philologica*, Dr. Georgii Christophori Waltheri post mortem Autoris continuata, Norimbergae, 1658, p. 238: *Miraculum Christi pauculos panes ita multiplicantis, ut multum ultra sortem creverint, Maximilianus Sandaeus in sua Theologia juridica comparat contractui usurario inter hominem et Deum sed Christum. Dicens: usuram in homine pecuniam mutuo sumente exercere illicitum; in Deo autem non modo licitum, sed et pium esse. Summam comparisonis ponit in sequentibus 1) Telluris, inquit, foecunditas est a Deo; 2) foenerari nos a Deo dicit bonis operibus misericordiae; 3) Christus centuplum promittit, cum Christum sequimur; 4) In bonis operibus quibus augeatur gratia et gloria... P. 293: Maximilianus Sandaeus in sua Theologia Juridica... Deum comparat mutuatori hominem usurario.*

³ *Essais*, Livre I, Chap. XXI.

дению. А юрист Григорий Тулузский считал денежный рост чем-то чудовищным, противным божескому и человеческому праву.¹

Несмотря на то что религия, как видно, не могла породить экономики как настоящей естественной науки, некоторые исследователи все же связывают генеалогию этой науки с одной религией, именно с протестантством. Уже Гегель в своей «Философии истории» связывал подъем экономического духа в Европе с появлением протестантизма. В таком же духе высказываются иные авторы еще и до сих пор: «Экономический человек нового времени, родившийся в гуманизме, свое крещение получает в протестантизме, в светском христианстве», — уверяет, например, С. Н. Булгаков.² В действительности реформация не внесла существенных изменений в богословское понимание и богословскую оценку экономического быта. Особенно ясно это относительно Лютера, который вынес из создавшей его крестьянской среды подозрительное отношение к торговым и кредитным операциям, в частности к процентщикам, которые «не работают, сидят за печкою и пекут яблоки»,³ за что, впрочем, их обыкновенно постигает небесная кара — в виде страшной и тяжелой смерти. К этому Лютер присоединил учение схоластических богословов о том, что деньги бесплодны и даже тленны, и свое собственное убеждение, что труд должен цениться не сам по себе, ибо Бог предоставил людям плодородие земли и металлы в горах, а как средство против греха (*remedium peccati*) и вообще как религиозное призвание (*Beruf*). Словом, как совершенно верно заметил Трёльч,⁴ у Лютера встречаются все характерные черты средневековой, т. е. богословской и схоластической, хо-

¹ *Syntagma juris universi... auctore Petro Gregorio Tholosano. Francofurti ad Moenum, 1595, Lib. XXII, Cap. III. Usura omni jure prohibita, divino, et humano... Sed et pro monstro est, ut pecunia quae sterilis per se, et sine usufructu est, et civili et naturali ratione... contra naturam generet, et proferat utilitatem et foetum domino mutuanti, ut ait Plutarchus (lib. de vitanda usura), siquidem foenus dicimus, quasi foetum et partum... Pecunia inventa, non ad pariendum, sed ad pretium aestimationemque faciendam (P. 440).*

² Очерки по истории экономических учений. Выпуск I. М., 1913. С. 218.

³ См. по этому поводу Fr. v. Bezold. *Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters*, S. 91 (в издании «Die Kultur der Gegenwart», Teil II, Abt. V, I).

⁴ Ernst Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, 1912. S. 572.

зяйственной этики. Казалось бы, что и Кальвин столь же далек от экономики нового времени и ее теоретической идеологии. Однако теперь принято утверждать, что он не только хорошо понимал эту идеологию, но даже создавал ее. Первое категорическое утверждение в этом смысле было сделано Максом Вебером.¹ Следуя тому направлению современной экономической мысли, которое не довольствуется установлением абстрактной номотетики капиталистического хозяйства и стремится изучить идиографически однократный исторический процесс появления и усиления капитализма в Европе, а также те силы, которые содействовали этому процессу, Макс Вебер обратил внимание на тот несомненный факт, что в тех странах, которые принимали к себе гонимых гугенотов, и в тех странах, где эти последние оставались, они весьма успешно занимались торговлей и промышленностью. Это обстоятельство уже Петти объяснял тем, что во всех странах иноверцы больше занимались торговлей и промышленностью, чем население, исповедующее официальную религию. Сообразно с этим и Шефтсбери подтверждал свой призыв к религиозной терпимости, между прочим, и экономическими аргументами. Словом, выходило, что ересь рождает промышленность. Макс Вебер ставит вопрос иначе. Он находит объяснение экономических успехов кальвинистов не в их социальном положении, а в их религиозном учении. Дело в том, объясняет он, что понятие аскетизма получило у кальвинистов новое значение. Вместо непроизводительных в экономическом отношении упражнений (поста, молитв, самобичевания, паломничеств и т. п.), которых требовал католический средневековый аскетизм, кальвинический аскетизм предъявил требование деятельной трудовой жизни, соединенной с ограничением потребления и роскоши. И это не могло не повести за собой образования и роста капиталов. Взгляд М. Вебера был принят одним из наиболее авторитетных современных исследователей протестантизма — Трельчем.² В подтверждение этого взгляда стали тщательно выискивать в сочинениях Кальвина указания на благословение труда и вообще на торговлю и промышленность. И это

¹ См. его статью «Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus» в «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XX и XXI.

² Die Soziallehren., S. 704 usw.

оказалось тем легче осуществимым, что в отличие от крестьянина и монаха Лютера горожанин и юрист Кальвин был, конечно, знаком не только с потреблением даров природы в полупатриархальных условиях сельского быта, но также и с производством и рынком. Из этого и заключили, что заботу о спасении души женеvский Савонаролла истолковал будто бы как заботу о собрании богатств на земле и что благодаря этому он явился идейным вдохновителем «капиталистического духа», как выражается М. Вебер, или «хозяйственного умонастроения» (*Wirtschaftsgesinnung*), как выражается Зомбарт. В действительности здесь смешивается порядок идей и порядок вещей, как выразился бы Спиноза. В порядке вещей кальвинисты действительно трудились и накапливали капиталы, как это, впрочем, делала задолго до них и католическая церковь: не только в конце средних веков она при посредстве одобрявшихся и Боденом¹ «гор благочестия» (*monti di pietà*) и других предприятий вступила на путь кредитных операций, производившихся ею с таким успехом, что, например, во Флоренции божеское мироправление сравнивалось с хорошо организованным торговым домом;² еще в начале средних веков бенедиктинские монахи вели капиталистическое хозяйство; и не напрасно в своем «Гении христианства» Шатобриан доказывал, что торговые операции нового времени обязаны своим происхождением монахам средневековья. Но в порядке идей кальвинисты, конечно, были далеко от настоящей теории капитализма. Эта теория предполагает не аскетизм, хотя бы и направленный не на трансцендентный, небесный мир, а на имманентный, земной, а эгоизм, борьбу интересов. Она предполагает не богословский детерминизм, типичный для протестантизма, а убеждение в естественной закономерности социальной жизни. Она обыкновенно строится не на этике хозяйственной жизни, а на ее механике. Всех этих предпосылок, конечно, не было и не могло быть ни у Кальвина, ни у его богословских соединомудренников. И посему, перефразируя замечание Сисмонди, что итальянцы после эпохи Возрождения имели отвратительное денежное хозяйство и превосходную литературу о день-

¹ Les monts de piété... sont utiles, honnestes et charitables (Les six livres de la République, L. VI, Ch. II, c. 891 издания 1583 г.).

² Fr. v. Bezold. Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters, S. 90, 226.

гах, можно сказать, что кальвинисты имели превосходное хозяйство и плохую литературу о хозяйстве. В частности, утверждения М. Вебера и Трёлча относительно кальвинизма, именно кальвинизма и только кальвинизма, в значительной степени парализуются тем обстоятельством, что и у Лютера можно найти ряд уступок новым экономическим веяниям,¹ и католические богословы еще средневековья, не исключая ангельского доктора Фомы Аквинского, тоже делают уступки потребностям растущей торговли.² А в XVI и XVII столетиях католические богословы иногда так решали экономические вопросы, что и современные теоретики капитализма едва ли могут что-нибудь возразить. Достаточно сослаться хотя бы на трактат испанского иезуита Марианы о монете³ или на Боссюэ: правда, по вопросу о процентных ссудах он высказывался с полным осуждением: *il est claire que l'usure demeure toujours défendue*;⁴ зато по вопросу об обмене и разделении труда он высказывал мысли, достойные Адама Смита.⁵ Словом, ни реформация вообще, ни кальвинизм в частности не могли создать новой экономической науки уже

¹ О нем говорили, что он осуждает Wucher, но не Wücherlein.

² См.: A. Oncken. *Geschichte der Nationalökonomie. Erster Teil.* Leipzig, 1902. S. 134.

³ См. статью Pascal Deprat «Un jésuite économiste. Le livre de Mariana sur la monnaie» (*Journal des économistes*, 1870, I, 85 sq.); на с. 86: c'est un traité de la monnaie, dans lequel l'auteur, devançant les maîtres de la science qui n'existait pas encore, a su découvrir et exposer les véritables principes sur la matière.

⁴ *Traité de l'usure, Oeuvres*, VIII, 65. См. по этому поводу: Alfred Rébelliau. Bossuet. Paris, 1900. P. 153.

⁵ См.: *Pensées chrétiennes et morales sur différents sujets*, XL, De la Société: La société consiste dans les services mutuels que se rendent les particuliers; c'est pourquoi elle se lie par la communication et permutation: et tout cela est né du besoin, parce qu'il n'est pas possible qu'un seul homme puisse suffire à tout. Ainsi la société demande la diversité des ouvrages; car s'il n'y en avait que d'une sorte, chacun serait suffisant à soi-même. De là vient que deux médecins ne composeront jamais une société; mais le médecin, par exemple, et le laboureur. Ils se donnent donc l'un à l'autre les choses dont ils ont besoin. Mais... il a fallu faire une mesure commune; et cela, les hommes l'ont fait par l'estimation. Or, afin que cela fût plus commode, d'autant qu'il semblait extrêmement difficile d'égaliser des choses de si différente nature, comme un maison et du blé, on a introduit l'usage de l'argent... Ainsi l'argent m'est comme caution que je pourrai avoir une maison quand la nécessité me pressera, sans quoi il est évident que je ne délivrerais pas mon blé que je ne visse la maison en mes mains. C'est pourquoi Aristote appelle l'argent, fidejussor nummus sponsor (*Oeuvres*, VIII, 196).

просто потому, что для этого прежде всего был необходим тот дух светской «естественности», которого у них не было и не могло быть.

Зато этим духом были проникнуты все научные замыслы новаторов XVII века. И посему они ставили вопросы экономики, так же как и все прочие вопросы социальной философии, совершенно независимо от каких бы то ни было богословских авторитетов. По боевому вопросу о кредите эту тенденцию в мягкой форме проводил даже уступчивый Гуго Гроций.¹

Далее, новаторы стремятся сделать экономику естественной наукой в смысле ее рационализации. Они пытаются поднять ее на степень умозрительной, дедуктивной науки, объекты которой не только сравнимы между собою, как осторожно высказываются иные новейшие экономисты,² но и измеримы — *et rigore quidem*, как настаивал Э. Вейгель.³ Лейбниц собирался открывать тайны экономики с помощью математики.⁴

Наконец, в-третьих, экономика у новаторов должна была быть естественной наукой в смысле ее согласованности с новым механическим естествознанием и с новым физическим мировоззрением. Даже Моргоф в своем эклектическом и весьма неустойчивом в методологическом отношении «Полиисторе»⁵ заканчивал свой *Liber oeconomicus* пожеланием, чтобы хозяйственная теория и практика основывалась на естествознании и механике.⁶ Благодаря этой тенденции экономика превращалась из хозяйст-

¹ *Leges vero humanae quae concedunt aliquid stipulari pro usu pecuniae, aut rei alterius... non pugnant cum naturali aut divino jure (De jure belli ac pacis, Lib. II, Cap. XII, XXII).*

² О том, что экономические потребности могут рассматриваться только как сравнимые, но не измеримые величины, см. с. 187 и след. книги А. Д. Билимовича «К вопросу о расценке хозяйственных благ» (Часть I. Киев, 1914).

³ *Idea Matheseos Universae. Jenae, 1669, p. 84.*

⁴ *Et quod ab officio otii est, subinde mathematicis studiis impendo, quibus video pleraque... oeconomicae... scientiae arcana contineri (Otium Hanoveranum, 2).*

⁵ *Il y a de fort bonnes choses dans cet Ouvrage, mais la Méthode y manque (Nicéron. Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la republique des lettres. Tome II. Paris, 1729. P. 24).*

⁶ *Summum erit hoc in Republ. arcanum, ut cives sint, quantum fieri potest, rerum naturalium scientes, ac Mathesin Mechanicamque non perfunctorie tractarint. Ex iis, velut duobus quibusdam fontibus, omnes reditus, omnesque artes, opes congerendi, profluunt (Polyhistor, II, 507).*

венной этики или юриспруденции,¹ озабоченной такими вопросами, как например *an mutuum sit alienatio*, или политики,² в хозяйственную физику. В этом отношении рядом с более или менее поверхностными сближениями таких полуноваторов, как например Кампанелла³ или Бехер, и даже иных новаторов, как например Э. Вейгель, а иногда Гоббс и Лейбниц, серьезного внимания заслуживают два направления их мысли. Во-первых, поскольку они учили о естественном состоянии людей, регулируемом исключительно стихийными законами борьбы, конкуренции, постольку они подготавливали почву для физиократов и Адама Смита, учивших о естественной закономерности хозяйственной жизни.⁴ Эта тенденция особенно отчетливо выступает у ученика Томазия и вообще питомца новаторов Шмаусса. Он не только отождествлял, как и Гоббс,⁵ естественное состояние с состоянием абсолютной свободы и таким образом изолировал его от политики. Он еще изолировал его от права, хотя бы и естественного.⁶ И посему он превращал его в чистую физиокра-

¹ По поводу различия этих точек зрения см. у Курно в «*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*», II, 1861, p. 248.

² Борниц требовал, чтобы о деньгах рассуждал *politicus politice* (Jacobi Bornitii jurisconsulti Tractatus politicus de rerum sufficientia in Republica et Civitate procuranda. Francofurti, 1625, Epistola ad Lectorem altera).

³ См. в виде иллюстрации такое рассуждение: *Dominus immediate movet rationale instrumentum, qui est servus. Rationale autem movet instrumenta animalia, videlicet boves, equos, canes, pecudes. Instrumenta vero animalia movent instrumenta artificialia, quae sunt aratrum, currus, trapetum, pistrinum etc. Instrumenta postmodum artificialia movent naturalia instrumenta, eorumque obiecta: quae sunt tellus, frumentum, olivae, vites, aliaeque plantae et res, ordine quodam mirifico (Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor. Francofurti, 1623. P. 476).*

⁴ Дело здесь не в том, что, как указывает и Ш. Жид (История экономических учений, с. 3 и 381 русского перевода 1914 г.), физиократы, следуя общему духу французской литературы XVIII века, ссылаются иногда на более или менее фантастических первобытных людей, живущих в каком-то идиллическом естественном состоянии, а в том, что естественным они считали регулируемый самую природой порядок свободных взаимоотношений между людьми при невмешательстве государства (подробнее об этом — в четвертом разделе настоящего исследования).

⁵ *De cive*, Cap. XV, I: *status naturae, hoc est libertatis absolutae*.

⁶ *Nos vero, reiectis omnibus fictionibus, sola natura duce, statum verum hominum naturalem indagabimus, praescindentes ab omni iure vel lege naturali, neque solliciti de eius existentia, multo minus de systemate aliquo iurisprudentiae alicuius naturalis*

тию. Естественное состояние он характеризовал как общество, как состояние социальное.¹ И одним из основных естественных законов этого состояния он считал закон разделения труда или, вернее, потребностей.² Не лишена интереса в этом отношении также и характеристика естественного состояния у Локка. Во-вторых, поскольку новаторы ставили хозяйственные вопросы в связи с искусственным гражданским состоянием и, в общем, становились на путь государственного³ меркантизма, они тоже не отступали от экономического физицизма. Как упоминалось выше (отд. I, гл. I), искусственность, автоматизм считались в XVII веке особенно типичным проявлением натурализма. И по-сему новаторы вдохнули физицизм в меркантильную систему и превратили ее в особый вид стремления социального тела к инерции, к *suum esse conservare*. Не меркантилизм породил естественно-научный и математический дух, как полагал один автор,⁴ а, наоборот, этот дух наложил свой отпечаток на понимание меркантилизма. Пускание денег в оборот, торговый баланс, равновесие денег с товарами, о чем впоследствии подробнее писал Юм, — все это получило характер естественных экономических явлений. Особенно интересен в этом отношении взгляд новаторов на денежное обращение. Монета интересует их не как нравственно-назидательный символ (от *moneo*), не как нумизма-

(Jo. Jac. Schmaussii *Dissertationes iuris naturalis quibus principis novi systematis hujus iuris, ex ipsis naturae humanae instinctibus extruendi proponuntur*. Gottingae, 1740, *Dissertatio IV, De vero statu hominum naturali*, § 3, p. 60).

¹Manifestum igitur est, hominum omnium, quotquot unquam post ortum utrumque sexim humanum fuerunt vel futuri sunt, in quacunque conditione nascantur, statum verum naturalem et originarium esse socialem (ibid., 62).

²Mihi vero ipsa haec diversitas studiorum socialitatis omnis et commercii inter homines fundamentum esse videtur... Neque enim avaro convenit cum avaro, neque ambizioso, cum ambizioso... Contra vero avaro et ambizioso, avaro et voluptuoso, itemque voluptuoso et ambizioso, bellissime convenire et ratio et sensus et experientia satis edocent. Per stam igitur diversitatem ab ipsa natura magis consultum humano generi arbitror, quam per leges (*Dissertatio I, De instinctu hominum naturali*, § 7, p. 9).

³В отличие от муниципального (см. с. 216 «Истории политической экономии в связи с историей хозяйственного быта» В. Ф. Левитского, Харьков, 1914).

⁴H. Contzen. *Geschichte, Literatur und Bedeutung der Nationalökonomie oder Volkswirtschaftslehre*. Cassel und Leipzig, 1876. S. 18: Was man der Herrschaft des Merkantilsystems besonders verdankt, ist die Anregung, welche es der Pflege der Mathematik und Naturwissenschaften gab. Leibnitz, Newton, Bacon haben im Zeitalter des Merkantilsystems gelebt und gewirkt.

тический курьез и не как повод для более или менее произвольного словообразования¹ или для сетований по поводу ее порчи,² а с чисто научной точки зрения. И притом имелась в виду не та точка зрения Аристотелевой схоластики с четырьмя *causae*, которая применялась еще их современниками,³ а точка зрения социальной кинематики. В этом именно направлении они и старались осветить проблему монеты, остававшуюся темной еще и для Кондорсе.⁴ Продолжая дело, начатое⁵ итальянцем Даванцати, Гоббс уподоблял денежное обращение внутри государства механизму кровообращения. И в этом смысле он именовал деньги «публичной кровью».⁶ Такой полуноватор, как Бехер, переводил механизм денежного обращения из области государственных финансов в область народного хозяйства и рассматривал его в рамках тройкой экономии — мировой, городской и сельской, причем он усиленно подчеркивал значение не правящих, а экономически производительных классов.⁷

¹ См., например, Ch. V. Langlois. *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*. Paris, 1911. P. 107; «Monnoie» c'est ce qu'on «mène» par «voie». Il n'y en eut d'abord qu'une dans le monde entier, car monos, en grec, vent dire seul. Chacun fait maintenant sa monnaie, et c'est facheux, car il en est beaucoup de fausse. Так объяснял сборник XIII века *L'image du monde*. Там же говорилось, что монета была «найдена» для того, чтобы облегчить путешествия философов в Древней Греции (p. 108).

² В сущности, таков главный мотив даже трактата Коперника «*Monete cudente ratio*»: *quanquam innumere pestes sunt quibus regna, principatus, et respublice decrescere solent, haec tamen quatuor (meo iudicio) potissime sunt: discordia, mortalitas, terre sterilitas et monete vilitas... Quantum quod ad monetam attinet... non uno impetu simul, sed paulatim, occulta quadam ratione respublicas evertit* (*Traité de la monnaie de Copernic, publié par M. L. Wolowski*. Paris, 1864, p. 48).

³ См., например, *Philosophia moralis, praeceptis brevibus methodice tradita, studio et opera M. Joannis Sixti Schübelini, Halae Suevor., 1660, p. 269. De numo quatuor considerabimus 1) causam efficientem... 2) materiam ex qua... 3) formam: quae est vel interna et essentialis vel externa et accidentalis... 4) finem.*

⁴ *La théorie des monnaies est obscure*, писал он в декабре 1790 г. (*Mémoires sur les monnaies, Oeuvres de Condorcet, tome XI*. Paris, 1847, p. 584).

⁵ См.: Fr. Hoffmann. *Kritische Dogmengeschichte der Geldwerttheorien*. Leipzig, 1907. S. 17.

⁶ *Leviathan*, Cap. XXIV, Opera, Molesworth, III, 189. Петти уподоблял деньги жиру в человеческом организме. Впрочем, и Мальпиги принимал еще кровавые шарики за жир.

⁷ См.: *Das Muster eines Nützlich-Gelehrten in der Person Herrn Doctor Johann Joachim Bechers, vorgestellt von Urban Gottfried Buchern. Nürnberg und Altdorff, 1722. Ist also das Geld das stärkste Rad in der Regierungs-Machine, so die andern*

Экономические идеи новаторов XVII века оцениваются весьма неодинаково. Так, например, Дюринг совершенно отрицает какую бы то ни было научную ценность соответствующих идей Гоббса.¹ А Тённис, напротив, связывает именно с ним «начатки политической экономии в Англии».² Не преувеличивая ни в ту, ни в другую сторону, нельзя не отметить попыток новаторов разобраться по-новому, т. е. не с моральной и не с юридической точек зрения, в проблеме цены и даже ценности³ и их общей тенденции поставить экономику в связь с проблемой социальной физики. Поскольку эта проблема занимает также и экономистов наших дней, а также поскольку они интересуются генеалогией своей науки и не разделяют взгляда Доната: *pereant qui ante nos nostra dixerunt*, постольку они могут найти еще немало зачатков своих идей у новаторов XVII века.

alle herumdrehet, doch ist seine force stärker, wenn es im Lande unter dem Volcke oder bey der Gemeine, als wenn es nur in des Landes-Herrn Aerario steckt... Auff dieses Fundament gründet Herr Becher seine Finanzen-Wissenschaft... und so gestalten Umständen nach dieses Studium Financiale von dem Wehr-Stande separiret, und an seinen rechten Ort, nemlich zu dem Nehr-Stand setzet. Den Nehr-Stand theilet unser Autor wieder in den Bauern-Stand, den Handwercks-Stand, und Kauffmanns-Stand, die alles Geld procuriren müssen. ... Es treiben... diese drey Stände eine dreyfache Wirthschaft, der Kauffmann in der gantzen Wtlt, oder wenigstens ausser Landes, der Handwercker in Städten, der Bauer auf dem Lande, daher eine dreyfache Oeconomie entsteht, nemlich die Welt-Oeconomie oder das Commercium, die Stadt-Oeconomie oder die Policey, die Land-Oeconomie... Diese drey niedern Stände formiren eigentlich die Gemeine oder Republique, und die im Lehr- und Wehr-Stande sind nur als Diener der Gemeine anzusehen, weil sie von ihr wegen des geniessenden Unterrichts und Schutzes salariret und unterhalten werden müssen (S. 96—98). Неудачу всякого рода торговых «компаний» Бехер объяснял так: weil sich dergleichen Compagnien besser in einer freyen Republique, als unter einem souverainen Herrn... anbringen lassen (ibid., 105). О Бехере см. ниже, во втором отделе настоящего исследования.

¹ Man lasse, wenn es sich um Volkswirtschaftslehre handelt, einen Hobbes lieber zur Seite, als dass man seinen ganz gewöhnlichen und noch dazu nur gelegentlich ausgesprochenen Gedanken, dass der Staat ernährt werden müsse, dass Land und Meer Nahrungsstoffe, liefern und dass zur Versorgung mit den Gaben der Natur auch Arbeit nöthig sei, die Bedeutung von volkswirtschaftlichen Einsichten vindicirt (Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus. Dritte Auflage. Leipzig, 1879. S. 52).

² Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart, 1896. S. 217.

³ См., например, у Гроция: *De jure belli ac pacis*, Lib. II. Cap. XII, XIV или у Э. Вейделя: *Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit*. Jena, 1674 (глава VIII: Von der Geltung und dem Werth).

ГЛАВА II

НОВОЕ ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

1. Естественное право новаторов

Роттек уверял, что «естественное право так же старо, как человеческая природа, но наука о нем нова».¹ В сущности, и наука о естественном праве тоже стара, ибо возникла она в V веке до Р. Х. в Афинах. Но новаторы XVII века до того ее видоизменили, что она действительно стала как бы совершенно новой наукой. Они считали ненаучными делавшиеся до них попытки решения проблемы естественного права.² Но вместо того чтобы вслед за Цабареллою и другими³ делать из этого заключения о ненаучности юриспруденции вообще, они, совсем напротив, стремились поднять как ее, так и естественное право⁴ на настоящую научную высоту, и стремились, как им по крайней мере казалось, не напрасно.⁵

Сообразно с этим они стремились сообщить естественному праву «естественность» в обычном для них трояком значении этого слова. Прежде всего в смысле освобождения его от

¹ C. v. Rotteck. Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften. Zweite Auflage, erster Band. Stuttgart, 1840, 112.

² Quaecunque autem hactenus in Jure naturae praestita sunt, longe absunt a scientiae absolutione, maxime quod certum fundamentum ac veluti norma justi non sit constituta, писал Лейбниц (Gerhardt, I, 160).

³ См., например, M. Georgii Gutkii Disputationes practicae generales. Editio quarta, 1630, Berlini, Disputatio duodecima: accurate igitur loquendo non est scientia.

⁴ Лейбниц писал: juris naturalis scientia meretur ad certitudinem evehi quanta scientiam decet (Gerhardt, I, 159).

⁵ Ich aber glaube, dass eine dergleichen Veränderung nicht nur in denen Stücken der Philosophie, wie sich wohl einige einbilden möchten, sondern auch und zwar hauptsächlich in unserer Rechtsgelahrheit zu bemerken sey (Herrn Christian Thomasii Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit, in das Teutsche übersetzt. Hall im Magdeburgischen, 1709, Vorrede, § 1).

сверхъестественности, иначе говоря, от богословских элементов. Эта задача казалась им тем более насущною, что, во-первых, они сознавали, что между богословием и юриспруденцией есть какое-то сходство, а, во-вторых, у богословия уже была своя собственная система естественного права.¹ И вот они прежде всего решают вопрос о сходстве не в смысле общности догматизма и не в смысле зависимости юриспруденции от богословия, а, напротив, в смысле обратной зависимости. В своем юношеском трактате по юриспруденции Лейбниц находит большое сходство между юриспруденцией и богословием, но не потому, что юриспруденция пользуется богословской методологией, а, напротив, потому, что богословие заимствует свою методу у юриспруденции.² Он же любил утверждать, что не потому правильно естественное право, что так повелевает Бог, а, наоборот, Бог потому и предписывает нам соблюдение естественного права, что оно правильно.³ На этом основании он уверял, что юрист, так же как и геометр, может быть даже атеистом: *uti atheus potest esse Geometra, ita atheus Jurisconsultus esse posset*.⁴ Даже богобоязненный Хр. Томазий приписывал Богу авторитет не законодателя, а доктора естественного права: *sapiens Deum magis concipit ut Doctorem juris naturae quam ut legislatorem*. Когда «натуристы»⁵ из новаторов связывали естественное право с законом Божиим, как это делали Пуфендорф, Томазий, а по мнению Лейбница,⁶ и Гроций, они постулировали не право из закона, а, напротив, закон из права и его естественных источников. Сообразно с этим Гроций настаивал на истинности и обязательности настоящего естественного права даже в случае отрицания бытия Божия — *etiamsi daremus ... non esse*

¹Theologi... sua quadam ratione Jus Naturae proponunt (Morhof, Polyhistor, II, 561).

²Theologia species quaedam est Jurisprudentiae universim sum tae... Breviter: tota fere Theologia magnam partem ex Jurisprudentia pendet (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis, § 5).

³См.: Mollat, Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, 41.

⁴Observationes de principio juris, XIII (Opera, Dutens, IV, III, 273).

⁵См. этот термин у Мейстера (Lehrbuch des Natur-Rechtes, von I. Chr. Fr. Meister. Frankfurt an der Oder, 1809. S. 103, 221, 308, 465, 531).

⁶Meo judicio recte Grotius doctrinam Scholasticorum de lege Dei aeterna cum principio, socialitatis conjunxit (см.: Hinrichs. Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien, III. Leipzig, 1852, S. 115).

Deum.¹ А Пуфендорф делал вывод о том, что творец естественного права — Бог, не из откровения, а из «естественного разума»: *esse autem Deum legis naturalis auctorem ex ratione naturali demonstratur*.² Словом, вместо богословского учения о Боге как реальнейшем существе, которое учит людей оправданиям своим, получалось совершенно светское учение о том, что сам-то Бог как бы нуждается в оправдании перед человеческим разумом. Продолжая дело освобождения своего естественного права от принципов богословия, новаторы заменили богословскую систему этого права своею собственной, чисто светской: богословие связывало это право принципиально с «эссенциальной справедливостью» Бога, а генетически — с состоянием райской непорочности наших прародителей; новаторы же связывали его принципиально с началом общественности, *socialites*, а генетически — с «естественным состоянием» людей.³

Во-вторых, новаторы понимали естественность естественного права в смысле его рациональности. Они опирались не на эмпирическое волевое право (*jus voluntarium*), Божеское или человеческое, а на рациональное, разумное и полагали, как это делал Пуфендорф, что таково же мнение большинства моралистов.⁴ Сообразно с этим они искали источник естественного права не в сомнительном⁵ и изменчивом, или, как иронизировал Паскаль, различном на различных склонах одной и той же горы, на различных берегах одной и той же реки, эмпирическом праве того или иного государства; не искали они его и в римском праве, не только суммированном уже в средние века каким-нибудь Аккурсием, этим Фомою Аквинским правоведения, но даже превращавшемся в их время и не без их участия в писаный юридический разум: их не удовлетворяло обилие в римском праве эмпирического материала и комментаторской словесности, обилие, в их классический век вызывавшее насмешки даже поэтов, по крайней мере «классиче-

¹ *De jure belli ac pacis, Prolegomena*.

² *De officio hominis et civis*, Lib. I, Cap. III, § XI.

³ См. особенно Пуфендорфа: *De officio hominis et civis*, Lib. I, Cap. III, I и IX, *De jure naturae et gentium*, L. II, Cap. III, § 15.

⁴ *De jure naturae et gentium*, Lib. II, Cap. III, § 13.

⁵ Юрист первой половины XVII века Фридрих Лорау жаловался: *Ist also, was zweifelhaft, schwerlich eine Wissenschaft*.

ских».¹ Равным образом они были свободны от юридического нативизма схоластиков и богословов, искавших чистый юридический разум в проблесках «эссенциальной» справедливости, сохранившихся у людей после грехопадения.² Они искали источник естественного права в чистом роднике чистого разума. И посему естественное право отождествлялось ими с разумным правом, с правом разума. Подводя итоги этой их тенденции, Глафей уже в 1739 г., т.е. более чем за полвека до появления книги о праве Канта, которому обыкновенно приписывается этот термин, напечатал «Историю права разума».³ Этой тенденции следовал или, вернее, хотел следовать уже Гуго Гроций: *jus naturale est dictatum rectae rationis*, уверял он.⁴ Не уклонялся от нее и менее рационалистически настроенный, чем другие новаторы, Хр. Томазий⁵ или Дома,⁶ этот, как его называл Буало, «восстановитель разума в юриспруденции». Но особенно настойчиво проводил ее Лейбниц. Даже когда он погружался в «море экзегетической юриспруденции»,⁷ он стремился свести обширнейший океан права к немногим прозрачным источникам правого разу-

¹ См., например, у Корнеля (*Le menteur*):

Si vous avez besoin de lois et de rubriques,
Je sais le Code entier avec les Authentiques,
Le Digeste nouveau, le vieux, l'Infortiat.
Ce qu'en ont dit Jason, Balde, Accurse, Alciat!

Или у Буало в его шуточной поэме «*Le Lutrin*»:

A ces mots, il saisit un vieil Infortiat,
Grossi des visions d'Accurse et d'Alciat,
Inutile ramas de gothique écriture.

² Пуфендорф специально доказывал неосновательность такого предположения (*De jure naturae et gentium*, L. II, Cap. III, § 13).

³ Adam Friedrich Glafey. *Geschichte des Rechts der Vernunft*, Leipzig, 1739.

⁴ *De jure belli ac pacis*, Lib. I, Cap. I, X.

⁵ Das natürliche Recht wird aus dem Vernunft-Schlusse oder ratiocination eines ruhigen Gemüths erkannt (Grund-Lehren des Natur- und Völkerrechts zum Gebrauch des Thomasianischen Auditorii. Halle, 1709. S. 99). Die wahre Weissheit deren Stück sonderlich das natürliche Recht ist, steckt in der allen Menschen gemeiner Vernunft (Herrn Christian Thomasii. Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit. Halle, 1709, Vorrede, § 22).

⁶ По поводу рационалистических элементов в его системе см. с. 145 и след. книги Ф. В. Тарановского «Догматика положительного государственного права во Франции при старом порядке» (Юрьев, 1911).

⁷ *Jurisprudentiae exegeticae pelagus* (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis, § 70).

ма»;¹ разум закона он приравнивал «тысяче комментариев».² И дидактическую юриспруденцию он уже в своих юношеских мечтах представлял себе по аналогии с Эвклидовыми элементами.³ Еще решительнее высказывался этот «номодедал»⁴ тогда, когда от положительного права он обращался к естественному: оно ему казалось до того самоочевидным, что даже необразованные крестьяне могут его уяснить себе.⁵ Как ни отвлекали его от юриспруденции другие занятия, он в течение всей жизни постоянно возвращался к своим попыткам построить рациональную систему естественного права, основанную на самоочевидных определениях.

Наконец, в-третьих, новаторы старались положить конец обычному равнодушию юристов к естествознанию.⁶ Они старались согласовать новое естественное право с новой естественной физикой, которую Клауберг даже назвал корнем и фундаментом юриспруденции.⁷ В этом стремлении некоторые из них доходили до полного отрицания специфически морального характера естественного права и отождествления его с силами природы, как это мы видим у Гоббса и Спинозы. Но и в тех случаях, когда новаторы сохраняли за естественным правом его нравственный характер,⁸

¹ *Amplissimum Juris Oceanum ad paucos revocare fontes limpidos rectae rationis* (Dutens, V, 118).

² *Ratio autem legis est instar mille commentariorum, quia huic omnis ejus interpretatione pendet* (Gerhardt, I, 162).

³ *Jurisprudentia didactica, Elementorum nomine non inepte appellabitur ad imitatio discendae nem elementorum Euclidis* (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis*, § 6).

⁴ *Georgii Beyer. Notitia auctorum juridicorum, et juris arti inservientium, quam nunc locupletavit Hommelius, Continuatio II. Lipsiae, 1749, p. 172.* Автор вообще осуждает все юридическое новаторство Лейбница: *frustra contendit ingenium* (p. 173).

⁵ *Ea omnia, quae ex ipso jure naturae et sanae rationis principiis ita constant, ut vel rusticus perceptis terminis... agnitus sit* (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis*, § 24).

⁶ Амос Каменский жаловался: *Jure-consulti plerumque naturalium cura nulla tanguntur* (*Pansophiae Prodromus, et Conatuum Pansophicorum dilucidatio. Lugduni Batavorum, 1644. P. 26*).

⁷ *Physica... Jurisprudentiae ac Medicinae radix ac fundamentum* (*Disputationes physicae, Disputatio I, Opera. Amstelodami, 1691, p. 53*).

⁸ Как объяснял Томазий, *die Natur, als etwas Physicalisches reimet sich hieher nicht* (*Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit, I Buch, I Hauptstück, 85*).

когда они понимали право не как физическую, а как моральную силу, они все же требовали, чтобы эта моральная сила приравнивалась к естественной: *juris et justitiae notiones*, писал, например, Лейбниц, *etiam post tot praeclaros scriptores nescio an satis liquidae habeantur. Est autem jus quaedam potentia moralis, et obligatio necessitas moralis. Moralem autem intelligo, quae apud virum bonum aequipollet naturali.*¹ Соотношение между естественным правом и положительным Лейбниц представлял себе по аналогии с соотношением математики и физики.² Он предлагал юристам решать свои проблемы *eo modo, quo quaeruntur in physicis aut astronomicis hypotheses aptae ad salvanda phaenomena.*³ Под влиянием своего йенского учителя Эргарда Вейгеля он пробовал пояснять основные юридические понятия с помощью конструкций и схем геометрического и физического типа.⁴ И в этом занятии от него не отставал другой ученик Вейгеля — Пуфендорф, который изображал человеческое поведение на «моральной» сфере *ad analogiam systematis Copernicaei.*⁵

Таково было то новое значение, которое имела естественность естественного права у новаторов. Что касается того направления, в котором они пытались решить проблему такого права и наполнить его более или менее конкретным содержанием, то, не вдаваясь в детали, можно отметить три системы — деонтологическую, логическую и онтологическую.

Деонтологическую систему естественного права мы находим у Гуго Гроция. Право он отождествляет со справедливостью. Справедливость определяется им не положительно, а отрицательно, как отсутствие несправедливости. Несправедливость же характеризуется формальным признаком несоответствия «природе общества пользующихся разумом».⁶ Признак этот ока-

¹ См. предисловие к *Codex juris gentium diplomat*, Die Werke von Leibniz, herausgegeben von O. Klopp, Band VI, 469.

² *Otium Hanoveranum*, p. 163.

³ Mollat, 82.

⁴ Dutens, IV, III, 73 sq., Couturat, *La logique de Leibniz*, 436.

⁵ *Elementorum jurisprudentiae univer salis libri II Appendice de Sphaera morali aucti*. Jenae, 1669. P. 515.

⁶ *Nam jus hic nihil aliud quam quod justum est significat: idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit quod injustum non est. Est autem injustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnat* (*De jure belli ac pacis*, Lib. I, Cap. 1,

зывается не только формальным, а и априорным.¹ Такая постановка проблемы интересна тем, что *mutatis mutandis* она возродилась в наши дни: когда Штаммлер поставил вопрос о верховном критерии естественного или, по крайней мере, «правильного» права, он прибегал к формальному принципу «общества свободно желающих людей» (*Gesellschaft frei wollender Menschen*), что методологически чрезвычайно напоминает Гроциево «общество пользующихся разумом» (*societas ratione utentium*). Тенденцию Гроция продолжал Пуфендорф, поскольку он считал верховным деонтологическим критерием естественного права принцип общности, *socialitatem*.²

Логическую систему естественного права мы находим главным образом у Лейбница. Для юридической деонтологии он проектировал особую, отличную от естественного права науку, «номотетику»,³ то, что мы теперь называем законодательной политикой. Юридическую онтологию он усматривал в положительном праве,⁴ а юридическую физику, в прямом, а не переносном смысле, — собственно только в вопросах судебной медицины.⁵

III). *Iusta modo diximus appellari ea quae injustitia carent* (ibid., X). *Supra autem diximus, de jure naturae cum quaeritur, hoc quaeri, an fieri aliquid possit non injuste: injustum autem id demum intelligi quod necessarium cum natura rationali ac sociali habet repugnantiam* (Lib. I, Cap. II, I).

¹ *Esse autem aliquid juris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius. Quarum probandi rationum illa subtilior est, haec popularior. A priori, si ostendatur rei alicujus convenientia aut desconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali* (ibid., XII).

² *His positis adparet fundamentalem legem naturalem esse hanc: cuilibet homini, quantum in se, colendam et servandam esse socialitatem. Ex quo consequitur (quia qui vult finem, vult etiam media, sine quibus finis obtineri nequit): omnia, quae ad istam socialitatem necessario et in universum faciunt, iure naturali praecepta; quae eandem turbant aut abrumpunt, vetita intelligi. Reliqua autem praecepta sunt tantum velut subsumptiones sub hacce generali lege, quorum evidentiam lumen illud naturale hominibus insitum insinuat* (*De officio hominis et civis secundum legem naturalem*, Lib. I, III, § IX).

³ *Apparet Jurisconsulti in dicasterio sedentis duos oculos esse scientiam juris naturalis, et scientiam nomotheticam* (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis*, § 70, с. 103 лейпцигского издания 1748 г. См. еще § 76, с. 108 и след.).

⁴ *Nam si accurate rem consideremus, omne jus civile magis facti est quam juris: quia probandum est non ex natura rerum, sed ex historia seu facto* (ibid., § 71, p. 101).

⁵ *Physica vero juris fuse explicata est in... quaestionibus medicolegalibus* (ibid., § 50, p. 76).

Более же всего его занимала логическая природа права. Уже в своей юношеской работе по юридической методологии Лейбниц различал юриспруденцию фактов и юриспруденцию права.¹ И уже тогда он решительно предпочитал последнюю. Он считал всякую систематику права по конкретным признакам неудачной и запутанной.² Когда он впоследствии от увлекавших его «математических сирен»³ возвращался к правоведению, он под несомненным влиянием этих сирен еще более настаивал на умопостигаемом характере права и его принципов. Он решительно утверждал, что правоведение — это наука не о феноменах, а о ноуменах.⁴ Он находил полное соответствие между логическими и юридическими теоремами.⁵ И так как для логической структуры науки он считал необходимою прежде всего систему рациональных определений, или «книгу определений в естественном порядке»,⁶ — ибо «из определений можно демонстрировать все истины»,⁷ — то в преследовавшем его, по его собственному заявлению, уже с отроческих лет⁸ стремлении к созданию определений спорадически появлялись попытки свести все учение о естест-

¹ См., например, в § 10 специальной части: *Personae enim et res sunt facti, potestas et obligatio etc. juris termini.*

² *Ibid.*: *Ita igitur Jurisprudentiae divisio a concreto sumpta, omnis confusionis principium est.*

³ *Schriften*, Gerhardt, VII, 323.

⁴ См. *Juris et aequi elementa: Doctrina juris ex earum numero est, quae non ab experimentis, sed definitionibus, nec a sensuum, sed rationis demonstrationibus pendent et sunt, ut ita dicam, juris, non facti* (*Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, von Georg Mollat. Leipzig, 1893. S. 21—22). Ср. там же, в «*Méditation sur la notion commune de justice*»: *les sciences nécessaires et démonstratives qui ne dépendent point des faits, mais uniquement de la raison, comme sont la logique... et aussi la science de droit, qui ne sont point fondées sur les expériences et faits et servent plutôt à rendre raison des faits* (p. 47).

⁵ *Nullum est theorema logicum, quod non aliquo theoremate juri dico investiri queat* (Couturat, *La logique de Leibniz*, 566).

⁶ *Opus est... libro definitionum ordine naturali* (W. Kabitz. *Die Philosophie des jungen Leibniz*. Heidelberg, 1909. S. 27). См. еще статью Тренделенбургера «*Ueber das Element der Definition in Leibnizens Philosophie*», *Historische Beiträge zur Philosophie*, III. Berlin, 1867.

⁷ *Ex... definitionibus omnes veritates demonstrari possunt* (*Schriften*, Gerhardt, VII, 295).

⁸ *Definitionum condendarum cura mihi pene a puero fuit maxima* (*Werke*, Klopp, 1864, XXIV).

венном праве к системе юридических определений,¹ к *Juris et Justitiae notiones*.²

Что касается, наконец, онтологической системы естественно-го права, то к ней нередко склонялся уже Гуго Гроций. Он находил возможным не только устанавливать естественное право *a priori*, но и констатировать его *a posteriori*.³ Особенно широко пользовался он апостериорною методою по отношению к праву войны: *denique necesse est concedamus fieri posse, quod factum videmus*.⁴ Это дало даже повод Руссо заметить, что вообще Гроций чаще всего устанавливает право при посредстве факта.⁵ Руссо, конечно, ошибался. Гроций часто осуждает то, что он констатирует. И констатирует он сущее как недолжное или, в лучшем случае, дозволенное, двусмысленное, подобно сумеркам или полухолодной полутеплой воде.⁶ Его критерий права не онтологический, а деонтологический. Впрочем, такое понимание естественного права относится только к той его части, которая имеет дело с человеком как разумным существом. Поскольку же Гроций включал в «первое» естественное право⁷ еще начатки естества (*prima naturae*), общие у людей и животных, постольку и у него онтологический факт борьбы за самосохранение получал характер естественного права.⁸ Однако «юрисконсульт наций» кончает все-таки тем, что берет назад эту уступку онтологии,⁹

¹ См., например, с. 27 седьмого тома сочинений Лейбница в издании Гергардта, а также отрывки, изданные Моллатом и Кутюра.

² *Codex juris gentium diplomaticus, Praefatio*.

³ *Esse autem aliquid juris naturalis prohari solet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius* (*De jure belli*, Lib. I, Cap. I, XII).

⁴ Lib. III, Cap. XVII, II.

⁵ *Sa plus constante manière de raisonner — d'établir le droit par le fait* (*Contrat social*, I, II).

⁶ *Ita enim inter id quod fieri oportet, et inter id quod fieri nefas est, medium est quod licet, sed modo huic, modo illi parti propinquius: unde embiguitas saepe incidit, ut in crepusculo, aut in aqua fri gida calescente* (Lib. II, Cap. XXIII, I).

⁷ *Jus naturae primum* (Lib. I, Cap. II, I).

⁸ *Inter prima naturae nihil est quod bello repugnet, imo omnia potius ei favent. Nam et finis belli, vitae membrorumque conservatio et rerum ad vitam utilium aut retentio aut acquisitio illis primis naturae maxime convenit. Et vi ad eam rem si opus sit uti, nihil habet a primis naturae dissentaneum, cum animantibus singulis vires ideo sint a natura attributae, ut sibi tuendis juvndisque sufficiant* (*ibid.*).

⁹ *Legenda mihi retro vestigia, et eripienda bellum gerentibus pene omnia quae largitus videri possum, nec tamen largitus sum* (Lib. III, Cap. X, I).

протестует против юридического звероподобия¹ и путем смягчений (*temperamenta, moderamenta*) всячески старается подчинить естественное право войны своему деонтологическому критерию.

Нечто вроде онтологической теории естественного права, сливающей фактическое с нормальным, представляет у Лейбница та низшая ступень этого права, которую он называл *jus strictum seu merum*. Это «чистое» естественное право, оказывается, совпадает с состоянием естественной борьбы и действует не только в естественных отношениях людей друг с другом, но еще в столь же естественных отношениях между людьми и предметами физической природы, как одушевленной, так даже и неодушевленной:² поэтому по праву лев может растерзать человека, а гора — раздавить его, но и человек, в свою очередь, может обуздать льва и настроить дымных келий по уступам гор.

Но наиболее типична попытка решения проблемы естественного права в духе онтологической теории у Гоббса и особенно Спинозы. Система естественного права сливается у них с системой естественного состояния людей. А это последнее сливается с естественной, стихийной закономерностью фактического бытия, закономерностью если не одинаковой, то аналогичной как для человеческого общежития, так и для физической природы. Посему естественное право утрачивает у них свой нормативный характер. И его познание становится социально-физическим в самом тесном смысле познанием. Специфически же юридическое познание при этом совершенно отсутствует — *nam effectus ejus juris idem pene est, ac si nullum omnino jus ex-*

¹ *Ferinum quiddam vis est: quae in bello maxime eminent: quo diligentius curandum est ut humanitate temperetur, ne nimium feras imitando dediscamus hominem* (Lib. III, Cap. XXV, II).

² *Jus strictum seu merum... est, si recte expendas, nihil aliud quam jus belli et pacis. Nam inter personam et personam tamdiu est jus pacis, quamdiu alter non incepit bellum, seu laesit. Inter personam autem et rem, quia res non est, intelligens, perpetuum est jus belli. Et licet leoni hominem discernere, et monti hominem ruina opprimere: Contra homini frenare leonem, perfringere montem. Victoria autem personae super rem reiue captivitas dicitur possessio. Possessio igitur dat personae jus in rem, jure belli, dummodo res sit nullius (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis, § 73).*

stiterit.¹ Естественное право отождествляется с естественной силой человека, с его природным, эгоистическим самосохранением.² Мерилом его является польза,³ понятая столь натуралистически, что Спиноза во имя ее считал нормальным проявлением естественного права то, что люди от природы — враги друг другу⁴ и что от природы же большие рыбы пожирают меньших.⁵ Таким образом, законом естественного права является закон природы, понятый не в смысле нормы предписывающей, а в смысле нормы, описывающей естественный порядок бытия. У Гоббса этот вывод еще смягчается тем, что рядом со стихийным, онтологическим естественным правом он ставит разумный деонтологический естественный закон,⁶ нормативный, моральный характер которого им усиленно подчеркивается.⁷ Зато Спиноза отверг или по крайней мере хотел отвергнуть такой дуализм и посему признал только универсальную онтологическую закономерность всего бытия.⁸ В детерминизме этой закономерности всецело растворяется закон самосохранения всякого индивида, иначе говоря, его естественное право. Система естественного права оказывается, таким образом, системой естественной онтологии.⁹ И не напрасно Штаммлер, пытавшийся доказать в своей работе о хозяйстве и праве, что Спинозово естественное право содержит в себе нормативные элементы, в книге о «правильном праве» взял назад это свое мнение.¹⁰

¹ Hobbes, De cive, Cap. I, XI.

² Jus naturale est libertas, quam habet unusquisque, potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi (Hobbes, Leviathan, p. I, c. XIV). Uniuscuiusque individui naturale jus eo usque se extendit, quo ejus potentia (Spinoza, Tractatus politicus, Cap. II, § 4).

³ Intelligitur in statu naturae Mensuram juris esse Utilitatem (Hobbes, De cive, Cap. I, X).

⁴ Sunt ergo homines ex natura hostes (Tractatus politicus, Cap. II, § 14).

⁵ Tractatus theologico-politicus, Cap. XVI, 2.

⁶ Est igitur lex naturalis, ut eam definiam, Dictamen rectae rationis (De cive, Cap. II, I).

⁷ Sunt igitur leges naturales summa philosophiae moralis (De cive, Cap. III, XXXII). Legem naturalem eandem esse cum lege morali (Cap. III, XXXI). Lex naturalis, sive moralis (Cap. XIV, IV).

⁸ См., например, Tractatus theologico-politicus, Cap. III, 7 sq.

⁹ Tractatus politicus, Cap. II, § 4.

¹⁰ Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, 1902. S. 94.

2. Вопрос о предтечах нового естественного права

Таково естественное право новаторов XVII века. Вопрос о его происхождении решался в XVII и XVIII веках так, что это — нечто действительно новое и что начало ему положил Гуго Гроций, выступивший неожиданно и без precedентов как Минерва из головы Юпитера. При этом не только средние века характеризовались как эпоха варварства, бесполезного, даже вредного для естественного права,¹ но даже и в реформационной эпохе XVI века видели продолжение, если даже не усиление² схоластической традиции, которую только в очень слабой степени пытались преодолеть такие авторы, как Гемминг³ или Винклер.⁴

¹I. F. Ludovici *Delineatio historiae juris divini, naturalis et positivi universalis*. Editio II. Halae Magdeburg, 1724. P. 31: Quid vero a nigris hisce pectoribus illo tempore erat expectandum? P. 32: Theologi scholastici, quia fundamentis genuinis destituebantur, ebriorum instar quidquid primo in manus venerat, adriepiebant. Hoc volo dicere, sub nomine disciplinae juris naturae centonem ex jure divino naturali, positivo, romano, et si quod ulterius, misere sarcinatum lectoribus offerebant. P. 33: vel solo nomine terribiles sunt, stomachumque commovent. Laurentii Reinhardi *Historia jurisprudentiae naturalis*. Lipsiae, 1725. P. 13: Scholasticorum libri juris naturae cultoribus nihil adferunt utilitatis, sed plurimum detrimenti. Iacob Bruckers *Auszug aus den kurtzen Fragen aus der philosophischen Historie*. Ulm, 1736. P. 303: von dem Natur und Völcker-Recht gar nichts, wenigstens nichts richtiges.

²I. F. Buddei, *Historia juris naturalis* (в «*Selecta juris naturae et gentium*», Halae Saxonum, 1704), § XXIII: post Melancthonis aetatem, omnes, praeunte Theologorum ordine, in scholasticorum commentis, postliminio reducendis, immo augendis atque stabiliendis, certatim elaborarent (p. 31). Характерен и отзыв Барбейрака: Les scholastiques introduisirent quelque espèce de méthode: mais ils ne firent d'ailleurs qu'ajouter au peu de solidité et de liaison des principes, un mélange affreux de sécheresse, de vaines subtilitez, et de barbarie, seul capable de dégoûter des meilleures choses. Les Réformateurs étoient trop occupez de Controverses Théologiques, pour penser sérieusement à une Science comme celle dont il s'agit (с. III предисловия к изданию 1724 г. его перевода книги Гроция).

³Glafey, S. 85: eine gar feine Lectur, so viel sich damahls thun liess. Reinhard, 14: electicorum more philosophari coepit... adeoque a commixtione rationis cum revelatione non prorsus abstinuit. Meusel, *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit*, III, 1800.

⁴Ludovici, 40: licet distinctio inter jus naturale et positivum non ubique adcurate servetur, inter optimos ejus quidem temporis referendus est. Более сдержанный отзыв у Reinhard'a: quae... Winklerus... proposuit, eradicandae Scholasticorum barbariei non sufficiebant (15). Глафей, по-видимому, не читал Винклера, ибо на с. 97 своей «Истории права разума» он ссылается на его несуществующую книгу «De jure coeli».

И сообразно с этим на XVI век они смотрели как на темную эпоху в истории естественного права;¹ яркий луч света просиял только с появлением Гроция, который «пробил лед», «открыл огромное поле» и вообще положил начало новой системе естественного права² или даже, как утверждал Ахенваль, впервые создал эту дисциплину.³

Такой же взгляд высказывался и в XIX веке,⁴ высказывается еще и доныне.⁵ Австрийский юрист Газнер шел еще дальше и уверял, что Гроций только одною ногой стоял в новом мире и что настоящим новатором был только Спиноза.⁶ Однако в XIX веке появилась и совершенно новая, прямо противоположная точка зрения. Гинрихс⁷ и Кальтенборн⁸ стали уверять, что предтечами

¹in scholasticis tenebris et squaloribus sepulta jacebat. Glafey, 97: es waLudovici, 39: Atque adeo post reformationem quoque usque ad tempora Grotii disciplina juris naturalis r aber doch die Zeit noch so dunckel.

²Georgii Paschii. De novis inventis. Editio secunda. Lipsiae, 1700. P. 276, Ludovici, 34, Reinhard, 15, Glafey, 98.

³Primus... disciplinae Juris Naturalis conditor (Jus naturae, auctore Gottfriedo Achenwall, editio quarta. Gottingae, 1758—1759, I, 41).

⁴Особенно в первых десятилетиях: Фальк считал Гуго Гроция «основателем естественного права» (N. Falck. Juristische Encyclopädie. Dritte Ausgabe. Kiel, 1830, S. 87): такой же взгляд высказывал и Роттек, утверждавший, что Ольдендорп, Гемминг и Винклер могут быть преданы забвению «без вреда для науки» (Lehrbuch des Vernunftrechts, zweite Auflage, I, 115).

⁵Эргардт не видит никаких реформационных замыслов в протестантском естественном праве (см.: La notion du droit naturel chez Luther, par Eugène Ehrhardt в издании Études de théologie et d'histoire, publiées par MM. les professeurs de la faculté de théologie protestante de Paris. Paris, 1901. P. 320). «Естественное право, — уверяет Ланг, — для реформаторов является частью традиции и притом наследием средневекового католицизма» (A. Lang. Die Reformation und das Naturrecht. Gütersloh, 1909. S. 41). Трёлч категорически отрицает новаторский характер протестантского естественного права (см.: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, von Ernst Troeltsch, 1911, S. 51).

⁶L. v. Hasner. Philosophie (sic) des Rechts und seiner Geschichte in Grundlinien. Prag, 1851. S. 236, 249. Иезуит Катрейн доказывает, что Гроций еще опирался на схоластиков и что он приобрел репутацию новатора благодаря Пуфендорфу, который уже не знал схоластиков; но настоящим новатором, по мнению Катрейна, был Хр.Томазий, отделивший *justum* от *honestum* и положивший начало той методологической автономии учения о праве, которую завершил Кант (см. статью «Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?» von Victor Cathrein в «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie». 1911, III, S. 394).

⁷Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien. Erster Band. Leipzig, 1848.

⁸Die Vorläufer des Hugo Grotius. Leipzig, 1848.

Гроция были протестантские писатели XVI века, настолько уже рационализовавшие естественное право и даже¹ основавшие его на принципе социальности, что уже их следует считать новаторами, причем некоторые из них, как Гемминг, составили даже целую эпоху.² Так как эта точка зрения более соответствует тенденции XIX века и нашей современности усматривать эволюцию без скачков, непрерывное развитие во всем мире, не исключая и мира идей, то она, в общем, вытеснила прежний взгляд и стала господствующей. Сообразно с этим во взглядах на естественное право протестантов XVI века принято видеть не самостоятельную систему и не продолжение средневековой католической системы, а начало новой, светской и рационалистической системы, только в XVII веке получившей свое дальнейшее развитие. Как ни кажется правильным такое понимание, как ни соответствует оно весьма распространенному взгляду на протестантство как на один из главных источников рационализма нового времени, оно не может не вызвать сомнение в тех, кто знает, что протестантство в действительности рационализировалось только в XVIII веке и что это произошло под влиянием рационализма эпигонов светской философии XVII века, не только не подготовлявшейся протестантством, но, напротив, осуждавшейся и даже преследовавшейся им. И поэтому вопрос о «предтечах» не только не может считаться окончательно и бесповоротно решенным, но нуждается в новом пересмотре, в обращении *ad fontes*. Для выяснения степени радикализма естественного права протестантов по отношению к схоластической системе необходимо прежде всего вспомнить типичные особенности последней.

3. Схоластическое естественное право

Проблема естественного права — это вопрос о том, в каком смысле и до какой степени действительно объективно так называемое объективное право. Уже в античном мире верили, что объективно существует, так сказать, настоящая справедливость и что ее требования понятны и ясны всем людям под тем или иным названием: ἄγραφος νόμος или φύσει δίκαιον — у греков,

¹ Hinrichs, I, 51.

² Kaltenborn, 237.

jus naturale или *aequitas* — у римлян. Чтобы представить себе человека, для которого эти требования недействительны, Квинтилиан, например, по собственному заявлению, прибегал к фикции.¹ Действительность этой «естественной» справедливости не ставилась в зависимость от того, предписывает ли ее положительный закон того или иного государства или нет. Если он ее предписывает, он поступает так, как он должен поступать. Если он не предписывает или даже нарушает ее, он искажает свое истинное призвание. Но этим он нисколько не упраздняет объективной действительности ее требований. Вопрос об источниках этой справедливости, бывший еще весьма неясным для Цицерона, ссылавшегося на какую-то «интимную философию»,² решался более или менее точно, но различно в тех двух памятниках, которым суждено было руководить правовой мыслью и жизнью средневековья, именно в «*Corpus juris civilis*» и в «*Corpus juris canonici*». У Юстиниана говорится: *jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit*. У Грациана: *jus naturale est, quod in lege et evangelio continetur*. У Юстиниана — природа, у Грациана — откровение Ветхого и Нового Завета. Сообразно с этим у Юстиниана естественное право распространяется на всю живую тварь, между тем как Грациан ограничивал его только человеческим миром. В таком различии содержалось достаточно данных для расхождения между светской и духовной мыслью. Но пока это расхождение не проявлялось в заметной форме, тем более что при переходе от вопроса об источниках естественного права к вопросу о его требованиях и Юстиниан, и Грациан ссылаются на одни и те же примеры (из семейного обихода) и притом почти в одних и тех же выражениях.³ Оказывается, значит, что в этих рамках природа и откровение если и не совпадают, то по крайней мере принципиально не расходятся, тем более что и Юстиниан оправдывал естественное право еще *divina providentia* (§ 11 I. de jure nat. 1, 2). Богословские споры о природе и благодати еще не переносятся на почву естественного права.

¹ *Fingamus hominem... apud quem nihil valeant iura naturae* (Declamationes, CCCXXII).

² *De legibus*, I, 5.

³ У Юстиниана: *maris atque feminae coniugatio... liberorum procreatio et educatio*. У Грациана (Cap. 7, Dist. I): *virī et foeminae coniunctio, liberorum successio et educatio*.

В течение средних веков юристы верили в естественное право как в объективную справедливость. И сообразно с этим, поскольку они занимались вопросами теории права, их юриспруденция была по преимуществу юриспруденцией справедливости; юриспруденция же повелений государственной власти или юриспруденция бытовых, социальных отношений оценивалась и допускалась ими только как подтверждение и осуществление в конкретных условиях данного государственного общежития требований юриспруденции справедливости. Так, Ирнерий в своей «Сумме кодекса» отправляется от *aequitas* как верховного понятия. Она определяется как *rerum convenientia* и делится на сырую и установленную: *aequitas rudis seu jam constituta*.¹ В «Вопросах о тонкостях права» он еще выпуклее формулирует такое понимание: *id quod modo ius appellamus, priusquam constitueretur, aequum fuit*.² Философское обоснование такой естественной справедливости, или естественного права, как и все вообще философское в средние века, получило богословскую окраску. В согласии с Аристотелевым взглядом на Божество как на абсолютно самодовлеющее существо, у которого не может быть никаких внешних целей, большинство³ схоластиков помещало в Боге «эссенции» всего сущего и должного. Сообразно с этим они усматривали основной «тип» или «архетип» естественного права в так называемой «эссенциальной» справедливости Бога и выводили нормы естественного права из тех или иных свойств Божиих. Так как человек считался созданным по образу и подобию Божию, то вполне последовательно утверждали, что нормы естественного права написаны также и в человеческой совести. Правда, благодаря грехопадению образ и подобие Божие искажены в человеке. Но они не истреблены и не настолько заглушены, чтобы люди не могли их познавать *per reliquias imaginis divinae*, тем более что Бог помог человеку и дал ему десятословие, скри-

¹ *Summa Codicis des Irnerius*, herausgegeben von Hermann Fitting. Berlin, 1894. S. 3.

² *Questiones de iuris subtilitatibus des Irnerius*, herausgegeben von H. Fitting. Berlin, 1894. S. 57; cp. c. 54: *accipitur aequitas in ea diffinitione, cum dico ius constitutam aequitatem vel artem boni et aequi, et ita... non aliud intelligo nisi auctoritatem cum aequitate*. На с. 53 *aequitas* даже олицетворяется: *resedit Aequitas vultu benignitatis pleno*.

³ Эриугена учил, что Бог выше эссенций (*superessentialis*).

жали, в которых он подтвердил, разъяснил и кодифицировал естественное право, обязательное *semper et ad semper*. Таким образом, получался своеобразный юридический и вообще этический нативизм, подкреплявшийся еще схоластической верой в так называемую *synthesis* — может быть, испорченное греческое *συνεῖδησις*,¹ — т. е. в «свет» или «искру» добра,² неугасимо тлеющую в совести всех людей, даже Каина,³ в *habitus principiorum rationis practicae*.⁴

Такова суть схоластического и вместе с тем католического⁵ учения о естественном праве, вполне гармонизировавшего и с популярными представлениями о настоящем праве: *Natürlich Recht heisst mann Gottes Recht*, гласила, например, старая немецкая пословица.⁶ У светских юристов оно встречается еще в конце XVI века. Очень типична в этом отношении книга Григория Тулузского «*Syntagma iuris universi*» (Francofurti ad Moenum, 1595). Повторяя старую теорию естественного права,⁷ он признает положительное право настоящим правом только в том случае, если

¹ См. с. 380 статьи *Name und Begriff der Synteresis*, von Robert Leiber (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Band XXV, Heft, III, 1912).

² Ibid., 390; Н. Siebeck. *Zur Psychologie der Scholastik* (Archiv für Geschichte der Philosophie, Band II, 1888, S. 191); его же *Noch einmal die Synteresis* (Ibid., Band X, 1897, S. 521). Иодл. История этики в новой философии, том первый русского перевода, с. 56 и (в примечаниях) 15.

³ Leiber, 373, 388.

⁴ См.: *Histoire de la philosophie médiévale*, par M. de Wulf, quatrième édition. Louvain; Paris, 1912. P. 349. Как объясняли еще в XVII веке, *hic habitus ad virtutem plurimum confert* (Philosophia moralis, praeceptis brevibus methodice tradita, studio et opere M. Joannis Sixti Schübelini. Halae Suevor., 1660, p. 96).

⁵ Шатобриан патетически восклицал по поводу декалога, *c'est-à-dire la loi de tous les peuples, de tous les climats, de tous les temps* (Génie du christianisme, Première partie, livre second, chap. IV (cp. Quatrième partie, livre sixième, chap. XII: Les lois de Dieu sont le code le plus parfait de la justice naturelle)).

⁶ *Deutsche Rechtssprichwörter*, von E. Graf und M. Dietherr. Nördlingen, 1869. S. I.

⁷ *Periocha in primam partem: Et ita (после грехопадения) boni scientia et lumen intelligentiae, quod ex pura anima mentem illustrabat, ab infecto malo anima in tenebras decidit, et veluti caeca coepit a malo in peius semper deficere... Misertus est Deus huius humuncionis, et pluribus modis lapsam hanc fragilem naturam testaceam, restituere suo pristino splendori aggressus est: intrinsecus mentes humanas excitando et ilustrando, et extrinsecus plura praecepta per se et verbi sui nuntios praescribendo.*

оно ему соответствует.¹ Его обвинили в том, что он «предлагал какую-то физику».² Но это вовсе не значило, что он понимал естественное в смысле физического. Это просто значило, что он и физическое понимал богословски: он заменил порядок Институций Гая (*personae, res, actiones*) своим собственным (*res, personae, actiones*), более соответствующим, по его мнению, порядку сотворения мира Богом.³

4. Естественное право протестантов

Таково схоластическое естественное право. Как относилось к нему естественное право протестантов? Что касается Лютера, то он мало интересовался естественным правом как таковым. Тем не менее уже он дал определенное направление специфически протестантской постановке этой проблемы. И это направление относится враждебно как к рационализму, так и к натурализму в теории права. Так, он отрицает два утверждения, весьма распространенные до него: во-первых, что естественное право действительно для всей живой твари, во-вторых, что оно познается путем «естественного разума», имеющегося у каждого человека. Он решительно отказывается признать, чтобы естественное право было «скотским»: *den zur San darf man nicht sagen, dass sie essen soll*.⁴ Мотивирует он это нормативной природой права, которое сообразно с этим применимо только к людям как разумным существам. Но вместе с тем он столь же решительно отвергает познание естественного права путем разума, будто бы одинакового у всех людей, мужчин и женщин, умных и глупых. Против такого логического демократизма, приводящего, по его мнению, к революционным выводам, он выставляет утверждение о неравенстве людей, кстати оправдывающем их деление на

¹ *Ut non dubitem ius naturale et in iure civili esse, verum in illo concreto appellationem civilis dominari. Et tamen si sanctiones civiles non sint consonae rationi, ius non faciunt, quantumvis ita nominentur, sed corruptelam* (Lib. XI, Cap. 1, 9, p. 212).

² *Quasi Jureconsultus Physicam aliquam proponeret* (Danielis Georgii Morhofii Polyhistor, II, 578).

³ *Syntagma iuris universi, Periocha in primam partem: Praeponimu res personis, non tanquam mobiliores, sed creationis et originis seriem sequuti: primum enim creatae sunt res, dehinc personae, et postea negotia seu actiones prodierunt*.

⁴ Эрлангенское издание сочинений, LXII, 279.

правлящих и управляемых.¹ Спрашивается, кому среди сынов человеческих дано находить столь редкую вещь, как естественное право? Казалось бы, юристам, этим профессиональным знаатокам права. Но Лютер решительно отвергает такое предложение. Он не скрывает своей антипатии к юристам. И в своих застольных речах он любил нападать на них,² как за крючкотворство судебной практики, так и за светский дух теоретического правоведения. «Юристы, — утверждал он, — против Христа» (Werke, LXII, 215). «Ни один из них не знает, что правильно перед Богом» (214). «Благочестивый юрист — это редкое животное» (219). Как закон спорит с благодатью, так и юристы спорят с богословами (265). И Лютер, не задумываясь, принимает сторону богословов. Их небесное дело выше земного дела юристов (226). Даже методологически богослов выше юриста: между тем как юриспруденция никогда не может подняться на высоту логических демонстраций (258), богословие, опирающееся на достоверность слова Божия, может постоянно пользоваться демонстративной методой.³ Посему не теологи нуждаются в юристах, а юристы — в теологах (220). Место теологии наверху, над юриспруденцией; иначе быть не может (264). И в глазах теолога юрист не выше сапожника или портного (226).

Не довольствуясь таким умалением юриспруденции, Лютер изымлет из ее ведения все естественное право. Оно, учит он, установлено самим Богом, озарившим соответственным светом сердца людей (268). Но, как отмечено выше, Лютер не считает возможным познание этого света путем разума, будто бы одинакового у всех людей. Так как он не считает пригодным к тому и специфический разум юристов, то он и призывает к познанию естественного права разум теологов. Это ему кажется тем более правильным, что право, утверждает он, находится в теологии, *das Recht ist in der Theologia* (279).

Эта формула, так же как и формула другого «теоидакта»,⁴ именно Цвингли: *in Summa, so ist das natürlich Recht nüt anders*

¹ Auslegung des 101 Psalms, XXXIX, 284.

² Tischreden Doct. Mart. Luthers von Juristen, Werke, LXII, 214—285.

³ На с. 262 Лютер приводит и пример: *Wer getauft wirdt der wird von Gott getauft und wirst selig. Du bist getauft, drum bus, von Gott getauft und wirst selig.*

⁴ Выражение самого Цвингли (см.: Zwingli und das Naturrecht, von Otto Dreske. Halle, 1911. S. 23).

dann ein wahre religio,¹ определяет дальнейшую работу протестантской мысли над теорией естественного права. Учитель протестантской Германии Меланхтон всецело идет по стопам схоластики. Его «демонстрации»,² как и Лютеровы, основываются на Писании, главным образом на десятословии: *possunt splendidae demonstrationes praeceptorum decalogi tradi (Ethicae doctrinae elementa, 97)*. Если его демонстрации иногда как будто и совпадают с доктриной светских рационалистов XVII века, то при ближайшем анализе это совпадение оказывается мнимым. Так, например, он выводит необходимость повиновения властям из общежительной природы человека (79). Этим он как будто превосхищает позднейшую доктрину «социальности». Однако оказывается, что он очень далек от светской социальности рационалистов XVII века. Обязанность повиновения устанавливается *secundum omnes leges Decalogi*, а социальность оказывается актом сверхъестественного творения (79). Рационалисты XVII века пользовались понятием творения только по отношению к физическому миру. Весь же порядок морального мира они приписывали установлению, учреждению (*impositio*), казавшемуся им «как бы вторым творением»,³ но творением не сверхъестественным, а искусственным, вызванным потребностями и недостатками человеческой природы в «естественном состоянии». А это последнее (*status naturalis*), в свою очередь, не имело у них ничего общего с состоянием райской непорочности (*status integritatis*), из которого выводила естественное право протестантская ортодоксия. И если уже непременно переводить на богословский язык это совершенно светское понятие, то оно скорее напоминало то состояние чистой природы (*status purorum naturalium*),

¹Dreske, 27. И Кальвин учил: *sola (lex Dei) ipsa legum omnium et scopus et regula et terminus sit oportet (Institutio christianae religionis, Lib. IV, Cap. XX, 16. Corpus reformatorum XXX, 1106)*. Как ни старается Трёлч доказать, что внутренний смысл естественного права у Кальвина иной, чем у Лютера, однако и он соглашается, что словесный смысл совершенно одинаков (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912. S. 657*).

²Приводим одну для примера: *Imago debet congruere cum archetypo. Homo est conditus, ut sit imago Dei. Exemplumque Dei quisque est in imagine parva. Ergo congruere cum Deo debet (Ethicae doctrinae elementa, et enarratio libri quinti Ethicorum. Witebergae, 1586. P. 77)*.

³*Corporis Pansophici Pantologia, Autore Erhardo Weigelio, Jenae, p. 21: morali quadam creatione secunda.*

которое отчасти допускалось католическим богословием, но решительно отвергалось протестантскими теологами (о чем подробнее ниже, в четвертом отделе настоящего исследования).

Вполне присоединяясь к схоластическому учению о Боге, как архетипе, и богоподобии, как обязанности человека,¹ Меланхтон отвергает как усвоенное римскими юристами Симонидово определение справедливости: «справедливость есть постоянное и непрерывное желание воздавать каждому свое», так и определение Платона, согласно которому справедливость — это согласие низших сил человека с его разумом. Он принимает Аристотелево определение справедливости как соответствие закону — с тем дополнением, что под законом понимает только закон Божий (167), что, как уверяет он, отлично понимал уже Адам,² оказывающийся, таким образом, первым философом права. В духе такого определения Меланхтон выводит естественное право не из естественных склонностей человека, свойственных также и животным (97), а из веления Бога, который «пожелал быть познанным человеком» и посему написал в его сердце свой закон (96). Это и есть естественное право. Меланхтон предпочитает называть его естественным законом и даже законом природы, понимается моральной, а не физической: *ius naturae, seu lex naturae* (100). Источник этого закона — в десятословии: *inde expeditissimum est, summam legum naturalium sumere* (97). Положительное право рассматривается как своего рода конкретизация права естественного (100), богоустановленной властью, являющейся «голосом Декалога» и «экзекутором закона» (там же). Обязанность власти не нарушать естественного права издаваемым ею правом положительным сводится к ее обязанности не уклоняться от декалога (78). Таким образом, у Меланхтона юриспруденция

¹ *Imago debet congruere cum archetypo. Homo est conditus, ut sit imago Dei* (р. 77; ср. р. 4, 7, 9). Ср. теорию богословского нативизма в трактате Меланхтона о душе: *Radix sapientiae divinae. Esset autem haec lux in nobis multo clarior, si natura hominum non languefacta esset: sed tamen adhuc reliquae sunt scintillae* (*De anima liber unus*. Lugduni, 1555. P. 178). *Simplicius et rectius est retinere hanc sententiam, esse aliquas noticias in mente humana, quae nobiscum natae sunt... Hanc sententiam etiam propter Paulum amplector, qui expresse inquit, legem scriptam esse in cordibus hominum, ubi de notitia loquitur* (р. 185). *Hanc lucem esse noticias divinitus sparsas in mentibus nostris, recte dicitur: quae qualis lux sit, tunc cernemus, cum archetypum Deum intuebimur* (р. 186).

² *Hanc definitionem optime intellexit Adam* (90).

как положительного, так и естественного права оказывается не столько юриспруденцией справедливости, сколько юриспруденцией повелений, и притом исходящих от Бога. Право создается законом. Законодатель — Бог. Земной законодатель — только Божий экзекутор. И декалог — это катехизис правоведения.

Как следует смотреть, с точки зрения этого катехизиса, на действующее положительное право? Можно ли мириться с ним или же следует его отвергнуть и заменить прикладным десятословием? Так как протестантство времени Лютера и Меланхтона чересчур нуждалось в светской руке и не могло мечтать о немедленной теократизации и клерикализации государства, то оно проявило по этому вопросу временный оппортунизм, не поступаясь, однако, принципами своей философии права. Так, Лютер видел в Моисеевом десятословии совершеннейший моральный кодекс и зеркало всех добродетелей.¹ Но в качестве источника положительного права он считал его только «саксонским зеркалом евреев».² В таком же духе высказывался и Меланхтон. Он не соглашался с такими нетерпеливыми теологами, как «эйзенахский евангелист»³ Яков Штраусс, или беспокойный⁴ «дворянский брат папы»⁵ Карлштадт, или веймарский проповедник Вольфганг Штейн; они требовали упразднения даже канонического права, потому что оно католическое, тем более языческого римского; все это должно было быть заменено Моисеевым десятословием.⁶ Такое требование было явно несвоевременно. К тому же как истинный гуманист Меланхтон питал слабость к римскому праву. Он даже посвятил одну из своих речей доказатель-

¹ Tischreden vom heiligem Katechismo, Werke, LVIII, 245.

² Darumb lass man Mose der Juden Sachsenspiegel sein, und uns Heiden unverworren damit; gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet, und doch in dem naturlichen Gesetze wohl mit ihm stimmt (Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament, Werke, XXIX, 157, cp.: K. Köhler. Luther und die Juristen. Gotha, 1873. S. 9 usw.

³ Zedler, Grosses Universal-Lexicon, XL, 788.

⁴ Carlostad... l'homme du monde le plus inquiet aussi bien que le plus impertinent (Bossuet. Histoire des variations des églises protestantes, Livre II, Oeuvres, IV, 431).

⁵ Выражение Лютера (Werke, XXIX, 192).

⁶ См. с. 258 статьи Melanchton, der Jurist, von A. Haenel в Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Band VIII, 1869 и с. 17 книги «Luther und Juristen» von K. Köhler, Gotha, 1873.

ству того, что христианам вовсе не необходимо пользоваться только Моисеевыми законами, не прибегая к светским и даже языческим законам.¹ Он доказывал, что римское право превосходно во многих отношениях и представляет своего рода философию права.² Кто смущает совесть мыслями о том, что благодаря этому наша государственная жизнь устроена недостаточно по-Божески, тот поддается внушению дьявола, вновь изрыгающего старое безумие монахов. Следует руководствоваться словом Божиим в принципе, но не в деталях, подобно тому как и врач или архитектор занимаются своим специальным делом не по норме Писания.³ Словом, доказывал Меланхтон, самостоятельные светские законы не противоречат религии.

Как ни кажутся ясными и определенными эти заявления Меланхтона, они все-таки далеко не являются его последним словом. Он был слишком философски настроен, чтобы довольствоваться дуализмом Божеского и человеческого права и не попытаться преодолеть его в той или иной форме. И он был слишком богословски настроен, чтобы не провозгласить если не генетического, то принципиального примата права Божеского. Впрочем, и для генетического примата чрезвычайно подходящим основанием являлось разделявшееся и им патриархальное Лютерово учение о непосредственной богоустановленности светской власти. Вот почему в деле теологизации также и светского права и теократизации издающей его светской власти Меланхтон, в сущности, идет гораздо дальше, чем могло бы казаться на основании сказанного выше. Предваряя Фюстель де Куланжа, он обращает внимание на то, что все языческие законодательства опирались на божественный авторитет; если они «выдумывали» этот авторитет, чтобы освятить свое публичное право, то тем более, восклицает он, мы должны чтить нашу власть, повиновение которой предписывается не выдуманным, а достовернейшим словом Божиим.⁴ Если это слово освящает власть, то оно освящает также и исходящие от нее законы, несмотря на то что эти законы

¹ *Declamatio de dignitate legum*, *Corpus Reformatorum*, XI, 357.

² *Ibid.*, 358: *Deinde ostendam, Romanum ius antecellere legibus aliarum gentium, et vere quandam Philosophiam esse. P.361: denique uberior est doctrina Romanis.*

³ *Ibid.*, 358.

⁴ *Declamatio de legibus*, *Corpus Reformatorum*, XI, 71.

касаются светского мира. А если это так, то напрасно думают, что эти законы представляют нечто светское.¹ Напрасно упускают из виду, что вся доктрина юрисконсультов построена не столько на технических, сколько на этических нормах, являющихся настоящим образом Божиим.² И при ближайшем рассмотрении оказывается, что местный и временный характер специально еврейских норм имеет в глазах Меланхтона не столько предписания десятословия, сколько прочие Моисеевы законы, например аграрные.³ И таким образом, уже Меланхтон положил начало протестантской теологизации светского права под знаменем сближения его с правом естественным.

Дело, начатое Лютером и продолженное Меланхтоном, довели до конца протестантские юристы XVI века. Сравнительно немногие из них поступили так, как Лагус,⁴ весьма еще сдержанно и эклектически примкнувший к «филиппизму», т. е. воззрениям Филиппа Меланхтона. По римской традиции Лагус продолжал связывать естественное право со всею вообще живой тварью и физической природой.⁵ Хотя он и констатировал совпадение некоторых Моисеевых заповедей с требованиями «вторичного», т. е. уцелевшего после грехопадения,⁶ естественного права, однако он решительно отказывался исчерпывать последнее предписаниями Моисея или Евангелия.⁷ И вообще он еще не столько

¹ Ibid., 85: *Plerique... hanc induere persuasionem, versari se in re prophana... Hos meminisse volo, Deum et iuris autorem esse, et vindicem futurum.*

² *Hae noticiae (quae discernunt iusta et iniusta, ac pariunt doctrinam iuris) sunt quaedam imago Dei, et magis regunt vitam, quam aliae noticiae seu ideae artium. Ex hoc admiranda luce et Dei imagine, orta doctrina Jurisconsultorum (Declamatio de dignitate legum, Corpus Reformatum, XI, 362).*

³ Ibid., 361.

⁴ Т. е. Газе, Hase; о нем: Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, I, 296 usw.

⁵ Естественное право характеризуется у него как *inclinatio naturalis, impetus quidam. Atque est quidem hic impetus homini cum caeteris animantibus communis (Methodica juris utriusque traditio, ex ore doctissimi viri Dr. Conradi Lagi, Lugduni, 1592, p. 7).* Автор ссылается на один случай в конюшне португальского короля в доказательство причастности слонов к естественному праву: слон чуть не убил своего вожака за дурное обращение с его самкою.

⁶ Ibid. P. 9.

⁷ Ibid. P. 10: *pleraeque sunt leges verae, quae tamen in Evangelio, aut lege Moisaica non recensentur. Itaque eximenda est animis hominum haec opinio, quod solum id sit ius divinum, quod a Moyse atque Evangelistis refertur.*

оправдывал естественное право перед богословием, сколько, напротив, оправдывал богословие перед естественным правом, в основании которого лежит *ipsa natura* или *iudicium rationis*.¹

Другие протестантские юристы гораздо радикальнее подвергают теологизации как теорию, так и догму права. Таков, например, Себальд Мюнстер, доктор обоих прав и профессор в Виттенберге.² Как и Меланхтон, он очень ценил римское право и видел в нем «некую ученую философию».³ И он предостерегал против попыток колебать его, тем более упразднять. Но мотивировал он это уже чисто теологическими соображениями, именно богоустановленностью римского права — *ius Romanum divinitus institutum esse*.⁴ Как и все, что существует в гражданском обществе,⁵ оно должно напоминать нам о Боге. Совершенно в таком же духе высказался и декан юридического факультета Виттенбергского университета Михаил Тейбер⁶ в речи, произнесенной при возведении в докторскую степень одного молодого юриста. Правительство, уверял он, — это голос декалога,⁷ из которого выведена также и вся доктрина юрисконсультов: *extracta est autem ex ipso Decalogo doctrina Jurisconsultorum*.

Особенно решительно развивал эту последнюю мысль Ольдендорп, *doctor legum*, лицензиат знаменитого Болонского университета,⁸ «всеобщий учитель» протестантских юристов,⁹ меч-

¹ Ibid. P. 11.

² Zedler, XXII, 446.

³ Nam hoc Ius Romanum haud dubie erudita quaedam Philosophia est (De Imerio et Bartolo, Corpus Reformatorum, XI, 353).

⁴ Ibid., 354.

⁵ Ibid., 356: Hunc enim finem esse civilis societatis Deus voluit, ut vera ipsius noticia inter homines illucescere, et late spargi possit. P. 351: Singulare et admirabile Dei opus ac beneficium est haec civilis societas, qua Deus inter se coniunxit ac devinxit homines praecipue, ut ipsius noticiam alii aliis communicare possent.

⁶ Zedler, XLII, 1528, Stintzing, I, 552.

⁷ Deus, qui verissime custos est politicae societatis, vult gubernatores primum omnium vocem esse Decalogi in genere humano (Oratio de vita clarissimi viri Hieronymi Schurffii, recitata a D. Michaeli Teubero, cum decerneretur gradus Doctoris, Docto viro, M. Georgio Cracovio Pomerano, 1554, Witebergae).

⁸ В 1538 г. Ольдендорп был даже записан в Кёльнские матрикулы как *juris civilis Doctor Bononiensis* (Stintzing, I, 316).

⁹ *Communis praeceptor noster*, писал о нем Марбургский профессор Ульнер (Figulus). См.: *Lexicon juris per Hermannum Figulum*. Lugduni, 1549, *Epistola dedicatoria*. В XVII веке Ольдендорпа уже меньше ценили: так, например, Конринг

тавший о реформе юридического образования и получивший соответственное поручение в Марбурге,¹ неукоснительно развивавший идеи «Филиппа», т. е. Меланхтона, до своей смерти (1567 г.). Ольдендорп недоволен доводящей до отчаяния, как он уверяет, темнотой современного ему правоправедения и особенно тем, что юристы злоупотребляют понятием естественного права.² Чтобы исправить дело, необходимо взойти к источникам права. Как реформационное богословие XVI века восходило *ad fontes*, так в его лице методически восходит *ad fontes* и реформационное правоправедение. И в том и в другом случае источник оказывается одинаковым: это — слово Божие.³ Продолжая традицию Лютера и Меланхтона, Ольдендорп в отличие от Лагуса уже решительно отказывается от Ульпианова понимания естественного права как чего-то естественного даже в физическом смысле и посему свойственного также животным. Он не желает делать «из животных людей и из людей животных».⁴ *Nihil denique Juris habent*, говорит он о животных. Мотивирует он это не только тем, что человек разумен, но также, и даже по преимуществу, тем, что человек способен к богопознанию. Таким образом, проблема естественного получает не только чисто моральный, но еще и божественный смысл. И в этом, очевидно, далеко не Спинозовом смысле природа оказывается равнозначной Богу: *proinde naturam hoc in loco accipere oportet pro Deo ipso*.⁵ Со-

уже совершенно не упоминал о нем, как, впрочем, и о других мнимых протестантских «предтечах» Гроция, в своем обзоре юридической литературы XVI века (см. с. 115 и 119 книги Hermannii Conringii «*De Scriptoribus XVI post Christum Natum Seculorum Commentarius*». Wratislaviae, 1703).

¹ См. с. 8 и след. предисловия Фрейбе к изданию *Was billig und recht ist, Die deutsche Erstlingschrift des sogenannten Naturrechts von Joh. Oldendorp*, Schwerin, 1894.

² *Iuris naturalis, gentium et civilis εἰσαγωγή*, Coloniae, 1539, Titulus II.

³ *Ibid.*, Titulus I: *Methodus servanda fuerit, ut prius fontes quam rivuli perspiciantur: et prius Divini, quam humani Iuris formulae... proponantur*.

⁴ *Ibid.*, Titulus II, а также *Lexicon juris, seu epitome definitionum, et rerum ex omnibus iis, quae clarissimus D. Iohannes Oldendorp, pius in lucem partim edidit, partim aliquod annis publice docuit, diligenter concinnata per Hermannum Figulum*. Lugduni, 1549, p. 190. На том же основании Ольдендорп отказывается от деления естественного права на первичное и вторичное. *Doctores nostri... ineptissime distinguunt inter Ius naturale primum et secundarium: volentes utique ut aliquod Ius habeamus cum brutis commune* (*Lexicon juris*, 190).

⁵ *Iuris naturalis, gentium et civilis εἰσαγωγή*, Titulus II, *Lexicon juris*, 239.

образно с этим естественное право Ольдендорпа — это религиозное, даже вероисповедное¹ право. Право понимается как императив, получаемый от небесного Императора. Jus производится от *jussum* и отождествляется с *lex*.² Право — это закон. И естественное право — это естественный закон. Закон этот следует выводить не из состояния райской непорочности (*status integritatis*) человека до грехопадения — *quorsum enim attinet ex summa perfectione paradysi, nostram corruptam metiri politiam?* — а из повеления Божия после грехопадения. Естественный закон вырезан Богом как в человеке,³ так и на каменных скрижалях Моисея. Эти скрижали, эта скульптура Божия и является законом природы для права: *has esse naturae leges*.⁴

Что же такое или чем должно быть положительное право, как *jus civile*, так и *jus gentium*? Не более как реализацией такого естественного права.⁵ Декалог служит непоколебимым критерием для оценки действующего положительного права и для надлежащего устройства государства.⁶ Но этого еще мало. Ольдендорп хочет показать, что положительное право подчинено десятословию не только принципиально, но также и генетически. Он становится историком права, для того чтобы доказать, что все лучшее, что имеется в законодательстве греков и римлян, непосредственно заимствовано ими, как обезьянами, у Моисея.⁷

¹ *Juris naturalis... εἰσαγωγή*, *Divinae Tabulae I Praeceptum: quicquid cum Religione nostra et pietate pugnat: id quoque censendum est naturali pugnare et inustum esse*.

² *Εἰσαγωγή*, *Titulus II: Jus idem est quod Lex, a jussum per apocopen dictum* (ср.: *Lexicon juris*, 187).

³ *Titulus II и Lexicon juris*, 205: *est in homine Lex, quam etsi nusquam ex scripto legit, habet tamen a Deo insculptam ad formandos mores*.

⁴ *Lexicon juris*, 341.

⁵ *Juris naturalis... εἰσαγωγή*, *Epilogus: Quid est igitur Jus gentium? Est multorum Populorum autoritas. Quid Jus Civile? Est unius Populi iussus. Qui scies an utrumque recte sit receptum? Ex norma naturae ceu fonte. Ubi est illa norma? In corde et conscientia hominis a Deo insculpta. Quid si multi dissentiant circa hanc normam, nec recte de ea iudicent? Recurrendum est ad tabulas Divinas, in quibus renovatum et descriptum est Jus vel Lex naturae tam certo testimonio, ut variari non possit*.

⁶ *Ibid.*, *X Praeceptum: Et profecto potes vel ex his solis tabulis praeclaram Civitatem constituere*.

⁷ *Lexicon juris*, 205: *Quicquid posterius legum scriptores in monumentis reliquere, id totum tanquam simiae a Mose, primum Graeci, deinde a Graecis Romani mutuati sunt, Ficino et Eusebio adstipulantibus*.

Моисеевы таблицы оказываются прямым источником как римских двенадцати таблиц, так и всего позднейшего права. Сообразно с этим, например, римский институт частной собственности «исторически» выводится из Моисеевой заповеди «не укради»; из той же заповеди выводится доказательство противоестественности общности имуществ.¹

Эта мысль Ольдендорпа уже после его смерти получила сильное подкрепление в издании «французским Варроном»² и бывшим (до Варфоломеевой ночи) протестантом Питу (Pithou, Pithaeus) известной «*Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*» (1573), прославившей имя издателя: если Куяций, говорили современники, помешал Питу стать первым юристом своего времени, то Питу помешал зато Куяцию стать единственным.³ Таким образом, естественное право сближается с историей права и даже со сравнительным правоведением — но только для того, чтобы распространить теологическое понимание права также и на положительное право и тем крепче соединить с понятием права вообще «нечто божественное»: *quoties igitur*, — писал Ольдендорп,⁴ — *audis has voces, Lex, Ius, Iustitia: statim, cogita te Divinum aliquid atque excelsum audire*.

Ольдендорп был далеко не одинок в своем предприятии. Очень типична, например, книга⁵ известного деятеля реформации, магистра теологии и доктора юриспруденции Конрада Гересбаха «*Christianae jurisprudentiae epitome*» (*Neostadii in Palatinatu*, 1586). Он противопоставляет временным эдиктам римских преторов декалог как вечный адикт, как единственный настоящий альбом вечного Претора: *placet haec Decalogi praecepta Edicta perpetua appellare, quod Praetorum Edicta essent temporaria. Dei autem aeterni Praetoris Edicta ad omnium temporum Jurisdictionem pertinere et perpetua esse et immutabilia... In Decalogo hoc, veluti brevi aeterni Praetoris albo, actionum consiliorumque omnium gubernatio praescribitur. Estque unicus juris hic fons, et totius vitae norma* (с. 3). Хотя Гересбах и говорит, что законы XII таблиц так

¹ *Juris naturalis... εἰσαγωγή*, VII Praeceptum.

² Zedler, XXVIII, 546.

³ Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, V, 43.

⁴ *Juris naturalis... εἰσαγωγή*, Titulus II.

⁵ На нее обыкновенно мало обращают внимания. См.: Albrecht Walters, *Konrad von Heresbach und der Clevische Hof zu seiner Zeit*. Elberfeld, 1867. S. 203.

же относятся к совершенству десяти заповедей, или, как он предпочитает выражаться, десяти эдиктов, вечного Претора,¹ как медь к золоту,² тем не менее он ставит римское право в принципиальную и генетическую зависимость именно от этих эдиктов, дающих материал и для *personae*, и для *res*, и для *actions*, словом, для всей системы Гая.³

В таком же духе рассуждал и Альтузий — как ни старается Гирке модернизировать его воззрения. О *vitae Theologia dux!* — восклицает⁴ этот мнимый предтеча Ж.-Ж. Руссо. Человечество, оказывается, прошло домашнюю школу у Адама,⁵ публичную — у докторов Моисея и Аарона,⁶ совместно преподававших теологию и юриспруденцию.⁷ «Дикеология» Альтузия сочетала Юстиниана с Ветхим Заветом и еще в XVIII веке ставилась довольно высоко — за то, что она привлекала Священное Писание к обоснованию и истолкованию права.⁸

Для оправдания такой теологизации юриспруденции ротенбургский адвокат и чиновник Георг Христофор Вальтер,⁹ живший уже в XVII столетии (1601—1656), обратил еще внимание на то, что догматы христианства не напрасно возведены в закон в сборнике Юстиниана,¹⁰ этого «христианнейшего императора»:

¹ Praefatio: Decalogi praecepta, vel edicta aeterni Praetoris. Ср.: p. 126 sq.

² Praefatio: Si has Decalogi leges cum illis 12 Tabulis compares. Deus bone quantum discrimen *χρῦσα χαλκείων* dixeris conferri.

³ Ibid.: Personarum jus e praecepto de honorandis parentibus manat, Rerum e septimo et ultimo praecepto. Actionum jura octavum praeceptum complectitur... Secunda tabula et Personarum et Rerum atque actionum praecepta complectitur.

⁴ De utilitate, necessitate et antiquitate scholarum admonitio panegyrica. Herbornae Nassoviorum, 1603, p. 13.

⁵ Ibid., 25: Schola prima domestica et privata fuit in domo Adami.

⁶ Ibid., 29: Publicae igitur scholae Israëliticae primi doctores fuerunt Moses et Aaron.

⁷ Ibid., 28: ut summam dicam, Theologiam et Jurisprudentiam tradiderunt.

⁸ Notitiae autorum juridicorum et juris arti inservientium recitante et excerptante Georgio Beyero. Lipsiae, 1726. P. 97; Iohann Friedrich Juglers. Beiträge zur juristischen Biographie. Des zweeten Bandes zweytes Stück. Leipzig, 1775. S. 275.

⁹ Zedler, LII, 1837, Jöcher, IV, 1880.

¹⁰ Postillae harmonicae Theologo-juridico-politico-philologicae. Pars prior, Noribergae, 1659. Prooemium: Si Theologiam legislatricem ex jure nostro eliminare vellemus, dicendum esset Justinianum de sancta Trinitate, Incarnatione, Passione, Ressurrectione et Ascensione Jesu Christi, ut et de Spiritu Sancto non recte et Christiane statuisse, et leges illas malo exemplo Codici insertas fuisse, quod nemo sanus dixerit.

значит, для догматики римского права «законодательствующее богословие» безусловно обязательно. Да и вся вообще юриспруденция, уверял он, происходит от Бога: *causaliter est Iurisprudentia a Deo*. И сообразно с этим судебная практика должна ориентироваться в богословии: *decet enim Judicem jus divinum ob oculos habere, nec statuere ea, quae juri divino repugnant*.¹ В противном случае получается тот тип уже не юриста, а «политика-антихриста», появление которого, к своему прискорбию, уже констатирует автор, современник Гроция.²

Теологизация юриспруденции не ограничилась одним римским правом. Ангальтский юрист, бургомистр Кётена Филипп Цеппер³ не только оправдывал «одобренное христианскими императорами»⁴ римское право, реципированное Германией, тем, что оно само, в свою очередь, реципировано, представляет рецепцию Моисеева законодательства, или, как выражался Лютер, «саксонского зеркала евреев». Он связывал еще и саксонское право с Моисеевыми законами и вообще считал «исторической истиной»⁵ происхождение даже языческих законов из библейского закона Божия.

Оставалось еще феодальное право. Надо было теологизовать и его, чтобы включить его в систему богословски обоснованного положительного права, подобно тому как в XVIII веке вольфианцы Кнаусс и другие рационализировали и его, чтобы включить в систему рационалистически обоснованного положительного права. За это и взялись протестантские юристы. Весьма типична в этом отношении книга грейфсвальдского ученого Матфея Стефани (брата упоминавшегося выше Иоахима) «*Tractatio methodica de arte juris, et ejus prin-*

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Zedler, LXI, 1359.

⁴ *Collatio legum Mosaicarum forensium et Romanarum, Canonici item et Saxonici jurium, insertis Constitutionibus Anhaltinis a Philippo Zeppero, Hallis-Saxonum, 1632, p. 184: Leges Romanas, dummodo pro Decalogo tuendo faciant, licet paulo rigidiores aut molliores, recte latas esse, et a Christianis salva conscientia observari posse... Non quidem, quod ab Ethnicis sint latae, sed quia ab Imperatoribus Christianis approbatae et confirmatae, et juri naturali aut decalogo et honestati non repugnent.*

⁵ Praefatio, Theorema I: *Ethicorum leges et jus civile ex fonte legis divinae, moralis et forensis, fluxisse et hausta esse, veritati historicae convenit.*

cipiis».¹ Автора обыкновенно характеризуют только со стороны тех действительно неизбежных методологических разочарований,² которые испытывает читатель при ближайшем изучении его трактата с таким заманчивым, но также и обманчивым заглавием. Между тем эта книга заслуживает все-таки внимания, но совсем в другом отношении: а именно в ее «приятное и полезное теологико-юридическое»³ содержание входит теологизация не только римского, но даже феодального права. Главным предметом исследования является римское право. Его источником оказывается право естественное.⁴ Сообразно с этим его содержание сближается с «естественным разумом».⁵ Но так как этот разум является даром Божиим, то и содержащийся в нем естественный закон должен совпадать с законом Божиим. А так как этот последний «собственными пальцами» начертан на каменных скрижалях,⁶ то Стефани и посвящает обширную главу⁷ сближению Моисеева и Юстинианова законодательства. Не довольствуясь этим, Стефани в другой главе⁸ сближает божеское и феодальное право. Исходя из мысли о их тождестве он даже не столько выводит феодальные отношения из божественных заповедей, сколько, напротив, из феодальных порядков делает заключение о нормальных отношениях между Богом и человеком. Сообразно с этим Бог именуется сеньером, а люди — его вассалами.⁹

¹ Первое издание вышло в 1615 г. (Zedler, XXXIX, 1861, Kaltenborn, 217). Мы пользовались Грейфсвальдским изданием 1630 г.

² Hinrichs, I, 52: von Methode ist in der ganzen Abhandlung keine Spur zu finden. Kaltenborn, 218: an eine eigentliche Methodik, wie sie der Titel verspricht, ist gar nicht zu denken. Штintцинг ограничивается перечнем сочинений Стефани, причем «Tractatio methodica» даже и не упоминается.

³ См. подробное заглавие: «Nonnulla theologico juridica lectu jucunda et utilia».

⁴ Cap. IX, 67: Primus juris Romani fons est, jus naturae.

⁵ Cap. III, 30: Constat, jus civile Romanum ex omnibus partibus ad humanitatem et rationem naturalem propius accedere, quam ullum aliud jus constitutum.

⁶ Cap. XIX, 105: juris civilis doctrina, quae legis divinae pars, ex Dei Praeceptis, propriis digitis tabulae lapideae inscriptis... desumpta est.

⁷ Cap. XIX, continens leges divinae tabulae decem Praeceptorum, collatas cum jure Romano.

⁸ Cap. XXI, continens collationem Vasalli et Militis christiani, cum vasallo et milite Politico; ex jure divino, et jure feudali.

⁹ P. 144: Sumus Dei Vasalli et homines ligii.

Таким образом, еще в 1615 г. не только богословы, но даже юристы, дышавшие протестантскими идеями, смешивали в одно целое и естественное, и произвольное, и божеское, и человеческое право. Когда же, несмотря на такой синкретизм, возникал вопрос о верховном, объединяющем принципе, то его находили в законе Божиим: *leges nostrae circa decalogum versantur*, учил Стефани.¹ И этим вполне довольствовались как «методическим трактованием права и его принципов». Надо ли удивляться тому, что, когда тот же самый Стефани взялся исследовать логику правоведения,² он, по собственному признанию,³ ограничился тем, что через Меланхтона вернулся к Аристотелю — и притом схоластическому Аристотелю с четырьмя *causae*, производящими «формами»⁴ и прочими принадлежностями терминологического рационализма средних веков?

Таким образом, у Стефани и других протестантских юристов получается чрезвычайно пестрая смесь — заповедей, евангельских текстов, римских законов, изречений Цицерона, цитат из отцов церкви, положений феодального права и статей Саксонского зеркала. Все это, вместе взятое, должно было доказать объективное существование такого положительного права, которое питается объективно существующим естественным правом, исходящим от Бога и запечатленным в сердцах человеческих. При характеристике римского права обращали особенное внимание на то, что Юстиниан был христианским императором и повелел исповедовать именно христианскую религию. Возражение, что Ульпиан не был христианином, устранялось ссылкой на «иск-

¹ Cap. XIX, 105.

² См. его книгу: *Dialectica juris exactissima et absolutissima, ex omnibus optimorum iurisconsultorum libellis dialecticis et topicis legalibus ita concinnata, summoque studio collecta, ut aliunde, quam ex hoc libro tota doctrina Logices legalis petenda non sit*, 1610.

³ Praefatio: *usus sum methodo illa, qua secutus Aristotelem D. Philippus Melancthon*.

⁴ P. 207: *Sunt autem omnium rerum humanarum quatuor causae, sine quibus nihil est, vel esse, subsistere vel intelligi potest, videlicet causa efficiens, materialis, formalis et finalis*. «Форма» на с. 210 определяется так: *forma rei est id, quod rei essentiam praestat... ut ex forma hominis, homo quis dicitur: ex forma centauri, centaurus*. P. 211: *notanda est distinctio inter formam accidentalem, et formam substantialem. Forma substantialis est, quae rem producit et conservat. Forma accidentalis est, quae ita rei forma inest, ut res sine illa esse possit*.

ры» божеского закона и у язычников. И когда упоминали имя Павла, то по большей части имели в виду не римского юриста, жившего при Северах, а апостола Павла, который в Послании к римлянам (II, 14, 15) констатировал причастность закону Божию также и язычников: *nam quum gentes, quae Legem non habent, natura, quae Legis sunt, faciant, isti Legem non habentes sibi ipsis sunt lex: ut qui ostendant opus Legis scriptum in cordibus suis* и т. д. Все это так несомненно продолжало средневековую и притом католическую традицию, что не было недостатка в католических авторах, которые с торжеством обращали всю методологию протестантского правоведения *ad maiorem gloriam* католического канонического права и вообще римской церкви. Так рассуждал, например, каноник и доктор католической теологии Виндек,¹ опровергавший «лютерологов» и пользовавшийся излюбленным ими сопоставлением (*collatio*) божеского и человеческого права для оправдания католического клерикализма и теократизма.² Он доказывал, что гражданское право нисколько не противоречит привилегиям папы³ и что выше гражданского права — право каноническое, исправляющее и даже отменяющее его.⁴

«Эпоху» в деле методической постановки вопроса о принципах права и рационализации естественного права представляет, по мнению некоторых историков,⁵ Гемминг (собственно Нильс Геммингсен). Этому копенгагскому профессору, прозванному *universalis Daniae praeseptor* и бывшему сначала ревностным

¹ Jöcher, IV, 2011, Zedler, LVII, 682—687.

² *De theologia iureconsultorum libri duo. Quorum prior quadraginta amplius Romanae Ecclesiae Dogmata, quae hodie a Sectariis oppugnantur, non solum ex Canonibus et Traditione veteris Ecclesiae, sed etiam ex Iustiniani Imperat. Legibus comprobantur, et eas a Lutheranorum Jureconsultorum depravationibus vindicant. Posterior praecipuos casus recenset, in quibus Canones Pontificii et Iura Civilia conveniunt, aut dissident: et multa de Jurisdictione Ecclesiae tractat. Auctore Ioanne Paulo Windeck, Coloniae Agrippinae, 1604.*

³ *Liber primus, 14, Locus VII. De Pontificis Romani privilegiis, et quod ea Juri civili non repugnent.* В перечислении этих привилегий автор идет достаточно далеко: *Papam habere potestatem super omnia iura* (15). *Papam nullis subiectum esse iuribus* (ibid.). *Papam iusto titulo provincias possidere* (17). *Omnes lites et contentiones, tam spirituales, quam temporales stricto iure ad iudicium summi Pontificis pertinere* (20).

⁴ *Liber secundus, 35, Cap. XI. Septem causae, cur Leges civiles Ecclesiae Canonibus debeant cedere, et ab iis corrigi, ac aboleri.*

⁵ Kaltenborn, 237.

«филиппистом», а потом едва ли не «криптокальвинистом», обыкновенно приписывают рационализацию естественного права на началах Эвклидовой геометрии. И поэтому, несмотря на общую бедность содержания его заманчиво озаглавленной книги о праве,¹ ему приписывают ту новаторскую роль, которую, как укоризненно замечал уже немецкий полиистор конца XVII и начала XVIII века Паше, совсем напрасно вменяют в заслугу только позднейшим рационалистам.² Гемминг в самом деле ссылается на Эвклида. Но при этом он бесконечно далек от геометрической методы тех рационалистов XVII века, которые мечтали о действительно светском естественном праве.

Небольшая книга Гемминга «*De lege naturae apodictica methodus*» перепечатана в объемистом женеvском издании его богословских работ.³ И хотя она сама по себе достаточно опровергает представление об авторе как о каком-то юридическом Эвклиде, тем не менее для устранения последних сомнений относительно истинного характера его мнимого рационализма небесполезно заглянуть также и в другие его богословские работы.

Гемминг и в этих работах любил говорить о методе: *constitui Methodum Theologicam conscribere*, объявляет он.⁴ При этом он придает большое значение и определениям,⁵ и аксиомам,⁶ и демонстрациям.⁷ Иначе говоря, почти весь словесный арсенал светского рационализма XVII века уже имеется у него налицо. Но то употребление, которое он делает из этого арсенала, более

¹ Это признает и Кальтенборн: *der Inhalt des Werkes ist unbedeutend zu nennen* (238).

² См.: Georgii Paschii. *De variis modis moralia tradendi*. Kiloni, 1707. Автор довольно сдержанно отзывается о результатах предприятия Гемминга: *Fateor adduci ibi pro illius temporis conditione satis nervose principia et hypotheses legis naturae* (503). Тем не менее, ссылаясь на него, он пишет: *jam pridem obtinuisse Methodum demonstrandi in Moralibus, nec ante aliquot demum annos, quam gloriam recentiores scriptores affectant vendicantque sibi, introductam esse*.

³ Nicolai Hemmingii, *magni nominis theologi... opuscula theologica*. Genevae, 1654.

⁴ *De methodis libri duo* (Opuscula, 54).

⁵ *Enchiridium theologicum: Qui enim rei aliquis definitionem recte novit, is ad omnem disputationem et orationem de ea re fundamenta iecit* (Opuscula, 325).

⁶ *Ibid.*, Opuscula, 326.

⁷ См., например, *Enarratio psalmi octuagesimi quarti: Demonstrationem proponam* (Opuscula, 1236).

чем достаточно показывает, как он был далек от этого рационализма и его научной программы. Так, например, он ссылается на аксиомы и говорит: *observanda sunt axiomata*. Но он тут же и поясняет: *ut sententiae Mosis, Prophetarum et Apostolorum... quae pluribus rebus probandis serviunt*.¹ Очевидно, демонстрация понимается здесь в таком же смысле, в каком и Лютер и особенно Меланхтон делали силлогистические заключения из текстов Священного Писания, применяя к ним Аристотелево утверждение о недоказуемости первых принципов² науки. И если Гемминг говорит о какой-то уже готовой, сложившейся доктрине,³ то он имеет в виду доктрину, основанную не на философских аксиомах, а на слове Божиим: *Deus est autor sapientiae Ecclesiae*.⁴ Он предаёт анафеме все, что противоречит этому слову.⁵ И вот такими именно путями он надеялся построить «тело доктрины» с расчлененною анатомией.⁶

Как же смотрит он при этом на философствующий разум? Одной из самых любимых тем Гемминга является соболезнавание по поводу тщеты и недоверности философии в сравнении с богословием: *dico quod nequaquam philosophica certitudo possit conferri cum firmitate doctrinae Ecclesiae*.⁷ Достоверность церковной доктрины, поясняет он, основывается на двух свидетельствах: внешнем и внутреннем. Внешнее свидетельство, в свою очередь, слагается из шести частей: божеского откровения, разнообразия чудес, прочности пророчеств, постоянного церковного согласия, продолжительной традиции и исповедания мучеников. Внутреннее свидетельство едино, именно печать Духа Святого в сердцах верующих. Между тем в философии все подчинено только свету разума и чувствам.⁸ Правда, и разумом не следует пренебрегать, ибо и это — дар Божий; но насколько все-

¹ *Enchiridum theologicum* (Opuscula, 326).

² *Analyt. post*, I, II.

³ *Nunc vero doctrina firmata est* (De methodis libri duo, Opuscula, 81).

⁴ *Syntagma institutionum christianarum* (Opuscula, 674).

⁵ *Quicquid cum Verbo... pugnāt, ...anathematis loco habendum sit* (*Enchiridium theologicum*. Opuscula, 324).

⁶ *Totum doctrinae corpus... Singulorum membrorum veluti anatomia quaedam instituenda est... Singulorum definitiones, divisiones, descriptiones, exempla que teneantur* (*Pastor sive pastoris optimus vivendi agendique modus*. Opuscula, 144—145).

⁷ *Syntagma institutionum christianarum* (Opuscula, 739; см. еще 1208).

⁸ *Enchiridium theologicum* (Opuscula, 446).

таки богословские демонстрации выше философских!¹ *Philosophia κριτήριος quibusdam mentis facultatibus nititur. Sed hic Spiritus sanctus doctrinam confirmat atque obsignat.*² Что значит философский свет разума в сравнении с богословским светом Божиим?³

Так добродушно, хотя и снисходительно, решает Гемминг вопрос об отношении между верою и разумом, богословием и философией, поскольку он предполагает, что разум, памятуя, что он является лишь слабой искрой «эссенциального» разума Бога, и сознавая свою слабость, не идет против откровения и не противопоставляет себя вере. Поскольку же наш мнимый рационалист имеет дело именно с таким разумом, он принимает гораздо более решительный и даже воинственный тон. Оказывается, что предоставленный самому себе разум уклоняется от истинного Бога. Все рассуждения философов о Боге представляют не более как самомнение глупости⁴ и ужасающий мрак.⁵ Зато, как удостоверил еще апостол Павел, то, что они называют богословским безумием, и есть истинная мудрость.⁶ И если справедливо, что между верою и разумом идет смертный бой, который прекратится только тогда, когда у одной из сторон будет вырван глаз, то Гемминг, не задумываясь, предлагает, правда, не вырывать, но все же сомкнуть глаз разума, или, как он выражается, глаз телесного интеллекта, чтобы он не соблазнял глаза веры, получающего зрение от слова Божия и Святого Духа.⁷

¹ *Gloriantur Philosophi de suae doctrinae certitudine, iactant sua κριτήρια, demonstrationes proferunt...* Fateor certe, istas certitudinis causas non esse contemnendas, imo tanquam dona Dei suspiciendas; attamen si cum certitudine rei Theologicae ista philosophica conferantur, apparebit, multis nominibus doctrinae Ecclesiae certitudinem demonstrationibus philosophicis proponendam esse (ibid., 442).

² Ibid., 446.

³ *Philosophi iactant lumen rationis... At Dei sapientia lumen Dei praetendit* (Synthagma institutionum christianarum, Opuscula, 674).

⁴ Ibid., 677: *Sibi igitur relicta ratio a vero Deo aberrat... Quare philosophi, etsi multa disputarunt de Deo acute, multasque gnomas prodiderunt veras: tamen salutarem Dei notitiam non sunt assecuti. Nam iuxta Pauli dictum, cum se putarunt sapientes, stulti facti sunt.*

⁵ Ibid., 674: *Philosophica Sapientia... cum de Deo philosophatur, in horrendas tenebras incidit.*

⁶ Ibid.

⁷ *Sapienter quidam dixit, ingens certamen esse inter fidem et rationem, et neutram desistere aut cedere, priusquam oculus erutus fuerit alterutri. Cum itaque fides oculum suum a verbo Dei et Spiritu sanctu. Ratio vero suum habeat ab intellec-*

Во всем этом есть своя логика. Но это совсем не логика светского рационализма XVII века, а логика той протестантской схоластики того же века, которая относилась враждебно к этому рационализму и которая ориентировалась не в идеях Гроция, Спинозы, Лейбница, а в идеях Калова, Квенштедта, Шерцера и других столпов протестантской ортодоксии этого века. Этой же логикой проникнут и трактат Гемминга «*De lege naturae arodictica methodus*», не вносящий ни малейшей дисгармонии в его *opuscula theologica*. Автор и здесь констатирует слепоту человеческого разума,¹ способного познавать настоящую истину о праве, лишь поскольку он сознает себя как искру или огонек² эссенциального Божеского разума, сохранившийся у человека и после грехопадения.³ Естественное право — это естественный закон. А естественный закон — это закон Божий,⁴ кодифицированный в Моисеевом десятизаконии.⁵ Бог — это последняя цель человеческого общества,⁶ и поэтому все поступки людей должны быть направлены к Нему.⁷ Положительное право, как *jus gentium*, так и *jus civile*, правомерно только тогда, когда может быть доказано его происхождение от естественного права, понятого в таком чисто богословском смысле.⁸ Наконец, Гемминг «демонстрирует» Моисеевы заповеди.⁹ Этим, собственно, и исчерпывается главное содержание его трактата, если не считать его полемики с «теомахами», как он называет противников естественного закона, или опровержения эпикурейства. Кроме того, в начале своего трактата Гемминг делает заявление об Эвклидовой оче-

tu carnali, summo studio et opera annitendum est cuique Christiano, ut... ea (fides) sola in negotio salutis videat, et occludatur oculus rationis, ne nos seducat a fonte salutis nostrae (Via vitae christianae et orthodoxa institutio, *Opuscula*, 537).

¹ P. 294: *Rationis humanae caecitas*.

² P. 320: *Igniculi, hoc est, noticiae naturales de rebus honestis et turpibus*.

³ P. 270: *Agnoscenda est haec lux, et gratiae Deo agenda sunt, quod ipse hac luce naturam humanam ornaverit, ac etiam post lapsum igniculos quosdam in natura reliquerit*.

⁴ P. 276: *Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa*.

⁵ P. 295: *Lex Dei, quam usitate Decalogum appellamus, dicitur legis naturae epitome*.

⁶ P. 292: *Deus... tanquam finis ultimus societatis humanae*.

⁷ P. 289: *Debent itaque omnes actiones hominis ad Deum referri*.

⁸ P. 303; cp. *Enchiridium theologicum*, 482.

⁹ P. 295 sq.

видности учения о нравах и законах,¹ а в конце обращает внимание на то, что он не ссылается на теологические сентенции. Если привести это последнее заявление в полном виде, то сразу станет очевидным, как односторонне смотрит на датского Меланхтона хотя бы Гинрихс, во что бы то ни стало желающий доказать, что «делающее эпоху» естественное право Гемминга автономно и выводится из разумной природы человека:² *Quod autem nullas ex Theologia sententias in hoc toto tractatu adduxerim: id ideo a me factum est, ut ostenderem, quousque ratio sine voce Prophetica et Apostolica progredi possit.* Затем идет продолжение, уже не приводимое Гинрихсом: *Quod superest, oro aeternum Deum Patrem Domini nostri Jesu Christi, ut et igniculos in natura magis accendat, et nostras mentes vera sua luce illuminet.*³

Продолжателем мнимого рационализма Гемминга считают Винклера, которому приписывают также⁴ окончательную замену «эссенциальной справедливости» Бога началом человеческой социальности, как верховным принципом естественного права. Чтобы проверить правильность такого взгляда, необходимо обратиться к его «Пяти книгам принципов права». Этот трактат интересен благодаря целому ряду метких и даже изящных формулировок, *distinctiones* в лучшем смысле этого все-таки схоластического термина.⁵ Не лишено интереса для историка идей то

¹ P. 270: *videbunt enim clarissime non minus legis naturae conclusiones destitui evidentibus demonstrationibus, quam artem Euclidis, quam quidam solam demonstrationibus niti, falso contendunt...* Contendo non minus evidentes esse in hac nostra naturae scientia demonstrandi vias, quam in Euclide aut aliis nobilibus et praeclaris scientiis. В сущности, то же самое, без ссылки на Эвклида, говорят и Лютер, и Меланхтон.

² *Geschichte der Rechts und Staatsprincipien*, I, 36: *Er hat die Kraft und die Kühnheit gehabt, das natürliche Gesetz aus der allgemein vernünftigen Natur des Menschen ohne Schrift und Theologie methodisch zu entwickeln.* Б.Н. Чичерин видит значение Гемминга в «выходе из богословских пеленок» (История политических учений, I, 1903, с. 367). Так смотрят юристы. Теологи смотрят на дело правильное и констатируют у Гемминга полное смешение богословской и философской морали (см., например: E. Luthardt. *Geschichte der christlichen Ethik*. Zweite Hälfte. Leipzig, 1893. S. 96).

³ P. 320.

⁴ Hinrichs, I, 51.

⁵ Приведем несколько примеров: *Potest homo in vinculis jacere, qui tamen sit liber, vel libere circumvagari, cum tamen sit servus* (Lib. III, Cap. V, p. 277). *Quidam naturalia pro civilibus habent, eaque mutant: alii civilia pro naturalibus*

обстоятельство, что уже у него, до Хр. Томазия и Канта, право противопоставляется нравственности в тесном смысле, как внешнее внутреннему.¹ Но если обратиться к философии трактата, то, как можно судить уже по его полному заглавию,² это совсем не новая философия XVII века, а старая схоластическая философия с «эссенциальной» справедливостью Бога, райской непорочностью и декалогом. И этим, по-видимому, объясняется, почему в XVII и XVIII веках на этот трактат мало обращали внимания:³ в нем не находили ничего нового.

Трактат появился в 1615 г., иными словами, тогда, когда, с одной стороны, сомнения в правильности традиционных учений схоластического происхождения сильно одолевали философов, с другой же стороны, уже довольно определенно намечались новые пути для преодоления этих сомнений. И вот Винклер еще не знает этих сомнений и не признает никаких новых путей. Он считает постыдным недоумение относительно действительного существования права⁴ и не допускает мысли о его субъективности

venerantur, et immutabilia censent (Lib. III, Cap. IX, p. 307). Non omnia positiva nobis civilia sunt, nec omnia, quae civilia vocantur, sunt positiva (Lib. V, Cap. I, p. 447). Non omnia quae ab impiis proficiscuntur impia sunt, sed quae ab impietate, nec omnia quae a piis proveniunt pia sunt, sed quae a pietate (Lib. V, Cap. V, p. 486). Винклер уподоблял богословие, юриспруденцию и философию трем грациям: Theologia, Jurisprudentia et Philosophia verae Gratiae (Lib. I, Cap. I, p. 9). Легкостью и живостью своего латинского языка он напоминает Пуфендорфа.

¹Iureconsulti finis est salus politica, ergo eam tantum legis particulam spectat, quae ad salutem politicam pertinet. Cum vero obtinuit externam et civilem justitiam, finem suum assecutus est et in eo quiescit. Quod intima cordis non scrutetur aut puniat ratio duplex est: prima, quod humanarum virium non est de cogitationibus cordis judicare: altera, quod cogitationes, quamdiu sunt merae cogitationes, politicam disciplinam non offendunt et ad Iurisconsulti finem non pertinent, cum eo fine non sit institutus magistratus ut omnia hominum peccata arguat, puniat et genus humanum extirpet (Lib. II, Cap. VII, 208).

²Benedicti Wincleri Soltquellensis Principiorum juris libri quinque. In quibus genuina juris, tam naturalis quam positivi, principia et firmissima Jurisprudentiae fundamenta ostenduntur, ejusdem summus finis ob oculos ponitur, et Divina auctoritas probatur. Lipsiae, 1615.

³«Ein Doctor juris», — кратко замечает о нем Иёхер (Iöcher Ch. G. Allgemeines Gelehrten-Lexicon, IV, 2007), прибавляя к этому еще шесть строк исключительно биографического содержания. Цедлер (LVII, 495) осуждает его за усвоение Платонова деления законов на божеский, небесный, естественный и человеческий и за смешение права с законом.

⁴An jus sit, turpiter dupitari (Lib. V, Cap. XV, 543).

и относительности.¹ Вместе с тем, как и Вальтер, он решительно отвергает новые, т. е. свободные от богословского обоснования, идеи относительно естественного права.² *Monstrare volui*, предупреждает он в предисловии, *Naturam, Rationem rectam et Justitiam esse rem Sanctissimam, Dei filiam... Justitiam et jus a Sanctissimo Deo per rationem et naturam ad nos descendere...., indicare volui*. Если разум и привлекается к обоснованию естественного права, то исключительно в качестве вторичного и дополнительного орудия познания, зависимого от веры и откровения:³ *id tamen negari non potest jus Dei hodie ratione sola imperfecte intelligi* (Lib. I, Cap. VIII, p. 60).

Винклер чрезвычайно красноречиво доказывает необходимость естественного права, без которого юриспруденция вырождается,⁴ уничтожается⁵ или, в лучшем случае, превращается в какой-то безбрежный океан.⁶ Вся задача юриспруденции со-

¹ *Si omnia opinione sunt, nec Deus, nec religio, nec quicquam rerum humanarum est, et ipsa etiam opinio re vera non est* (ibid., 565). *Si jus opinione est, etiam scelera possunt jus fieri* (569).

² *Ipsa pietatis et justitiae fundamenta labefactare conantur novatores... Quid sibi vult illa juris naturae labefactatio, qua nec Deus sibi semper constare et justitiae eandem regulam observare dicitur, nisi ut nullum jus revera in Deo existere statuatur? Quid est, quod qui ex lege peccati vivunt, et ne beluinum quidem jus observant, sed promiscuas libidines exercent, et omne meum ac tuum e natura sublatum cupiunt secundum jus naturae humanae vivere dicuntur?* (Praefatio). Винклер решительно отвергает эгоизм как основной дух естественного права: *Falluntur itaque, qui putant juris naturae eam esse mentem, ut nos solos super omnes amemus* (Lib. III, Cap. IX, p. 310).

³ *Religio est summus apex juris naturalis simplicissimi, et fere maxima sui parte superat omne humanum jus, ut dici possit, magis esse revelationis divinae, quam rationis humanae. Nam ratio de Deo et theologia nihil novit nisi quaedam legalia, et ea quidem hodie imperfecte* (Lib. III, Cap. III, 251). *Ubi ergo intellectus deficit, ibi incipit fides... Fides ergo superat rationem, ratio sensus, sensus vegetationem* (Lib. V, Cap. XV, 562).

⁴ *Positivae leges solae non sufficiunt ad justitiam, et si naturalium fundamento destituantur, facile degenerant in calumnias et periculosas captiones... Scientia legum cum despectu juris naturae conjuncta, est pura malitia, quae in exercitio fit fraus vel tyrannis* (Lib. III, Cap. VII, 287).

⁵ *Jus naturale est generalis efficiens, forma, et finis totius Jurisprudentiae, ad quod omnia reliqua jura diriguntur. Qui jus naturale non habet, intelligit, observat; nullum jus habet, intelligit, observat, nec scit quid discat, aut quo fine* (Lib. III, Cap. I, 243).

⁶ Могут погибнуть in vastissimo juris civiliumque negotiorum oceano, qui in medias se leges et lites praecipitarunt, antequam principia juris degustarent (Lib. I, Cap. I, 2; ibid., 3: in hac legali navigatione).

стоит в том, чтобы познать естественное право и сохранить его в праве положительном.¹ Однако принципы естественного права не находятся в самой юриспруденции как таковой: *in tota Jurisprudencia nihil est quod minus legaliter tractari possit quam ipsa principia* (Lib. I, Cap. II, 12). Они не имманентны ей, а трансцендентны и даже, как утверждает Винклер в духе Аристотеля, недоказуемы: *probationes aliunde quam ex legibus sumendas... quod et Philosophorum axioma vult, cum dicunt nullam artem sua principia demonstrare* (13). Они не коренятся ни в общей физической закономерности природы, которой не признает Винклер,² считающий ее гибельной для всего права,³ ни в общих у человека с животными природных инстинктах: *Jurisconsulti objectum homo*;⁴ *nullam humani juris speciem in brutis dari*,⁵ категорически заявляет он. Принципы естественного права находятся в Боге: *juris principia a Deo repetuntur*.⁶ «Кто не знает, — спрашивает Винклер, — что все эссенциальное находится в Боге и что нет изменения у божественной эссенции?»⁷ Поэтому, кто ищет настоящую эссенцию справедливости и права, тот ее найдет только в Боге, этом «совершенстве естественного права»,⁸ которое

¹ *In hoc consistit tota et vera Jurisprudencia, ut jus naturale humanum recte intelligamus, et civilibus jurisque gentium praeceptis humaniter pro conservatione juris naturae, non in fraudem et eversionem ejus utamur* (Lib. III, Cap. I, 243).

² См. p. 130 sq.: Lib. I, Cap. XV. *Refutantur qui omnia necessario fieri putant*. P. 146: *Est autem et hoc observatione dignum, eos qui fato omnia tribuunt non modo usum rationis ex homine tollere, sed etiam operationem legis peccati cum operatione fati confundere*.

³ Особенно для положительного: *Qui tamen omnia humana necessario fieri autumant, et voluntatis humanae libertatem penitus extinguunt, ut naturalia, ita imprimis etiam civilia jura abnegant, quia pura civilia ex mera hominis voluntate fluunt, quo fonte obstructo, nasci omnino non possunt. Sed eum errorem, toti juri existentiali, libro primo refutavimus* (Lib. V, Cap. I, 446—447).

⁴ Lib. II, Cap. VIII, 210.

⁵ Lib. III, Cap. II, 246; См. еще Lib. I, Cap. VII, 45, Lib. II, Cap. V, 199, Lib. II, Cap. IX, 230, Lib. IV, Cap. III, 368.

⁶ Lib. I, Cap. III, 16. Cp. Lib. V. Cap. XV, 56: *unde suquitur jus et justitiam primo realiter in Deo esse, non opinative*.

⁷ Lib. III, Cap. VIII, 289.

⁸ *Justitiae principium et fons juris primo ac proprie sic dictus est Deus ipse... Deus... les ipsa, et lex... in Deo... perfectio juris naturalis* (Lib. I, Cap. IV, 31; см. еще Lib. III, Cap. VIII, 291).

и есть сам Бог.¹ Сообразно с этим «авторитет и достоверность нашей юриспруденции имеют основу в самом Боге».² Познание же Бога немислимо без богословия,³ которое к тому же лучше юриспруденции уясняет естественное право: *theologia... plenior et intimior praestat juris naturae intellectum, quam, hodie vi rationis jurisprudentia sola exhibere potest*.⁴ И поэтому Винклер называет юриспруденцию служанкой богословия: *Jurisprudentia Theologiae famula est* (Lib. II, Cap. VII, 208; Lib. I, Cap. II, 15).

Таково обоснование естественного права у Винклера. Поскольку он, кроме того, ссылается еще на человеческую природу и человеческий разум, постольку он и не думает вводить новых принципов в духе естественного состояния или социальности новаторов XVII века: он просто развивает дальше учение об эссенциальной справедливости Бога, присоединяя к нему старое учение о райской непорочности и оставшихся после грехопадения «огоньках» естественной справедливости, пробным камнем которой является Моисеево десятизаконие.⁵ Винклер потому и проводит такую резкую границу между людьми и животными, потому и отказывается основывать естественное право на инстинктах физической природы, что он связывает его генетически с состоянием райской непорочности,⁶ когда в человеке, который самим Богом был поставлен иерархически выше прочей твари,

¹ *Jura naturalia esse aeterna, immutabilia, adeo ut nec a Deo mutari possint, cum sint Deus ipse* (Lib. III, Cap. VIII, 288). Начало этой фразы напоминает Гроция. Но как далеко от него ее окончание!

² *At cum jus naturae, quod fundamentum est Jurisprudentiae, tam certum, constans et sanctum esse constet quam Deus ipse est, tum Jurisprudentiae nostrae autoritas et certitudo in Deo ipso fundantur* (Lib. III, Cap. VIII, 307). *In hoc (jure naturae) essentiam Dei statuimus* (Lib. III, Cap. XII, 342).

³ Lib. I, Cap. II, 14.

⁴ Lib. III, Cap. XII, 359. С этим связано то, что Винклер ставит *fas* выше, чем *jus* (*fas sanctissima juris species est*, Lib. II, Cap. V, 197), а также то, что, несмотря на учение о внешней юстиции *juris civilis* (Lib. II, Cap. VII, 208), он отказывается противопоставлять друг другу *forum poli* и *forum soli* (Lib. V, Cap. IV, 539).

⁵ *Habet praeterea ecclesia Dei lapidem Lydium, decalogum, qui nostrae rationi facem praefert, et docet quid verum aut falsum, quidve insufficiens coram Deo* (Lib. I, Cap. VIII, 64).

⁶ *Naturam cum dico, non intelligo naturam cum brutis communem, multo minus depravationem naturae humanae* (Lib. II, Cap. IX, 230). *Est ergo (jus naturale) propriae et incorruptae naturae* (Lib. III, Cap. I, 233).

еще не был искажен образ Божий, и он обладал достаточным познанием Божией справедливости:¹ настоящий смысл естественного права уясняется нами тогда, когда мы мысленно переносимся в рай до грехопадения или в будущую жизнь, где нашими «симпатриотами» кроме самого Бога оказываются ангелы и справедливые люди.² Поскольку мы вообще можем познать естественное право *beneficio rationis*,³ постольку разум является не более как устьем, через которое в человеческую жизнь и природу вливается справедливость Бога.⁴ *Lex rationis a Deo est et ad Deum tendit* (Lib. I, Cap. VIII, 71). И только в этом смысле правильно, что наша юриспруденция основана на законе разума.⁵

Таково естественное право. Оно существовало еще до *jus gentium* и *jus civile*,⁶ возникших после грехопадения и вследствие него⁷ и связанных с естественным правом как генетически, так и принципиально: генетически потому, что естественное право — это отец *jus gentium* и *civilis*,⁸ принципиально потому, что оно является безошибочным критерием их правильности, объективности и обязательности. Их смысл и цель — защита и со-

¹ Fuisse in primo homine imaginem Dei, hoc est... voluntatis ac justitiae Dei cognitionem sufficientem ac veram, ejusque appetitionem et operationem quatenus creaturae competere potuit, perfectam (Lib. I, Cap. VIII, 56).

² Quod si intimam mentem juris naturae inspicimus, naturaliter amamus talem habitationem qualem homo habebat ante lapsum, et nos in altera vita sumus habituri, quia ea nostrae naturae est convenientissima... Sympatriotae vero seu concives et familiares nostri, a Deo nobis ad vitam secundum jus naturae degendam destinati, erant Deus ipse, sancti angeli et justi homines (Lib. III, Cap. V, 275).

³ Naturale jus homini est quod ipsa natura, beneficio rationis omnibus notum est, etiam antequam publica auctoritate sanciat (Lib. II, Cap. IX, 229).

⁴ Et ita ratio est alter et quasi proximus fons juris humani, vel potius ostium per quod justitia Dei illabitur in viam naturamque humanam: nam voluntas Dei in lege patefacta nobis naturaliter per rationem innotescit (Lib. I, Cap. IX, 93).

⁵ Lex rationis a Deo est et ad Deum tendit... nostra vero jurisprudentia ex lege rationis est (Lib. I, Cap. VIII, 71).

⁶ Lib. III, Cap. III, 250: ante lapsum, cum jus gentium et civile adhuc ignorarentur. Lib. IV, 372: si lapsus non esset homo, solo jure naturali uteremur.

⁷ См. Lib. IV, Cap. I, Cur non utamur solo jure naturali priori? Ibid., p. 363: Causa ex operatione legis peccati manat duplex: prima, quod pauci jus naturae intelligunt, cum pietas et justitia fere nemini sit cordi: altera, quod homines justum ultro facere nolunt.

⁸ Naturale jus patri comparamus, quia id gignit omnia jura et imperium exercet in jus gentium ac civile, coliturque ab iis ob paternum affectum (Lib. VI, Cap. VII, 383).

хранение естественного права. Сообразно с этим *jus gentium* определяется как вторичное естественное право, защищающее первичное.¹ Сообразно с этим же Винклер очень строг по отношению к *jus civile*, так как «вероятно, что оно впервые возникло в потомстве Каина» (Lib. V, Cap. III, 456) и, значит, оно легко может уклониться от естественного права, тем более что в основе его лежит повеление власти, благоусмотрение законодателя.² Хотя он признает и такую область положительного *jus civile*, именуемую у него *mere civilia* или *pure civilia*,³ которая генетически не связана с *jus naturae* и с промежуточным⁴ *jus gentium* и которая получает свою «эссенцию» *ex mente legislatoris*,⁵ он тем не менее решительно вооружается против расхождения *jus civile* с естественным правом: *civilia veritatem naturalem tollere non possunt* (Lib. III, Cap. VII, 282). *Jus civile* — это как бы тень и образ естественного права,⁶ которому оно должно служить: *finis juris civilis est, ut naturali famuletur* (Lib. V, Cap. III, 456). Сообразно с этим «гражданские законы должны служить десятословию».⁷ Юриспруденция — это служанка богословия, а правительства — это слуги Божии и стражи Моисеевых таб-

¹ *Differunt autem haec jura (posterius et prius) primo efficiente, sed non in totum, nam utrumque ex ratione humana nascitur, naturalis ex rationis naturalis luce et credula integritate tantum, gentium vero ex doli suspicione et cautione prudenti. Deinde differunt aliquantulum materia et objecto quia juris prioris objectum est imago Dei, posterioris vero objectum est jus naturae prius. Praeterea differunt forma et fine. Forma juris naturalis prioris est amor, et finis ejus est justitia seu imago Dei: forma juris naturalis posterioris defensio seu injuriae prohibitio: finis ejus est conservatio juris naturalis* (Lib. IV, Cap. III, 368). *Fallax ergo nota est si dicamus quae apud omnes gentes observantur et juris naturalis non sunt, sunt juris gentium: nam potest eadem lex civilis in multis rebuspublicis recepta esse, ut sint juris civilis. Rectius videmur hanc generalem regulam daturi, si dicamus juris gentium esse quicquid pro defensione juris naturalis est, sine civili medio* (Lib. IV, Cap. VII, 383). *Juris gentium esse defensionem naturalis honesti et utilis omnem, quae fit citra medium civile. Ea autem vel est togata vel armata* (Lib. IV, Cap. VIII, 384).

² *Ratio civilium est beneplacitum legislatoris* (Lib. V, Cap. III, 446).

³ Lib. V, Cap. I, 447, Lib. V, Cap. III, 469.

⁴ *Naturale jus nobis insitum et innatum est simpliciter, civile ex cohabitatione et ordine civili nascitur, jus gentium est quasi intermedium* (Lib. IV, Cap. V, 376).

⁵ *Nec opinamur quemquam ignorare, multa a legislatoribus civiliter constituta esse, quae naturaliter innata non sint, suamque essentiam accipiant ex mente legislatoris* (Lib. V, Cap. I, 446).

⁶ *Jus civile, quod est quasi umbra et imago juris nativi* (Lib. V, Cap. III, 459).

⁷ *Leges civiles decalogo servire debere* (Lib. V, Cap. IV, 479).

лиц.¹ Государственная власть связана естественным правом.² Если она его нарушает, она становится врагом права вообще,³ уничтожает объективное право,⁴ а также свою собственную «эссенцию»: *abusus potestatis non est de majestatis essentia* (Lib. V, Cap. IV, 479). И посему тогда не только не обязательно повиновение ей, но, напротив, обязательно неповиновение, являющееся, в сущности, повиновением, но уже не земной власти, а небесной и ее мандатам.⁵ Этим монархوماхическим аккордом вполне гармонически замыкается явно теологическая теория права Винклера.

Такова теория естественного права у протестантских авторов XVI века. Эта теория, очевидно, является не столько даже дальнейшим развитием, сколько простым повторением средневековой схоластической теории с «эссенциальной» справедливостью Бога-архетипа, искрами, оставшимися в человеческом сознании от райской непорочности после грехопадения, и декалогом, как вторым сокращенным изданием естественного закона для нужд человека-эктипа.⁶ И она совсем не подготавливает ра-

¹ Sic Jurisprudentia Theologiae famula est, quapropter etiam magistratus Dei ministri, et custodes tabularum Mosaicarum appellantur (Lib. II, Cap. VII, 208). Est enim Jurisprudentia Theologiae in doctrina legis famula, et magistratus Dei est minister, qui officio suo recte fundi nequit nisi voluntatem sui domini intelligat (Lib. I, Cap. II, 15).

² Cum ergo quaeritur, an majestas (humanam intelligimus) sit subjecta legibus? de legibus naturae dubitandum non est (Lib. III, Cap. VII, 282).

³ Cum itaque jura naturalia et immutabilia sint, sequitur etiam majestatem ipsam iis obligari, nec posse humanis legibus defensiones veritatis, religionis, iustitiae, famae, vitae, corporis, bonorumve prohiberi; contractus omnes perpetuo tolli, dominia misceri, repetitiones rerum debitarum interdici, dolos et furta probari etc. quia tales leges absurdae sunt et contra jus naturae. Juris hostes, Dei et hominum inimici sunt qui tales leges ferunt, quos Graeci tyrannos, latini grassatores et vastatores indigetare solent (Lib. IV, Cap. XIII, 440).

⁴ Qui legibus civilibus tanquam hamis et plagis utuntur, quibus jus naturae decipiant, nullo utuntur jure, et longe aberant si putant, se civilibus legibus vel consuetudinibus posse excusari (Lib. V, Cap. III, 459). Si quae vero sint tales a tyrannis latae, quibus jura naturalia infestentur, eas negamus esse veras leges (Lib. V, Cap. VI, 500).

⁵ Quando magistratus suis legibus aliquid admiscet quod est contra jus naturae, tum nec veram nec pure civilem fert legem, sed impugnat naturalem. Et quia talis abusus potestatis non est de majestatis essentia, cessat etiam hac in parte obedientia, et humanae majestatis impio abusu praevalet mandata Dei (Lib. V, Cap. IV, 479).

⁶ О различии архетипа и эктипа см. в философском словаре Гоклениуса и особенно у Шерцера: Ioh. Adami Scherzeri Systema Theologiae, editio novissima. Lipsiae et Francofurti, 1704. P. 265 sq.

ционалистической теории философских новаторов XVII века уже просто потому, что эти новаторы отказались от богословского и даже вообще религиозного обоснования естественного права. Протестанты XVI века были не их предтечами, а предтечами их ортодоксальных противников вроде Николая Бекманна, Зеккендорфа и других многочисленных¹ врагов Пуфендорфа, или же таких авторов, как Сельден, Шюбелин² или Шоок,³ развивавших теорию эссенциальной справедливости, или Бейер, еще в начале XVIII века утверждавший: *Atheismus totam Jurisprudentiam destruit*,⁴ или Брунквель,⁵ или Кокцейи. Это не должно показаться неожиданным, если иметь в виду то обстоятельство, что, как указано во втором отделе настоящего исследования, протестантство XVI и даже XVII веков еще не было рационалистично и что только с половины XVIII века под влиянием политики Фридриха II и философии Хр. Вольфа оно действительно стало подвергаться явной рационализации. И только тогда даже иные протестантские богословы вроде Канца и других заменяют теорию райской непорочности новой теорией естественного состояния и реформируют протестантский взгляд на естественное право. В XVI же и XVII веках господствовала еще так называемая протестантская схоластика, господствовала также и в теории естественного права у авторов, бывших и желавших быть повсюду протестантскими.

¹Multi tum in Pufendorffium strinxere calamos (I. H. ab Elswich. De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna. Vitembergae, 1720. P. 95).

²Jus naturale ortum et auctoritatem habet a Deo (Philosophia moralis, praeceptis brevibus methodice tradita, M. J. S. Schübelini. Halae Suev., 1660. P. 259).

³Martini Schoockii Diatriba de jure naturali, Groningae, 1659. P. 3: Notum est, Jus Deo sic subjective convenire, ut pariter conveniat essentialiter, quatenus coincidit cum ejusdem justitia.

⁴Georgii Beyer. Delineatio juris divini, naturalis et positivi universalis. Editio altera. Lipsiae, 1726, Praecognita, Cap. I, 1: Jus concipi non potest sine conceptu Imperantis; Imperans vero concipi nequit, nisi supposita existentia et providentia Numinis. Providentia itaque divina fundamentum est omnis juris, et Atheismus totam Jurisprudentiam destruit.

⁵Он уверял, что Нума Помпилий внес в римское право заповеди Моисея и что только теория рецепции Моисеевых законов римлянами ведет к подлинному пониманию римских законов — *ad genuinum legum Romanarum intellectum* (Isagoge in universam jurisprudentiam, Opuscula 1037—1043; о Брунквеле см. выше, на с. 32—33).

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛЬНОЙ НАУКИ

1. Старые универсалии и новый универсализм

Новые науки новаторов XVII века должны были быть не только естественными науками, но также еще и универсальными. Стремление к универсализму в науке было не ново. Оно так же старо, как стремление подняться над описанием отдельных фактов на высоту принципов — если не непременно априорных, дедуктивных, то хоть обобщающих, синтетических, а то и просто эклектических. В этом смысле теория общей науки была дана уже Платоном, ставившим идею выше эмпирии, и Аристотелем, полагавшим, что единичное, как таковое, не может быть предметом науки. Новым являлось не стремление новаторов к научному универсализму, а то, как они понимали этот универсализм. Понимали же они его совсем по-новому. И те представления об универсализме в науке, которые они застали, были решительно отвергнуты ими. Это именно универсализм схоластиков и гуманистов.

Схоластическая система науки понимала свои «универсалии» в двояком смысле. Прежде всего — как самосушие и самодовлеющие ипостаси, имеющие свое бытие *ante res* и даже независимо от тех или иных явлений конкретного мира. Такого рода универсалией считалась хотя бы католическая универсальная церковь, разумевшаяся как особое мистическое тело (*corpus mysticum*), заполняющее все времена и все места.¹ Такая церковь считалась действительной, реальной, единственно существующей, совершенно независимо от того, насколько ее в самом деле признают входящие в ее состав люди и насколько другие люди не образуют отдельных сект и даже целых церквей. Не менее

¹ *Ecclesia enim vera Catholica non solum debet amplecti omnia tempora, sed etiam omnia loca, omnes nationes, omnia hominum genera* (Bellarmini *Controversia de conciliis*, Lib. IV, Cap. VII, Opera, II, 372).

типична универсальная Священная Римская империя. Целый ряд «реалистически» настроенных средневековых докторов, в том числе и глоссаторы,¹ уверяли, что это единственно существующее реальное государство. Еще в XVII веке Лимнеус, которого Юглер славословил как родоначальника, оракула и первого систематика немецкой государственной науки,² в своих эклектических³ трудах по публичному праву Германской империи характеризовал ее как *corpus mysticum*. К такого же рода универсалиям относились всевозможные *universitates* или *civitates*, разумевшиеся не собирательно, как *unitates compositionis*, а метафизически, как *unitates essentiae* или, по выражению Викентия из Бове, не как *universalia logica*, а как *universalia metaphysica*. Сюда же относились всевозможные *-tates* и *-itates*, рассматривавшиеся как *essentiae separatae*, т. е. своего рода особые метафизические тела. Плодом специального влияния на юриспруденцию схоластических универсалий в таком именно смысле оказалось традиционное публичное право Священной Римской империи, а также развитие теории юридических лиц.

Во-вторых, схоластические универсалии разумелись как отличные от «экзистенции» предметов их «эссенции», иначе «формы» или «природы», т. е. метафизические факторы, *causae*, явно или тайно образующие из «материи» те или иные предметы и происходящие с ним перемены. В таком не столько логическом, сколько онтологическом смысле схоластики пользовались *pro differentia individuante*⁴ такими выражениями, как *perseitas*, *ipseitas*, *haecceitas*, *corporeitas* (*quidditas*, seu *essentia corporis*), *paternitas*, *fileitas*.⁵ Такова была *divinitas*, формирующая, производящая божественность, которая иногда ставилась выше, чем *Deus*, т. е. фактический, так сказать, материальный Бог;⁶ в таинстве пресуществления, полагали схоластики, эта *divinitas* приходила в хлеб, и, таким образом, происходила *transelementatio*,

¹ См.: O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, 1881, S. 198.

² I. F. Juglers *Beyträge zur juristischen Biographie*, Des zweeten Bandes erstes Stück. Leipzig, 1775, S. 148—149.

³ *Diffusum Opus dedit Joh. Limnaeus*, писал о нем Мопроф (*Polyhistor*, II, 595).

⁴ *Lexicon philosophicum Rodolphi Goclenii*. Francofurti, 1613, p. 626.

⁵ *Filii proprietatis, cui opponitur paternitas* (Goclenius, 582).

⁶ Против богословских опасностей такого взгляда резко выступил св. Бернхард.

transsubstantiatio. Таковы были animalitas или humanitas не в номиналистическом смысле группы, класса однородных существ, именно животных или людей, а в «реалистическом» смысле самосущих ипостасей, обладающих производящей, формирующей силой. Как показывает история «флогистона», введенного Шталем и упраздненного только Лавуазье, вера в такого рода универсалии еще и в XVIII веке не только не исчезла, но иногда и усиливалась. Еще дольше держалось учение о «теплоте», или «теплороде», как особой субстанции, производящей тепло и соответственные физические и химические изменения в телах; это учение просуществовало до шестидесятых годов XIX века; голоса, раздававшиеся до того против него, не имели успеха — в том числе и голос Ломоносова, отрицавшего теплород со всеми его применениями — как в физике,¹ так и в богословии: в трактате «О размножении и сохранении Российского народа» он предлагал крестить детей в теплой воде и при этом полемизировал с теми блюстителями чистоты церковных канонов, которые «вменяют теплоту за примешанную материю».² Наконец, поскольку еще и теперь существуют виталисты, постольку, значит, еще и в XX веке возможна вера в «жизненность», как особую производящую «эссенцию». Влияние универсалий в таком именно смысле на правоведение проявилось в стремлении схоластических юристов dare causas при толковании действовавшего или римского права.

Таков был универсализм схоластиков. Универсализм гуманистов проявлялся в обширной, энциклопедической или «элегантной» эрудиции без особенной заботы об ее синтетической или хотя бы только эклектической системе, не говоря уже о рационализации. А эпигоны гуманизма нередко были склонны сводить идеал универсальной науки к идеалу универсального человека, к тому типу светского человека, скорее просто образованного, чем ученого, который подробно описан хотя бы в пользовавшейся большим успехом и неоднократно переводившейся на иностранные языки книге испанца Балтазара Грациана.³

¹ См. Б. Н. Меншуткина «Михайло Васильевич Ломоносов», 1911, с. 51 и след.

² Там же.

³ Главным достоинством такого универсализма считалось *sçavoir écrire bien une Lettre, ou placer un mot à propos* (L'homme universel, traduit de l'espagnol de Baltasar Gracien. A Paris, 1723, p. 54).

Универсализм новаторов XVII века имел совсем иное значение и преследовал иные цели. Во-первых, он естественно вытекал из их монистической тенденции, из стремления познать мир со стороны его единства и простоты. Этим объясняются их многочисленные попытки построить *Universale Rationarium*, систему универсальной пансофии, или *Mathesis universalem*. Даже такие полусхоластики, как Сорель, поддавались этому стремлению;¹ тем более оно проявилось у таких новаторов с широким философским горизонтом, как Спиноза или Лейбниц.² Побуждаемые этим стремлением новаторы отказываются или по крайней мере стараются отказаться от методологического плюрализма во имя универсального методологического монизма — предприятие, которому Моргоф, быть может не без основания, предсказывал неудачу: *nec consultum est, nec fieri poterit, ut una aliqua clara et distincta methodo omnia proponantur*.³

Во-вторых, универсализм новаторов соответствовал их тенденции не индивидуализировать наших знаний, не исследовать *principia individuationis*, не заботиться об идиографической, частноописательной науке, а, напротив, познать в мире только общее, абстрактное, как единственно достойное серьезного научного и философского внимания. В данном случае, как и в других, они находились в полном согласии с общим духом исповедовавшегося ими рационализма. И этот дух в XVII веке наложил свой отпечаток даже на искусство и его теорию. Пуссен, этот, как его назвал Кузен, художник мысли и философ живописи, изображал Элиазара и Ревекку так «универсально», что не поместил на своей картине верблюдов как ненужную подробность чисто местного значения. Основным принципом той эстетической теории, которую во Франции с 1664 г. старалась выработать академия живописи и скульптуры,⁴ было стремление *réduire à l'universel*, т. е. внести своего рода картезианство в искусство, по возможности изгнать из него все специальное и конкретное ради универ-

¹ Il faut avoir reconnu que comme il n'y a qu'une Raison, il n'y a aussi qu'une Verité, et par consequent il n'ya qu'une Science, qu'on peut appeller Universelle, pource qu'elle contient toutes les autres (La science universelle de Sorel. Tome premier. Paris, 1668, p. 30).

² См. гл. X первого тома настоящего исследования.

³ Polyhistor, I, 405.

⁴ См.: Ernest Lavisse. Histoire de France. Tome VII, II. Paris, 1906. P. 98.

сального. Такова же была и составленная Буало методология поэзии, предупреждавшая: *Et ne vous chargez point d'un détail inutile*. Этот же дух наложил свой отпечаток и на науку, как ее понимали новаторы. Они всячески старались упростить мир и видеть в нем проявление одних и тех же всеобщих и необходимых, иначе говоря, универсальных, законов и отношений. И посему, например, если Бэкон различал множество видов движения в природе (между прочим, *motum Antitypiae, Nexus, Libertatis, motum Congregationis, Regium*¹ и т. п.), то Декарт, отвергнув как эти, так и другие виды (*motum ad formam, motum ad calorem, motum ad quantitatem*), признал в природе только одно универсальное движение.² Такие новаторы, как Декарт³ и Лейбниц, и даже полунаторы, как Бехер,⁴ мечтали об универсальном языке. И при этом они имели в виду не «номенклатуру Адама», не язык всеобщего праотца Адама (*lingua Adamica*), каковым обыкновенно считали еврейский язык,⁵ а некую «всеобщую характеристику», своего рода алгебру (Лейбниц) или геометрию (Амос Коменский) наших понятий, их логический или интуитивный алфавит: как объяснял Лейбниц,⁶ только так и следует понимать истинный универсальный Адамов язык. Благодаря проникновению такого универсализма в обществоведение, в нем появилось требование непрременной всеобщности и необходимости. В частности, теория воли, поведения и закона обогатилась идеей категорического, всеобщего и необходимого императива. Отсюда пошла универсальная⁷ всеобщая воля Руссо. Отсюда пошла универсальная формула морали Канта. Отсюда пошла господствующая доньше теория положительного права и судоговорения (ср. знаменитую формулу категорического императива судьи в новом швейцар-

¹ *De augmentis scientiarum, Lib. III, Cap. IV. Ср. Novum Organum, Lib. II, XLVIII.*

² *Le monde, Chap. VII, Oeuvres, Cousin, IV, 255.*

³ См., например, *Oeuvres, Adam et Tannery, I, 76.*

⁴ В своей монографии по истории универсального языка (L. Couturat et L. Leau. *Histoire de la langue universelle. Paris, 1903*) Кутюра и Ло пропустили его попытки создать компилятивный международный язык.

⁵ Morhof, *Polyhistor, I, 734.*

⁶ *De scientia universali seu calculo philosophico, Opera, Erdmann, I, 83.*

⁷ По поводу этой особенности воли у Руссо см. П. И. Новгородцева «Кризис современного правосознания», 1907, с. 27 и след.

ском уложении). Отсюда же пошло стремление к общей, или универсальной, юриспруденции или по крайней мере к выделению из нее специального материала общей части.

2. Общее, или универсальное, право

При систематизации действующего права доктрина, юриспруденция, а также и законодательство наших дней обыкновенно различают часть общую и особенную. Общая часть иногда даже выделяется в специальную дисциплину: так получилось хотя бы так называемое общее государственное право. Совокупность же общих частей всех юридических дисциплин обыкновенно именуется общей теорией права. Такая систематизация и такая терминология представляются до того известными и естественными, что вопрос об их происхождении кажется как будто совершенно излишним; и посему, например, Моль в своей «Истории и литературе государственных наук» совершенно не касается генеалогии общего государственного права. А между тем выяснение этого вопроса не лишено значительного интереса, и притом не только исторического, но также и принципиального: если известно, какие именно научные течения вызвали идею «общего» права, то этим самым в значительной степени определяется также и методологическая ценность этой идеи, ее пригодность для создания или пересоздания строго научного правоведения.

Идея эта вызвана стремлением новаторов XVII века внести универсализм также и в правоведение и, таким образом, открыть или изобрести универсальное право (*jus universale*). При этом универсализм понимался так широко, что даже, казалось бы, вполне удовлетворявшее этому требованию рационализированное и модернизированное римское право большинству казалось не пригодным для этой цели — тем более что даже такой приверженец старины, как Шоок, решал отрицательно вопрос *an leges Romanae omnes in universum homines obstringant*.¹ Для новой

¹ Nulla ergo est ratio, quare Leges Romanae censeantur obstringere incolas ὅλης τῆς οἰκουμένης. Quod vero aliquae gentes in Europa jus Justinianaeum receperint... imputandum est libero earundem consensu (Martini Schoockii Dissertatio singularis de Majestate. Groningae, 1659, p. 112).

универсальной юриспруденции не Древний Рим являлся, как выражался Юстиниан в одной новелле, родиной законов. Такой родиной признавалась философия. Если даже иезуиты представляли казуистику только неспособным к философии,¹ то тем решительнее рационалистически настроенные новаторы хотели подняться над казусами на высоту пренебрегавшихся дотоле² философских принципов права. Сообразно с этим универсальная и философская юриспруденции были признаны синонимами.³ Большинству новаторов XVII века казалось, что как со стороны содержания, так и со стороны методы универсальная юриспруденция должна совпасть с новым, рационализированным естественным правом — *nam naturalia*, как объяснял Гуго Гроций, *cum semper eadem sint, facile possunt in artem colligi*.⁴ И за это новое⁵ предприятие брались не только такие универсально настроенные умы, как Лейбниц или Пуфендорф, но и, например, создатель особой «Любекской юриспруденции»⁶ Мевеус: он настаивал на необходимости «универсальной юриспруденции»,⁷ проникнутой философским духом, ибо, утверждал он, философия — это преддверие юриспруденции и совершенным юристом может быть только хороший философ.⁸ Одни юристы и философы права стремились сразу построить полную систему всей универсальной юриспруденции. Так, Лейбниц неоднократно возвращался к мысли о *justitia universalis*. Вико писал *de universi juris*

¹ См. в *Ratio studiorum: inepti ad philosophiam, ad casuum studia destinantur*.

² В XVI веке не одобрялись философы права — *inanis scilicet Philosophiae nominis splendore magis capti, quam uberrimo iuris civilis fructu invitati* (*De philosophiae et juris civilis inter se comparatione Uberti Folietae libri tres, Romae, 1555, p. 3*). Ср. Куяция с *ergo quid hoc ad edictum praetoris?*

³ *Jurisprudentia philosophica heist auch universalis* (J. G. Daries. Discours über sein Natur- und Völker-Recht. Jena, 1762. S. 54).

⁴ *De jure belli ac pacis, Prolegomena*.

⁵ Лейбниц писал: *juris universi institutiones qui hactenus composuerit, non recorder* (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 54, с. 81 издания 1748 г.).

⁶ *Jurisprudentia Lubecensis* (см.: Stintzing. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Zweite Abtheilung, 127).

⁷ См., особенно его «*Prodromus jurisprudentiae gentium communis pro exhibendis ejusdem principii et fundamentis praemissus*» (*Stralesundi, 1671*).

⁸ *Philosophia... praeliminaris scientia jurisprudentiae; ... juris consultum non posse esse consummatum nisi bonum philosophum* (см.: Stintzing, II, 139).

uno principio et fine uno.¹ Другие для начала довольствовались универсальным или общим частным или же публичным правом. Таким образом, появилось деление юридических дисциплин на общую и специальную части: как объяснял Паше, *Jurisprudentia alia Universalis...*, quae versatur circa tale Jus, quod ubique, obtinet, quale est Naturale, alia Singularis.²

Даже феодальное право стали делить на специальное и общее, или универсальное. Последнее устанавливало общие принципы права, действующего всюду, где имеются феодальные отношения.³ И таким образом, общее феодальное право сохраняло связь с правом положительным. Но впоследствии, уже в XVIII веке, когда в школе Вольфа на первый план выдвинулась категория возможности⁴ и сообразно с этим всякая научная система стала разуметься только как система «совозможностей» (*compossibilium*), то явилась даже мысль о том, что для универсального феодального права вовсе не необходимо, чтобы действительно, реально существовали феодальные отношения и соответственное специальное позитивное право: полагали, что вполне достаточно уже одной возможности всего этого. И посему в 1756 г. магистр философии и педагог в Штутгарте Иоанн Христофор Кнаусс (1709—1796) издал книгу «*Natürliches Lehen-Recht, welches als ein Allgemeines aus den Gründen des Rechts der Natur hergeleitet wird*», где делается попытка даже дедуцировать *a priori* феодальное право. Не менее типичен в этом отношении полувольфианец Дариес.⁵ На своем оригинальном латинско-французско-немецком

¹Как объяснял Вико, *jurisprudentia universa coalescit ex partibus tribus, philosophia, historia et quadam propria arte juris ad facta accomodandi* (с. 2 неапольского издания 1720 г.).

²Georgii Paschii. De novis inventis, quorum accuratiori cultui facem praetulit antiquitas. Editio secunda. Lipsiae, 1700, p. 277. Там же библиография универсальной юриспруденции. Подробнее у Морюфа, *Polihystor*, II, 556 sq.: *De Jurisprudentiae Universalis Scriptoribus*.

³Daher, объяснял Дариес, heist Jus feudale universale, ein solches, welches überall gelten muss, wo ein Feudum ist. Ein gewisser gelehrter will es nicht zugeben, dass ein Jus feudale universale möglich sey, aus dem Grunde, weil in der Welt nicht überall Feuda sind. Allein universale heist es darum, weil es überall gelten muss, wo ein Feudum ist (Joachim Georg Darjes Discours über sein Natur- und Völker-Recht. Jena, 1762. S. 54).

⁴Подробнее об этом см. во втором отделе настоящего исследования.

⁵О нем: Landsberg. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, I Halbband, Text, 284, Noten, 192.

языке он объяснял, почему он счел необходимым включить в свою систему универсального права также и универсальное феодальное право¹ или, как выразился один его противник, пользовался церковной башней вместо зубочистки: он имел в виду не то, действительно ли всюду встречается феодальное право, а то, возможно ли универсальное феодальное право а priori, возможно ли чистое понятие феодального права,² возможна ли чисто философская наука о феодальном праве.³ На все эти вопросы Дариес давал утвердительный ответ. И посему он включил в свою систему универсального права *Elementa Juris feudalis universalis* (S. 1277 usw.).

Таким образом, влияние универсализма новаторов XVII века распространилось даже на изучение феодального права, которое они сами склонны были не столько поддерживать и культивировать, сколько, напротив, отвергать самым решительным образом. И это обстоятельство может, между прочим, служить примером, притом далеко не единственным, того огромного, даже непредвиденного влияния, которое они оказали и на друзей, и на врагов, и на возникновение новых проблем, и на новую поста-

¹ In den neuern Editionen habe ich auch das Jus naturae ad feuda alpluiret, in welchem ich ex Notione feudi entwickele, quid circa feuda justum sit atque iniustum, und aus dieser Ursache heisst diess das Jus feudale universale (Discours, p. 61).

² Quaeritur: ob ein solches Jus feudale universale möglich sey? Respondetur: ja, denn ich will aus dem Begriff de Feudo schliessen, was in dem nexu feudali recht und unrecht ist. Sollte nun kein Jus feudale universale möglich seyn, so müsste man entweder von dem Nexu feudali keinen Begriff machen können, oder aus diesem Begriff nicht richtig schliessen können. Beydes kann nicht seyn. Denn eine jede Sache in der Welt muss ihren Begriff haben, und ein jeder Begriff fasset den Grund von gewissen Folgen. Ergo formari potest Jus feudale universale. Wei ich das erstmal in Jena das Jus feudale universale gelesen habe, sourteilte hiervon ein dazumal allhier seyender grosser Jurist: diess wäre eben eo viel, als wenn man den Kirchturm zum Zahntocher brauchen wollte, weil man nicht allenthalben Feuda hätte. Wie gross muss doch wohl der Verstand eines Mannes seyn, der so urtheilet? Wenn der wahrhaftig grosse Boehmer ein Jus publicum universale schreibt, folget hieraus. E. müssen allenthalben civitates seyn. Darum heist es universale, weil man diese Wissenschaft allemal da gebrauchen kann, wo de feudis die Rede ist (p. 1280).

³ Was will man mit dem Jure feudali universali haben? Jus systematicè sumtum est scientia de iis, quae obvio in nexu justa sunt atque injusta. E. jus feudale est scientia de iis, quae in nexu feudali justa atque injusta sunt. Wenn nun diese Scientia philosophica ist, das ist, wenn sie nun aus den Begriffen gefolgert wird, so heiset sie Jus feudale universale, alias particulare (p. 1280).

новку проблем старых. Но так как это право слишком очевидно не соответствовало ни теоретическому рационализму новаторов, ни практическому рационализму эпохи, особенно XVIII века, то универсальное, или общее, феодальное право не имело слишком большого успеха. Даже Моргоф называл феодальное право вообще непроходимым (ἀμείδιον) вследствие необходимости для его исследования забираться в глубь истории.¹ И когда автор «Духа законов» пожелал детальнее заняться им, ему пришлось оставить свой априорный схематизм, углубиться в давно прошедшие времена и закончить свое исследование там, где для юристов-систематиков оно едва лишь начинается.

Не только феодальное право, но и церковное, и каноническое испытали на себе влияние новаторского универсализма. В этом отношении заслуживают внимания попытки Бёмера,² Дарьеса³ и других. Но и эти попытки мало подходили под общий стиль новаторского наукоучения вследствие неизбежно трансцендентного характера самой дисциплины и тех синтетических идей, которые полагались в ее основу: так, Бёмер пользовался идеей «христократии» и старался построить систему универсального христократического права.

Таким образом, как феодальное, так и церковное право давали мало простора для юридического универсализма, для универсальной, или общей, юриспруденции. Уже более благодарный материал давало для нее гражданское право. Но и здесь философское творчество сильно затруднялось наличием рационализованного и в своем роде весьма универсального римского

¹ Haec Feudalia (Jura)... alte ex historia sunt repetenda (Polyhistor, II, 589).

² Praeterea vero consultum atque salutare visum fuit, systema universi iuris canonici his tomis praemittere, atque inde ostendere, qua ratione tota huius iuris structura cohaereat, quibusque fulcris magna et immanis illa reipublicae ecclesiasticae seu hierarchiae moles subnixa sit. Intelligo autem per systema universi iuris canonici aptam principiorum huius iuris et cum his connexarum conclusionum dispositionem constructionemque, ut legitime intellectus quorumvis iurium inde haberi possit (Justi Henningii Boehmeri Jus ecclesiasticum protestantium, tomus V, editio secunda. Halae Magdeburgicae, 1744. Praeloquium de vario systemate universi iuris canonici tum ecclesiastici trium praecipue religionum in Germania approbatarum, § IV и V, p. 7, 9).

³ Jus ecclesiasticum universale, wenn ich ex notione ecclesiae suche, was recht und unrecht ist (Discours, 59; ibid., S. 1189 usw. Elementa juris ecclesiastici universalis).

частного права. Гораздо легче было не провозглашать его всеобщей универсальной справедливостью, которая так и не вышла из круга общих принципов и пожеланий, чем противопоставить ему еще более универсальное частное право, и притом такое, которое не являлось бы его вторым изданием, хотя бы и исправленным и дополненным. Не напрасно, например, Эргард Вейгель, которому через Пуфендорфа и Лейбница современное догматическое правоведение главным образом обязано общепринятому ныне делению системы права на общую и особенную части,¹ утверждал, что число титулов в *Corpus juris civilis*, которые не имеют универсального «пантометрического», т. е. всеизмерительного, и даже аксиоматического характера, не превышает числа ворот в стовратных Фивах.² Как Вейгель, так и вдохновлявший его в этом отношении и, как он уверял, тоже питавшийся «математическим нектаром» йенский юрист Г. А. Струве, автор труда, озаглавленного «*Syntagma juris civilis universi*» и считавшегося в своем роде образцовым,³ понимали под общим гражданским правом в конце концов не более как сведенные в систему и рационализированные принципы римского гражданского права. Лейбниц, вносивший в свой каталог юридических деизидератов «институции универсального права»,⁴ был того же мнения.⁵ Он неоднократно и упорно⁶ отождествлял римское право с философией гражданского права вообще, с универсальным гражданским правом до того общего значения, что личность отдельных римских юристов так же исчезала в системе юридической геометрии, как исчезала личность Эвклида, Архимеда и Аполлония в системе физической геометрии.⁷ Так как, уверял он, уже рим-

¹ См., между прочим, главу XVII его книги «*Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit*». Jena, 1764.

² См. предисловие его книги «*Synopsis jurisprudentiae mnemoneutica e Syntagmate illustris viri Dn. G. A. Struvii*», 1669.

³ Hodie, писал об этом труде Морроф, *plerumque pro libro compendiariorum universi Juris habetur* (Polyhistor, II, 585). Подробнее о Струве: Stintzing, II, 146 sq.

⁴ Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, § 54.

⁵ Jus Romanum fere non minus ac naturale per Europam pene universam commune habetur in privatorum controversiis (Gerhardt, I, 169).

⁶ Dutens, V, 182, Gerhardt, II, 134, V, 351, 352, VII, 167, Couturat, Opuscles et fragments inédits, 175.

⁷ Nouveaux essais, IV, II, 13, Gerhardt, V, 352.

ские юристы могли пристыдить философов своим умением разбираться в философских вопросах,¹ то выходило, что философам уже ничего не оставалось делать в области гражданского права и его общих принципов; и всякие их попытки заняться общим частным правом помимо римской традиции могли бы вызвать делавшийся уже Ульпианом по адресу стоиков упрек, что все это — не истинная, а притворная, симулированная философия. Так смотрели на универсальное гражданское право философы. А цивилисты вполне довольствовались общими принципами римского права, тем более что, как заметил Струве, практическое применение гражданского права занимало их больше его теоретического познания.² И посему — в отличие от вольфианцев, не желавших сдавать этой позиции,³ — ученые все более и более пренебрегали общим гражданским правом. И даже они кончили тем, что совершенно отвергли универсальное гражданское право. Очень типично в этом отношении «Естественное право» Ахенваля. При всем своем эмпиризме «отец статистики» признает необходимость универсального публичного и еще более универсального — социального права. Но что касается универсального гражданского права, то он его обрекает на изгнание.⁴ Общий принцип такого права — *subditus civilis consubdito cuique tribuat suum civile*, очевидно, повторяющий старое римское *praecceptum juris* — *suum cuique tribuere*, представляется ему недостаточным для системы действительно универсального гра-

¹ Gerhardt, VII, 167.

² *Jurisprudentia est habitus practicus... cum ...Dicaeologia nostra non subsistat in cognitione, sed accomodationem juris ad actiones civiles intendat* (см. Stintzing'a, II, 12).

³ Так, например, Дариес полагал, что универсальное гражданское право существует и что оно должно быть извлечено не из *Corpus juris civilis*, а «из понятий»: *Jus civile universale est scientia de Legibus*, wornach wir blos aus den Begriffen beurtheilen können, was in statu civitatis privato recht und unrecht ist. *Id est, scientia philosophica* (Discours, p. 1128; см. на с. 1125 и след. *Elementa juris civilis universalis*). Ср. в издании книги Пуфендорфа «*De officiis hominis et civis*» с примечаниями auctore Gottlieb Samuelo Treuer (editio tertia, Lipsiae et Wolfenbutteli, 1734) примечание на с. 539: *ius civile universale sive ius naturae, quod privatorum inter se iniurias in civitate prohibet. Eius principium in eo consistit: quidquid in republica pacem externam civium inter se turbat, id omittendum est.*

⁴ См.: *Jus naturae*, auctore Gottfriedo Achenwall, editio quarta. Gottingae, 1758—1759. Vol. II, p. 190 sq., § 208: *Jus Privatum Universale in Jure Naturali exul.*

жданского права.¹ Он вполне удовлетворяется положительным гражданским правом² и категорически заявляет, что нет никакого универсального гражданского права.³ Таким образом, эта сторона универсальной юриспруденции заглохла. И универсализм цивилистики не пошел дальше общей части гражданского права, необходимость которой очень отстаивал родоначальник современной цивилистической систематики Савиньи, но которую, например, Аренс⁴ просил не смешивать с общим частным правом. Только благодаря всемирно-историческому размаху мысли Гегеля и его последователей в цивилистике (Ганс и другие), а также благодаря появлению сравнительно-исторической методы вновь оказался возможным, так сказать, эволюционный, динамический универсализм в цивилистике. А благодаря пробуждению в самое последнее время интереса к гносеологии юриспруденции, к ее трансцендентальным основам, к учению о принципах права стал возможным также и статический универсализм, если не в системе, то, по крайней мере, в теории гражданского права. Наконец, к этим двум теоретическим источникам возрождения цивилистического универсализма в последнее время присоединился и практический источник, именно стремление к созданию всемирного гражданского или, по крайней мере для начала, хоть торгового права.

Более всего привлекало новаторов XVII века универсальное, или общее, государственное право. Объясняется это целым рядом причин. Во-первых, публичное право вообще было гораздо менее разработано научно, чем право частное. И римская традиция здесь оказывалась недостаточной; этим обстоятельством в начале XVIII века объясняли то, что трактат Дома о публичном

¹ *Ut Jus Privatum Universale specialem mereatur tractationem, necesse est, ut ex principio: subditus civilis consubdito cuique tribuat suum civile, erui possint plures obligationes, quae stricte sunt civiles et universaliter validae. Tales vero deduci posse, quae sint universaliter validae seu universales, equidem adhuc perspicere non possum (§ 208, 6, p. 192).*

² *Ergo omnis obligatio civilis determinata est ex lege positiva, ideoque non dantur obligationes civiles determinatae universales, nec consequenter datur Jus Privatum Universale (§ 208, 8, p. 193).*

³ *Omnes subditorum obligationes civiles determinatae sunt obligationes positivae, nullae dantur universales, nullum datur Jus Privatum Universale (§ 208, 10, p. 194).*

⁴ С. 349 русского перевода его «Юридической энциклопедии».

праве оказался слабее его трактата о гражданских законах.¹ Еще Лейбниц жаловался на темноту публичного права.² Все делавшиеся до новаторов попытки конструкции этого права высмеивались как прикрытие цивилистической необразованности их авторов (*mantellum ignorantiae juris civilis*). И действительно, цивилисты могли высокомерно судить об этих попытках уже просто потому, что государственоведы пользовались цивилистическими понятиями, которые и приспособляли более или менее неудачно к публично-правным отношениям. Так, например, даже Альтузий³ и Боден квалифицировали юридически публичную власть как *potestatem publicam*, которую вместе с *potestas privata* частного права вводили в учение гражданского права о личных правах. Можно и должно было, оставив как эти попытки, так и произведения более мелких «писателишек», как Моргоф⁴ счел уместным назвать даже Арнизей⁵ и Безольда, заняться вопросами публичного права по-новому: или путем углубления его исторических источников — и по этому пути пошли иные «статистики» XVII века, или же путем рационализации его принципов — и по этому пути пошли главные новаторы XVII века; но и в том и другом случае, как хорошо понимал даже Моргоф, надо было идти независимо от традиции римского гражданского и даже публичного права, во всяком случае независимо от цивилистики.⁶ Особенно резко отзывался о цивилистике в примене-

¹ Le traité du Droit Public n'a point été porté au même degré de perfection, parce que l'on trouve dans le Droit Romain beaucoup moins de principes sur le Droit Public que sur celui des Particuliers, et que la forme du Gouvernement de l'Empire Romain est beaucoup plus éloignée de nos usages, que les regles de la Jurisprudence qui concernent les particuliers et l'administration de leur bien (Le Journal des sçavans pour l'année 1724, p. 103).

² In Jure publico fateor miras me tenebras sentire (Gerhardt, I, 162).

³ См. его «Дикеологику», а также с. 45 второго издания книги Гирке «Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien» (Breslau, 1902).

⁴ Nos quidem Juris Publici studioso non suadebimus, ut in Scriptorculorum illorum lectione omne tempus perdat, et inanem operam impendat (Polyhistor, II, 596).

⁵ Fuit ille Vir doctissimus, et in Politicis non vulgariter versatus, sed evenit illi, quod vulgo solet Jurisprudentis, qui multa solent inter se miscere et confundere (ibid.).

⁶ Intemperies illa nonnullorum est, qui Juris Publici Disputationes ad Juris Romani normam exigunt, atque inde controversias decidunt. Atque in illum lapidem plerique Jurisconsultorum offendunt, quod nihil sapiunt extra forum suum. At vero

нии к публичному праву и политике Б. Ф. Хемниц, написавший под псевдонимом Hippolitus a Lapide сильно на шумевшую книгу «De ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico» (1640). Он приписывал «траурный и трупный вид» Священной Римской империи своего времени тому обстоятельству, что слишком велик был в ней авторитет цивилистов.¹ И он решительно отвергал этот авторитет в государственных делах. Отвергал он не только древнее римское право — *carmina Romanae servitutis*,² — но и позднейшие конструкции романистов,³ ибо, объяснял он, *diversa est indoles causae publicae a privata*. Из госпожи публичного права он превращал цивилистику в его служанку.⁴

Таким образом, даже независимо от новаторов XVII века сложилось убеждение, что настоящей науки публичного права еще нет и что ее надо создать. И вот новаторы полагали, что для этого менее всего годилось одно лишь исследование деталей положительного государственного права отдельных стран или же хотя и расширенное,⁵ но все же чисто описательное исследование государств «статистиками» вроде Конринга, обобщавшими свою полиисторическую эрудицию при посредстве метафи-

aliis legibus Jura publica definienda sunt, et illae quidem ad statum Imperii Germanici pertinent, de quo certe nil disponit Jus Civile. Denique, quae sunt in Jure Civili Juris Publici argumenta, ad longe aliam familiam pertinent. Vetus enim illud Jus Publicum Romanum nihil habet cum nostro commercii. Quare non inutilis solum illa est opera, sed et damnosa et noxia, cum perversi imprimantur Tyronibus conceptus (Polyhistor, II, 597). История величия и упадка цивилистической методологии в публичном праве XVII века обстоятельно изложена и объяснена на с. 163—190 книги Ф. В. Тарановского «Юридический метод в государственной науке» (Варшава, 1904).

¹ Praefatio ad Lectorem: *Legulejorum, seu legistarum eorum scilicet, qui Legibus et Juri privato operam dant, nimia in Republica autoritas.*

² Praefatio ad lectorem.

³ *Quicquid Bartolus, Baldus, et hujus farinae, dicant, scribant, somnient.*

⁴ *His ergo (legibus civilibus) ita utimur, ut ne dominantur instituto nostro, sed ancillantur, ac serviant.*

⁵ Так, например, Конринг писал: *sunt enim multi, qui existiment idem esse cognoscere leges publicas alicujus civitatis, ac cognoscere statum ejus atque constitutionem ac indolem. At vero saepe respublica es, monarchica legibus, usu vero aristocratica, seu democratica, id quod experientia testatur. Deinde, multa saepe in civitate sunt legibus nullis districta, quae tamen partem reipublicae constituunt (De natura ac optimis auctoribus civilis prudentiae, IX, Opera, Tomus III. Brunsvigae, 1730, p. 5).*

зических «причин» схоластического Аристотеля.¹ Они считали необходимым подняться на высоту универсального публичного права и начать исследование именно с него.

К этому присоединилось и то обстоятельство, что тот публично-правовой универсализм, который пробавлялся только традицией Древней Римской империи или ее священного германского продолжения,² становился все более и более архаическим: в XVII веке с очевидностью выяснилось, что эта империя является каким-то политическим монстром, если даже не прямо фикцией, т. е., как выразился впоследствии Вольтер, и не священной, и не римской, и не империей. Поскольку новаторы занимались публичным правом Германии, постольку они в нем видели не все универсальное публичное право, а лишь его частное проявление.³

Далее, для недавно возникших территориальных, абсолютных и полицейских государств необходима была новая юридическая теория, и притом такая теория, в которой господствующее место занимало бы уже не частное, а именно публичное право; не напрасно Бэкон писал, что частное право прячется под опекой права публичного.

Наконец, главной задачей той новой «гражданской философии», которая по аналогии с «философией естественной» создавалась новаторами, являлось общее учение о государстве, его происхождении, природе и правах. Как эти причины, так и целый ряд других⁴ привели к тому, что в XVII веке появилось⁵ так

¹ Поэтому никак нельзя согласиться с Ф. В. Тарановским, отождествляющим *общее* учение о государстве в XVII веке с конринго-ахенвалевской или немецкой университетской статистикой (см. с. 238—239 его книги «Юридический метод в государственной науке», Варшава, 1904; в тех местах «Истории статистики» Иона, на которые автор ссылается, нет совсем упоминания относительно общего или универсального учения о государстве).

² Еще Моргоф утверждал: *Publicum Jus... duplex est, Vetus Romanum et hodiernum Germanicum* (Polyhistor, II, 594).

³ *Jus publicum Germaniae ist nichts anders als Jus publicum universale per facta et historiam Germaniae magis determinatum* (Darjes, Discours, 66).

⁴ См., например, в *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft von H. Rehm* § 46: *Die Pflege des allgemeinen Staatsrechts* (S. 207 usw.).

⁵ Барбейрак полагал, что уже Гроций включил в свою книгу о войне начала общего публичного права (с. XXX его предисловия к французскому изданию Гроция 1724 г.).

называемое ныне общее государственное право, являвшееся или общей частью науки государственного права вообще, или даже самостоятельной научной дисциплиной. Одни юристы понимали эту дисциплину как философию публичного права,¹ имеющую дело не с эмпирией, как таковой, а с принципами.² Другие юристы старались возможно теснее связать ее с положительным правом. Таков был Юст Геннинг Бёмер,³ автор работы «*Introductio in jus publicum universale, ex genuinis juris naturae principiis deductum, et in usum juris publici particularis quarumcunque rerum-publicarum adornatum*» (первое издание 1710 г.), считавшейся типичной. Шмаусс считал предметом общего государственного права принципы, действующие во всех существующих государствах.⁴

Как и другим отраслям универсального права, общему государственному праву пришлось в конце XVII и в течение XVIII столетия испытать сомнения в его необходимости. Обвиняли его и в злоупотреблениях.⁵ И надо сказать, что оно действительно иногда давало повод для таких обвинений. Так, например, им иногда пользовались и даже злоупотребляли для мнимой научной дедукции тех или иных политических притязаний. Даже Лейбниц, отлично сознававший, что «нет ничего деликатнее писания о публичном праве»,⁶ вздумал как-то *ordine geometrico* доказывать, что единственным выходом из польского бескоролья является кандидатура не «Пяста» (Михаила Вишневецкого), а угодного Бранденбургскому курфюрсту и Бойнебургу

¹ *Jus publicum universale est scientia philosophica de iis, quae per Statum civitatis publicum justa atque injusta sunt* (Darjes, Discours, 59).

² *So vielerley Staate und Republiken sind, so vielerley ist auch das Staats-Recht oder Jus Publicum... Das Jus Publicum Universale... gehöret hieher nicht, sondern wird aus des Philosophie vorausgesetzt* (Gottlieb Stollens Anleitung zur Historie der juristischen Gelahrheit. Jena, 1745, S. 150).

³ О нем: Pütter. *Litteratur des Teutschen Staatsrechts. Erster Theil*. Göttingen, 1776. S. 342; Landsberg. *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*. III Abth, I Halbband, Noten, S. 89 usw.

⁴ *Est giebt allgemeine principia, die bey allen Regierungen in der Welt statt haben, davon das Jus publicum universale handelt* (I. I. Schmaussens *Compendium juris publici Sacri Romani Imperii*, zweyte Auflage. Goettingen, 1752, p. 2).

⁵ См., например, I. G. Gonne *Dica Juris Publici Universalis, qua abusus hujus disciplinae in jure publico imperii Germanici ostenditur, refellitur*. Erlangen, 1752. Об авторе: Pütter. *Litteratur des Teutschen Staatsrechts*, II, 1781, S. 102.

⁶ *Otium Hanoveranum*, 232.

пфальцграфа Нейбургского.¹ А в книге Хр. М. Кнезебека «*Prodromus juris publici universalis*» (1700) проводилась защита притязаний Германии на Бургундию.² Такие авторы, как Брунквель, пытались использовать общее государственное право для теологизации правоведения.³ Другие авторы увлекали эту дисциплину в сторону априоризма, не считавшегося с положительным правом.⁴ Несмотря на все это, общее государственное право оказалось жизнеспособным и из эпохи рационализма и просвещения уверенно шагнуло также и в XIX столетие. Здесь оно испытало на себе влияние социологизма эпохи, в частности органической школы. Благодаря этому чистота его юридического стиля осложнилась всякого рода «историко-политико-философскими» соображениями, как презрительно выразился Лабанд. И таким образом, получилось чрезвычайно эклектическое общее государственное право, которое, например, по поводу территории не ограничивалось юридической теорией публичного вещного права или же среды действия законов в пространстве, а распространялось и о необходимости плодородия почвы, и о влиянии климата и пейзажа на население, вообще *de omni re scibili et quibusdam aliis*; весьма типичен в этом отношении Блюнчли. Затем, однако, наступило методологическое упорядочение. И в качестве строго юридической дисциплины, исследующей принципы публичного права как такового, общее государственное право резко отмежеввалось от более пестрого и склонного к социологическому монизму «общего учения о государстве».

Одним общим государственным правом еще не ограничилась универсализация правоведения. Уже в XVIII веке некото-

¹ Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum (Dutens, IV, III, 522 sq.).

² Pütter, III, 6.

³ См. его «Eroeffnete Gedancken von dem allgemeinen Staats-Rechte, und dessen hoechst-nützlichen Excolirung» (Opuscula, 131 sq., особенно 140), а также Isagoge in universam jurisprudentiam (ibid., особенно с. 1036 и след.).

⁴ См., например, суждение франкфуртского профессора Мейстера: Der Nutzen des allgemeinen Staatsrechts ist so vielfach, als der Naturrechtswissenschaft überhaupt. Nur schadet auch hier die Uebertreibung, wenn das Studium auf Kosten des positiven Staatsrechts einzelner Staaten und Zeitalter angewendet — besonders wenn das gelehrte Studium der letztern vernachlässigt wird, aus einem philosophischen Uebermuth, alles aus sich, und aus dem System seiner Schule ausspinnen zu wollen — was zugleich dem Hange zur Trägheit nicht wenig schmeichelt (Lehrbuch des Natur-Rechtes von I. Chr. F. Meister. Frankfurt an der Oder, 1809. S. 468).

рые эпигоны новаторов предшествовавшего века, главным образом вольфианцы, сделали попытку свести принципы отдельных юридических дисциплин в одно универсальное общественное или социальное право. Исходя из учения Гуго Гроция, что *hominum proprium sociale*, или Пуфендорфа о *socialitas*, как верховной основе права, а также из понимания человека как общежительного существа уже и в так называемом естественном состоянии они нашли возможным и даже необходимым построить общее, или универсальное, социальное право, понимавшееся не только как общее право всех человеческих обществ, включая сюда и государство,¹ но и шире — как общие принципы всякого вообще права. Главными авторитетами по этим вопросам считались вольфианец Генрих Кёлер в своих «*Specimina juris socialis*», другой известный вольфианец А. Г. Баумгартен,² Лангемак³ и Мейер.⁴

Особенно типично учение профессора философии в Йене Кёлера. Он смотрит на человеческие общества или как на собрание индивидов, или же как на особые социальные индивиды, аналогичные индивидам человеческим.⁵ Обществами являются и естественные, и искусственные союзы, обществом является и государство.⁶ Отношения между государствами являются, в свою очередь, общественными отношениями — между политическими обществами, как своего рода социальными индивидами. Таким образом, между индивидуальным и социальным началом

¹ Der Innbegriff aller der Rechts-Wahrheiten, welche sich auf Gesellschaften überhaupt beziehen, macht das allgemeine Gesellschafts-Rechts aus; oder die General-Theorie des Gesellschafts-Rechtes (I. C. F. Meister. Lehrbuch des Natur-Rechtes. Frankfurt an der Oder, 1809. § 435, S. 379). Дариес (Discours, 61) опровергал разделявшийся Гейнекцием взгляд, что *jus gentium* и *jus sociale* совпадают.

² Scenographia Juris socialis primarii, 1746.

³ I. F. Langemack. Allgemeines gesellschaftliches Recht. Berlin, 1745.

⁴ Ge. Fr. Meyers Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen, 1773—1775.

⁵ Juris socialis et gentium ad jus naturale revocati specimina VII, auctore Henrico Koehlero. Jenae, 1737, § 17: Societas potest repraesentari tanquam ens, uno intellectu et una voluntate praeditum. Sed idem character deprehenditur in una persona individua humana, in societate ergo et una persona singulari datur identitas characterum (p. 3).

⁶ Fieri potest, ut coetus hominum societatem... sine determinatione temporis ineant... Ejusmodi societas dicitur civitas (§ 492, p. 80). Civitates sunt societates maxime compositae, aedemque perpetuae (§ 498, p. 81). Civitates sunt societates (§ 517, p. 84, § 570, p. 92).

нет принципиальной разницы. И сообразно с этим всякое естественное право, всякий принцип права является столько же индивидуальным, сколько и социальным. Так как Кёлер, как истинный сын своего века, предпочитает идти от индивида к обществу, чем наоборот, то в основу своего социального права он полагает право индивидуальное:¹ *jus sociale intuitu sociorum, inter se spectatorum, est jus naturale singulorum, extra societatem spectatorum, applicatum ad socios, inter se spectatos.*² Верховный принцип социального права: *socius socio suum tribuat.*³ Как этому принципу, так и всему вообще социальному праву Кёлер подчиняет и государственное,⁴ и междугосударственное,⁵ или международное, право, и универсальное частное,⁶ и универсальное публичное⁷ право. Получалась в своем роде стройная и последовательная система универсального социального права.

Эта система в XVIII веке принималась даже такими учеными, как «статистик» Ахенваль. Обработанное им совместно с Иоанном Стефаном Пюттером «Естественное право» в значительной степени построено тоже на началах всеобщего социального права. Полагая между людьми некоторое естественное универсальное общество, он приходит к признанию универсального соци-

¹ *Revocatio juris socialis ad jus naturale individuorum exegit, ut similitudinem, quae societati integrae cum homine singulari intercedit, demonstrarem... Ob hanc similitudinem jus societatum cum aliis pronuncio jus naturale singulorum ad societates integras applicatum (Praefamen, § V).*

² § 851, p. 135. Ch. § 34: *Jus naturale societatum recte dicitur Jus naturale singulorum ad integras societates applicatum (p. 5).*

³ § 39, p. 6; § 852, p. 135.

⁴ *Jus civitatis est jus sociale ad integram civitatem applicatum. Et cum jus sociale sit jus naturae hominum singularium applicatum ad societates; jus civitatis est jus naturae hominum singularium ad integram civitatem applicatum (§ 518, p. 84).*

⁵ *Jus civitatum inter se consideratarum, est jus societatum, inter se consideratarum, applicatum ad civitates inter se spectatas. Idem est applicandum ad jus Gentium (§ 519, p. 84). Jus civitatum, inter se consideratarum, est jus naturale hominum singularium ad integras civitates applicatum (§ 520, p. 85).*

⁶ *Leges itaque sociales et civiles, civibus subjectis in aliqua republica individua, observandae repugnandae non debent legibus socialibus et civilibus universalioribus, in nostra disciplina obviis. Quarum posteriores jus privatum universale, priores vero jus sociale universale constituunt (§ 869, p. 138).*

⁷ *Quod hactenus de legibus civilibus, quibus actiones subjectorum accommodandae sunt, demonstravimus, id etiam de legibus generalibus, obligationes et jura imperantium complectentibus, et jus publicum universale appellari suetis, intelligendum est (§ 870, p. 138—139).*

ального права,¹ которое кроме этого общего общества занимается специально входящими в его состав частными обществами.² Продолжая традицию Кёлера, Ахенваль делил общее социальное право на внешнее и внутреннее.³ Эта традиция продолжалась еще в начале XIX века. Так, например, Мейстер различал *jus sociale intrinsecum* и *jus sociale extrinsecum* и делил первое на *jus sociale intrinsecum publicum* и *jus sociale intrinsecum privatum*.⁴ Еще в тридцатых годах XIX века руководства по естественному праву отводили, правда, уже довольно скромное и бесцветное место «общему общественному праву».⁵ И можно сказать, что к началу XIX века идея такого права заглохла.

Заглохла она потому, что тогда же появилось такое понимание общества, которое исключало юридическую науку о нем. Именно XVII и XVIII века понимали общество в самом широком смысле как порядок,⁶ в котором совершается взаимодействие многих предметов.⁷ Общество в более тесном смысле, т. е. человеческое общество, разумелось как взаимодействие лиц физических и юридических, основанное главным образом на договоре — действительном или же только предполагаемом. В этом смысле Вольф отождествлял общество и договор.⁸ В этом же

¹ Quum... efficiatur Societas quaedam hominum Naturalis et Universalis; hincque omnia officia naturalia erga alios, consequenter et ea, quae sunt necessitates, tamquam socialia (socialitatis) cogitari possint: clarum est obligations et leges naturales perfectas, quarum objecta sunt officia necessitates, considerari posse tamquam obligationes et leges sociales (Jus naturae, auctore Gottfriedo Achenwall, editio quarta. Gottingae, 1758—1759, I, § 43, p. 24).

² Ita factum est, ut homines praeter illam societatem universalem, cuius quilibet per ipsam naturam constituitur membrum, in plures coalescerent societates particulares (II, § 1, p. 2). Scientia legum naturalium posito statu sociali observandarum vocatur Jus Sociale Universale (Jus Sociale Naturale, Jus Naturale Societatum). Ergo Jus Sociale Universale est Jus Naturale ad societates applicatum (II, § 4, p. 4).

³ Jus Sociale Universale in Intrinsecum et Extrinsecum dispescitur (II, § 5, p. 4 sq.).

⁴ Lehrbuch des Natur-Rechtes, von J. Chr. Fr. Meister, 1809, § 436, p. 380.

⁵ См., например, Th. Schmalz. Die Wissenschaft des natürlichen Rechts. Leipzig, 1831. S. 83—93: Allgemeines Gesellschaftsrecht.

⁶ Societas sive ordo, писал Лейбниц (см.: Couturat, La logique de Leibniz, 126, ср.: Werke, Klopp, III, 308).

⁷ Societas, plurium rerum collectio et conjunctio (Ioh. Micraelii Lexicon philosophicum. Stetini, 1662, p. 1268).

⁸ Vernünftige Gedanken von den gesellschaftlichen Leben der Menschen, Neue Auflage. Halle, 1756, § 2: Und demnach ist die Gesellschaft nicht anders als ein Vertrag einiger Personen (S. 3). § 5: Eine jede Gesellschaft, ein Vertrag ist

смысле Дома характеризовал универсальную связь всего рода человеческого как общественную.¹ Парафразируя *ordo et connexio rerum* Спинозы, можно сказать, что общество понималось как *ordo et connexio hominum*: как объяснял Дариес,² *Sociale heist nichts anders, als Relatio hominis ad hominem*. Все это естественно вело к юридическому учению об обществе и к социальному праву. В XIX же веке стали смотреть на общество не номиналистически, как на арифметическую сумму или взаимодействие индивидов, а «реалистически», как на компактную массу социальной материи или как на своего рода биологический организм. И в том и в другом случае индивиды поглощались обществом. Их юридическое взаимодействие отвергалось социологией, которая не напрасно и не случайно в лице Конта вычеркнула юриспруденцию из числа позитивных наук. Закономерность общественной жизни стала пониматься не юридически, а социологически. И посему юридический детерминизм законов права был вытеснен стихийным детерминизмом законов социологии. Наука об обществе перестала быть юридической наукой. И широко задуманная наука общественного права заглохла.

Она заглохла, но не погибла окончательно. В кругах юристов, более или менее оставшихся в стороне от социологизма эпохи, она сохранилась или, вернее, вновь появилась, но уже в виде чего-то весьма специального, промежуточного и робкого. Так, Роттек, признав было правильным если не включение всех видов права в общественное право, то по крайней мере включение всего публичного права и противопоставление общественного права праву частному,³ кончил все-таки тем, что поместил

(S. 4). Cp. La loi naturelle Вольея: Qu'est-ce que la société? C'est toute réunion d'hommes vivant ensemble sous les clauses d'un contrat exprès ou tacite, qui a pour but leur commune conservation.

¹ Tous les homes composent une société universelle où ceux qui se trouvent liés par leurs besoins, forment entre eux de différens engagements proportionnés aux causes qui les rendent nécessaires les uns aux autres (Les lois civiles dans leur ordre naturel, L. I, Titre VIII, De la société, Oeuvres, nouvelle édition, par J. Remy. Paris, 1835, tome I, 261).

² Discours, 43.

³ Nicht das Staats-, sondern das Gesellschaftsrecht wäre hiernach der eigentliche Gegensatz des Privat-Rechts, und allerdings kann nur aus dem allgemeinen Gesellschaftsrecht das Staatsrecht seine Prinzipien und Geseze nehmen (Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften, zweite Auflage, Erster Band. Stuttgart, 1840, S. 98).

общественное право между частным и публичным,¹ с тенденцией слияния его с последним.² Но особенно типичен Р. Моля. Считая традиционные системы частного и публичного права недостаточными, он присоединил к ним еще особую систему общественного права.³ Но под нею он разумел не синтез этих двух систем, а особую систему, систему права общественных союзов, находящихся между личностью и государством (сословий, промышленных компаний, церквей). Сообразно с этим он ставил общественное право не над правом частным и публичным, а рядом с ними. Так как это нововведение не вносило никакого действительно нового принципа в систематику права и так как право общественных союзов, иначе говоря, частных или публичных юридических лиц, без остатка могло быть разнесено по двум традиционным системам, то попытка Моля не имела успеха. И Блюнчли по-своему был прав, когда утверждал, что можно вполне ограничиться частным и публичным правом, не прибегая к такому общественному праву.

Зато, когда в самое последнее время появилась во Франции теория солидарности с ее учением о квазиконтракте и «междузависимости» индивидов, не только социологической, но также и юридической, с ее стремлением соподчинить частное и публичное право более универсальному социальному праву и вывести из социологии соответственную юриспруденцию,⁴ это означало не новое, дотоле неслыханное слово, а возрождение с силой и славой той *socialitas* и того общего социального права, первая мысль о которых принадлежит новаторам XVII века и их эпигонам. В данном случае, как и во многих других, в новизне современных учений слышится благородная старина XVII века.

¹ Ibid., S. 99, 100.

² Den Uebergang vom Privat- zum öffentlichen Recht bildend, ja seiner Wesenheit nach schon zum letzten gehörig ist — das Gesellschaftsrecht (S. 274).

³ См. с. 35 русского перевода (1868 г.) его «Энциклопедии государственных наук» (§ 8). Таков же, по-видимому, смысл «общественного права» Лешкова. О бесплодных, в общем, попытках включения такого права в систематику административного права см. статью проф. Голубева в «Юридических записках» за 1914 год.

⁴ Подробнее обо всем этом в статье автора настоящего исследования «Теория солидарности» (Юридический вестник за 1916 г., кн. I).

ОТДЕЛ II

ВОПРОС ОБ ИСТОЧНИКАХ НАУЧНОГО НОВАТОРСТВА В XVII СТОЛЕТИИ

ГЛАВА I

СТАРОЕ И НОВОЕ В НАУКЕ XVII ВЕКА

1. Примирение старой науки с новой

Вопрос о том, действительно ли у новаторов XVII века все было ново, в последнее время был подвергнут сомнению. И сомнение это нередко разрешается в том смысле, что в иных случаях новаторы вовсе не были новаторами. Явно натянутые и произвольные сближения их идей с идеями более или менее давно прошедших времен¹ не заслуживают серьезного внимания. Но гораздо важнее вопрос о степени их действительного радикализма по отношению к схоластике. Так, углубленное изучение философской терминологии показало, что и у Декарта,² и у Спинозы осталось еще много схоластических элементов. Фрейдентал³ и Кушу⁴ находили следы схоластики еще и в геометрической методе Спинозы. А Гертлинг уверял, что только Кант действительно радикально порвал со схоластикой.⁵ В этом направлении современных исследований нет ничего удивитель-

¹ Так, например, Колер нашел в Индии в IV веке до Р. Х. предшественника Гоббса в лице некоего Ханакки, учившего о всемогуществе царского приказа, нарушение которого ведет к тому, что происходит среди рыб, где сильнейшие пожирают слабейших (Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie, 1912, Juli: Ein indischer Vorgänger von Hobbes).

² См., например: R. Eucken. Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879. S. 93, где отмечаются колебания Декарта между старой и новой терминологией, и особенно Et. Gilson, Index scolastico-cartésien и La liberté chez Descartes et la théologie (Paris, 1913), где констатируется влияние на сочинения Декарта воспитавшей его богословской среды.

³ J. Freudenthal. Spinoza, sein Leben und seine Lehre. Erster Band. Stuttgart, 1904. S. 330; см. еще Philosoph. Aufsätze Ed Zeller... gewidmet, 1887.

⁴ P. L. Couchoud. Benoit de Spinoza. Paris, 1902. P. 164.

⁵ Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der Akademie der Wissenschaften zu München, 1897, II, S. 339 (в статье «Descartes' Beziehungen zur Scholastik»).

ного: они стараются открыть или вечные, трансцендентальные элементы в научных исканиях разных времен и лиц, или же непрерывное эволюционное развитие одних и тех же идей во времени, без скачков, без революций. И в том и в другом случае они сходятся в умалении радикализма новаторов XVII века и их действительного новаторства. Токвиль доказал, что дореволюционная Франция продолжала жить во Франции пореволюционной. Буасье доказал, что язычество продолжало жить в христианстве. Теперь стараются доказать, что схоластика продолжала жить и после отказа от нее.

Более неожиданным может показаться то обстоятельство, что уже в XVII веке вопрос о полной оригинальности новаторов тоже был поставлен и тоже решался в отрицательном смысле как противниками новаторов, так нередко даже и ими самими. Это обстоятельство слишком важно для выяснения степени, характера и источников их научного радикализма, чтобы не остановиться на нем несколько подробнее.

Уподобляя новые идеи гангрене,¹ распространяющейся по всей Европе, ревнители традиционного церковного и философского правоверия в XVII столетии некоторое время боялись себя осквернить уже одним прикосновением к сочинениям новаторов. И поэтому они бранили эти сочинения, не читавши их и не зная их содержания.² Тем больше было их изумление, когда, познакомившись, наконец, с идеями новаторов, они нашли много для себя приемлемого. Как писал Клауберг,³ новаторы напоминали гугенотов: сначала их считали во Франции какими-то чудовищами, которым нет места среди порядочных людей; а потом

¹ Cogita primo, ut illae (novitates) brevi tempore, ab ortu scil: Philosophiae istius, intra triginta aut quadraginta annos, ab homine reptarint in hominem, ab Urbe in Urbem, e Provincia in Provinciam, ab Academia in Academiam, adeo scil: ut nulla ferme, non novaturientis modo Belgii; sed Europae Christianae pars, ab ejus gangraena intacta restet (Novitatum cartesianarum gangraena, Auctore Petro van Mastricht. Amstelodami, 1677, Sectio prior, VIII, p. 7).

² Так, например, Пуфендорф писал: sane memini, cum Jenae agerem, Professore ibi fuisse, qui cum de Cartesio mentio iniiceretur, ingentes cachinnos tollere solebat, velut stupidissimus iste, er insanissimus mortalium fuisset; cum tamen constaret, bonum illum Professoreм ne unicam quidem paginam in Cartesio legisse, nedum intellexisse (Eris Scandica, с. 341 издания 1759 г.).

³ Differentia inter Cartesianam et in Scholis vulgo usitatam philosophiam, Introitus (Opera omnia philosophica. Amstelodami, 1691. P. 1219).

оказалось, что это совершенно такие же люди, как и все прочие. Более того, в новизне оказалась и кое-какая старина. И это обстоятельство вызвало в консервативно настроенных научных кругах два явления. Во-первых, целый ряд писателей стал утверждать, что у новаторов нет ничего нового, кроме заблуждений, и что все действительно ценное заимствовано ими у древних и схоластиков. Во-вторых, для более или менее нерешительных Никодимов нового мировоззрения явилась возможность или эклектически соединять старое с новым, или же выдавать и даже принимать новое за старое и, подобно тому как это нередко происходило в политической жизни Англии, производить революцию под видом восстановления традиции, разрушать старину под видом ее сохранения и укрепления. К этому присоединилось еще и то, что XVII век был богат эклектическими натурами, не прошедшими строгой методологической школы и для большей «элегантности» своих компиляций вводившими в них также и модные¹ идеи новаторов, иногда понятые более или менее правильно, а иногда искаженные до неузнаваемости. И Боссуэ, и Рейнкинг² прибегают к геометрической методе — но для

¹ Д'Аламбер правильно охарактеризовал судьбу философии Декарта, когда писал: *persécutée d'abord avec fureur, embrassée ensuite avec superstition* (Essai sur les élémens de philosophie, Oeuvres, II, Paris, 1805, p. 8). Особенно был велик успех Пюфендорфа: *praeter Thomasiū secuti sunt Pufendorffium et alii, totusque propemodum mundus, qua in philosophiam moralem incumbit, miratus est, se tam cito factum fuisse Pufendorffianum* (Io. Hermannī ab Elswich. De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna. Vitembergae, 1720. P. 96). Уже в семидесятых годах XVII века появляются панегирики в честь новаторов: *tanta sane ingeniorum apud nos hodie feracitas, tanta rerum noviter inventarum multitudo reperitur, tantaque exultarum artium est maiestas, ut si quis veterum aetatem, nostrae anteferre sustineat, tenebris lucem, divitiis paupertatem, inopiae copiam, vitiis denique postponere merito videatur* (Oratio de palmariis seculi nostri inventis Altdorfi Noricorum anno 1679 recitata a Christophoro Wegleitero, Altdorfi, p. 11). Даже рижский полиистор Витте славословил Декарта как философского «корифея» и «льва», число учеников которого так велико, что легче счесть пески, лучи планет: *discipulos ejus enumerare non minus difficile esset, quam ejusdem admiratores, astra vel arenam numerare* (Memoriae philosophorum, oratorum, poetarum, historicorum et philologorum, Curante M. Henningo Witten. Francofurti, 1677, I, 581; см. еще 36 и 580). Мастрих жаловался на безуспешность своей борьбы с этой модой: *videbam omnes conatus meos... vanos fieri; omnes artes quibus ad practica et praxin Studiosos pellicere allaborabam, cassos esse, quamdiu his novitatibus inescati, solidiora quaevis fastidirent* (Novitatum cartesianarum gangraena, Praefatio, V).

² Jugler, V, 213, Stintzing, II, 208.

того, чтобы извлекать политику из Священного Писания. Карпцов широко пользуется определениями — но слишком широко, ибо число их превышает у него четыре тысячи.¹ Словом, вместо резких линий, непримиримых противоположностей и непроходимых пропастей нередко совершенно неожиданно обнаруживались нюансы, едва заметные переходы и даже почти полное совпадение.

Новаторы XVII века не имели основания жаловаться на тех, кто, по выражению О. Уайльда, «не имея никакой собственности, надеется себе создать репутацию богатства воплями, что их обокрали»,² иными словами, обвинениями в прямом плагиате: появлявшиеся в то время исследования о литературных плагиатах или совсем не упоминали ни об одном из новаторов,³ или же упоминали только об одном из них, именно о Гуго Гроции, да и то только для того, чтобы признать такое обвинение неправильным.⁴ И если не считать упреков Мартина Шоока,⁵ отчасти взятых им самим назад, или слишком явно недобросовестных нападок на Декарта одного из его злейших врагов,⁶ то можно сказать, что противники новаторов не обвиняли их в желании скрыть источники своего научного вдохновения. Но они обвиняли их в забвении этих источников. Одни, главным образом участники знаменитого спора «древних и новых», понимая слишком буквально и еще утрируя замечание Теренция *nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius*, ограничивались тем, что находили чисто словесное совпадение между новыми идеями и старыми цитатами; этим приемом пользовался еще Вико, с торже-

¹ Stintzing, II, 86.

² Критик как художник.

³ См., например, *Dissertatio philosophica de plagio literario quam... sub praesidio M. Jacobi Thomasii... respondendo publice defendit Joh. Michael Reinelius, 1692, Th. I. ab Almeloveen Syllabus plagiariorum. Amstelaedami, 1694.*

⁴ *Johannis Alberti Fabri Decas Decadum sive Plagiariorum... Centuria. Lipsiae, 1689, XLIII: Longe minorem fidem meretur, quod reperio in Jacobi Sponii itineralio... Grotium in libro de veritate Religionis Christianae maximi roboris argumenta ex Arabicis scriptoribus sublegisse... Majore ingenio atque eruditione fuit Grotius, quam cui opus fuerit ad Arabum lacunas secedere, ut inde quicquam furaretur.*

⁵ В своей книге «*Physica generalis*» (Groningae, 1660) он обвинял Коперника, Кеплера, Декарта, вообще всех recentiores в том, *quod antiquorum Philosophorum placita, dissimulatis eorum nominibus, pro suis adoptent* (p. 11).

⁶ Huetius в «*Censura philosophiae cartesianae*».

ством сопоставлявший Декартово *cogito ergo sum* с репликой трусливого героя одной из комедий Плавта:

*Sed quum cogito, equidem certo sum as semper fui.*¹

Другие смотрели на дело глубже и, вникая не только в словесную форму, но также и в содержание новых идей, приходили к выводу: *non omnia sunt nova*.² Плодом этого оказалась возникавшая в конце XVII и процветавшая в течение всего XVIII столетия литература о старых источниках новой философии.

Особенно типичны в этом отношении книги Паше, Реньо и Дутенса. Заслуживает внимания то обстоятельство, что все эти авторы, нередко вопреки основной тенденции своих трудов, не могли не признать в отдельных случаях превосходства новаторов перед их предполагаемыми первоисточниками. Так, например, книга Паше «*De novis inventis*»³ с девизом *antiqua placet novitas, renovata vetustas* хвалит Пуфендорфа,⁴ а также Гуго Гроция и других юристов, создавших универсальную юриспруденцию.⁵ В общем, он рекомендует эклектическое сочетание новых идей с древними.⁶ Не менее характерен иезуит Реньо. В своем трехтомном исследовании о древнем происхождении новой физики⁷ он признал настоящим творцом физики Адама, «видевшего, так сказать, как вселенная выходила из рук Творца» и жившего 930 лет, что дало ему возможность познать в совершенстве природу.⁸ Он же предлагал посадить на трон древнюю физи-

¹ *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*. Neapoli, 1710. P. 32.

² См. предисловие книги Theodori Janssonii ab Almeloveen *Inventa novantiqua*. Amstelædami, 1684.

³ Мы пользовались вторым лейпцигским изданием 1700 г. — Georgii Paschii, *De novis inventis, quorum accuratiori cultui facem praetulit antiquitas*.

⁴ *Cautius meliusque philosophatus est* (p. 203).

⁵ *Jurisprudentiam universalem, egregiam hujus seculi sobolem* (p. 276).

⁶ *Conjungendos esse recentes Scriptores cum Veteribus existimamus, quia pari modo, si eadem dicunt, consensus, si diversa, collatio prodest* (p. 2).

⁷ *L'origine ancienne de la physique nouvelle: Ou l'on voit dans des Entretiens par Lettres, Ce que la Physique Nouvelle a de commun avec l'Ancienne. Le degré de perfection de la Physique Nouvelle sur l'Ancienne. Les moyens qui ont amené la Physique à ce point de perfection. Par le P. Regnault, de la compagnie de Jésus*. A Amsterdam, 1735.

⁸ Tome I, p. 36.

ку,¹ сводил картезианство к пифагорейству² и вообще полагал, что картезианцы существовали еще и до Декарта.³ Тем неожиданнее после этого его признание превосходства новой физики перед древней.⁴ Как и новаторы, он исповедует не регресс науки от современности к старикам, а, напротив, ее прогресс.⁵ А по отношению к Декарту он проявил столько сочувствия,⁶ что позднейший биограф причислил его даже к «ревностным защитникам Декартовой методы».⁷ Наиболее решительно в смысле несамостоятельности новаторов высказался Дутенс, известный своим изданием сочинений Лейбница, этих, как выразился Вольтер, листов, столь же рассеянных и столь же темных, как и свитки Сивиллы. В своей двухтомной работе «Происхождение открытий, приписываемых современникам»,⁸ работе, вызвавшей чрезвычайно резкую критику Кондорсе,⁹ Дутенс упрекал нова-

¹ Tome I, p. 22.

² Or, le Système de Descartes étoit celui de Copernic; le Système de Copernic, celui du Cardinal Cusa, celui d'Aristarque, et d'une partie des Mathématiciens de l'Antiquité; le Système d'Aristarque, celui de Cléante de Samos; le Système de Cléante celui de Philolaus, des Pythagoriciens enfin, et aparemment de Pythagore même (tome II, 19—20).

³ On avoit donc eu bien des pensées Cartésiennes avant Descartes (tome II, 87).

⁴ Je crois devoir rendre justice aux Modernes, et je vai le faire, en montrant qu'ils ont perfectionné la Physique (II, 101). La Physique nouvelle a bien des traits, des avantages, que l'Ancienne Physique n'a point (II, 102). A quel point on s'explique maintenant sur le Jeu du Corps Humain, avec plus de méthode et de lumiere qu'on ne faisoit autrefois... Les Anciens ne répondent rien, ou rien de net, là dessus: et la Physique Nouvelle résout cent Problèmes pareils, en s'égayant (II, 173).

⁵ При этом он ссылался на изречения Сенеки: *rerum natura sacra sua non simul tradit; veniet tempus, quo ista quae nunc latent, in lucem dies extrahat; multa venientis aevi populus ignota nobis sciet* (II, 102).

⁶ Dans Descartes, le génie sembloit suppléer à la science (I, 95).

⁷ Biographie universelle, XXXV, 325: un zélé partisan de la méthode de Descartes.

⁸ M. Dutens. Origine des découvertes attribuées aux modernes, où l'on démontre que nos plus célèbres Philosophes ont puisé la plupart de leurs connoissances dans les Ouvrages des Anciens. Seconde édition. Paris, 1776.

⁹ Seconde lettre d'un théologien à l'auteur du Dictionnaire des trois siècles (abbé Sabbatier): Je ne sais s'il y a beaucoup d'érudition dans l'ouvrage de M. Dutens contre les Modernes; mais je sais qu'on y trouve bien peu de philosophie, et surtout une grande ignorance des sciences naturelles (Oeuvres, tome V, Paris, 1847, p. 325—326). По поводу книги Дутенса см. еще заметку в «Revue néoscolastique», Mai, 1913, 245, par M. de Wulf.

торов за то, что они, как победители, ограбили древних,¹ и брался доказать древнее происхождение всех новейших открытий² — также и в области морали и политики, не исключая даже такого, казалось бы, радикального новатора, как Гоббс.³ Однако даже и он признал, что необходимо быть справедливым и отдавать должное также и новаторам.⁴ И уже эти авторы пользовались тем примирительным понятием «новодревнего», *novantiqui*,⁵ к которому охотно прибегали и новаторы — Клауберг,⁶ Эргард Вейгель⁷ и другие.

Таким образом, писатели, отрицавшие научную и философскую самостоятельность новаторов XVII века, оказывали им, в сущности, двойную услугу. Во-первых, они все-таки констатировали случаи их превосходства перед древними; а во-вторых, они превращали этих новаторов из опасных и вредных людей, разрушающих всеми почитаемую традицию, в вольных или невольных продолжателей и подражателей этой самой традиции. А это не могло не служить поощрением для тех довольно многочисленных в XVII веке ученых, которым трудно было расстаться со стариной, но которых также привлекала и новизна. Труды таких ученых представляют чрезвычайно своеобразную эклектическую смесь схоластики и новаторства, старых и новых идей. Таков был йенский математик, учитель Пуфендорфа и Лейбница

¹ Le succes des philosophes modernes fut enfin semblable à celui des grands conquérants; se voyant vainqueurs, ils s'enrichirent des dépouilles des vaincus (I, 4).

² Il n'est presque pas une des découvertes attribuées aux modernes, qui n'ait été, non seulement connue des anciens, mais même appuyée par de solides raisonnements (I, 9).

³ Je pourrois aussi faire voir aisément que dans la Morale et la Politique, les plus célèbres Modernes n'ont rien dit de nouveau; que celui dont les sentiments ont surpris davantage, Hobbes même, n'a rien avancé qu'il n'ait trouvé chez les anciens philosophes Grecs ou Latins, surtout dans la philosophie d'Épicure (I, 134).

⁴ Il faut rendre justice des deux côtés, et ne pas donner tout à un un âge, et rien à l'autre (I, XVI).

⁵ См., например, у Паше Cap. I: De inventis nov-antiquis in genere. Cp. Theodori Janssonii ab Almelooveen Inventa novantiqua. Amstelædami, 1684.

⁶ См. особенно его книгу «Logica vetus et nova, Modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysy facili methodo exhibens» (Opera omnia philosophica. Amstelodami, 1691, p. 791 sq.).

⁷ Methodum discendi novantiquam, qua... jucundo Naturae ductu, sine rigore scholastico, praestari potest, Collegii sopho-mathematici speciminibus reapse demonstrabit Erhardus Weigelius. Jenae, 1673.

Эргард Вейгель.¹ Таков был Фома Английский,² автор «Метафизического Эвклида», отчасти предварявшего, хотя и в полусхоластической форме, тоже задуманную в Эвклидовом стиле систему Спинозы; пока Лейбниц был молод и больше ценил проекты своих собственных будущих работ, чем уже выполненные работы своих современников, он отзывался довольно пренебрежительно об этом авторе;³ но с годами и после того как он сам внес в свою философию примирительную тенденцию и стремление восстановить преемственность идей, обрывавшуюся слишком нетерпеливыми новаторами, он стал больше ценить этого автора и отчасти даже считать его своим единомышленником.⁴ Таков был Иоанн Иоахим Бехер⁵ — автодидакт и полушарлатан,⁶ один из предшественников теории флогистона,⁷ полиистор, врач, алхимик,⁸ искатель квадратуры круга, *perpetuum mobile*⁹ и даже «еще более subtilных вещей»,¹⁰ лингвист, мечтавший

¹ Ему посвящена XI глава первого тома настоящего исследования.

² Там же, часть II, гл. X.

³ *Vidi cujusdam Thomae Angli Euclidem Metaphysicum, quem etsi non contemnam (scio enim autorem esse ingeniosum) nec commendare tamen magnopere possum* (Gerhardt, I, 188).

⁴ См. отрывки, изданные Кютюра.

⁵ См.: Zedler, Grosses, Universal-Lexicon, III, 863, Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, I, 889, Allgemeine deutsche Biographie, II, 201, Roscher, Geschichte der Nationalökonomie, 270 usw.

⁶ *Wann ich erzehlen solte, was ich für wunderliche Arten von Erben und Steinen in Schottland gesehen, und selbstn mit Händen betastet habe, die theils unsichtbar, und hörend, und unempfindlich machen und wie zu Path auf des Hertzogs von Lauderdale Felsen die Gänse die Eyer mit einem Fusse ausbrüten; und die andere Gänse auff den Bäumen und Hölzern wachsen, würde man mich für... Narren halten, wiewohl es doch wahr ist (Doct. Joh. Joach. Bechers Närrische Weisheit und weise Narrheit oder ein Hundert so Politische als Physicalische Mechanische und Mercantilische Concepten und Propositionen Deren etliche gut gethan etliche zu nichts worden. Frankfurt, 1682. S. 41).*

⁷ Шталь писал: *Becheriana sunt quae profero.*

⁸ *Wer dafür hält, dass die Alchymie nicht in der Natur gegründet sey, der verstehet weder sich selbst, noch die Natur, sondern ist ein Idiot (Johan Joachim Bechers Psychosophia oder Seelen-Weisheit, wie nemlich ein jeder Mensch auss Betrachtung seiner Seelen selbst allein alle Wissenschaft und Weissheit gründlich und beständig erlangen könne. Zweyte Edition. Frankfurt, 1683. S. 164).*

⁹ *Närrische Weisheit, 16; Das Muster eines Nützlich-Gelehrten von U. G. Buchern, 1722, S. 57.*

¹⁰ Бухер сообщает wie er denn auch occasione des *Motus perpetui* Dinge erfunden habe, die subtiler wären, als der *Motus perpetuus* selbst (Das Muster, 57).

об универсальном языке, пацифист, мечтавший о мире всего мира, меркантилист, инженер, мечтавший о соединении каналами Дуная и Рейна, Рейна и Эльбы, Дуная и Одера, Одера и Вислы, Одера и Эльбы;¹ натура, родственная Эргарду Вейгелю, которому он посылал приветы через своих читателей,² и до того импониравшая многим современникам своим пестрым универсализмом,³ что один из его почитателей посвятил ему особую монографию, в которой изобразил его как образец истинного ученого.⁴ И вот у него рядом со старыми схоластическими и магическими понятиями так отчетливо выступают идеи, распространявшиеся новаторами XVII века, что Бухер изобразил его почти как сотрудника Декарта;⁵ да он и сам приписывал Декарту немалое влияние на свои идеи.⁶ Подобно рационалистам своего века, он предлагал изучать вещи сначала *mathematice*, потом *physice*, затем со стороны их *correlationen und reactionen* и, наконец, *wie sie ad usum civilem dienen*; при этом он настаивал на широком пользовании аксиомами, определениями и т. п.⁷ При решении политико-экономических вопросов он поступал так же, как и Гоббс, мысленно разбиравший и опять слагавший политический механизм.⁸ И при всем своем меркан-

¹Das Muster, 110—111.

²Psychosophia, 337: den ehrlichen gelehrten und welmeynenden Mann, wenn er noch lebet, Erhardum Weigelium... meinewegen grüssen und ihm dieses Concept (проект психософического общества) mittheilen.

³В списке его сочинений значатся и Methodus didactic, и Psychosophia, и Character pro notitia linguarum universali, и Physica mathematica, и Ethica christiana, и Harmonia linguarum artificialis, и Nomenclatura Adamica, и Mel scientiarum.

⁴Das Muster eines Nützlich-Gelehrten in der Person Doctor Johann Joachim Bechers... vorgestellt von Urban Gottfried Buchern. Nürnberg und Altdorf, 1722. Более сдержанный отзыв у Моргофа: *vir non contemnendi ingenii, sed varii et in multa distracti* (Polyhistor, I, 739).

⁵На с. 35 только что упомянутой книги Бухер уверял, что Бехер стремился mit dem Cartesio den gantzen Plunder lieber auf einmal einreissen, als ein Stücke anflicken wollen.

⁶Psychosophia, 308.

⁷Ibid., 73.

⁸Will ich ein klein wenig... die Glider der Gemeind, wie sie in Puncto der Nahrung einander mit gemeiner Hand sollen unter die Arme greiffen, und Gemeinschaft halten, consideriren, anatomiren, wieder zusammen setzen, und als ein sceleton politicum darauss formiren (Johann Joachim Bechers Politische Discurs, von den eigentlichen Ursachen dess Auff und Abnehmens der Städt Länder und Republicken,

тилизме, он, как упоминалось выше, был одним из тех экономистов XVII века, которые пытались выявить механику денежного обращения не столько как искусственного процесса, регулируемого правительством, сколько как естественного процесса, происходящего в самом обществе. Эклектиком был Конринг, врач, пропагандировавший новооткрытое кровообращение, историк, отрицавший геометрическую методу в обществоведении, и философ, желавший быть нейтральным в споре древних и новых.¹ Таков был и Шовен, приводивший в своем философском словаре параллельно схоластические и картезианские теории.

Интересный тип полуноватора представляет далее ученый сатирик и даже, как его иногда называют,² «предшественник Буало» — Сорель.³ В своем увесистом произведении «*La science universelle*» он чрезвычайно своеобразно сочетал старый схоластический и терминологический универсализм с универсализмом новаторов, особенно Декарта.⁴ С одной стороны, он находил у новаторов рядом с «замечательными истинами» целый ряд заблуждений,⁵ которые он исправлял с помощью таких средств, как включение в универсальную науку геоцентрической теории,⁶ магии и кабалистики. С другой же стороны, он задумал

in specie, wie ein Land Volkreich und Nahrhafft zu machen und in eine rechte Societatem civilem zu bringen. Auch wird von dem Bauren-Handwercks- und Kauffmanns-Standt, derer Handel und Wandel, item, von dem Monopolio, Polypolio und Propolio, von allgemeinen Land-Magazinen, Niederlagen, Kauff-Häusern, Montibus, Pietatis, Zucht und Werck-Häusern, Wechselbäncken und dergleichen aussführlich gehandelt. Dritte Edition. Frankfurt, 1688. S. 4).

¹ Он писал Лейбницу: οἱ νεωτερίζοντες sola recentia et norunt et admirantur, vetera quaevis superbe fastidiunt, suam instiam doctis prodentes: alii vetera sola amplexantur recentium incuriosi. Ego neutris accolo, sed vetera et nova soleo conjungere (Gerhardt, I, 172).

² См. статью V. Fournel в *Nouvelle Biographie générale*, tome 44, p. 209.

³ См. о нем: Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XXXI.

⁴ См. сочувственные отзывы Сореля о нем на с. 422, 425, 439 и др. четвертого тома (*La science universelle*, tome quatriesme. A. Paris, 1668).

⁵ On remarquera qu'il y a de ces Philosophes qui à cause du dessein qu'ils ont pris de contredire aux Anciens en toutes choses, ont publié des visions et des extravagances, et y ont pourtant mêlé des veritez remarquables (tome quatriesme, 439).

⁶ Tome premier, 87.

свою пансофическую систему в духе новой физики.¹ И ему казалось, что такого рода эклектический универсализм способен все объяснить и всех примирить.²

Не менее интересен довольно давно позабытый,³ но в свое время чрезвычайно ценившийся благодаря уже одной легкости стиля и красоте латинского языка⁴ Дюгамель. Астроном, физик и священник, но священник в духе не величавых или фанатических служителей алтаря в XVII веке, а светских аббатов XVIII века, секретарь Парижской академии наук, Дюгамель был предшественником Фонтенеля (который по его же рекомендации стал его преемником) не только по должности, но и по духу. В течение своей, так же как и Фонтенеля, весьма продолжительной жизни,⁵ он примирял⁶ древнюю философию с новой.⁷ И это он делал с такой приятной⁸ терпимостью к свободе всякого мне-

¹ Si l'on tasche de comprendre toutes les choses dont un homme est capable, il est fort à propos de commencer par la consideration des Choses Corporelles, et au lieu de cette Physique pleine d'absurditez et de mensonges, que les Philosophes nous distribuent, de donner une doctrine qui soit appuyée sur la Raison et l'expérience. Après cela il est besoin de faire connoistre les Choses Spirituelles autrement qu'il ne se fait dans leur Metaphysique (tome premier, 1668, p. 31).

² Ainsi la Doctrine des Anciens Philosophes, ne doit point avoir tant de credit qu'elle ne cede la place quelquefois aux experiences et aux raisonnemens des Modernes (tome quatriesme, 445).

³ Уже Шатобриан писал: Varignon et ... Duhamel, dont les noms encore respectés de l'Ecole n'existent plus pour le monde que dans les éloges académiques (Génie du christianisme, III Partie, Livre II, Chap. I).

⁴ Zedler, XII, 364: einen saubern Lateinischen Stilum schrieb. Nicéron, Mémoires, I, 266: une latinité pure et exquise. Fontenelle. Histoire du renouvellement de l'Académie royale des sciences. Paris, 1708, p. 200: sa belle Latinité; p. 202: sa grande réputation sur la Latinité. О Дюгамеле: Nouvelle biographie générale, XV, 99—102.

⁵ Il mourut le 6 Aoust 1706, d'une mort douce et paisible, et par la seule nécessité de mourir (Fontenelle, Histoire du renouvellement, 216).

⁶ Моргоф (Polyhistor, II, 112) так же ошибался, относя его к последователям Декарта, как и Булье, относя его к противникам (Histoire de la philosophie cartésienne, I, 1854, p. 535).

⁷ Joh. Bapt. du Hamel... der den Plato mit dem Aristoteles und Epikur, alle drey aber mit der cartesischen Philosophie zu verbinden suchte (Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit von Johann Georg Meusel. Dritte Abtheilung. Leipzig, 1800. S. 1069).

⁸ Как он сам выразился, он любил скрашивать свои произведения jucunditate quadam (J. B. du Hamel Opera philosophica. Norimbergae, 1681, II, 250).

ния,¹ с таким желанием положить конец ученым столкновениям,² что его с одинаковым удовольствием читали и новаторы, особенно такие конгениальные ему в смысле философской терпимости, как Лейбниц,³ и ревнители старины.⁴ Как уверяли и Фонтенель,⁵ и Нисерон,⁶ с помощью его книг миссионеры распространяли новые физические идеи даже в Восточной Индии. А идеи, которые распространял Дюгамель в своих сочинениях, действительно могли показаться новыми. Особенно типичен его физицизм. Не только в естествознании, но даже и в психологии или обществоведении он считал физику основной,⁷ фундаментальной наукой: *Id unum addam, vix auctum iri scientias, quandiu a Philosophia naturali, quae earum est parens, et altrix, revulsae manebunt*, писал он в своем исследовании о человеческом уме.⁸

¹ На заглавном листе изданного в 1681 г. собрания его сочинений красуется надпись: *libertas philosophandi*. См. там же, *Tomus I Astronomia Physica, Praefatio: non pubitabo Philosophos, tum veteres tum recentiores sequi, sed libero incesso: hoc enim sum solutior, et liberior, quod nullius auctoritas me adstrictum tenet*.

² *Optandum id tamen esset, ut Philosophi facerent aliquem controversiarum modum: nihil enim magis ab has scientia bene, et liberaliter institutos deterret, quam tumultuantium certamina Philosophorum (De consensu veteris et novae philosophiae, Opera, I, 543).*

³ Он писал в 1669 г. Якову Томазию: *vidi nuper Johannis Baptistae du Hamel, eruditi Galli, librum de consensu veteris et novae philosophiae, Parisiis non ita pridem editum, ubi celeberrimorum aliquot veterum et recentiorum hypotheses et exponit eleganter et saepe acute dijudicat (Gerhardt, I, 16).*

⁴ По поводу его книги «*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata*», составленной по распоряжению Кольбера (Nicéron, *Memoires*, I, 271) и имевшей большой успех (*sehr wohl aufgenommen wurde*, Zedler, XII, 365), Фонтенель писал: *le succes de l'Ouvrage a été grand, les nouveaux Systèmes déguisés en quelque sorte ou alliés avec les anciens se sont introduits plus facilement chez leurs Ennemis et peut-être la Vrai a-t-il eu moins d'oppositions à essuyer, parce qu'il a eu le secours de quelques erreurs (Eloge de Monsieur du Hamel, Histoire du renouvellement, 207).*

⁵ *Ibid.*, 208.

⁶ *Mémoires*, I, 271.

⁷ *Mirus sane omnium quasi consensus scientiarum, concentusque reperitur: nulla fere a caeteris avulsa per seipsam constare potest, nulla alterius subsidio non indiget, nec tam videntur fontibus, quam rivulis diduci. Omnem denique doctrinam artium liberalium uno quodam societatis vinculo contineri, atque ex Physica, tamquam ex communi stirpe praecipuas Matheseos, et Medicinae partes oriri, nemo nisi in rerum contemplatione parum versatus negaverit (Astronomia Physica, Praefatio, Opera, I).*

⁸ *De mente humana libri quatuor, Opera, II, 267.*

Не логика, а физика должна объяснять душевные движения;¹ это тем более необходимо, что сама логика непонятна без исследования физики этих движений.² И хотя Дюгамель (так же, впрочем, как и Декарт) при объяснении этих движений пользовался еще понятием «духов» (*spirituum*), он, в общем, трактовал их так, что под иными его определениями мог бы смело подписаться Гоббс или Спиноза.³ И вообще он иногда так убедительно и убежденно отдавал дань нововведениям своего времени,⁴ что Фонтенель чересчур решительно отнес его к сторонникам философии не слов, а вещей, не схоластической школы, а академии с ее естественно-научными интересами.⁵ В действительности Дюгамель оставался эклектиком. И он даже вменял себе в особую заслугу отсутствие методологического единства и вообще строго выдержанного научного стиля.⁶ При этом по вопросам обществоведения он тяготел скорее к старине, чем к новизне. Так, например, он не только отрицал возможность математической демонстрации этих вопросов,⁷ но почти отождествлял социологию с риторикой: *quid dicam do Civili scientia, quae vix potest ab Eloquentia divelli?*⁸ Или, например, он решительно от-

¹ *Nec logica tantum ratione, sed physica, causam ratiocinii, naturam, anfractus, errores varios explicare volumus (ibid., 250).*

² *Sed neque Logica, quae tota est in judicio excolendo, recte tractari potest, nisi functiones animi, quod Physicae contemplationis est, perspectae habeantur (ibid., 268).*

³ См., например, его определение любви: *Motus itaque animae cum spirituum et sanguinis agitatione conjunctus, quo in rem ut nobis bonam vel commodam nitimur, amor dicitur: ut aversio est motus, quo animus a re ut nobis noxia, aut molesta alienatur (Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata. Norimbergae, 1682. Tome I. P. 750).*

⁴ *Jis, quae magni, et nobiles nostrae aetatis Philosophi feliciter invenerunt... ac denique e am philosophandi rationem insistamus, quae experimentis potius, quam disputandi subtilitate nititur (De corporum affectionibus, Opera, II, 1).*

⁵ *Eloge de Monsieur du Hamel, Histoire deu renouvellement de l'Academie royale des sciences, 207.*

⁶ *Quos vero auctores potissimum sequar, quo ordine, quave methodo procedam, nihil necesse est hic attexere: quantum enim judicare possum, optimam ii philosophandi rationem insistunt qui nulli sectae serviliter, et superstitiose addicti, ex omnibus quod sibi rationi maxime consentaneum videtur, decerpunt, et concinne distribuunt (De meteoris et fossilibus libri duo, Opera I, 267).*

⁷ *Neque tamen in iis, quae ad communem hominum vitam spectant, demonstrationes Mathematicae sunt exigendae (De mente humana, Opera, II, 361).*

⁸ *De corpore animato, Opera, II, 512.*

вергал типичный для новаторов взгляд, что человеческое поведение, взятое само по себе, *in genere naturae*, морально безразлично и что только путем особого установления (*impositio*) *in genere morum*, путем перенесения этого поведения из естественного, физического пространства в искусственное моральное пространство оно получает положительную или отрицательную этическую квалификацию. Он всецело присоединяется к богословской и схоластической точке зрения, согласно которой человеческое поведение само по себе, от природы, уже в порядке физического мира является добрым или злым.¹ Сообразно с этим по вопросу о сущности естественного права и естественной справедливости он присоединяется к схоластическому учению об «эссенциальной» справедливости, пребывающей в Боге и озаряющей сознание человека, сотворенного по образу и подобию Божию.² Зато по вопросу о сущности и происхождении положительного права он высказывался в духе договорной теории новаторов.³

Но из всех писателей, у которых идет борьба старины с новизною, едва ли не наиболее интересен был Вико. Так же как и Лейбниц, хотя, конечно, в гораздо меньшей степени, он обладал почти неистощимым творческим даром в науке. Но в отличие от Лейбница он рождал свои идеи с большим трудом и не всегда сознавал их настоящее значение. Далее, как эпигон гуманизма, он изнемогал под бременем непомерной начитанности. Его идеи как бы тонули в массе цитат; это сообщало его книгам чрезвычайно неуклюжий вид, тем более что он вообще не владел даром литературной экспозиции. Наконец, его характеру недоставало величавости, прямотушия и героизма, для того чтобы открыто исповедовать и проповедовать свои настоящие убеждения. И поэтому, когда он более или менее резко опровергал

¹ *Nulla est actio humana proprie dieta, quae non sit bona aut mala. Haec conclusio est divi Thomae, et a majori parte Philosophorum defenditur (Philosophia vetus et nova, I, 726).*

² *Ex quibus efficitur, legem naturalem nihil esse praeter impressionem quandam legis aeternae mentem nostram irradiantis (ibid., 712).*

³ *Itaque legum humana um, aut juris civilis fons est ipsa ex consensu obligatio... Nam qui se ad societatem aliquam adjunxerunt, aut se homini subjecere, hi utique aut promissere, aut tacite promississe intelliguntur, se his, qui praesunt huic societati, obtemperaturos, aut quod pars illius coetus major constituerit secuturos (ibid., 724).*

и даже вышучивал новаторов XVII века, то оставалось неясным, по каким мотивам он это делал.¹ Все это, вместе взятое, не содействовало его популярности. И иные отзывы о нем не могут не поразить своей несправедливостью. Так, например, Мишле уверял, что «Новая наука» Вико представляет не более как «социальную теологию».² А Кине пошел еще дальше и уверял, что теория круговращения истории (*corsi e ricorsi* «Новой науки») означала желание Вико поддерживать ультрамонтанскую борьбу с прогрессом, стремление католической церкви держать людей в неподвижности.³

В действительности же Вико представлял чрезвычайно незаурядное, хотя и хаотическое сочетание старых и новых идей, причем последние у него, пожалуй, даже и преобладали. В нем филолог старого гуманистического и даже схоластического типа, ссылавшийся на ученость ветхого Адама, восстал против абстрактного рационализма Декарта. Но под влиянием этого же самого Декарта и его рационализма⁴ филолог преобразовался и из «прагматика» превратился в философа.⁵ Вико внес в филологию дух строгой критики и научной точности, доходившей

¹Ce Vico, si hardi comme penseur, nous avons regret à le dire, était faible et timide dans la vie, souvent même au-dessous de la dignité. Il compose une défense de Grotius; tout à coup il s'avise que Grotius est hérétique; il retranche sa défense. Il écrit pour ou contre, et même pour ou contre à prix d'argent (Baudrillart. Etudes de philosophie morale et d'économie politique. Tome II. Paris, 1858. P. 472).

²См. с. 22 первого тома брюссельского издания (1835 г.) французского перевода Вико (*Principes de la philosophie de l'histoire*). Приведенные в кавычках слова принадлежат, правда, самому Вико (см. с. 170 перевода Мишле). Но они далеко не резюмируют его собственного взгляда на «Новую науку».

³Les théories de la papauté romaine... vont tout à coup reparaître dans l'esprit de Vico; car il établit dans l'histoire la même immobilité que le Saint-Siège établit dans l'Eglise; en sorte que cet esprit si audacieux se trouve tout à coup ressaisi, au plus fort de son élan, par les doctrines de l'Italie moderne... L'Italie, telle que l'ultramontanisme l'a faite, pouvait révéler toutes les lois, excepté celle du développement, elle a tout compris dans l'homme, excepté la vie (Edgar Quinet. L'ultramontanisme ou l'église romaine et la société moderne, Oeuvres, II, 214, 215).

⁴См.: F. Tocco, Descartes jugé par Vico: les adversaires mêmes de Descartes lui doivent leurs meilleures doctrines. C'est ce qui est arrivé récemment à Gioberti, c'est ce qui arriva dans un temps plus éloigné à Vico (Revue de métaphysique et de morale. 1896, p. 568).

⁵Qui tenet certa legum, Pragmaticus legum est; qui tenet vera legum, Philosophus legum est (De universi juris uno principio, et fine uno. Neapoli, 1720. P. 50).

даже до филологических аксиом, постулатов и определений,¹ стремился открыть закономерность языка *et ita Philologiam ad Scientiae normam exigere*.² Более того, в филологе, превратившемся из полиистора в методического ученого, проснулся соотечественник Галилея. И филолог превратился в социолога. «Новая наука» — это, в сущности, социальная физика в том смысле, в каком о ней мечтали новаторы XVII века, с тою особенностью, сближающею Вико с Лейбницем, что центр тяжести перенесен из социальной статики в социальную динамику. Методологически эта наука если не всегда выполнена, то задумана в стиле рационализма новаторов. При этом некоторые формулировки буквально напоминают выражения классиков XVII века. Так, например, 64-я аксиома «Новой науки» гласит почти как у Спинозы: «порядок идей должен следовать порядку вещей».³ Так же как и Декарт с его идеалом науки, познающей реальный мир путем его рациональной конструкции, Вико иногда уподоблял свою новую науку геометрии — науке, одновременно и создающей, и созерцающей в эмпирической действительности свои объекты.⁴ Во втором издании своей книги он даже усилил ее геометрический характер.⁵ Его *corsi e ricorsi* являлись попыткой внести в социологию нечто аналогичное не то вращению планет, не то качанию маятника, вообще закономерность физического типа. Что избранный им путь социологического исследования представлялся заманчивым своей новизной, видно из того, что, по уверению венецианца Ломанако, автора «Новой науки» почти что обобрал президент Монтескье.⁶ Можно пойти дальше

¹ См.: *Principes de la philosophie de l'histoire*, traduits de la scienza nuova de J. B. Vico, par J. Michelet. Bruxelles, 1835, tome I, 109.

² *Joh. Baptistae Vici Liber alter qui est De constantia jurisprudentis*. Neapoli, 1721, p. 35.

³ *Ibid.*, I, 136. Cp. *De universi juris uno principio*, p. 12: *Conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur Ratio*.

⁴ *Ibid.*, I, 175.

⁵ Si, dans la première (édition) Vico suit une marche analytique, il procède, dans la seconde, par voie de synthèse, débutant par des axiomes, à l'exemple des géomètres, et en déduisant, non sans effort, toutes les notions particulières (Baudrillart. *Etudes de philosophie morale et d'économie politique*. Tome II. Paris, 1858. P. 458).

⁶ Ломанако уверял, что Монтескье в бытность свою в Венеции, где печаталась «Новая наука», познакомился с корректурными оттисками этой книги и принял все меры, чтобы задержать ее выход в свет до появления своих собст-

и сказать, что Вико, так же как и Лейбниц, опередил свое время и предвосхитил некоторые научные проблемы и выводы науки XIX века. Именно он чрезвычайно широко поставил вопрос об исторической методе в деле социологического познания. Он не только, так же как и Монтескье, был сыном XVII века с его статическим рационализмом, склонным видеть в мире и жизни повторение и возвращение одних и тех же типов и явлений. Так же как и Лейбниц, он переносил центр тяжести в динамику, и притом понятую как эволюцию. Собственно говоря, и Декарта-то Вико осуждал не столько как филолог, сколько как историк эволюционного направления, который умел ценить геометрические парадигмы, но не мог удовлетворяться только ими. Он полагал, что если мы можем делать геометрию путем интуиции, воззрительной конструкции, то уже физики мы не можем «делать», ибо ее элементы гетерогенны нашему сознанию и воображению.¹ Тем не менее мы можем «делать» историю — чисто умозрительным, конструктивным путем. Таково было его преобладающее убеждение, хотя, как отмечено выше, в своей эклектической отзывчивости к различным и даже противоположным научным течениям он отчасти отдал дань также и конструктивному типу социальной науки. Резкость такого самопротиворечия смягчалась тем, что, предваряя новейшую методологию истории, Вико считал конструкцию в истории неизбежной, но не как нечто предшествующее исследованию фактического материала или заменяющее его, а как необходимый его результат. Как он сам объяснял в своей «Новой науке», из сопоставления тех сближений судеб отдельных стран, к которым ведет сравнительно-историческое исследование, получается объяснение уже не частной и временной истории греков или римлян, а идеальная история всех народов во всей ее вечной закономерности.² Вместо

венных работ (Baudrillart, II, 444). Проблема происхождения величия римлян занимала Вико не менее, чем Монтескье: *ex custodia Juris publici a Patribus, et desiderio ejus aequandi apud plebem nata omnis magnitudo Romanorum* (De constantia jurisprudentis. Neapoli, 1721. P. 222).

¹De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. Neapoli, 1710. P. 50: *Physica a causis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt*; p. 51: *Geometrica ideo demonstramus, quia facimus: Physica si demonstrare possemus, faceremus*.

²Principes de la philosophie de l'histoire, II, 226.

философии истории избранного, как у Боссюэ, или избранных, как у Фихте, народов получилась социология эволюции всего человечества как единого целого. Кондорсе столько же продолжал, сколько, однако, и искажал методологию исторической конструкции Вико, когда приурочивал закономерность исторической эволюции к судьбам какого-то воображаемого, схематического, не то среднетипичного, не то идеального народа.

Основная идея социальной динамики Вико, действительно делающая его, как выразился проф. Виппер,¹ «предтечею наших исторических взглядов», — это сходство переживаемых разными народами культурных стадий. Как объясняет 14-я аксиома его «Новой науки», природа вещей состоит в том, что они возникают при известных условиях и известным образом; когда обстоятельства одинаковы, возникают и одинаковые вещи.² Сообразно с этим объясняется сходство воззрений³ и установлений у народов, находившихся в непосредственном взаимодействии. В тех культурных стадиях, которые устанавливает Вико, несмотря на странные и почти нелепые подробности, уже предчувствуются схемы историков XIX века. Так, аксиома 65-я, утверждающая такой порядок человеческих вещей: «сначала леса, потом хижины, потом села»,⁴ очень напоминает учение иных новейших социологов о последовательности звероловной, пастушеской и земледельческой культуры. Характеристика трех возрастов человечества — божественного, героического и человеческого⁵ — очень напоминает иными деталями теологическую, метафизическую и позитивную стадии Контовой философии истории. Не хуже, чем Конт, Вико настаивает на consensus'e, на солидарности⁶ разных сторон общежития в данную эпоху (науки, права, политики, нравов и т. п.). При этом мерилом цивилизации он считает право; и вообще он превосходно сознает значение истории права для научной конструкции прошлого. Наконец, те новейшие историки, которые учат о грече-

¹ Общественные учения и исторические теории XVIII и XVII веков, 3-е издание. М., 1913. С. 17.

² *Principes I*, 17.

³ *Ibid.*, I, 116, аксиома 13.

⁴ *Ibid.*, I, 136, аксиома 65.

⁵ *Ibid.*, II, 136 sq.

⁶ *Ibid.*

ском, египетском и ином феодализме, сами того не ведая, повторяют Вико с его учением о древнейшем и новейшем варварстве¹ и первобытном феодализме древнейшего варварства Лациума.² Все это делает загадочные и темные произведения Вико необычайно интересными. И читая его, иногда чуть не приходится признать не его отсталым в сравнении с новаторами XVII века, а скорее их отсталыми в сравнении с ним.

2. Примирение новой науки со старой

Таким образом, новаторы нередко имели успех не только у нейтральных ученых, но даже у противников, и притом таких, как Мартин Шоок.³ Геометрическую методу Спинозы опровергали⁴ или намеревались опровергать⁵ — геометрической же методой. Но нечто аналогичное произошло и с новаторами. Они тоже отдали дань старине. Словом, как будто вышло, что Аристотель стал картезианцем, а Декарт — перипатетиком.⁶ Вызывалось это целым рядом причин. Прежде всего, и на это обратил внимание уже Дутенс,⁷ новаторы боялись преследований и посему нередко уверяли, что они вовсе не такие уже враги старых идей. Далее, они заботились об успехе своих теорий; а для этого

¹ Ibid., II, 207.

² Ibid., 220.

³ *Antiquos aestimo, et libenter ut duces sequor: quod multa tamen ignoraverint, recentiorum inventa non rejicio, et ubi accuratius calculum collocarunt, meum promptissime adjicio (Physica generalis. Groningae, 1660, Praefatio).*

⁴ Morhof, *Polyhistor*, I, 405.

⁵ Ibid., II, 484: *operae pretium esset, refutari hunc librum ordine illo, quo ipse scripsit.*

⁶ Plus d'un professeur péripatéticien, criant bien haut contre le cartésianisme, introduisait dans son enseignement, surtout pour la physique, des principes cartésiens, qu'il mettait sur le compte d'Aristote, pour en enlever la gloire à Descartes. Plus d'un professeur cartésien, pour enseigner Descartes sans danger, prétendait aussi, de son côté, le retrouver presque tout entier dans Aristote. Cela fait dire plaisamment au P. Daniel, qu'avant peu, moyennant quelques concessions, on verra M. Descartes devenir péripatéticien et Aristote cartésien (F. Bouillier. *Histoire de la philosophie cartésienne*. Tome I. 1854. P. 471—472).

⁷ Il est bon de remarquer que lorsque ces mêmes Philosophes ont vu leurs opinions attaquées, ou lorsqu'ils ont craint qu'elles ne le fussent, ils se sont appuyés de l'autorité de ces grands hommes pour imposer silence à l'envie et à la calomnie (*Origine des découvertes*, II, 337).

надлежало заручиться расположением влиятельных научных кругов, чем, как указывает Жильсон,¹ особенно усердно занимался Декарт. Наконец, новаторам не было чуждо настроение, побудившее впоследствии Конта писать: «Чем больше у нас будет предшественников, тем больше мы будем значить: следует казаться древним, чтобы хорошо укорениться в умах».²

Вот почему, если не считать непримиримого научного радикала Гоббса, уверявшего, что в его учении нет ничего старого, можно сказать, что все новаторы готовы были идти на некоторый компромисс со старой наукой. В этом отношении не представлял исключения даже Декарт. Он более или менее демонстративно настаивал на своем незнании и нежелании знать схоластиков только в пылу полемики, да и то скорее дружеской, главным образом с такими дружелюбно настроенными врагами, как Гассенди.³ Но когда ему указывали⁴ на несоответствие действительности такой, как выражался о себе впоследствии Конт, «мозговой гигиены» по отношению к традиционной науке, он не повторял вслед за Донатом *pereant qui ante nos nostra dixerunt*, а, напротив, нередко очень охотно шел навстречу этим заявлениям. Так, например, когда лувенский профессор медицины Племпиус усмотрел в его учении о движении сердца старую Аристотелеву теорию,⁵ Декарт выразил свое удовольствие по этому поводу.⁶ Еще далее шел он навстречу схоластике в пере-

¹ E. Gilson. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, 1913. P. 319.

² Auguste Comte et la philosophie positive, par E. Littré, deuxième édition. Paris, 1864. P. 39.

³ C'estoient deux très-excellens Hommes, mais d'un caractere bien different; Descartes n'estoit jamais plus aise, que quand il avançoit des propositions contraires aux opinions receuës, et Gassendi se faisoit un plaisir de conformer les siennes autant qu'il le pouvait à celles qu'il trouvoit establies (Perrault. *Les hommes illustres qui ont paru en France pendant se Siecle*. Tome I. Paris, 1696. P. 63).

⁴ Мерсенн писал Декарту: Vous la (la Philosophie scholastique) sçavez aussi bien que les maîtres qui l'enseignent (Adam et Tannery, *Correspondance*, II, 287).

⁵ Ut nunc video, sententia illa tua nova non est, sed vetus, et quidem Aristotelica (Oeuvres, Adam et Tannery, *Correspondance*, I, 497).

⁶ Sed est quod gratias tibi agam, ...quia monuisti quo pacto meam opinionem possim Aristotelis auctoritate fulcire. Quippe cum ille homo tam foelix exstiterit, ut quaecunque olim, sive cogitans, sive incogitans, scriptitavit, hodie a plerisque pro oraculis habeantur, nihil magis optarem, quam ut a veritate non recedendo eius vestigia in omnibus sequi possem (ibid., 522).

писке с иезуитами,¹ с которыми он не имел ни малейшего намерения ссориться. И хотя Пуфендорф был прав, настаивая на том, что никто из картезианцев не перебежал в лагерь Аристотеля,² однако это вовсе не значило, что сам-то Декарт не делал никаких авансов в сторону этого лагеря: к удовольствию Паше,³ Реньо⁴ и подобных им авторов он уверял в «Принципах философии», что в его учении нет ничего нового и что оно целиком содержится уже у Аристотеля. Все это и дало повод Конрингу утверждать, что здание Декартовой философии построено не из нового материала,⁵ а Лейбницу указывать, что Декарт был гораздо начитаннее, чем он хотел уверить своих читателей и почитателей,⁶ и даже что он заимствовал свои теории не только у предшествовавших ему новаторов,⁷ но и у столь презиравшихся им схоластических и древних мыслителей.⁸

¹ Декарт писал иезуиту Шарле в 1644 г.: je sçai qu'on a crû que mes opinions estoient nouvelles; et toutesfois, on verra icy que ie ne me sers d'aucun principe, qui n'ait esté receu par Aristote (Adam et Tannery, Correspondance, IV, 141). В другом письме, адресованном ему же в 1645 г., он уверял, что его философия может servir avec avantage à expliquer les veritez de la Foy, et mesme sans contredire au texte d'Aristote (ibid., 157).

² Cum infiniti fuerint Aristotelica prius Philosophia, imbuti, qui post ubi Cartesianam degustare coeperint, illa abdicata huic se plane addixerint; contra, quantum mihi constat, nullum exemplum detur alicuius philosophiam Cartesianam docti, qui hac deserta ad Aristotelis castra transfugerit (Eris scandica, c. 341 издания 1759 г.).

³ Ipse Cartesius fatetur Philosophiam suam non esse novam (De novis inventis, 145).

⁴ L'origine ancienne de la physique nouvelle, I, 92.

⁵ Renatus Cartesius, qui novis a se inventis, aut, ut aliis videtur, ex monumentis antiquorum collectis principiis totum. Philosophiae aedificium superstruere conatus est (Ad Hermanni Conringii Commentarium de Scriptoribus Supplementa, c. 126 издания Hermanni Conringii de Scriptoribus XVI post Chistum Natum Seculorum Commentarius, cum Prolegomenis, antiquiorem Eruditionis Historiam sistentibus et Additionibus, quibus Scriptorum series usque ad finem Seculi XVII continuatur, Wratislaviae, 1703).

⁶ Fuit in Cartesio major librorum usus quam ipse videri volebat (Gerhardt, IV, 310).

⁷ Il est vray cependant que M. des Cartes a usé d'artifices, pour profiter des decouvertes qes autres sans leur en vouloir paroistre redevable; il traitoit des excellens hommes d'une maniere injuste et indigne, lors qu'ils luy faisoient ombrage, et il avoit une ambition demesurée pour s'eriger en chef de parti (Gerhardt, IV, 337).

⁸ Praeclare in rem suam vertit aliorum cogitata, quod vellem non dissimulasset... Dogmata ejus Metaphysica, velut circa ideas a sensibus remotas, et animae distinctionem a corpore, et fluxam per se rerum materialium fidem, prorsus Platonica sunt. Argumentum pro existentia Dei, ex eo quod ens perfectissimum, vel quo majus in-

Если, таким образом, даже Декарт часто старался смягчить радикализм произведенной им научной революции, то тем более к этому стремился Гуго Гроций с его компилятивной¹ «элегантностью» и уступчивостью по отношению к *communis opinio* схоластиков,² или Пуфендорф с его эклектическими наклонностями,³ или Хр. Томазий с его далеко не утраченными теологическими традициями, или Лейбниц с его любовью к синтезу или по крайней мере компромиссу, шедшему так далеко, что он иногда предпочитал Аристотеля Декарту.⁴ Вот почему новаторы нередко возвращаются к проблемам схоластики и дебатировали их. Так, например, схоластический вопрос *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* занимал еще Декарта.⁵ Как его, так и Лейбница занимал поднятый доминиканцами и францисканцами, томистами и скотистами вопрос о том, что господствует в мире — разум ли Бога или же Его воля; Декарт склонялся к волюнтаристическому решению, а Лейбниц — к интеллектуалистическому.⁶

telligi non potest, existentiam ineludit, fuit Anselmi et in Libro contra insipientem inscripto, inter ejus extat opera, passimque a Scholasticis examinatur. In doctrina de continuo, pleno et loco Aristotelem noster secutus est, Stoicosque in re morali penitus expressit, floriferis ut apes in saltibus omnia libans. In explicatione rerum physicarum mechanica Leucippum et Democritum praeuntes habuit, qui et vortices ipsos jam docuerant (ibid., 311). Cartesianae vel si mavis Stoicae philosophiae, nam in re morali eadem est (ibid., 275). La morale de des Cartes est sans doute celle des Stoïciens (ibid., 305). В начале XIX века Декарта иногда называли эклектиком. См., например: *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit von Johanu Georg Meusel. Dritte Abtheilung. Leipzig, 1800. S. 1074.*

¹ Вольтер писал по этому поводу: *Les compilations de Grotius ne méritaient pas le tribut d'estime que l'ignorance leur a payée. Citer les pensées des vieux auteurs qui ont dit le pour et le contre, ce n'est pas penser (L'A, B, C, dialogue curieux. Londres, 1762, p. 5).*

² Он сам писал о них: *ubi in re morum consentiunt, vix est ut errent (De jure belli ac pacis, Prolegomena).*

³ *Ego... Stoicorum sanae sententiae proxime accedo; Hobbesius autem Epicureorum hypothesin recoquit (Eris scandica, c. 103 издания 1759 г.).*

⁴ *Dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis... quam in meditationibus Cartesii (Gerhardt, I, 16; ср. там же, на с. 17: nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse et adversam non esse, vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari non solum posse, sed et debere, imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa jactantur).*

⁵ См: Gilson, 26.

⁶ *Illud vero mihi videtur admodum incogruè dictum, quod divina voluntate factum sit ut triangulum habeat tres angulos duobus rectis aequales, aut ut circulus sit capacissima figura isoperimetrarum. Quasi Deus hoc velut privilegium circulo*

Наконец, новаторы принимают еще участие в споре номинализма и реализма об общем и индивидуальном в познании и бытии. Именно в согласии со своим отвращением ко всякого рода «сущностям»,¹ заменявшим у схоластиков, как выражался Лейбниц, соломой терминов зерно вещей, они, в общем, склонялись к номинализму.² Но поскольку они вступали на путь конструктивной метафизики, постольку они отдавали дань также и неизбежному при этом «реализму» в средневековом смысле. В этом отношении не представлял исключения даже такой завзятый номиналист и враг «универсалий»,³ как Гоббс. Когда было необходимо, он умел предпочитать эссенциальное специальному,⁴ различать множество как сумму⁵ и множество как единство и применять это различие как к государству,⁶ так и к церкви.⁷

dederit, quod potuisset in quadratum transferre. Quae satis certe arguunt autorem nostrum (т. е. Декарта) in veritatis intimas rationes non penetrasse (Gerhardt, IV, 274).

¹ Car voici, писал Мальбранш в «Recherche de la vérité», ce qui arrive ordinairement aux philosophes. Ils voient quelque effet nouveau; ils imaginent aussitôt une entité nouvelle pour la produire.

² Спиноза писал: quam facile decipimur, quando universalis cuin singularibus et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus (Ethica, Pars II, Propositio XLIX, Schol). Еще более решительно высказывался Лейбниц: Secta Nominalium omnium inter Scholasticas profundissima, et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima (Dissertatio de stilo philosophico Nizolii, XXVIII, Erdmann, I, 68).

³ Nihil enim in rerum natura universale est praeter rerum vocabula (Leviathan, Cap. IV, Molesworth, III, 24).

⁴ Universalis enim specialibus essentialia sunt, et proinde universalium scientia essentialis est scientiae specierum, adeo ut haec, nisi per illorum lucem, percipi non possint (Leviathan, Cap. IX, Molesworth, III, 66).

⁵ Multitudo... non unum aliquid, sed plures homines, quorum unusquisque suam habet sibi voluntatem, et suum circa omnia proponenda iudicium (De cive, Cap. VI, I). Multitudo, quia vox collectiva est, significare intelligitur res plures, ut hominum multitudo idem sit quod multi homines... Multitudo persona naturalis non est (там же, примечание). Multitudo naturaliter non unum aliquid, sed multi sunt (Leviathan, Cap. XVI, Molesworth, III, 125).

⁶ Unio autem sic facta, appellatur civitas, sive societas civilis, atque etiam persona civilis: nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est; et nomine uno ab omnibus hominibus particularibus distinguenda et dignoscenda, habens iura sua, et res sibi proprias (De cive, Cap. V, 9).

⁷ Ecclesia... unitate legitimae potestatis convocandi Synodos et conventus Christianorum, non uniformitate doctrinae, fir una et capax functionum personalium; quae alioquin est multitudo, et persona in plurali, utcunque opinionibus consentientes (ibid., Cap. XVII, 20).

Таким образом, как в биологии довольно трудно провести резкую границу между животными и растениями, так и в истории идей XVII века нередко стирается граница между стариной и новизной. Однако не следует преувеличивать этого обстоятельства. Каковы бы ни были переходные ступени между фауной и флорой, животные в огромном большинстве случаев все-таки остаются животными и совсем не похожи на растения, и наоборот. Подобным же образом хотя новаторы XVII века и делали уступки схоластической старине отчасти по соображениям ученой политики, отчасти же потому, что в проблемах этой старины иногда встречались элементы длящегося, может быть, даже вечного значения,¹ это все-таки не значило, что они не были новаторами, радикально заменявшими старую средневековую науку новой. И совсем не традиционная старина была основным источником их научного вдохновения.

¹Подробнее об этом по поводу «универсалий» — в статье «Номинализм и реализм в общественных науках», помещенной в первой книге Юридического вестника за 1915 г.

ГЛАВА II

РАЦИОНАЛИЗМ И ГУМАНИЗМ

1. Позитивный рационализм XVII века

Главным и несомненным источником была рационалистическая философия XVII века. И теория познания, и методология, и метафизика большинства новаторов, не исключая и Гоббса, конкурировавшего в этом отношении с Декартом,¹ рационалистична. Декарт уверял, что он верит разуму больше, чем самому себе.² Новаторы стремились создать не конкретную, описательную систему науки, перечисляющую отдельные предметы и факты, и не абстрактную, отвлеченную систему, обобщающую эти же самые предметы и факты на основании сходных признаков, а систему рациональную, познающую истину путем умозрения и умозаключения. Эту истину они понимали как истину подлинного, действительного бытия. Но вместе с тем они сознавали, что для познания настоящей действительности им необходимо было отрешиться как от того сверхъестественного опыта, который содержался в слове Божиим, в религиозном откровении, так и от того, казалось бы, вполне естественного опыта, который содержится в данных наших непосредственных чувственных восприятий. В первом случае вместо единой и однозначной истины, которую обещало и почти давало средневековое богословие, получался, благодаря реформации и сектантству, ряд различных и даже противоположных толкований смысла и содержания одной и той же сверхъестественной эмпирии без иной

¹ См. выше, гл. I первого отдела. Несмотря на это, Гоббса нередко считают эмпиристом Бэконовой школы: *Hobbes a poussé les doctrines de l'empirisme à leurs dernières conséquences* (Elie Blanc, *Histoire de la philosophie*, II, 1896, p. 29); «Гоббса никак нельзя отнести к числу рационалистов» (В. Вальденберг. *Закон и право в философии Гоббса*. 1900, с. 167). Людвиг Фейербах находил у Гоббса «фанатический эмпиризм мышления» (*Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*. Ansbach. 1833. S. 93).

² *Nec dissimulam me ipsi minus credere quam rationi* (Adam et Tannery, III, 432).

гарантии их большей или меньшей достоверности, кроме действительного или только воображаемого авторитета самих толкователей; в сознании полной безнадежности получения при этом действительно однозначных и достоверных результатов Гоббс, как известно, предлагал попросту подчинять авторитету данной государственной власти вопрос о смысле и содержании религиозного откровения.¹ Во втором случае получалась та основанная на эмпирической видимости вещей геоцентрическая система мироздания, которая была освящена авторитетом Аристотеля, но которая оказалась совершенно не соответствующей настоящей, реальной действительности физического мироздания, открытой Коперником и позднейшими новаторами; а открыли они ее главным образом если не исключительно, то путем умозрения и умозаключения.

Сообразно с этим тот разум, во имя которого философствуют новаторы, — это, выражаясь терминами схоластиков, не *ratio ratiocinans* (*quae non habet fundamentum in re*), а *ratio ratiocinata* (*quae habet fundamentum in re*); это совсем не тот *intellectus sibi permissus*, который подобно пауку известного Бэконова сравнения из самого себя вытягивает нити для паутинного построения. Это сообщает их рационализму строго положительный характер — в отличие от диалектического рационализма Платона, терминологического рационализма схоластики, в котором, пользуясь одним выражением Карлейля, «слова связываются крепкою известкою логики», и спекулятивного² рационализма немецких по преимуществу идеалистов начала XIX века. Гроций полагал, что истины естественного права подтверждаются как

¹ *Interpres sum Scripturae sacrae, tibi, qui civitatis alienae civic es. Qua ratione? quibus pactis inter me et te? Autoritate divina. Unde cognita? ex sacra Scriptura: en librim, lege. Frustra, nisi et eandem mihi interpreter, mei ergo juris est, et caeterorum singulorum civium, ea interpretatio; id quod negamus ambo. Restat ergo in omni Ecclesia Christiana, hoc est, in omni civitate Cristiana, Scripturae sacrae interpretatio, hoc est, jus controversias omnes determinandi dependeat et derivetur ab autoritate illius hominis, vel coetus, penes quem est summum imperium civitatis* (*De cive*, Cap. XVII, XXVII).

² Едва ли можно назвать удачной терминологию одного автора (Россбаха), который, ссылаясь на искусственный характер государства у Гроция, Гоббса, Локка, Пуфендорфа и Бёмера, относил их к «спиритуалистам» в отличие от «натуралистов» (*J. J. Rossbach. Die Grundrichtungen in der Geschichte der Staatswissenschaft. Erlangen, 1848. S. 10*).

а priori, так и а posteriori;¹ такого же мнения относительно душевных движений держался Гоббс.² В своих «Правилах для руководства ума» Декарт решительно осуждал «философов, которые, пренебрегая опытом, воображают, что истина выйдет из их мозга, как Минерва из чела Юпитера»; и даже его враги должны были признать: *Rationis ordinem tenet et connexionem rerum*.³ Рациональная наука XVII века ставила и разрешала свои проблемы *conspirante experientia*, как выразился Ньютон о Галилее.⁴ И именно на такой рационализм новаторы XVII⁵ века возлагали все свои надежды как в познании физического и духовного мира, так и в практическом применении этого познания.⁶ Не напрасно родоначальник позитивизма XIX века Конт при всем своем отвращении к рационализму вообще не мог не констатировать «в великой эпохе Декарта первую прямую попытку образования полной системы позитивной философии».⁷ А Ремюза пошел еще дальше и уверял, что «за два с половиною века до нас Гоббс открыл всю философию позитивизма».⁸

¹ *Esse autem aliquid juris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius (De jure belli ac pacis, Lib. I, Cap. I, XII).*

² *Cognoscuntur enim causae motuum animorum non modo ratiocinatione... sed etiam... experientia (De corpore, § 6, Molesworth, I, 65).*

³ *Huetius, Censura philosophiae cartesianae, Cap. VIII.*

⁴ *Philosophiae naturalis principia mathematica. Londini, 1687. P. 20.*

⁵ В статье Г. Шпета «К истории рационализма XVIII века» (Вопросы философии и психологии, 1915, январь—февраль) проводится та мысль, что вопреки обычным представлениям даже у Вольфа и вольфианцев рационализм продолжал еще носить строго позитивный характер.

⁶ Так, например, Гоббс писал: *haec omnia, propugnacula, domos, templa aedificare; pondera ingentia movere, ferre, tollere; maria tuto transmittere; machinas ad omnem vitae usum construere; orbis terrarum faciem, siderum cursus, anni tempestates, temporum rationes, et denique naturam rerum cognoscere; jura naturalia et civilia callere; scientiaeque omnes, quae Philosophiae nomine comprehenduntur, partim ad vivendum, partim ad bene vivendum necessariae sunt. Horum scientia... ratiocinatione, id est, texendo consequentias initio sumto ab experientiis, addiscenda est (De cive, Cap. XVII, XII).*

⁷ *Cours de philosophie positive, quatrième édition, III, 530.*

⁸ *Ch. de Rémusat. Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke. Paris, 1875, I, 344.* Ссылаясь на Апелъта, чересчур склонного всюду видеть индуктивную науку, один автор уверял, что Кеплер и Лейбниц превратили даже математику в индуктивную науку (см.: *Logique, par A. Gratry, cinquième édition. Paris, 1868, I, 6, 58, 86).*

Под влиянием рационализма у большинства новаторов XVII века составилась целый ряд своеобразных научных представлений, объясняющих многое в их теориях. Таково прежде всего убеждение, что истина содержится в разуме — и притом не в сверхъестественном разуме избранных лиц, получающих свыше благодать, то, что после Ирины называли *charisma veritatis*, а также не в остатках богообразного и богоподобного разума, сохранившегося у потомков Адама после грехопадения, а вообще в естественном разуме, который существует как в порядке идей, так и в порядке вещей. С этим соединялось убеждение, что бытие вполне, до адекватности соизмеримо с разумом, так что логика бытия вполне тождественна с логикой познания, реальный силлогизм природы совпадает с логическим силлогизмом разума, порядок и связь вещей — это то же самое, что порядок и связь идей. С этим связаны убеждение в симметрии, порядке всего в мире, пансофизм и панлогизм новаторов, увлекший их геометрический дух.¹ А из этого вполне естественно вытекало их пренебрежительное отношение к отдельным отрывочным фактам² как к неуместным осложнениям строгого и чистого стиля научной системы.

Чтобы построить такую систему, новаторы ввели в науки целый ряд новых или, по крайней мере, обновленных приемов. Таковы были прежде всего интуиция и дедукция, к которым Декарт сводил всю сущность рационального познания. Что касается интуиции, то в понимании рационалистов XVII века она существенно отличалась от интуиции, в смысле метафизической

¹ L'Esprit Geometrique n'est pas si attaché à la Geometrie qu'il n'en puisse être tiré, et transporté à d'autres connoissances. Un Ouvrage de Morale, de Politique, de Critique, peut être même d'Eloquence, en sera plus beau, toutes choses d'ailleurs egales, s'il est fait de main de Geometre. L'ordre, la netteté, la précision, l'exactitude qui regnent dans les bons Livres depuis un certain temps, pourroient bien avoir leur premiere source dans cet Esprit Geometrique, qui se répand plus que jamais, et qui en quelque façon se communique de proche en proche à ceux même qui ne connoissent pas la Geometrie. Quelquefois un grand Homme donne le ton à tout son siecle, et celuy à qui l'on pourroit le plus legitiment accorder la gloire d'avoir établi un nouvel Art de raisonner, étoit un excellent Geometre (Fontenelle. Histoire du renouvellement de l'Academie royale des sciences. Paris, 1708. P. 17—18).

² Даже Гроций собирался так именно поступить: *vere enim profiteor, sicut mathematici figuras a corporibus semotas considerant, ita me in jure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum* (De jure belli ac pacis, Prolegomena).

спекуляции или мистического визионизма. Это — чисто геометрическая интуиция. Это — пространственная схематизация или, в связи со взглядом Лейбница и особенно Вольфа и вольфианцев¹ на пространство как на *ordo simultaneorum*, — вообще координация изучаемых наукой явлений и отношений, *ordo rerum* и *ordo idearum*. Такого рода схематизация оказалась чрезвычайно плодотворной для таких наук, объекты которых не столько даны непосредственному эмпирическому восприятию, сколько надстраиваются над ним путем умозрения и умозаключения. Таково, например, правоведение, которое, в сущности,² имеет дело со своеобразным, как выражался Кант, умопостижимым, ноуменальным миром или, как выражались иные новаторы XVII века, с «моральным пространством» и «привходящим *status*'ом». Для этого, чтобы осмыслить своеобразную действительность этого мира, безусловно необходима особая интуиция, особая проекция, мысленная конструкция.³ В XVII веке это понимали гораздо лучше, чем иные юристы наших дней. И когда Иеринг с восторгом, который, конечно, разделяет с ним всякий юрист, любящий и понимающий методику своего дела, говорил о «высшей» юриспруденции, занимающейся конструкцией юридических институтов как своего рода юридических тел, и когда он характеризовал конструкцию как естественно-научный прием, он, сам того не подозревая, почти буквально повторял мысли иных философов и юристов XVII века. Он продолжал дело Де-

¹ *Spatium enim est ordo simultaneorum* (G. B. Bilfinger. *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*. Editio tertia. Tubingae, 1746. § 155. P. 161). Баумгартен учил: *ordo simultaneorum extra se invicem positorum est spatium*.

² См. статьи: «Юриспруденция и философия», «К спору о реальности права» и «Номиализм и реализм в общественных науках», помещенные в «Юридическом вестнике» за 1913—1915 гг.

³ Появившаяся недавно работа Pollack'a «*Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft*» (Berlin, 1912), к сожалению, далеко не исчерпывает проблемы юридической конструкции, взятой с чисто философской стороны. Продолжающиеся по традиции Иеринговых насмешек над юридическим «небом понятий» нападки на юридическую конструкцию (см., например, Fuchs, *Die Gemeenschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz*), может быть, и правильны, поскольку они касаются злоупотреблений этим приемом, но, конечно, безусловно неправильны, поскольку они готовы признать его совсем излишним. И не случайно то обстоятельство, что едва ли не лучший панегирик юридической конструкции (в «Духе римского права») написал не кто иной, как Иеринг.

карта, конструировавшего, как он заявил в «Рассуждении о методе», в воображаемом пространстве воображаемый мир и убедившегося после этого в объективной, эмпирической правильности своего построения. Он продолжал *evidentem constructionem* Борелли,¹ или *la construction le la chose mesme* Арно и Николя,² или учение Гоббса о том, что познаются только тела. В особенности же он продолжал дело Эргарда Вейгеля и Пуфендорфа, которые по аналогии с физическим пространством и физическими телами конструировали особое моральное пространство и моральные тела.

Что касается второго приема рационалистической науки XVII века, именно дедукции, то и он нашел для себя чрезвычайно благодарное приложение в позднейшей науке и, в частности, в обществоведении, существенно отличное от канцелярских «дедукций» какого-нибудь рейхскаммергерихта.³ Дело в том, что целый ряд общественных явлений отличается такой сложностью, что не может быть и речи о возможности познать их индуктивным путем. Так, например, для изучения образования и распределения экономических ценностей, вообще для познания закономерности экономического оборота, особенно в условиях мировых рынков, индуктивный путь оказывается бесконечно длинным и все же, по-видимому, никогда не приводящим к цели. Здесь не только возможен, но, по-видимому, прямо-таки необходим иной путь, путь дедуктивного исследования, не восходящего от фактов к теории, а, напротив, нисходящего от теории к фактам и на них проверяющего правильность априорной теории. Так именно была установлена гелиоцентрическая система мироздания в XVII веке. Так именно пыталась решить проблему экономического мироздания так называемая классическая политическая экономия, далеко не утратившая своего значения и ныне. В последнее время экономисты стали все чаще и чаще превозносить историю за счет теории. Но такой взгляд представляет не более как вполне естественную, но все же только временную резигнацию, реакцию против неудачного пользования приемами чисто теоретического и дедуктивного исследования.

¹ *Euclides restitutus*. Pisis, 1658, p. 2.

² *La logique on l'art de penser*, IV Partie, Chap. VIII (в издании 1668 г. с. 428).

³ О них на с. 101 книги Ф. В. Тарановского «Юридический метод».

Настоящей же, высшей и вечной задачей экономики, как, в сущности, и всякой науки,¹ является рациональная теория. И к этой цели удачная дедукция приводит науку гораздо скорее, чем индуктивное или просто описательное исследование различных цен на различные товары в различные времена и в различных местах у различных народов.

Где конструкция, там и гипотеза и даже фикция, т. е. не только такое предположение, которое, может быть, соответствует эмпирической действительности (на что надеется гипотеза), но и такое, которое заведомо ей не соответствует, но которое тем не менее ее объясняет. Новаторы XVII века умели и ценить, и применять эти два приема. Далеко не все их гипотезы могли быть подтверждены эмпирически: так, например, вращение Земли вокруг оси только благодаря опыту Фуко из гипотезы превратилось в факт. И знаменитое *hypotheses non fingo* Ньютона означало не отказ от гипотезы вообще, а единственно отказ от фиктивной гипотезы, т. е. от фикции. Особенно хорошо понимал методологию гипотезы Лейбниц. После истины он ставил ее на первое место,² ибо даже в естествознании многое основывается именно на ней.³ Недостатком ее он считал то, что она не дает необходимого знания,⁴ достоинством — экономию познания.⁵ В пользу гипотез высказывался и Гоббс,⁶ ожидавший от них даже объяснения необходимости явлений.⁷ Новое обществоведение XVII века

¹ Даже писатели «прагматической» школы признают это: *l'ideal scientifique... n'est autre que l'hypothèse rationaliste (Le rationalisme comme hypothèse méthodologique, par Francis Maugé. Paris, 1909, p. 27).*

² *Maxima autem (post veritatem) laus est hypotheseos, si ejus ope institui possint praedictiones, etiam de phaenomenis seu experimentis nondum tentatis; tunc enim in praxi hypothesis ejusmodi pro veritate adhiberi potest (Gerhardt, I, 196).*

³ *Totum tamen hypothesis est, ut in naturalibus pleraque (ibid., I, 34).*

⁴ *Vitium enim Hypotheseos est non necessaria assummere (I, 24).*

⁵ *Quid aliud ab Hypothesi, quam brevitatis claritasque omnibus phaenomenis satisfaciens desiderari potest (I, 174). L'art de découvrir les causes des phénomènes, ou les hypothèses véritables, est comme l'art de déchiffrer où souvent une conjecture ingénieuse abrège beaucoup de chemin (Nouveaux essais, L. IV, Ch. XII, § 13).*

⁶ *Nonne omnis hypotheseos lex haec est, ut quae supponuntur omnia debeant esse sua natura possibilia, id est, cogitabilia? (Dialogus physicus de natura aëris, Molesworth, IV, 247).*

⁷ *Hypothesim legitimam faciunt duae res; quarum prima est, ut sit conceptibilis, id est, non absurda; altera, ut ab ea concessa inferri possit phaenomeni necessitas (ibid., 254).*

широко применяло эти приемы. И естественное состояние,¹ и общественный договор, и моральное пространство, и моральные тела — все это или гипотезы, или даже фикции. Это, конечно, не может не вызвать неодобрения со стороны таких позитивистов, которые требуют от науки только «адекватного» воспроизведения реального мира и которые в своем наивном (по мнению более строгих гносеологов) реализме веруют в возможность и действительность именно такого воспроизведения. Но кого не удовлетворяет такой взгляд и кто понимает научные объекты как нечто скорее заданное нашему уму, чем данное ему, те согласятся с Пуанкаре² и Файнгером,³ уверявшими, что в наших знаниях, даже наиболее, казалось бы, однозначных и аксиоматических, чрезвычайно много гипотетического и даже фиктивного; и тогда они лучше оценят попытки ученых XVII века дать свои гипотезы и фикции относительно таких объектов и отношений, в которых мы и теперь еще разбираемся с помощью аналогичных приемов.

2. Гуманизм

Таково первое и главное влияние, испытанное новой наукой вообще и в частности реформированным обществоведением в XVII столетии. Решение вопроса о других влияниях находится в зависимости от того, каким влияниям следует приписать появление самого-то рационализма в XVII столетии. Так как он решительно порывал с традицией средних веков, то вполне естественно искать силы, вызывавшие его к жизни, среди тех умственных течений, которые впервые смело и открыто бросили вызов средним векам и их идеям. Таких течений еще до появления новой рационалистической философии было три: гуманизм, протестантство и новое естествознание.

Гуманизм представляет не только эпоху, но целую систему в истории науки. Чтобы оценить отношение этой системы к научной системе новаторов XVII века, надо брать не гуманистов

¹ Кёлер писал о естественном состоянии: *funus perpetuum futurum esset genus humanum sub eadem hypothesi consideratum* (*Juris socialis et gentium ad jus naturale revocati specimina* VII. Jenae, 1737. § 578, p. 93).

² *La science et l'hypothèse*. Paris, 1902.

³ *Vaihinger. Die Philosophie des Als ob*. Berlin, 1911.

XV века¹ с их широким энциклопедизмом, мало заботившихся о внутренней согласованности своих разносторонних научных штудий, о строгости и чистоте определенной научной методологии, и не гуманистов XVI века, века отрывочных «опытов», попыток научной мысли определить самое себя и свои новые задачи, но попыток без умения, да и без особенного желания непременно прийти к определенной доктрине или, по крайней мере, методе. Надо брать гуманистов XVII века, эпигонов гуманизма, которые сосредоточились на совершенно определенном направлении мысли, не только успевшем отделиться от других направлений, но также и познавшем свою принципиальную несовместимость со многими из них. И вот если обратиться к такому гуманизму, то станет совершенно очевидным, что при всем своем отвращении к средним векам, гуманизм не мог привести к рационализму. Его философией была философия не рационалиста, а грамотея, твердящего *quo melior grammaticus, eo melior philosophus*. Знаменем гуманизма была история, в свою очередь сводившаяся к древностям и филологии. А рационализм, в общем, пренебрегал историей. Гуманизм занимался изучением отдельных лиц и событий и черпал свой материал в старых книгах на мертвых языках. А рационализм занимался конструкцией идей и геометрических образов и ориентировал свои построения по живой книге природы. Гуманизм мечтал о том, чтобы изъясняться классически чистым латинским языком. А рационализм мечтал о том, чтобы изъясняться «всеобщей характеристикой», алгеброй идей. Гуманизм не любил математики — *mathematicus non est collega*.² А рационализм не мог обойтись без нее. Гуманизм исповедовал теорию регресса и скорбел об утраченном и не возвращенном рае, о золотом веке римской литературы. А рационализм исповедовал теорию прогресса и видел золотой век мысли и жизни перед собою. Сообразно с этим в известном «споре древних и новых» эпигоны гуманистов и рационалисты

¹ Так именно поступил В. Э. Грабарь в статье «Опыт реабилитации социальной философии XVII века» (Вопросы философии и психологии, кн. 109), резко осуждающей характеристику гуманистов в первом томе настоящего исследования, хотя, как констатирует сам критик (на с. 612 и 614), автор совсем не отождествлял, подобно ему, филологов-гуманистов со всеми вообще учеными эпохи так называемого возрождения.

² См.: W. Ahrens. Scherz und Ernst in der Mathematik. Leipzig, 1904. S. 477.

оказались в противоположных лагерях и вели друг с другом ожесточенную полемику.

Очевидно, всем этим исключалась возможность непосредственного влияния гуманизма на рационализм, а через него и на реформаторов обществоведения. Вот почему, как отмечено выше, новаторы XVII века, боровшиеся с традицией в науке, боролись не только со старой схоластической традицией, отвергавшейся также и эпигонами гуманизма, но также и с той более молодой гуманистической традицией, которая к тому времени уже пустила прочные корни и ревниво охранялась этими эпигонами. Только такие полуноваторы эклектического направления, как Гуго Гроций, широко пользовавшийся даже схоластиками, и притом не только *dolo bono*,¹ как полагали его последователи, но также и *bona fide*, старались согласовать с традицией гуманизма если не дух, то форму своих научных работ: вслед за «элегантными»,² т. е. изысканными юристами гуманистической школы, отовсюду изыскивавшими цитаты и прочие цветы эрудиции для украшения своих трактатов, он так широко пользовался и даже злоупотреблял своей огромной начитанностью в классиках, что запутал и даже исказил выполнение своего труда о праве и войне, задуманного в строго рационалистическом духе. Благодаря своей чрезмерной памяти,³ направленной на детали своей задачи, он как бы забыл самую задачу. Многие читатели вполне основательно осуждали его за это.⁴ Зато у гуманистически настроенных читателей именно за это он стяжал репутацию авто-

¹ Jac. Frid. Ludovoco Delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Editio II. Halae; Magdeburg, 1724, § 37: *dolo bono*, ac si hypotheses scholasticas cum fundamento suo Socialitatis conciliare vellet.

² Qui humaniores literas cum legum studio coniunxerunt (De jure belli, Prolegomena).

³ Il avoit lû prodigieusement, et la bonté de sa mémoire lui avoit fait retenir tout ce qu'il avoit lû. Borremans dans ses diverser Leçons rapporte que ce grand homme ayant assisté un jour à la revûe de quelques Regimens, retint le nom de chaque soldat (Nicéron. Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Tome XIX. Paris, 1732. P. 332).

⁴ Так, Вольтер писал: la vie est trop courte, et on a trop de choses à faire pour apprendre de Grotius, que selon Tertullien la cruauté, la fraude et l'injustice sont les compagnes de la guerre. Que Carnéade défendait le faux contre le vrai, qu'Horace a dit dans une satire, la nature ne peut discerner le juste de l'injuste. Que selon Plutarque les enfans ont de la compassion. Que Chrisippe a dit, l'origine du droit est

ра, равного «великому Эразму».¹ К такой же репутации стремился и такой юрист XVII века, как Лимнеус, когда он, как выразился Юглер, рассыпал по своим сочинениям «филологические цветы».² Все это не одобрялось новаторами XVII века. Им совсем не импонировал проникший также в литературу и науку стиль барокко — изысканный, «элегантный» стиль, постепенно выродившийся в вычурные итальянские *concetti*, в испанский «гонгоризм» или «культизм», чрезмерно заботившийся об *estilo culto*, а также в манерную жеманность французских *précieuses ridicules* и их литературных друзей. Они осуждали такую науку, в которой больше книг, чем вещей,³ и в которой книги составлялись с помощью справочных словарей.⁴ Когда они хотели доказать что-нибудь, они обращались к очевидности,⁵ к интуиции и дедукции, к умозрению и умозаключению, а не к цитатам из тех или иных античных авторов.

dans Jupiter. Que si l'on en croit Florentin, la nature a mis entre les hommes une espèce de parenté. Que Carnéade a dit, que l'utilité est la mère de la justice (A, B, C, dialogue curieux. Londres, 1762, p. 2—4).

¹Hugo Grotius. Vir fuit sine controversia Maximus, inque literatura politiore peritissimus, quo lumine, juxte Vossium, cum magno Erasmo nihil eruditius vidit vel sol, vel solum sustinuit (M. Henningus Witte. Memoriae philosophorum, oratorum poetarum, historicorum, et philologorum. T. I. Francofurti, 1677. P. 554).

²Er suchte auch... mancherley philologische Blumen zu streuen, welches ihn jedoch nicht selten zu einer unmässigen Ausschweifung hinreisset (J. F. Juglers Beyträge zur juristischen Biographie, II, 149).

³In nulla disciplina et Facultate, — жаловался Лейбниц, — plus librorum, minus rerum est quam in Jurisprudentia, et cumulantur repetitiones in infinitum (Nova methodus, Pars specialis, § 89).

⁴Мальбранш писал: la plupart des livres de certains savants ne sont fabriqués qu'à coups de dictionnaires, et ils n'ont guère lu que les tables des livres qu'ils citent, ou quelques lieux communs ramassés de différents auteurs (Recherche de la vérité, L. IV, Ch. VIII, III).

⁵Il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper (ibid., L. VII, II Partie, Chap. I).

ГЛАВА III

РАЦИОНАЛИЗМ И ПРОТЕСТАНТСТВО

On doit donner une grande attention aux
disputes des théologiens.

Montesquieu, Considérations sur les causes
de la grandeur des Romains et de leur
décadence, Chap. XXII

1. Вопрос о сущности протестантизма

Таким образом, очевидно, что гуманизм не был и не мог быть источником рационализма новаторов XVII века. Гораздо сложнее вопрос об их отношении к протестантизму. С одной стороны, многие историки вообще ставят научные и социальные идеи нового времени в преимущественную связь с реформацией в тех или иных ее разветвлениях.¹ С другой же стороны, с протестантизмом специально связывается мысль о рационализме. И соответственно с этим естественно напрашивается вопрос, не является ли тот рационализм, которым были проникнуты философские и научные новаторы XVII века, результатом протестантского влияния. Наконец, в-третьих, если вообще правильна мысль Монтескье о том, что следует относиться с большим вниманием к спорам, которые ведут между собой богословы, то она особенно правильна по отношению к XVII веку: тогда не только светские новаторы, но также и богословы спорили друг с другом и со своими противниками нередко на одни и те же темы: о происхождении человека, общества, об основах добра, права и т. д. И вот весьма небезразлично установить, совпадали ли как методы, так и результаты этих споров у наших новаторов и у протестантов, которые в XVII веке тоже еще были новаторами в своем специальном деле. Основной вопрос, который при этом надлежит выяснить, состоит в следующем: до какой степени правильно рационалистическое истолкование протестантизма как вообще, так и в особенности по отношению к XVI и XVII векам, когда одновременно с ним зарождался и философский рационализм? Являлся ли этот рационализм порождением протестантизма или же, напротив, не рационализировалось ли само протес-

¹ Относительно естественного права см. выше, с. 63.

тантство с течением времени именно под его влиянием и если да, то в какую именно эпоху?

В богословских кругах этот вопрос можно считать уже более или менее выясненным, и притом скорее в пользу второго предположения, чем первого. Правда, целый ряд протестантских ученых богословов, не говоря уже о множестве их противников из католического лагеря,¹ настаивал и настаивает на том, что протестантство — это рационалистическое вероучение и что уже Лютер проявил совершенно отчетливую рационалистическую тенденцию. «Лютер, — уверял, например, Бретшнейдер, — был близок к совершеннейшему рационализму».² Однако большинство богословских авторов знает, до какой степени чужды и даже враждебны рационализму Лютер и его эпигоны.

Иное положение вопроса в светских кругах. Здесь господствует убеждение, что рационализм специфически присущ протестантству, и притом с момента появления последнего. При этом одни, как например г-жа Сталь, видят в этом отличие протестантства от иррационального католичества, другие, как например А. С. Хомяков, утверждают, что уже и католичество рационалистично и что протестантство только усилило его рационализм и довело его до крайних пределов, до ультрарационализма. «В человеческом духе, — пишет г-жа Сталь,³ — есть две весьма различные силы: одна внушает потребность верить, другая — потребность испытывать». Каждая из этих потребностей породила особую форму христианской веры. И сообразно с этим «протестантство и католичество вовсе не происходят от того, что были папы и Лютер». Эти религии относятся друг к другу как разум к вере. В таком же смысле два австрийских юриста нашли возможным определить протестантство как «рационализм без мужества»,⁴ в отличие от католичества — как «иррациона-

¹ Литература католических мнений о Лютере указана в «Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français», Juillet—Décembre, 1914, p. 390.

² K. G. Bretschneider. Luther an unsere Zeit. Erfurt, 1817. S. 187; см. еще с. 190—220 (Luthers Rationalismus). Аналогичные суждения других протестантских теологов разобраны на с. 8 несколько дилетантского, но по вопросу о рационализме протестантства стоящего на правильной точке зрения исследования Amand Saintes, Histoire critique du rationalisme en Allemagne. Paris et Leipzig, 1841.

³ Der l'Allemagne, с. 533 парижского издания 1864 г.

⁴ Der Protestantismus — das ist der Rationalismus ohne Kourage (Denkwürdigkeiten von Leopold von Hasner. Stuttgart, 1892. S. 146).

лизм с мужеством»,¹ т. е. религии, настаивающей на *quia absurdum* своего *credo*. Переводя это различие на язык государственного управления, один из них уверял, что «протестантство относится к католичеству, как абстрактное правовое государство к национальному государству».²

Таков наиболее распространенный взгляд светских писателей на протестантство. Оно рационалистично и этим оно принципиально отличается от католичества. Точка зрения Хомякова несколько иная. Он примыкает к ходячему взгляду в том смысле, что считает особенно типичной для протестантства свободу исследования в противоположность авторитету, типичному для католичества: «повинуйтесь и веруйте моим декретам — это говорит Рим; будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь верование — это говорит протестантство».³ Протестантство у него оказывается «свободой без единства», в отличие от католичества, этого «единства без свободы».⁴ Но этим он не ограничивается. Обширная, хотя, по уверению профессиональных богословов,⁵ и несколько дилетантская начитанность в западно-европейской теологической литературе открыла перед ним и в католичестве сильное тяготение к рационализму. Благодаря этому он не мог уже говорить о рационализме как исключительной монополии протестантства. Но все же и для него наиболее типичное в протестантстве — это его рационализм, доведенный до крайностей. Результатом такого взгляда оказался ряд формулировок, подкупающих своею отчетливостью и определенностью всех тех, кому мало известны многочисленные *instantiae contradictoriae*: католичество и протестантство «перебрасываются силлогизмами, но все на одной почве, именно на почве рационализма»;⁶ «рационализм в идеализме — такова доля Про-

¹ См. Mosaik von Joseph Unger. Leipzig, 1911. S. 129: Ist der Protestantismus Rationalismus ohne Courage (Hasner), so ist der Katholizismus Irrationalismus mit Courage.

² L. v. Hasner. Philosophie (sic) des Rechts und seine Geschichte. Prag, 1851. S. 234.

³ Полное собрание сочинений А. С. Хомякова, том II, издание третье. М., 1886. С. 258.

⁴ Там же, с. 73 и 163.

⁵ См., например, замечания проф. П. Я. Светлова на с. 215 и след. его статьи «О православии в его отношении к католичеству и протестантству» (Церковная правда, 1913, № 8).

⁶ Сочинения, II, 57.

тестантов», «рационализм в материализме — такова доля Латинян»;¹ и так как Хомяков считает вместе с другими рационализм все же типичным главным образом для протестантизма, то он и приходит к парадоксальному выводу, что уже католичество есть своего рода протестантизм: «Две части западного раскола, — уверяет он,² — суть только две формы Протестантизма».

В связи с таким обычным у светских писателей пониманием рационалистического характера протестантизма находится взгляд на последнее как на доктрину по преимуществу критическую, отрицающую. Так учил уже наш Посошков.³ Так учил де Местр, уверявший даже, что протестантизм уничтожил христианство,⁴ — несмотря на то, что уже Бейль протестовал против подобной мысли.⁵ Так учил Конт.⁶ Так учил и Хомяков: «Вся его жизнь в отрицании», — пишет он о протестантизме.⁷ С помощью разума, во имя принципа свободного исследования протестантизм, это, как его определял Гизо, «великое восстание человеческого разума»,⁸ сомневалось в старой вере и разрушало ее. С помощью разума же оно созидало новую веру.

Таково обычное воззрение, невольно наводящее на мысль о сходстве религиозной реформации XVI века с позднейшей философской реформацией рационалистов XVII века, через *du-bito*, через сомнение и критику пришедших к новой метафизике. И в самом деле, по-видимому, у протестантов столько говорится о разуме, а у философов-рационалистов XVII века разум столько говорит о Боге, что получается впечатление двух не только родственных, но, может быть, даже почти тождественных⁹ умственных течений. И значит, не напрасно нашлись авторы, утвер-

¹ Там же, 76.

² Там же, 163.

³ «И ты же люторане въ такое уже безумие отъ высокоумия своего внидоша, еже и самого Бога ничтожити начинатьъ и глаголють: несть Бога» (Завещание отеческое. СПб., 1893. С. 129).

⁴ *Les soirées de Saint-Pétersbourg*. Paris, Garnier frères, tome II, 230.

⁵ *Dictionnaire historique et critique*, troisième édition, tome II, 1824.

⁶ *La philosophie purement négative... issue du protestantisme* (Cour de philosophie positive, tome IV, quatrième édition, 1877, p. 20).

⁷ Сочинения, II, 44.

⁸ История цивилизации в Европе, с. 199 русского перевода 1864 г.

⁹ Такова точка зрения Конта. См., например, *Cours de philosophie positive*, V, 448.

ждавшие, что протестантство — это рационализм, а рационализм — это протестантство.¹

Для того чтобы проверить правильность такого взгляда, нельзя ограничиться общей, суммарной характеристикой протестантства вообще: такая характеристика неизбежно приводит или к импрессионизму, или к кратким формулировкам вроде тех, которые так любил Хомяков или Шлегель, — скорее убежденным, чем убедительным, и слишком категорическим, чтобы действительно и без противоречий выражать всю сложность и пестроту соответствующей им действительности. Нельзя также — в особенности для целей настоящего исследования — иметь в виду только протестантство наших дней: не подлежит ни малейшему сомнению, что в современном протестантстве чрезвычайно много рационализма и что вообще, если говорить о протестантстве как особом, уже сложившемся и окончательном культурном типе, то оно насыщено и даже пересыщено рационализмом. Ведь не случайно могли появиться в наше время такие протестантские пасторы, как Кальтгоф в Гамбурге или Ято в Кёльне. Не случайно и то обстоятельство, что даже более ортодоксальные протестантские теологи нередко склонны сводить весь эмпириомистический элемент Священного Писания, все случаи непосредственного богоявления к чисто субъективным «переживаниям» (*Erlebnisse*) упомянутых в качестве свидетелей лиц и с помощью философской гносеологии утешают, что достоверность и объективность даже строго научных истин несколько не лучше. Здесь слишком очевидно желание если не устранить совершенно, то более или менее искусно обойти все иррациональное в религии. Но все это — явления более позднего времени, неизвестные и даже чуждые первородному протестантству XVI и даже еще XVII века. Если же обратиться именно к этому протестантству, то картина получится уже совсем иная.

Выяснение ее представляет задачу столько же привлекательную, сколько и трудную. Привлекательность состоит в том, что мы присутствуем при зарождении нового религиозного мировоззрения и тесно с ним связанной новой, специфически протес-

¹ J. B. Maraval. Le protestantisme au XVI-e et au XIX-e siècle. Albi, 1899. Tome I. P. 139 sv.: Chapitre VI. Le protestantisme est le rationalisme; на с. 410: le rationalisme, qui est le protestantisme; там же: le rationalisme tout entier... conçu et né en réalité de la révolte de Luther.

тантской культуры, при опыте нового духовного самоопределения. Трудность вызывается двумя причинами. Во-первых, первые деятели реформации должны были не столько выяснять отвлеченные принципы нового вероучения, сколько создавать новое церковное общение, определять сферы владения новой и старой церкви, обеспечивать новой церкви влиятельных патронов, а также единство паствы. Церковное строительство отвлекало от строительства чисто догматического и целый ряд существенных вопросов религиозной гносеологии и догматики оставался невыясненным в течение довольно продолжительного времени. Это обстоятельство, в связи с преувеличенной, быть может, оценкой значения для теории протестантизма того чисто личного психического умонастроения, которое передается не переводимым на русский язык понятием *Gesinnung*, побудило даже Гарнака преждевременно закончить историю догматов с появлением Лютера на исторической сцене.¹ Другая трудность исследования вызывается тем, что даже тогда, когда протестантизм пыталось самоопределиться, оно далеко не по всем вопросам сразу же стало развиваться по пути, отличному от пути католицизма и даже противоположному ему. Так, например, в настоящее время не подлежит ни малейшему сомнению существование глубочайшей принципиальной разницы между католической и протестантской этикой. Католическая этика гетерономна и казуистична. Нравственный закон считается не столько заложенным в совести каждого человека, сколько полученным им извне, от Бога. И между Богом и человеком помещается посредник в лице «духовного директора», как выражаются французы, т. е. священника; задача последнего — авторитетно давать в конфессионале, так сказать, экспертизу относительно того, под какую именно этическую норму должно быть подведено то или иное деяние, является ли оно нравственным, безнравственным или же отчас-

¹ Adolf Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band. Vierte Auflage. Tübingen, 1910. S. 861, 897. Едва ли можно согласиться и с А. Вульфiusом, видящим в реформации «абсолютное и принципиальное отрицание всех объективных, общеобязательных основ и опор религиозной жизни», «абсолютный субъективизм религии» и только в качестве вторичного явления реакции против такого «одиочества между Богом и человеком», констатирующим появление «идеи объективной церкви» и «идеи Слова» (см. с. 288, 289 и 295 его статьи «Что такое реформация» в «Журнале Министерства народного просвещения» за февраль 1916 г.).

ти нравственным, отчасти безнравственным, а затем властью, полученной лично им от Бога путем таинства священства, разрешать и отпускать грехи. Протестантская же этика, скорее, автономна и ригористична. Ее мир — это внутренний мир человеческой совести, без всяких посторонних консультаций всегда знающей, что есть добро и что есть зло, всегда осведомленной относительно обязанности человека. И эта обязанность понимается без всяких послаблений, без какой бы то ни было казуистической снисходительности. Не шатание, не колебание между грехом и полугрехом и покаянием, а непрерывное, неизменное, твердое устроение (*Gesinnung*) — таково главное содержание протестантского морального сознания. С таким характером протестантская мораль чрезвычайно напоминает нравственную философию Канта, которого не напрасно часто называют типичным протестантским мыслителем. Но вместе с тем несомненно, что такой именно вид эта мораль приняла сравнительно недавно и даже, быть может, не без значительного влияния со стороны философии Канта, непосредственно помогшей ей самоопределиваться. Если же обратиться к протестантской этике предшествовавших времен, особенно XVI и даже еще XVII века, то нельзя не заметить, что, поскольку, по крайней мере, она разрабатывалась специальной богословской литературой, она далеко не так резко сознавала свое отличие от этики католической. С одной стороны, она несомненно заимствовала у средневековой католической теологии тот этический нативизм, то учение об «искрах» естественного, автономного добра и права, заложенных в душе каждого человека и помимо какого бы то ни было внешнего авторитета, как земного, так даже и небесного, которое совершенно неправильно истолковывается некоторыми историками как предварение чисто светских рационалистических доктрин XVII столетия: в законченном виде это учение встречается уже у Фомы Аквинского. С другой стороны, в XVI, XVII¹ и даже отчасти

¹ Относительно протестантского нравственного богословия этого века полистор конца XVIII столетия Мойзель писал: *so hatte man damahls keinen vorzüglichen und genauen Sittenlehrer. Desto mehr wurden solche Theologen geschätzt, die sich auf die Entscheidung der sogenannten Gewissensfälle legten: ob sie gleich gar oft irren mussten, da die ersten Fundamente der Moral noch nicht gehörig gelegt waren* (Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit von Johann Georg Meusel. Dritte Abtheilung. Leipzig, 1800. S. 1332).

еще в XVIII веке в протестантском нравственном богословии было еще чрезвычайно много казуистики, весьма далекой от величавого деонтологического ригоризма и скорее напоминавшей ту мелкую мораль (*la petite morale*, как выражаются французы), которую, в свою очередь, громили иные католические писатели по крайней мере XVII столетия. В иных случаях эта казуистика являлась последствием прямого заимствования у католиков, у иезуитов, доходившего иногда до того, что в некоторых протестантских университетах охотнее прибегали к Суарецу, чем к Меланхтону.¹ В других случаях она являлась собственным порождением протестантства, довольно рано выработавшего свое специфическое моральное лицемерие, нисколько не лучшее иных крайностей иезуитства, и в течение долгого времени озабоченного проблемами «случаев совести»; еще в конце XVII века протестантский полиистор Моргоф вполне сочувствовал такой эпизодической морали: *nam Casuum est infinitas, et tamen methodica illorum Disquisitio instituenda*.² Более того, благодаря пиетизму выработалось своеобразное протестантское учение о так называемых «средних вещах» (*Mitteldinge*), т. е. делах, хотя и не непременно дурных, но все же и не непременно добрых, словом, нейтральных в моральном отношении. И этот протестантский коррелят католического пробабиллизма с его соблазнительным правилом *lex dubia non obligat* пришелся по вкусу не только теологам, но даже иным светским моралистам, воспитавшимся на протестантстве: Хр. Томазий, Вольф и особенно вольфианцы, как известно, посвящают много педантического глубокомыслия «разумным мыслям» на совершенно такие же темы, которые иногда занимали даже еще и Канта; и значит, в данном случае им не удалось еще предугадать дальнейших путей протестантского самоопределения. Протестантская этика во всем ее отличии от этики католической еще не была готова. Можно, кажется, сказать без преувеличения, что только Кант открыл ей глаза и указал ей ее собственный, настоящий путь, путь автономной этики категорического императива, столь несовместимый с путем гетерономной этики конфессионала. И в то время как католичес-

¹ См. с. 33 написанной в защиту католической казуистики книги профессора Мюнстерской академии И. Маусбаха: *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben* (zweite Auflage, Köln, 1902).

² Polyhistor, II, 488.

во учило «ты должен, но ты не можешь», проникнутое кантианством протестантство стало учить «ты можешь, потому что ты должен».

Только что сказанное о протестантстве первых веков вполне применимо также и к католицизму XVI и XVII столетий. Оно также не только далеко не сразу отмежеввалось от реформационной доктрины, но, напротив, отчасти сознательно, отчасти незаметно заимствовало многое у нее. И сообразно с этим не только для XVI, но даже еще для значительной части XVII века представляется далеко не всегда возможным выяснение резкой противоположности между католической и протестантской доктриной. Особенно своеобразен в этом отношении XVII век. У католицизма XVII века, по крайней мере первых трех четвертей, и особенно во Франции, было много суровой величавости, чрезвычайно напоминавшей позднейший ригоризм протестантизма, испытавшего на себе влияние Канта. В этом сказывалось не только очевидное влияние гугенотов на католицизм, но и нечто присущее самому католицизму того времени, объясняющее, между прочим, почему именно из католической Франции мог появиться и родоначальник гугенотов Кальвин. Протестантские симпатии сплошь да рядом встречались в католических кругах XVII века, не только светских, но даже и богословских. Так, например, не напрасно один иезуит назвал янсенизм *un calvinisme rebouilli*.¹ Как выразился Мишле,² янсенисты «почтительные и строптивые, воюют, стоя на коленях, и целуют у папы ноги, желая связать ему руки». Что такое Пор-Рояль как не протестантская контрабанда под католическим флагом? Даже такой, как его иногда называли, отец католической церкви XVII века, как Боссюэ, многими чертами как своего характера, так и доктрины как бы являл тип кальвиниста в мантии прелата или католического Жюриё — несмотря на всю свою антипатию к кальвинизму и грозные «Предостережения», обращенные ко всем вообще протестантам: непримиримый противник янсенизма в области догматического богословия, Боссюэ в вопросах богословия

¹ Ср. отзыв Конта: *il nest pas douteux... que cette doctrine se serait officiellement convertie aussi en une vraie religion nationale, si l'essor prochain de la pure philosophie negative n'avait ensuite entraîné les esprits français fort au delà d'une telle élaboration protestante* (Cours de philosophie positive, V, 458).

² Le prêtre, la femme et la famille (Oeuvres complètes, VII, 168).

нравственного примыкал к ним иногда до полной солидарности;¹ и, как уверяет один французский исследователь,² именно через протестантство он дошел до некоторой солидарности во взглядах с Гоббсом. Паскаль, оставаясь католиком, громил пробабиллизм и казуистику иезуитов. Оставаясь католиком же, Мольер противопоставлял несомненно католическому ханже Тартюфу столь же несомненного протестанта Альцеста, как положительный, хотя и несколько педантический и назойливый тип, своего рода французского Чацкого: Мольеров мизантроп является, как говорят французы, героем с ключом, т. е. портретом определенной живой исторической личности; и ключ к этому портрету надо искать в среде протестантов или, вернее, так называвшихся в XVII столетии «новых католиков», т. е. протестантов, под давлением тех или других обстоятельств перешедших в католичество с сохранением, однако, протестантского духовного облика. Среди таких полукатоликов, полупротестантов был, например, Тюренн. Среди них же находился и прототип³ Альцеста — Монтозье, перешедший в католичество, чтобы обвенчаться со знаменитой г-жей Рамбулье. Еще в 1690 г. Жюриё или иной автор «Вздохов Франции» писал о католиках, близких к кальвинизму.⁴

Такому взаимодействию протестантства и католичества был положен конец только в последней четверти XVII века. Только тогда полусознательное взаимодействие стало сменяться вполне сознательным противодействием. Только тогда вполне выяснилась принципиальная несовместимость католичества и протестантства. И тем ожесточеннее первое с помощью «светской руки»

¹ Pour ce qui est de la morale, ce ne sont pas seulement des tendances jansénistes qu'on découvre dans Bossuet, c'est une parfaite conformité de principes avec les docteurs de Port-Royal (Ch. Urbain. Du jansénisme de Bossuet. Paris, 1899. P. 22).

² Alfred Rébelliau. Bossuet. Paris, 1900. P. 97. Едва ли, однако, автор прав, считая учение Гоббса плодом протестантского влияния. Скорее, можно сказать наоборот, что протестантство отчасти усвоило доктрину Гоббса (например, по вопросу об отношении между церковью и государством).

³ См. подписанную инициалами I. A. статью «Alceste était-il protestant?» в «Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français», 1913, Janvier—Février, 8.

⁴ Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté, XIII Memoire: plusieurs anciens Catholiques, qui sont presentement dans des doutes et des préjugés favorables au Calvinisme (p. 206).

ополчилось против последнего в тех странах, которым суждено было остаться или, вернее, вновь стать странами чисто католическими. Особенно типична произошедшая в этом отношении перемена во Франции. Постоянным спутником короля-солнца стала мстительная фигура отца Летелье, вдохновителя буллы *Unigenitus*.¹ Начались «миссии в ботфортах», т. е. драгонады, католические карательные экспедиции. Тартюф с оружием в руках набросился на обезоруженного Альцеста, которому только и оставалось, что или подчиниться, или погибнуть, или же эмигрировать и искать по свету, где оскорбленному есть чувству уголок. Протестантство тоже ожесточилось и заговорило фанатическим языком Жюрийё.

Параллельно с этим католичество стало сбрасывать с себя налет протестантизма и развивать в себе черты отличия от него: богословие начало детальнее, чем прежде, заниматься христологией и мариологией; стал процветать культ сердца Иисусова; иго религии облегчилось; она стала интимнее, сентиментальнее; нетерпимая к иноверцам, она стала проявлять широкую терпимость по отношению к единоверцам; ригоризм янсенистов или ораторьянцев сменился снисходительностью во вкусе Альфонса Лигорийского² с его *aequiprobabilismus* или же «сладкого доктора церкви»³ св. Франциска Сальского, этого, по выражению Мишле,⁴ «большого ребенка», а по выражению С. Бева, Барнардена де Сен-Пьера церкви; моральная непреклонность католических врагов казуистики сменилась маленькой, полубезнравственной моралью аббатов новой формации, сумевших как нельзя лучше приспособиться к этическому уровню начинавшегося легкомысленного и маловерного XVIII века. Властителями католического сознания стали иезуиты, но не суровые, нетерпимые даже к единоверцам фанатики и революционеры XVI века, сво-

¹ См. его характеристику в «Мемуарах» герцога Сен-Симона (том VI издания 1873 г., с. 240 и след.). О его влиянии на Людовика XIV и отношении к янсенистам см. там же, том VIII, 138 и том XII, 165.

² Гарнак нашел возможным сопоставить его с Вольтером: *Liguori und Voltaire sind genaue Zeitgenossen; sie sind die einflussreichsten Männer, die Seelenführer, bei den romanischen Nationen geworden* (Lehrbuch der Dogmengeschichte, III Band, vierte Auflage. Tübingen, 1910. S. 755).

³ *Doctor suavis ecclesiae*.

⁴ *Le prêtre, la femme et la famille* (Oeuvres complètes, VII, 52).

его рода мусульмане христианства,¹ *ad maiorem gloriam Dei* доходившие даже до монархмахии, как это делал, например, Мариана, а сентиментальные и мягкие «кордиколы»,² действовавшие на мужчин через женщин, а на женщин — через новый культ «сердца Иисусова» и изъяснявшиеся тем слащавым и чувствительным языком, которым впервые и, по-видимому, преждевременно заговорил еще Беллармин.³ Цветочки и ленты вытеснили бронзу. Решительно восторжествовал стиль барокко. Крупная перемена произошла и с эпигонами янсенизма: в XVIII веке они стали «конвульсионерами». Все это создавало определенный тип религиозной культуры, вполне отчетливо и намеренно расходившейся с протестантской культурой, параллельно с этим тоже все более и более самоопределявшейся в совсем ином направлении сурового морального ригоризма, от времени до времени смягчавшегося, но также и затуманивавшегося пиетизмом.

Таким образом, протестантство как более или менее сложившийся религиозно-философский тип появляется не ранее конца XVII и даже начала XVIII века. Но и после этого оно не остается

¹ См. в *Revue des Revues* (15 Novembre 1899) несколько, впрочем, утрированную статью V. Charbonnel «L'origine musulmane des jésuites».

² Возникший еще в семидесятых годах XVII века (см.: Wetzter und Welte's *Kirchenlexikon*, zweite Auflage, V, 1922), культ сердца Иисусова был узаконен только в 1765 г. особым бреве папы Климента XIII. Еще в 1775 г. парижский парламент пытался воспретить «кордиолатрию». Тем не менее новый культ имел большой успех. И в соответственной степени сердце стали ставить выше разума, иррациональное стали предпочитать рациональному. «Сердце Иисусово — это библиотека Ветхого и Нового Завета», — уверяло одно изданный в Нанте руководство XVIII века. В XIX веке этот культ еще более усилился. И если в 70-х годах XVII века не только янсенисты, но и вся галликанская церковь не сочувствовала ему, то в 70-х годах XIX века, после коммуны, напротив, все спасение Франции было поставлено католическим миром в зависимость от приверженности к нему французов; и, как известно, символом «национального покаяния» в таком именно духе явилась белоснежная базилика Sacré-Coeur, с высоты Монмартра господствующая — по крайней мере топографически — чуть не над всем Парижем.

³ *Ostendunt animum devotum*, писал о его сочинениях Мопроф (Polyhistor, III, 544). Так, например, в сочинении «О стене голубки» Беллармин «демонстрирует» необходимость стенания (*Necessitatem gemendi demonstraturus*, *De gemitu columbae*, Lib. I, Cap. I, Opera VIII, 397) и орошения садика человеческого сердца сладкими слезами из лейки любви к Богу. *Amor Dei est irriguum superius, unde fluunt dulces lacrymae, quae producant in hortulo cordis humani germina omnium virtutum* (Lib. II, Cap. X, 451).

неподвижным и эволюционирует. Поэтому, повторяем, никак нельзя ограничиваться только его общей, статической, систематической характеристикой, особенно если при этом современное положение и современные взгляды рассматриваются как вечная, имманентная особенность протестантства. Мы рискуем тогда разойтись с исторической правдой, в чем можно упрекнуть многих крупных ученых — представителей протестантской мысли наших дней. Так, например, Каль категорически утверждает, что протестантство в отличие от католичества не признает откровения юридическим источником, не считает Священное Писание источником церковного права.¹ А между тем даже Бёмер, в значительной степени подчинившийся научному духу новаторов XVII века, их тенденции к секуляризации и рационализации религиозных вопросов и церковных отношений, считал еще в начале XVIII века Священное Писание одним из главных критериев объективного права в этой области.² Или Зом, в согласии со своим убеждением, что «юридически организованной церкви вообще быть не может»,³ склонен чересчур пренебрегать историческими попытками протестантской церкви организовать юридически. Необходимо изучить протестантство во всем своеобразии его исторической эволюции.

2. Возникающее протестантство XVI века и рационализм

Одновременно с падением старого средневекового «морального» мировоззрения и возникновением нового «физического» мировоззрения появляется новая религия — протестантство. Затем

¹ Kirchenrecht von Wilhelm Kahl (Die Kultur der Gegenwart, Teil II, Abteilung VIII, Systematische Rechtswissenschaft. 1906, S. 243).

² Haec itaque tria veritatis in hac materia κριτήριοι, S. Scriptura, historia ecclesiastica et sana ratio. См.: Justi Henningii Böhmeri, Ic. Jus Parochiale ad fundamenta genuina revocatum, a spuriis principiis purgatum... Editio quinta. Halae Magdeb., 1738, Praefatio auctoris. Несколькo выше еще решительнее: si loco fundamenti observantiae juris canonici substerneretur recta ratio et lux vera Evangelii, ita ut, quicquid ab his abhorreret, quicquid eorum splendorem et efficaciam impediret removeretur, et pro observantia inefficaci agnosceretur, sine dubio lux maior iuri ecclesiastico suboriretur.

³ Очерк истории церкви, с. 27 русского перевода под редакцией П. В. Верховского (1914 г.).

появляется новая философия — рационализм. Чтобы определить, насколько в данном случае *post hoc* означает также и *propter hoc*, необходимо применить к самому протестантству тот прием, которым оно тогда пользовалось по отношению к религиозным догматам, именно обратиться к источникам, *ad fontes*. Сообразно с этим первый же вопрос, который подлежит разрешению, сводится к тому, являются ли рационалистами основоположники реформации. Взятый с субъективной или гносеологической стороны рационализм состоит в убеждении, что истина конгениальна автономному человеческому разуму. Взятый с объективной или онтологической стороны, он состоит в убеждении, что весь мир — это логическая система, без остатка познаваемая человеческим разумом. Обладали ли такого рода убеждениями первые деятели реформации?

Начнем с Лютера. Объективная истина представлялась ему не в виде истины разума, вроде позднейших, действительно рационалистических «реальных аксиом» Амоса Коменского¹ или «реального силлогизма» Эргарда Вейгеля,² не говоря уже о замыслах Лейбница или построениях Спинозы, и не в виде какого-нибудь умопостигаемого Логоса, а в виде слова Божия, содержащегося в текстах Священного Писания. Его религия — это религия Слова (*Wort*). Оправдание совершается верою в Слово. И истина слова познается у него не разумом, а верою, не *auctoritate rationis*, а *ratione auctoritatis*.

Каково же участие субъективного человеческого разума в этом познании? Среди массы нередко противоречащих друг другу утверждений, которые Лютеру приходилось делать в разное время и по разным поводам, можно, конечно, встретить и такие, которые говорят как бы в пользу благоприятного для рационализма ответа на такой вопрос; так, например, в толковании на книгу пророка Ионы он допускал возможность богопознания «из природы и разума», из «естественного света разума».³ Но да-

¹ *Pansophiae Prodromus, et Conatuum Pansophicorum dilucidatio*. Lugduni Batavorum, 1644. P. 78.

² *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*. Jenae, 1658. P. 126, 146.

³ *So lasst uns hie auch aus der Natur und Vernunft lernen, was von Gott zu halten sei... So weit reicht das natürlich Licht der Vernunft, dass sie Gott für einen gütigen, gnädigen, barmherzigen, milden achtet* (*Der Prophet Iona ausgelegt*, 1526, эрлангенское издание сочинений Лютера, том XLI, с. 352).

же и в таких, сравнительно редких случаях и он, и его ближайшие сотрудники имели в виду не столько *lumen naturale*, естественный разум рационалистической гносеологии, сколько сверхъестественную «иллюминацию», трансцендентное озарение свыше: в таких случаях, объяснял, например, Меланхтон, к «жизненным духам», циркулирующим в человеческом теле и имеющим вид «как бы маленького пламени»,¹ присоединяется «сам божественный дух» — противоположностью чему является вселение дьяволов в сердца.² Но за вычетом этих, как видно, довольно своеобразных иллюстраций рационалистических симпатий реформации, принципиальное отношение Лютера как к объективному мировому разуму, так и к субъективному человеческому разуму сформулировано им самим в выражениях настолько ярких и определенных, что для каких-нибудь сомнений на этот счет остается слишком мало места. Он решительно отказывался связывать веру с разумом.³ Разум не только бессилен. Он прямо-таки вреден в деле веры: это главный враг веры,⁴ главное к ней препятствие;⁵ *die Vernunft des Teufels Hure*,⁶ — бранился, не стесняясь в выражениях, Лютер. Возражая анабаптистам, он видел скорее достоинство, чем недостаток, в отсутствии разума у новорожденных; и именно поэтому он настаивал на необходимости приобщения

¹ См. Philippi Melanchtonis *De anima liber unus*. Lugduni, 1555. P. 110: *Spiritus est subtilis vapor, ex sanguine, coctus virtute cordis: ac incensus, ut sit velut flammula*.

² Ibid. P. 111—112: *Et quod mirabilis est, his ipsis spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus: et efficit magis fulgentes divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior, et adscensio firmior, et motus sint ardentiores erga Deum. E contra ubi Diaboli occupant corda, suo adflatu turbant spiritus in corde et in cerebro, impediunt iudicia, et manifestos furores efficiunt, et impellunt corda et alia membra ad crudelissimos motus*.

³ Die Vernunft kann die Artikel des Glaubens... nicht begreifen... Was wollen nun die verzweifelten Rottengeister den Glauben an die Vernunft binden, so es doch unmöglich ist (Predigten über etzliche Kapitel des Evangelisten Matthäi, Werke, XLIV, 158). Aber der Herr Christus saget... das diess die rechten Christen sind, die sich nicht nach der Vernunft richten, und wir müssen auch solche Leute werden (ibid., 161).

⁴ Vernunft... welche eine Erzfeindin des Glaubens (Tischreden vom Gesetz und Evangelio, Werke, LVIII, 326).

⁵ Vernunft ist des Glaubens grösste Hinderniss (Tischreden von der heiligen Taufe, Werke, LIX, 53).

⁶ Wider die himmlischen Propheten (Werke, XXIX, 241).

их к обществу верующих путем крещения.¹ Такое отношение к разуму естественно вело за собой чрезвычайно пренебрежительное отношение не только к рационалистической доктрине, но и вообще ко всякой доктрине, ко всяким докторам: Святой Дух, объяснял Лютер, не требует от людей ученых степеней, не нуждается в красных или коричневых беретах и в иных случаях глаголет через ослицу скорее, чем через едущего на ней пророка.² Убеждение в том, что оправдание совершается верою, а что вера есть особый акт благодатного озарения свыше, очевидно не могло не привести Лютера к такому взгляду, как нельзя лучше соответствующему и его умственному складу: он совсем не являл типа философа и менее всего был склонен к научному доктринерству, к умозрению и умозаключению, так что католические авторы совсем напрасно видели какой-то злой умысел в его отчуждении от философии.³ И так как личность Лютера сильно повлияла на весь тон реформации в момент ее возникновения, то это немало содействовало ее общей отчужденности в это время от всякой вообще философии, если, конечно, не считать схоластического аристотелизма Меланхтона. Но и он, как совершенно справедливо заметил Конринг,⁴ не столько реформировал, сколько чинил старую философию. Собственная философия Меланхтона была тоже очень далека от того духа критики и рационализма, который подготовлял новую философию. Божья

¹ Und umb dieser Ursache willen am allermeisten soll man die Kinder täuffen, dass sie nicht Vernunft haben (Tischreden von der heiligen Taufe, Werke, LIX, 53).

² Einen Doctorn der heiligen Schrift wird dir niemand machen, denn allein der heilig Geist vom Himmel, wir Christus sagt Ioh. 6 (45): sie müssen alle von Gott selber gelehret sein. Nu fragt der heilig Geist nit nach roth, braun Bareten, oder was des Prangen ist; auch nit ob einer jung oder alt, Lai oder Pfaff, Munch oder weltlich, Jungfrau oder ehlich sei; ja er red't vorzeiten durch ein Eselin, wider den Propheten, der drauf reit (4 Mos. 22, 28). См. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520 (Werke, XXI, 349).

³ Alij demum ex malitia Philosophiam rejiciunt, ut scilicet rudibus hominibus facilius illudere possint: Ex quo motivo Lutherus et alij Haeretici scientias speculativas damnant (Philosophia, juxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata. Authore P. F. Antonio Goudin, editio in Germania prima, tomus primus. Coloniae Agrippinae, 1685, Articulus II, p. 3).

⁴ Eadem tempestate reformare nonnihil, seu potius reparare rem Philosophicam coepit Philippus Melanchton (Hermannii Conringii De scriptoribus XVI post Christum Natum Seculorum Commentarius. Wratislaviae, 1703. P. 114).

воля являлась для нее источником достоверности;¹ а астрономические соображения приводились наставником Германии только для того, чтобы лишний раз подтвердить догмат троичности божества.² Открытие Коперника скорее вредило, чем содействовало такому применению астрономии; и для характеристики отношения протестантских кругов XVI века к этому открытию достаточно вспомнить трусливое и уклончивое предисловие протестантского богослова Озиандера к книге Коперника.³ Правда, у протестантства XVI века был свой когда-то прославленный⁴ философ, именно Таурелл. Но и его «Триумф философии» обещал гораздо больше, чем давал в действительности: философия, уверял он, только тогда могла бы процветать одна, если бы не было грехопадения (*si peccatum non esset, sola viguisset philosophia*). Иными словами, царство чистой философии он искал у Адама и в том райском состоянии невинности, в котором другие протестантские исследователи искали царство совершенной филологии, математики, физики, химии и т. п. И именно в таком смысле Таурелл называл состояние человека во время райской непорочности *status mere philosophicus*, противопоставляя ему все позднейшее состояние умов как *status theologicus*. Таким образом, для того чтобы перейти от теологии к чистой философии, он предлагал обратиться к теологическим же сведениям о райской жизни первозданного человека.

Однажды полученное направление продолжалось протестантством и впоследствии. Если католичество все более и более развивалось в сторону учения об *infallibile magisterium* папы, в сторону признания последнего слова последнего первосвященника высшей инстанцией в спорных догматических вопросах, то протестантство с его стремлением *ad fontes*, с его желанием во

¹ *Quae sunt causae certitudinis doctrinarum? Deus vult aliquas esse certas notitias* (Philippi Melancthonis *De anima* liber unus. Lugduni, 1555. P. 193).

² *Sunt et in sole quaedam de Deo significationes. Nam et Deus est lucida essentia, quanquam spiritus est. Et ut in sole sunt substantia, lux et calor: ita significari videntur, aeternus pater, filius et spiritus sanctus* (219).

³ *Neque enim necesse est, — писал Озиандер, — eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant* (Nicolai Copernici *Torinensis De revolutionibus orbium coelestium libri VI. Norimbergae, 1543, Praefatio ad lectorem de hypothesisibus hujus operis*).

⁴ *Nicolaus Taurellus... maximi, cum viveret, nominis* (Morhof, II, 61).

всем руководствоваться *Christo Doctore*, как писал в XVII веке Авраам Калов, все более и более развивалось в сторону признания Слова Божия своей высшей догматической инстанцией. Протестантство самоопределилось прежде всего как религия Слова (*Wort*). Оно признало исповедуемое и проповедуемое им слово богооткровенным. И сообразно с этим его истины разумелись как гетерономные истины, образующие в своей совокупности обязательный кодекс веры, обязательный не только тогда, когда он закреплен в особом, так сказать, осязаемом исповедании веры, вроде «символических» книг, проредактированных уже в XVI веке и тогда же сведенных в «Книгу согласия», но также и тогда, когда относительно его содержания существуют еще разногласия.

Таким образом, протестантская гносеология, так же как и католическая, была сразу же построена на вере в откровение и сообразно с этим получила эмпиристический характер, характер восприятия того «богоявления», о котором уже учил Иоанн Скот Эриугена,¹ т. е. восприятия гетерогенной истины из внешнего, сверхъестественного, трансцендентного источника.

Могло бы показаться, что, в сущности, такова же и гносеология иных рационалистов XVII столетия, хотя бы Декарта с его известной ссылкой на Бога и Его «правдивость» как на последнее основание, высшую гарантию истин как объективного, так и субъективного рационализма. Однако эта ссылка является у него не более как метафизическим придатком к системе автономного разума и автоматического мира. И у этой системы нет ничего общего с так называемой материальной и формальной сторонами протестантской ортодоксии, т. е. с оправданием верою и богооткровенностью Писания. Во всяком случае, если даже и настаивать на зависимости картезианства от богословия, то при этом может быть речь только о католическом богословии. Так именно и был поставлен вопрос в последних работах Жильсона,² несколько не отрицавшего, как это уже и отмечено критикой,³

¹ *Theophania, hos est, Dei apparitio* (*De divisione naturae*, I, 7. Migne, *Patrologia latina*, CXXII, 446).

² См.: E. Gilson. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, 1913; его же *Index scolastico-cartésien*.

³ См. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1913, Août, p. 232.

что Декарт приспособлял теологию ораторьянцев к своей механической системе мира не с целью его принципиального подчинения этой теологии, а с целью обеспечения ей успеха и ограждения от преследования.¹

Что же касается того принципа человеческой автономии, который — несмотря на протест против него со стороны уже Лютера² — часто связывается с протестантством как историками культуры,³ так и историками протестантского богословия, то он или приносился в жертву догматической ортодоксии,⁴ или переходил в иррационалистический мистицизм. Объясняется это тем, что поскольку протестантство действительно освобождало верующую личность от ига в своем роде рационализированных догматов католичества, постольку оно очищало место вовсе не для разума, не для оправдания разумом, а для личной веры, для оправдания верою. И эта вера, не связанная суровой дисциплиной догмата, выходила иногда за пределы религиозной метафизики и впадала в мистику. Уже в XVI веке не было недостатка в таких протестантских авторах, которым было мало материальной и формальной стороны евангелической ортодоксии и которые требовали от религии личного, мистического общения с Богом. Таков был Каспар Швенкфельд,⁵ или Фома Арндт, этот «протестантский Фома Кемпийский»,⁶ таков был, наконец, самородный

¹ См. с. 319 книги Жильсона о свободе у Декарта и теологии.

² Cet homme, — писал Мишле, — qui fit de la liberté un si énergique usage, a ressuscité la théorie augustinienne de l'anéantissement de la liberté. Il a immolé le libre arbitre à la grâce, l'homme à Dieu, la morale à une sorte de fatalité providentielle (Mémoires de Luther, 4).

³ Quand de sa voix tonnante à faire crouler les trônes, Luther criait: L'homme n'est rien, le peuple entendait: L'homme est tout, — писал, например, тот же Мишле. См.: Histoire de France. Tome huitième, Réforme, p. 106 (в издании полного собрания сочинений).

⁴ Как ни подчеркивает, например, Дорнер автономный дух протестантства, он не всякого читателя убедит в правильности своего взгляда своим не совсем ясным истолкованием Лютерова понятия свободы как «богоподобной реальной свободы из благодати» (I. A. Dorner. Geschichte der protestantischen Theologie. München, 1867. S. 209).

⁵ О нем Беллармин писал: Gaspar Swenckfeldius... verbum scriptum tanquam litteran occidentem respuit, soloque spiritu interno contentos nos esse jubet (Bellarmini, Controversiae de verbo Dei, Lib. I, Cap. I. Opera, 1870—1874, I, 67).

⁶ См. о нем: Geschichte der protestantischen Theologie von Gustav Frank, I. Leipzig, 1862. S. 359.

«тевтонский философ» Яков Бёме,¹ своего рода немецкий Скворода. Все они с большей или меньшей степенью философской туманности, бывшей, однако, прямо пропорциональной их религиозному одушевлению, понимали веру субъективно, как непосредственное, личное общение человека с Божеством. А это в конце концов сводилось к жажде сверхъестественного озарения, трансцендентной иллюминации. Иными словами, и они не только не отказывались от гетерономного характера протестантской гносеологии, но еще и значительно усиливали его, всецело принося ему в жертву свое сознательное я. Во всяком случае не через мистицизм протестантская мысль могла сблизиться с рационализмом.

Таким образом, как совершенно справедливо заметил один французский исследователь,² и Лютер, и его ближайшие единоверцы пришли бы в ужас, если бы узнали, что их считают рационалистами. У них, можно сказать, совершенно отсутствовало основное гносеологическое условие всякого рационализма, именно автономия человеческого разума. Казалось бы — и такой взгляд высказывался с упреком протестантскими богословами XVII века,³ — что гносеология рационализма была зато принята Кальвином и реформатской доктриной. Однако «Учреждение христианской религии» совсем не подтверждает такого взгляда. Кальвин резко различал познание земных и небесных вещей.⁴ Поскольку он не считал, как и Лактанций, первого познания греховным и дьявольским — как это у него имело место,

¹ *Fanaticorum Antesignanus... Sutor Gorlicensis, inter suos ambitioso Teutonici Philosophi nomine notus* — так характеризовали его протестантские обозреватели литературы XVI века (см. *Ad Hermanni Conringii Commentarium de Scriptoribus Supplementa*, с. 125 упоминавшегося выше бреславского издания книги Конринга).

² *Amand Saintes. Histoire critique du rationalisme en Allemagne. Paris et Leipzig, 1841. P. 2, 9.*

³ Так, например, один из слушателей Калова писал: *reformatorum religionem humanam scripturae praefert, imo hanc illi submittit adeoque prona est et apta elidere omnia mysteria. Lutherana religio nihil talium novit aut admittit* (см.: *B. Gerhardi Theodori Meieri Historia religionum Christianae, Judaicae, Gentilis et Muhammedanae a condito mundo ad nostra usque tempora. Helmeſtadi, 1697, Cap. II, 20*).

⁴ *Ceste donc sera la distinction, que l'intelligence des choses terriennes est autre que des choses celestes (Institution de la religion chrestienne, с. 54 парижского издания 1911 г., воспроизводящего первое французское издание 1541 г.).*

между прочим, по отношению к естествознанию,¹ — постольку он еще допускал в его пределах «кое-какую искру ясности у человеческого духа».² Зато в пределах второго познания, за исключением «маленьких капель истины»,³ получаемых разумом, он считал необходимой совсем иную гносеологию, чем исследование, производимое поврежденным,⁴ шатающимся⁵ и повсюду суетным⁶ разумом. Именно он отрицал и индивидуальный авторитет субъективного разума, «обожаящего свои собственные мечтания»,⁷ и коллективный авторитет философии — *car il n'est ja mestier de suyvre la subtilité des Philosophes*,⁸ и даже соборный авторитет церкви: *c'est doncques reverie et mensonge, de dire que l'Eglise ait la puissance de junger tellement de l'Ecriture, qu'elle luy octroye selon son bon plaisir toute la certitude qu'elle peut avoir*.⁹ Вместо всего этого Кальвин провозгласил самого Бога «фонтаном всякой истины».¹⁰ Он сам ведет к Себе каждого из нас как бы за руку.¹¹ И для такого руководства оказалось очень кстати боговдохновенное облечение небесной доктрины в форму Священного Писания.¹² С убежденностью юриста-догматика Кальвин возводил все богословские истины к гетерономному авторитету Бога, выраженному в своде Священного Писания. Для разума при этом он не открывал никаких самостоятельных путей — даже в сравнительно безобидной и в XVI веке весьма распростра-

¹ См. по этому поводу с. 133 книги Fr. v. Bezold, *Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters* (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung V, 1).

² *Quelque estincelle de clarté en l'esprit humain* (Institution de la religion chrestienne, 53).

³ *Ibid.*, 58: *petites gouttes de verité*.

⁴ *Ibid.* P. 42: *Nous, qui disons la raison humaine estre depravée*.

⁵ *Ibid.* P. 55: *La debilité de l'entendement humain, lequel pensant suyvre la droicte voye, cloche et vacille*.

⁶ *Ibid.* P. 64: *Ainsi on peut veoir que la raison de nostre entendement, de quelque costé qu'elle se tourne, est purement subjecte à vanité*.

⁷ *Ibid.* P. 7: *tous ceux qui dressent religions inventées en leur esprit pour honorer Dien n'adorent que leurs propres resveries*.

⁸ *Ibid.* P. 41.

⁹ *Ibid.* P. 20.

¹⁰ *Ibid.* P. 1: *Iceluy est la fontaine de toute verité*.

¹¹ *Ibid.* P. 2: *Chascun de nous... est conduit et quasi mené par la main à le trouver*.

¹² *Ibid.* P. 18: *il estoit necessaire que la doctrine celeste feust ainsi couchée par escrit*.

ненной форме комментирования Апокалипсиса.¹ Могло бы показаться еще, что хоть для сердца, для чувства Кальвин оставляет некоторый простор. И в таком именно смысле его хотят истолковать иные историки.² Однако в выражениях, не оставляющих никаких сомнений, Кальвин требовал и от сердца такой же суровой дисциплины, как и от разума, исключал всякое свободное дерзновение с его стороны.³ По его теории и разум и вера человека всецело подавлены Божеским на него воздействием, которое с непреодолимой силой, так сказать, обрушивается на него. Таким образом, мы видим, что известный враг, но также и знаток рационализма Шталь несколько не преувеличивал, когда утверждал, что «принцип протестантства — это прямая противоположность принципа рационализма».⁴ В самом деле не только у Лютера, но также и у Кальвина мы не встречаем ни созидания, ни оправдания веры разумом. Они не являются рационалистами в богословии. Не являются они рационалистами и в философии — уже просто потому, что ко всякой философии они относились равнодушно, если не враждебно. И поэтому совершенно правы те католические историки, как например Мёллер, которые не без упрека констатируют тот факт, что, пока строго соблюдались заветы Лютера и Кальвина, в соответственных кругах совсем не было собственной философии.⁵

Могло бы показаться еще, что если магистральная и докторальная ортодоксия в лице Лютера и Кальвина не сочувствовала ни объективному, ни субъективному рационализму, то иное от-

¹ См. по этому поводу замечания Бейля (*Dictionnaire historique et critique*, troisième édition. Tome I, 728).

² См., например, в книге *Johannes Calvin, von L. Stähelin. Zweite Hälfte. Elberfeld, 1863* (с. 414 и след.) утверждение об отрицательном отношении Кальвина к рационалистическому и даже вообще философскому богопознанию, которому он противопоставлял методу «благодарности, чувства греха и потребности в спасении».

³ *Institution de la religion chrestienne*, 8: *Premierement le coeur fidele ne se forge point un Dieu tel quel à la volée: mais il regarde celui qui est seul et vray Dieu, et ne luy attribue point tout ce que bon luy semble: mais est content de l'avoir tel qu'il se manifeste, se gardant tousjours diligemment de ne sortir point hors de sa volenté par audacieuse oultrecuydance.*

⁴ *Der Protestantismus als politisches Princip, Vorträge von Dr. Friedrich Julius Stahl, zweite Auflage. Berlin, 1853. S. 11.*

⁵ См. по этому поводу еще с. 132 упоминавшейся выше книги Маусбаха.

ношение проявили к нему осуждавшие ее секты. Что мистики были далеки от рационализма, это уже отмечено выше. Но не сочувствовали ли ему зато антитринитарии, подвергавшиеся со стороны ортодоксии даже гонениям, по-видимому, именно за свой рационализм? Чего стоит хотя бы их главный соединомудренник Сервет! И в самом деле, многое как будто говорит в пользу признания его рационалистом и даже мучеником рационализма, притом не только богословского, но еще и чисто философского. Красноречивым подтверждением его протеста против всего иррационального в богословии является, по-видимому, его антитринитаризм, его смелый, доходивший даже до богохульства протест против «трех химер»,¹ против «трехглавого Цербера», против «трехчленного и агрегативного Бога», исповедуемого «тритеитами». Подтверждением его философского рационализма является, по-видимому, метафизическая система его «Восстановления христианства», в которой даже, по уверению Сэссе, он оказывается «неожиданным предтечей Мальбранша и Спинозы».² Наконец, иного историка светского рационализма может подкупить в пользу Сервета то отмеченное уже Лейбницем³ и признаваемое всеми компетентными авторами обстоятельство, что он открыл малое кровообращение, что он первый перенес процесс превращения темной крови в красную из печени, как утверждала старая, еще Галенова традиция, в легкие.⁴ А известно, что подчинение таинственного, почти мистического процесса кровообращения чисто механическим законам немало повлияло на рационализм XVII века,⁵ и притом на то течение в нем, которое через проблему физического рационализма пришло к системе Спинозы. Словом, все как будто говорит в пользу то-

¹ Dialogorum de trinitate libri duo, Anno 1532, Lib. I.

² См. статью Michel Servet par Émile Saisset в Revue des deux mondes, 1848, I, p. 587. Спинозизм приписывался Сервету уже в XVIII столетии. См., например: Nouveau dictionnaire historique et critique par Jaques George de Chauffepié, tome IV, 238: il en a été accusé, et ses réponses donnent tout lieu de le lui attribuer. Автор упустил из виду, что нельзя предъявлять обвинение в «спинозизме» еще задолго до рождения Спинозы.

³ В Теодицее (Gerhardt, VI, 57).

⁴ См.: P. Flourens. Histoire de la découverte de la circulation du sang. Paris, 1854. P. 15, 137, а также Henri Tollin. Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michael Servet. Jena, 1876. S. 48 usw.

⁵ См. часть I, гл. IV первого тома настоящего исследования.

го, что если не Лютер и не Кальвин, то зато Сервет был рационалистом. И сообразно с этим является искушение утверждать, что если тело Сервета было сожжено в XVI веке в Женеве, то его дух, его идеи, как феникс, вышли живыми из огня и возродились к новой жизни у Спинозы и других рационалистов XVII века.

Как ни заманчива такая картина, она все-таки совсем не соответствует исторической действительности. И если обратиться к подлинным сочинениям Сервета, бывшим еще недавно большой библиографической редкостью,¹ то получится совершенно иное впечатление. Почти все авторы, занимавшиеся Серветом, констатируют крайнюю запутанность и неясность его доктрины, особенно в том виде, в каком она выражена в «Восстановлении христианства».² Живой и чрезвычайно неустойчивый³ ум Сервета действительно плохо подчинялся дисциплине определенных идей (что одно уже, кстати, не слишком говорит в пользу наличности у него методического, по крайней мере, рационализма). Однако неясность и запутанность отдельных мест в его сочинениях нисколько не устраняют полной определенности оживляющего их духа и тех убеждений, за которые этот гонимый сын фанатической Испании в, казалось бы, гораздо более свободной Женеве нашел не убежище, а костер, на который он и взошел твердою ногой.

Убеждения эти носили строго религиозный характер. И Сервета, так же как и Джордано Бруно (исповедовавшего отчасти родственные идеи), сожгли не за неверие, а за неправильную веру, сожгли не за то, что он отрицал, а за то, что он утверждал — утверждал, в общем, так, как всегда утверждает убеж-

¹ От «Восстановления христианства» уцелело всего около 3 экземпляров, сильно пострадавших от огня. В 1791 г. книга была перепечатана Мурром. Теперь она стала общедоступной благодаря немецкому переводу (Michael Servetus Wiederherstellung des Christentums, übersetzt durch Dr. Bernhard Spiess. Wiesbaden, 1892—1895). Автор настоящего исследования пользовался экземпляром Королевской библиотеки в Берлине; другие сочинения Сервета цитируются им по экземплярам Парижской национальной библиотеки.

² См., например: F. Trechsel. Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Erstes Buch, Michael Servet und seine Vorgänger. Heidelberg, 1839. S. 125; A. Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Dritte Auflage, XVIII, 231; Haag, La France protestante, IX, 271.

³ Особенно подчеркивает эту черту его характера L. Stähelin (Johannes Calvin, I, Elberfeld, 1863, S. 428).

денная вера, но в частностях совсем не так, как надо было утверждать для сохранения единства реформатского религиозного общества, в понимании Кальвина, Фареля, а также всех сочувствовавших им и организованных ими. Мировоззрение Сервета — не рационалистическое в упомянутом выше объективном и субъективном смысле, а чисто религиозное. Не менее решительно, чем Лютер и Кальвин, он отвергал помощь философии в деле богопознания. Философы, уверял он, чрезвычайно заблуждаются.¹ И он сам ничему у них не научился.² Философские привычки делают человека слепым в деле познания мистерий Божества.³ И поэтому, например, истинное понятие о Христе можно приобрести только путем эмансипации от философии — *seclusis philosophorum imaginationibus*.⁴ Об автономии разума не может быть и речи, ибо Сервет категорически объявляет, что каждый человек лжив и что всякие не основанные на Писании суждения о Боге должны быть отвергнуты как сущая ложь.⁵

Общий вывод такой, что все философы, вместе взятые, не в состоянии образовать понятия о Боге, и все их рассуждения на эту тему представляют не более как богохульство, ибо единственный источник истины о Боге — это Слово Божие.⁶

Таким образом, если не фактически, то принципиально Сервет основывает свою метафизику на совершенно такой же иррациональной гносеологии, что и Лютер, и Кальвин. Фактически он не ограничивается одним Священным Писанием и вводит

¹ *De trinitatis erroribus libri septem*, Per Michaellem Serveto, Anno 1531, p. 106: *Patet... philosophos longe aberrare*.

² *Ibid.*, 107: *Quae per philosophicas noticias acquisivi, nihil sunt ad nos erudiendum*.

³ *Dialogorum de trinitate libri duo*, per Michaellem Serveto, Anno 1532, Lib. II: *Dolendum, quod philosophicis loquendi consuetudinibus sic simus imbuti, ut in Dei, mysteriis cognoscendis efficiamur caeci*.

⁴ *De trinitatis erroribus*, 56.

⁵ *Ibid.*, 41: *Omnia quae Deum spectant si scripturis non probentur, sunt mendacia, quia omnis homo mendax*.

⁶ *Ibid.*, 103: *nec omnes philosophi mundi noticiam de ipso (т. е. Deo) formare sufficerent, et omnia quae super his dicunt, sunt contra Christum blasphemiae, nam pure et sincere oportet verificari quod Deus per Verbum suum videatur*. В книге *Christianismi restitutio* (1553, p. 146) Сервет сводил все в мире *ad unicum verbi semen*.

в свою систему несомненно много метафизики, далеко выходящей за его пределы. Но что это за метафизика? Сэссе, как мы видели, уверял, что эта метафизика Мальбранша и Спинозы. Но аргументация его может вызвать не одно возражение. А кроме того, он так своеобразно понимал этих философов XVII века, особенно Спинозу, что если бы он был и прав, то даже и тогда нельзя было бы делать заключения, что Сервет — рационалист. Именно примыкая к взгляду, вывезенному Кузенom из романтической Германии начала XIX века,¹ он считал Спинозу мечтательным пантеистом типа Джордано Бруно. Что касается аргументации, то, во-первых, Сэссе в целом ряде приводимых им текстов ошибочно читает *indivisibilis* вместо *invisibilis* и поэтому вместо мистического невидимого Бога усматривает у Сервета пантеистического неделимого Бога, равнозначного природе. Во-вторых, к этому искажению подлинных мыслей характеризуемого им автора он присоединяет еще новое, не договаривая в приводимых им для подтверждения пантеизма Сервета цитатах тех мест, в которых, очевидно, идет речь о личном Боге-творце, а не о безличном Боге-субстанции.² Наконец, в-третьих, он полагается на пристрастные показания врагов Сервета, не замечая его собственных заявлений, как нельзя лучше их опровергающих. Так, он без всякой критики передает³ рассказ о том, что, когда Кальвин, топнув ногою, спросил Сервета, Бог ли эти камни, тот будто бы ответил: «Да». А между тем в сочинениях Сервета прямо-таки сказано, что не следует видеть Бога в камнях, как это воображает себе толпа: *nec Deus ipse est in cloacis, et lapidibus, et aliis rebus, sicut vulgus imaginatur*.⁴ Система Сервета — это не спинозизм, а тот эманационный, иерархический полупантеизм⁵

¹ Автор настоящего исследования подробнее коснулся судьбы спинозизма в эту эпоху на с. 182 и след. первого выпуска «Очерков по философии общественных наук».

² Так, например, на с. 605 упомянутой выше статьи Сэссе приводит следующую цитату из Сервета: *Invisibilis* (ему кажется *indivisibilis*) *Deus, qualis ante creationem mundi fuerit, est omnino nobis inintelligibile et inimaginabile*. Здесь он ставит точку. В подлиннике текст продолжается еще так: *atque ille ex mero suae voluntatis beneplacito mundum creare decrevit* (см.: *Dialogorum de trinitate, Lib. I*).

³ С. 610 его статьи.

⁴ *Dialogorum de trinitate, Lib. II*.

⁵ Трексель называет ее «формальным и идеальным пантеизмом» (*Die protestantischen Antitrinitarier, I, 1839, p. 126*).

с сильной примесью магии, кабалистики и алхимизма, который отчасти напоминает Джордано Бруно. Подобно тому как последний устанавливает своеобразную нисходящую и восходящую связь всей твари — от Бога через богов, звезды, демонов, элементы, смеси, чувства, души, живые существа и обратно,¹ — так и Сервет верит в космическую лестницу. Она изображается им в терминах схоластики² и характеризуется в духе платонизма, или, вернее, неоплатонизма, эклектически соединяющегося с аристотелизмом чисто схоластического типа, и, наконец, с собственным учением о некоем эманационном свете. Платонизм, поскольку мы его встречаем у Сервета, имеет у него характер не той рационалистической доктрины, которую не без некоторой утрировки связывают с этим понятием хотя бы неокантианцы марбургской школы наших дней, а чисто метафизического и даже мистического учения. На вершине иерархической лестницы бытия находится Бог, который разумеется отчасти как невидимая³ идея, отчасти как живое существо, обладающее волею к творению.⁴ В Нем содержатся потенциально идеи, или, что для Сервета равнозначно, эссенции или специи всех вещей.⁵ И в таком

¹ См.: Iordani Bruni Nolani opera latine conscripta. Vol. III, Florentiae, 1891, De magia:... influere Deum in Deos, Deos in (corpora coelestia seu) astra, quae sunt corporea numina, astra in daemones, qui sunt cultores et incolae astrorum, quorum unum est tellus, daemones in elementa, elementa in mixta, mixta in sensus, sensus in animum, animum in totum animal, et hic est descensus scalae; mox ascendit animal per animum ad sensus, per sensus in mixta per mixta in elementa, per haec in daemones, per hos in astra, per ipsa in Deos incorporeos seu aetherae substantiae seu corporeitatis, per hos in a niman mundi seu spiritum universi, per hunc in contemplationem unius simplicissimi optimi maximi incorporei, absoluti, sibi sufficientis. Sic a Deo est descensus per mundum ad animal, animalis vero est ascensus per mundum ad Deum (p. 401—402).

² Так, например, почетное место занимают те «эссенции» и «специи», которые, как отмечено в части II, гл. IX первого тома настоящего исследования, были решительно отвергнуты рационализмом нового времени. См., например, De trinitatis erroribus, 101: Deus... essentiarum genitor; 102: Deus... essentiae fons... A Deo fluunt essentiales radij... eius enim accidentalia sunt magis essentialia quam nostrae quiditates; Christianismi restitutio, 1553, p. 138: In Deo ergo sunt rerum species et ideae.

³ De trinitatis erroribus, 103: Deus est penitus invisibilis et inimaginabilis. Dialogorum de trinitate, Lib. I: Invisibilis Deus... est omnino nobis... inimaginabile.

⁴ Ibid.: atque ille ex mero suae voluntatis beneplacito mundum creare decrevit.

⁵ Christianismi restitutio, 138.

эманационном смысле он учит о всебожии вещей.¹ Учение об эссенциях и специях, формирующих вещи, сближает Сервета с учением схоластического Аристотеля о «причинах» вещей. Примыкает он также к перипатетическому учению о четырех стихиях — с той, однако, разницей, что огонь заменяется у него светом.² В этом пункте начинается расхождение как с Аристотелем,³ так и с теми протестантскими теософами и теургами, которые именовались *philosophi per ignem*,⁴ и возникает собственное учение Сервета. А именно оказывается, что все «формы» вещей происходят от света,⁵ этой матери форм,⁶ все разнообразие которых обуславливается различной примесью этого света.⁷ Этот свет соединяет духовное с телесным;⁸ он же образует и преобразует все небесное и земное, духовное и телесное.⁹ В свою очередь этот свет образован Богом.¹⁰

В рамках этой системы тот «рационализм» — богословский, философский и естественно-научный, — который часто приписывается Сервету, приобретает в своем роде последовательный, но далеко не рационалистический смысл. Так, прежде всего антитринитаризм Сервета весьма далек от того монотеизма, который для иных рационалистов XVII века является минимумом религии, почти неизбежно необходимым для завершения чисто научного мировоззрения, построенного на логическом принци-

¹De trinitatis erroribus, 102: Omnium rerum essentia est ipse Deus, et omnia sunt in ipso. Christianismi restitutio, 161: Omnia sunt unum in Deo, in quo uno consistunt. Ibid., p. 152: Principia rerum omnium sunt in Deo.

²Christianismi restitutio, 161: Concludamus iam, esse rerum naturalium quatuor principia, duo materialia, duo formalia. Materialia sunt duae materiae... terrea, et aquea. Formalia sunt, solaris lux calfaciens et siccans, et aqueus splendor infrigidans et humectans.

³На с. 152 «Восстановления христианства» недостатком Аристотеля признается то обстоятельство, что он не знал *formale principium rerum naturalium esse lucem: et species divinas esse in rebus, ut priora principia*.

⁴J. G. Meusel. Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit, III. Leipzig, 1800. S. 1058.

⁵Formae rerum sunt a luce (Christianismi restitutio, 147).

⁶Ibid., 162: Lux est mater formarum.

⁷Ibid., 153: Varietas formarum est a luce varie commixta.

⁸Ibid., 147: Lux eat, quae cum corporalibus spiritualia connectit.

⁹Ibid., 151: Lux sola et caelestia, et terrestria, et spiritualia, et corporalia, informat et transformat.

¹⁰Ibid.: Deus formans lucem in luce esse voluit formam et vim alia formandi.

не достаточного основания; так, например, Лейбниц учил: *il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit*.¹ Сервет далек от такого минимума. Он просто не одобряет в традиционных представлениях о троичном Боге склонности к олицетворениям, к зрительным «фантазмам»,² расходящимся с его упомянутым выше представлением о невидимости Бога. Применяя к Христу свою эманационную и иерархическую теорию, он отказывается понимать Сына Божия как существо, отдельное и отделенное от Отца:³ он видит в нем отчасти «вечный океан идей», отчасти одну из высших реализаций своей теории света,⁴ которой подобает место в «третьем небе». ⁵ Применяя к Святому Духу ту же самую теорию, Сервет сближал его со своим метафизическим «светом», воздействующим также и на человеческий дух⁶ — приблизительно в таком же смысле, в каком мы нашли выше такое же воздействие и в сочинениях Меланхтона.

Таков мнимый рационализм Сервета в богословии. Столь же сомнителен и его рационализм в философии. Та аналогия,⁷ более того, то тожество вещей,⁸ о котором он иногда действительно говорит как о тожестве всего в Боге, весьма далеко от Спинозовой системы объективного рационализма, от его принципа *Deus sive natura*. Это — тожество трансцендентного света, без которого ничто же бысть, еже бысть;⁹ это — тожество божественности, путем эманации формирующей и трансформирующей всю лестницу бытия. Монизм Сервета — это монизм *per deitatem, quae est nunc in re quavis*.¹⁰

¹ См. «Теодицею» (Schriften, Gerhardt, VI, 613, 614).

² *De trinitatis erroribus*, 103: *Nullum est in mundo phantasma quod ad rem visibilem non terminetur*.

³ *Christianismi restitutio*, 150: *Per deitatem, quae est nunc in re quavis... Non erat tunc realis filius, a patre distinctus*.

⁴ *Ibid.*, 165: *Lucem suam increatam cum creata luce coniunxit Deus in Christo, et fuit una forma*.

⁵ *Dialogorum de trinitate*, Lib. II: *Locus eius (Christi) non est quaerendus inter elementa, nec inter stellas, sed in tertio coelo*.

⁶ *De trinitatis erroribus*, 85: *spiritus sanctus est Dei in hominis spiritu agitatio*.

⁷ *Christianismi restitutio*, 146: *Admiranda est omnium analogia*.

⁸ *Ibid.*, 161: *Omnia sunt unum in Deo, in quo uno consistunt*.

⁹ *Ibid.*, 152: *Omnia per lucem constiterunt, et sine luce extitit nihil*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 150.

Что касается, наконец, открытия кровообращения, то даже и оно было сделано Серветом не столько во имя естествознания, во имя того физического мировоззрения, которое начинало вытеснять мировоззрение церковно-моральное, сколько по соображениям чисто богословской метафизики. «Писание, — объяснял ход мыслей Сервета Флуранс,¹ — сказало, что душа в крови, что душа — это сама кровь: *anima est in sanguine; anima ipsa est sanguis*. Так как душа в крови, сказал себе Сервет, то для того чтобы знать, как образуется душа, надо видеть, как образуется кровь; чтобы знать, как образуется кровь, надо видеть, как она движется; и вот таким образом по поводу восстановления христианства он пришел к образованию души, от образования души — к образованию крови и от образования крови — к легочному кровообращению». «Физиологические фантазии на службе у Библии» — так охарактеризовал другой натуралист² естественно-научные рассуждения Сервета. И в самом деле, та «божественная философия», в которой содержатся эти рассуждения,³ насквозь проникнута чисто религиозной метафизикой и даже мистикой. Значит, даже в тех случаях, когда результаты рассуждений Сервета совпадали с результатами новой физики и новой светской философии, цели и средства этих рассуждений были чрезвычайно далеки от всего этого.

Таким образом, даже в Сервете никак нельзя видеть предтечу позднейшего рационализма. И с высоты покаянного памятника, поставленного ему в 1903 г. в Женеве, на нас смотрит не жертва нетерпимости веры к разуму, а жертва нетерпимости правоверия к религиозной ереси, к тому, что оно считало суеверием и лжеверием.

Остается еще рассмотреть, до какой степени могут быть признаны предтечами рационализма XVII века те светские философы XVI века, которые исповедовали протестантство. В этом

¹ P. Flourens. Histoire de la découverte de la circulation du sang. Paris, 1854. P. 140.

² Henri Tollin. Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michael Servet. Jena, 1876. S. 20.

³ Christianismi restitutio, 169: Ut vero totam animae et spiritus rationem habeas, lector, divinam hic philosophiam adiungam, quam facile intelliges, si in anatome fueris exercitatus. Dicitur in nobis ex trium superiorum elementorum substantia esse spiritus triplex, naturalis, vitalis, et animalis и т. д.

отношении особенно характерен Петр Рамус, настолько связавший свою личную судьбу с реформацией,¹ что он пал жертвой Варфоломеевской ночи, и вместе с тем считавшийся философским новатором. Вело ли это новаторство к рационализму XVII века?

Казалось бы, что Рамус с его жаждой обновления всей философии и науки,² с его знаменитым *Quaecumque ab Aristotele dicta essent commentitia esse*, с его решительным предпочтением разума авторитету,³ с его сочувствием Копернику должен был бы вдохновлять рационалистов XVII века, как вдохновлял он своих многочисленных приверженцев⁴ уже в XVI веке — вдохновлял до того, что они его считали всемирной знаменитостью⁵ и что из-за его философии происходили даже беспорядки,⁶ вызвавшие вмешательство парижского парламента и короля. И действительно, некоторые новейшие историки идут в этом отношении так далеко, что готовы видеть уже в рамизме предтечу картезианства и в Рамусе — первого Декарта.⁷

Однако не только сами создатели новой философии в XVII веке не приписывали ему этой роли, но даже гораздо менее радикальные, и притом протестантские, философы того времени счи-

¹ Il fut obligé... de se jeter entre les bras des Huguenots, писал о нем Бейль (Dictionnaire historique et critique, cinquième édition, III, 2427).

² Кекерман писал о нем: *Studium in eo fuit novandi maius, quam quod intra veri bonique terminos subsisteret... in omnes disciplinas Philosophicas se infudit* (Praecognitorum logicorum tractatus III, a Bartholomaeo Keckermanno. Hanoviae, 1599, p. 93).

³ *Nulla auctoritas rationis, sed ratio auctoritatis regina dominaque esse debet*, учил он.

⁴ *Commendabat se Rami philosophia novitate, cuius homines solent esse cupidissimi... facile in hominum sese insinuat animos, multosque consequatur fautores in Gallia, Scotia, Germania* (Io. Hermanni ab Elswich. De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma. Witembergae, 1720. P. 55).

⁵ *Petrus Ramus toto terrarum orbe celebratus*, писал после Варфоломеевской ночи его единоведец Фр. Готман (см.: De furoribus Gallicis, vera et simplex narratio, Ernesto Varamundo Frisio auctore. Edinburgi, 1573. P. LIV). Скептический Бейль выражался хладнокровнее: *sa Seste a été assez florissante pendant quelque tems* (Dictionnaire historique et critique, III, 2429).

⁶ *Magnos ille tumultus strepitusque fecit in Gallia*, писал о нем Моргоф (Polyhistor, II, 65).

⁷ Au fond, Ramus est un premier Descartes, уверяет, например, Фарэ (см.: Histoire de la littérature française, I. Paris, 1900. P. 274).

тали его, как выразился моралист и полиистор Георг Паше, «плохим и в то же время несчастным реформатором».¹ И в самом деле, в ту эпоху, когда все философские усилия были направлены на искание новой гносеологии и новой методологии, трудно было успокоиться на том, что давал рамизм. Трудно было согласиться, что все спасение науки — в схематических таблицах² и в определениях, понимавшихся еще чисто схоластически, без того генетического момента, который у настоящих новаторов-рационалистов XVII века так существенно и глубоко видоизменил этот прием.³ Трудно было поверить, чтобы из рамических определений, как из клубка, путем непрерывного их расщепления надвое, путем дихотомии можно было действительно выводить полное содержание любой науки — до римского права включительно. Эта особенность рамизма порождала у его приверженцев какой-то логический склероз или ревматизм, с которым мирились и которым даже гордились такие — что бы ни утверждал Гирке — далеко не могучие в интеллектуальном отношении натуры, как Альтузий, но которым тяготились более свежие умы.⁴ Даже такой любитель таблиц, как Бэкон, отзывался о рамизме с каким-то отвращением.⁵

¹Petrus Ramus malus, sed simul infelix Logicae atque Metaphysicae Novator (Georgii Paschii. De novis inventis, quorum accuratiori cultui facem praetulit antiquitas. Editio secunda. Lipsiae, 1700. P. 54).

²In omnibus artibus et disciplinis tabulas requirimus, писал в 1567 г. по поводу рамизма юрист Георг Таннер (см.: Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Erste Abtheilung, 1880. S. 149).

³См. часть II, гл. IX первого тома настоящего исследования. Сравнивая методу Рамуса и Эвклида, Лейбниц заключал: illa tantum disponit, haec simul demonstrat (Schriften, Gerhardt, I, 162).

⁴Ramea Philosophia, писал уже в конце XVI века Кекерман, nihil aridius, spinosius, siccius: instar sceleti est profecto compacta, enervatis et exanguibus definitionibus, excontortis et exsiccis dichotomiis (Praecognitorum logicorum tractatus III. Hanoviae, 1559. S. 106).

⁵См.: Temporis partus masculus: Nullum mihi commercium cum hoc ignorantiae latibulo, perniciosissima literarum tinea, compendiorum patre, qui cum methodi suae et compendii vinclis res torqueat et premat, res quidem, si qua fuit, elabatur protinus et exilit; ipse vero aridas et desertissimas nugas stringit (The Works of Francis Bacon, Vol. III, 1857, p. 530). Более сдержанно отзывается Бэкон о Рамусе в главе II книги VI трактата «De augmentis scientiarum». Но и здесь он в свойственных ему цветистых выражениях уверяет, что Рамус сел на мель (Works, I, 668).

Методология рамизма по своему существу являлась столь близкой к схоластическому аристотелизму, что образовалась даже группа так называемых смешанных философов,¹ эклектически пытавшихся совместить Рамуса со схоластикой: *miscet enim omnia in unum chaos*, — ворчливо заметил об этой секте один сторонник Аристотеля, — *Aristotelem transformat in ramenta falsarii sui Petri, hoc est, lucem in tenebras, coelum in terram, arborem in ramos*.² Так как Рамус, в сущности, не столько искал новых путей в философии, сколько реформировал старые, или, как выразился Эльзвиг,³ «оспаривал пальму у Аристотеля», и так как сами «смешанные философы» XVII века все более и более возвращались к Аристотелю, так что даже под рамической методой многие стали понимать не дихотомию, а сведение всех проблем к четырем *causae*,⁴ то явилась мысль о том, что если уже выбирать между Рамусом и Аристотелем, то лучше предпочесть старую, испытанную философию Стагирита. С большой решительностью⁵ высказал эту мысль в конце XVII века полиистор Моргоф, изрекший о рамизме вообще весьма суровый приговор: *Petrus Ramus... qui ipse non meliora, imo longe minora, dedit*.⁶ Таким образом, судьба рамизма оказалась поистине трагической: философ, бросивший вызов Аристотелевой схоластике и даже погибший в Варфоломеевскую ночь, по-видимому, не столько вследствие фанатизма католиков, сколько по наущению схола-

¹ *Secta mixtorum Philosophorum* (см.: I. H. ab. Elswich. *De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna*. Witembergae, 1720. P. 71).

² *Institutiones Logicae, cum praxi et paedia logica*, Johannis Scharfii. Editio quarta. Wittebergae, 1648, p. 34.

³ *De varia Aristotelis fortuna*, p. 70.

⁴ См., например, сделанную Брунквеллом характеристику юриста М. Везенбека как типичного последователя рамической методы: *hanc methodum Jurisprudentiae adplicuit, et secundum quattuor caussarum genera ius civile tam viva voce, quam in scriptis suis exposuit* (Io. Salom. Brunquelli *Opuscula ad historiam et jurisprudentiam spectantia*. Halae Magdeburgicae, 1774, *Isagoge in universam iurisprudentiam*, p. 1136). На с. 1290 третьей части справочника Мойзеля (Meusel, *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit*) рамическая метода характеризуется как *methodus causarum*. См. еще с. 160 книги Ф. В. Тарановского «Юридический метод в государственной науке» (Варшава, 1904).

⁵ *Polyhistor*, I, 389: *Quae bona in Ramo habentur, ab Aristotele potius transcripta, Verulamio iudice, quam ab ipso excogitata sunt*.

⁶ *Ibid.*, II, 222.

стиков (Якова Карпентария), которые, как выразился Лейбниц, принесли его в жертву тени Аристотеля,¹ — этот самый философ был вытеснен Аристотелем до того, что Аристотелеву методу называли его именем. Вместо того чтобы стать Колумбом новой философии, он стал чем-то вроде Америго Веспуччи для старой схоластики.

Такова была судьба рамизма в светской философии XVII века, исповедовавшейся упомянутыми выше протестантскими авторами. Еще менее посчастливилось ему в протестантском богословии того же века. Не успел он водвориться в протестантских университетах, как он был из них изгнан еще в конце XVI века.² В частности, особым указом саксонского курфюрста в 1603 г. из Виттенбергского университета, этого оплота протестантской доктрины, изгонялась всякая Ramisterey. И этим освобождалось место для иной философии, но не для рационализма других светских новаторов нового времени, а для старика Аристотеля,³ для расцвета той протестантской схоластики XVII века, о которой подробнее упоминается ниже.

Таким образом, протестантская мысль не пошла по пути рамизма. Не пошла по этому пути и мысль тех рационалистических философов XVII века, которые ориентировались в новом естествознании. Поскольку Рамус сосредоточивался на филологии или на формальной логике, постольку они просто не интересовались им. Поскольку же он все-таки стремился быть своего рода рационалистом, постольку для солидарности с ними у него недоставало весьма существенного элемента, именно физической основы. Если, как видно из примера Бэкона или Гассенди, один физицизм без рационализма не удовлетворял новаторов, то, как видно из примера хотя бы Гоббса, и рационализм без физицизма мало их интересовал. А между тем та-

¹ Petrum Ramum, ... qui Aristotelem examinare, quam sequi maluerat, omnium tota Gallia Germaniaeque Paedagogorum odia exercuerunt, donec in Parisiensibus illis nuptiis Aristotelis Manibus immolaretur (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Praefation ad lectorem).

² См.: A. Tholuck. Vorgeschichte des Rationalismus, 1853—1862. Erster Theil, zweite Abtheilung, 5.

³ Эльзвиг писал: Debet Aristoteles renovatam hanc auctoritatem principum imprimis decretis, quibus ex Academiis Ramaea proscribatur philosophia (De varia Aristotelis in Scholis protestantium fortuna, 73).

ков именно и был рационализм Рамуса. И так как духовная атмосфера XVII века была сильно насыщена физицизмом, то не только новаторы в философии, строившие на нем новую рационалистическую философию, но даже и более консервативные, пробавлявшиеся традиционным аристотелизмом философы видели в этом крупный недостаток рамизма. Так, даже Кекерман, которого относили к смешанным рамистам,¹ не одобрял рамизма, между прочим по мотивам весьма типичным в этом отношении: рамисты, жаловался он, придают математике только пропедевтическое значение,² не связывают физики и математики с общими принципами философии,³ опускают существенное учение о месте и времени.⁴ *Physicam generalem ignora*, писал о рамистике даже такой автор, как Шарфиус,⁵ который, несмотря на весь свой аристотелизм,⁶ сам настолько поддался новым научным веяниям, что решался отмечать физические ошибки даже у Стагирита.⁷

Таким образом, мы видим, что возникающее протестантство XVI века относится к рационализму отрицательно и враждебно и что таково убеждение не только ортодоксального Лютера и Кальвина, но даже и мнимого рационалиста Сервета. Что же касается Рамуса и его самородного рационализма, то ему не суждено было оказать влияния ни на протестантскую мысль, ни на

¹Inter hos sectarios celebris est Keckermannus, quem reliqui ut plurimum sequuntur, Goclenius, Alstedius alique (Joh. Scharfius, *Institutiones Logicae*, 1648, p. 34). Fuerunt... qui Ramum cum Aristotele redigere iterum in concordiam annisi sunt, quos inter eminet Bartholomaeus Keckermannus (I. F. Buddei. *Elementa philosophiae instrumentalis*. Tomus I, editio tertia. Halae Saxonum, 78).

²Defectus est, quod Mathematica videlicet, Geometria et Arithmetica referantur ad praeparationem philosophiae (Praecognitorum philosophicorum libri duo, a Bartholomaeo Keckermannno. Hanoviae, 1608, p. 24).

³Ibid., 164: Ramaea Philosophia... non tractat Scientiam primam, in quam Physica et Mathematica principia resolvuntur.

⁴Ibid., 167: In Physicis enim omittunt maxime essentialem doctrinam de Loco, de Tempore.

⁵*Institutiones Logicae*, 1648, p. 33.

⁶Is summi tutor Aristotelis, говорится о нем в стихотворении, приложенном к его «*Institutiones Logicae*».

⁷Amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas... Nemo igitur nobis vitio vertet, si ob amorem veritatis nonnunquam recesserimus ab Aristotele, ejusque sequacibus praesertim in physicis, ubi palpabiles habet errores (*Institutiones Logicae*, editio quarta. Wittebergae, 1648, p. 32).

рационализм новаторов XVII века: первая вернулась к Аристотелю, а второй нашел свои собственные пути. И эти пути еще долго не совпадали с путями протестантской мысли.

3. Систематизованное протестантство XVII века и рационализм

О рационализме протестантского богословия в XVI веке трудно говорить не только потому, что гносеология этого богословия, как мы видели, весьма далека от рационализма, но еще и потому, что оно тогда еще не выработало своей метафизики, своей системы. Догматическое богословие еще не было готово. Как заметил Дильтей,¹ «единственной чисто архитектурической мыслью, которая выступает из неизмеримой кучи книг по протестантской догматике до Каликста, покрывающей пространство полутора веков», является выведение Кальвином всего материала религиозной веры из воздействия Бога на человека. Для системы этого было еще мало, как мало было и тех отредактированных в XVI веке «книг согласия», которые являлись скорее мирным трактатом боровшихся между собою сект, чем стройной теорией вероучения и нравоучения. Век систематической обработки протестантской догматики — это XVII век. Тогда именно чисто теоретическая теология сделалась специальным предметом внимания протестантских богословов, которые, как уверял Моргоф,² в этом отношении перещеголяли даже католиков, ударившихся в историю.³ И так как XVII век — это также век великих рационалистических систем в области светской философии, то естественно возникает вопрос, не напоминала ли систематика новой богословской истины систематику

¹ См. с. 536 его статьи «Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert» (Archiv für Geschichte der Philosophie, VI).

² Et negari non potest, e Pontificiis, ac Reformatis multos accuratiora quaedam indicasse vestigia in Historia et Antiquitate Ecclesiastica, quam factum est a nostris, qui Theologiam Dogmaticam prae ceteris excolendam sibi sumpserunt (Polyhistor, II, 524).

³ Католические теологи XVII века различали «схоластическую теологию», построенную на рассуждении, и «позитивную», изучавшую Писание и предания и таким путем иногда переходившую просто в историю религии. См.: Alfred Rébelliau. Bossuet historien du protestantisme. Paris, 1891. P. 98.

новой философской истины, т. е. ту рационалистическую пансофию, о которой мечтали и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц, и другие новаторы. Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к тем трем основным течениям, которые в этом столетии делили протестантских богословов на враждебные лагери, обвинявшие друг друга и в атеизме, и в криптопапизме, и даже в спинозизме, а именно к ортодоксии, синкретизму и пиетизму.

Ортодоксию в наиболее типичной форме представляли Калов, Квенштедт и Шерцер. В своем роде чрезвычайно стильная фигура земляка Гердера сварливого Авраама Калова (1612—1686), занявшего через год после заключения Вестфальского мира кафедру Лютера (*alman cathedram Lutheri*) в Виттенберге и бывшего «альфой теологов» своего времени,¹ весьма далека от типа рационалистов того времени, хотя и ему не удалось избежать упрека в вольнодумстве и даже атеизме.² Это был необыкновенный ревнитель веры и даже «Христов атлет» (*strenuus Christi athleta*), мечтавший об истреблении еретиков и ежедневно молившийся: *reple me, Deus, odio haereticorum*. Полученное им кроме богословского также и математическое образование нисколько не сделало его склонным к демонстрации богословских тезисов. Совсем напротив, он весьма настаивал на совершенно иной достоверности, именно на «достоверности откровения», полученного гетерогенным, эмпириомистическим путем.³ Путь этот он считал весьма далеким не только от рациональной науки, но даже и от науки вообще. И сообразно с этим он отвечал отрицательно на вопрос: *an genus Theologiae sit scientia?*⁴

¹Theologorum hodie Alpha (Antonii Reiseri, De origine, progressu et incremento Antitheismi, seu Atheismi, Augustae Vindelicorum, 1669, p. 329).

²Его называли *plane atheum et tanto pejus atheismi in doctrina reos facientem alios* (A. Tholuck. Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17 Jahrhunderts. Hamburg und Gotha, 1852. S. 211).

³Certitudinem revelationum... intelligimus sensu revelativo, ratione eorum, quibus factae sunt: quod illis certae fuerint, ut sciverint, eas sibi divinitus fieri (Systema locorum theologicorum. Tomus I, 282).

⁴Не лишена интереса его аргументация: E definitione scientiae... Theologia... non est... habitus demonstrativus ex necessariis. Habet quidem etiam suas causas, ἀποδείξεις, sed πνευματικᾶς, non vero ἐπιστημονικᾶς... Theologia... nec subjectum demonstrationis habet, sed operationis potius, nec in demonstrandis affectionibus consistit, sed in tradendis salutis mediis, nec a priori potissimum, sed a posteri-

Principium cognoscendi, — учил он, — ex quo conclusiones Theologicae deducuntur, unicum hos est, *Dominus dixit*; vel: quicquid Deus proposuit, reverenter credendum est.¹ Его двенадцатитомное произведение «Systema locorum theologicorum» представляет одно из наиболее типичных порождений лютеранской схоластики, и притом еще такой, которая только комментирует и (в отличие от Квенштедта) еще не расчленяет и не систематизирует. Единство веры, на котором он так настаивал² и которое он так яростно отстаивал, является у него еще не столько единством стройной, расчлененной системы вероучения, сколько единством, так сказать, плотной, массивной глыбы, к которой он не решался чересчур прикасаться, чтобы не колебать и не разрушать ее.

Другой столп протестантской ортодоксии Квенштедт проявляет уже бóльшую смелость. Его специальность — рубрики, классификации. Но и он — такой же схоластик, как и его зять Калов, и притом схоластик без рационализма: a Deo enim discendum, quicquid de Deo intelligendum.³ Божественное откровение и Священное Писание — таковы для него единственные источники истины,⁴ во имя которых он, разумеется, решительно отвергает картезианские идеи в богословии.⁵ О прирожденном человеку законченном богословском познании может быть речь только по отношению к Адаму до грехопадения; впоследствии же не может быть иного богословия, кроме откровенного.⁶ Жал-

ori probat, imo non ratione utitur, sed autoritate divina, quae efficacissima quidem est probatio, non autem proprie dicta demonstratio, nec scientiam gignit, sed fidem requirit... Ex indole et conditione scientiae, quia scientia cognitio est evidens et perfecta... E fine scientiae, quia scientiae finis Theoria, at Theologiae finis est praxis (ibid., 43—44).

¹ Ibid., 268.

² Fides est una copulativa: ut qui in fidei systemate aliquid negat, vel tollit, totum fidei compagem labefacet.

³ Theologia didactico-polemica, sive Systema theologicum. Editio tertia. Wittebergae, 1696, Autore Johanne Andrea Quenstedt. Pars prima, p. 11.

⁴ P. 32: SS. Theologiae principium est divina revelatio Sacris Literis comprehensa.

⁵ См. P. 40 sq.

⁶ P. 7: Distinguo inter Theologiam increatam, concreatam et revelatam. Increata soli Deo competit, per naturam, humanae vero Christi naturae per unionis gratiam. Concreata fuit quidem in Adamo ante lapsum, et consistebat in perfecta θεωγῶσις habituali, primis parentibus indita per gratiam creationis, Coloss. III,

кие остатки «естественного» богословия, сохранившиеся в человеческом сознании и после грехопадения, до того ничтожны, что на них нельзя построить ни познания богословской истины, ни христианского спасения.¹

Высшим и едва ли не последним словом протестантской богословской систематики XVII века, а также показателем того максимума рационализма, который допускался ею, является книга Шерцера, этого лейпцигского Калова и протестантского Фомы Аквинского, озаглавленная «Systema Theologiae, XXIX definitionibus absolutum».² Здесь — как и у ангельского доктора средневековой схоластики — все содержание богословия «суммируется». Именно оно сводится к 29 «определениям». И таким образом, протестантский *Corpus fidei* оказывается на 10 статей короче известных 39 параграфов англиканского исповедания. Статьи Шерцера занимают всего 12 страниц,³ но в то же время сопровождаются комментариями на 872 страницах мелкой печати. Уже одно это обстоятельство показывает, что мы здесь имеем дело не с теми «определениями» философских новаторов XVII века, которые полагались ими в основание их сжатых, но объемлющих весь мир построений, выводимых из чистого источника чистого разума. Всякие сомнения на этот счет решительно устраняются самим Шерцером: *principium ergo cognoscendi et directivum est Verbum Revelatum... non Humana Ratio*,⁴ категорически заявляет он. Его предприятие — это, так сказать, исследование по топике богословия, задуманное и выполненное в схоластическом стиле, с традиционными *loci* и т. п.

В совершенно таком же духе высказываются и другие менее видные представители протестантской ортодоксии XVII века. Так, например, в своей «достоверной» и «методической» обработке христианского богословия Даннгавер предоставляет человеческому разуму чисто пассивную роль: *est enim ratio instru-*

10. Unde et Theologia primaeva, Originalis et concreata dicitur, sed per lapsum maximam partem est amissa. Revelata vero in statu ante lapsum coepit et adhuc in Ecclesia superest.

¹ Ibid.

² Цитируется издание 1704 г., Lipsiae et Francofurti.

³ См. на с. 873 и след.: Index I, sistens uno intuitu definitiones quorumlibet locorum S. Theologiae.

⁴ Prolegomena, § XII, p. 3.

mentum capiens.¹ Книга Писания — Liber Scripturae² — таков единственный объективный источник истин богословия.³

Таково было первое течение протестантского богословия в XVII веке. Второе течение — это синкретизм с Каликстом во главе. Каликст, в сущности, — такой же протестантский схоластик, как и Калов и Квенштедт. Он только идет дальше их, дальше не только Калова, еще не решающегося разнимать по схоластическим рубрикам плотной глыбы откровения, но даже и Квенштедта, уже пользующегося этим приемом: у Каликста встречается нечто большее, именно попытка внести дедуктивное начало в ортодоксию; и это дало повод находить у него нечто вроде рациональной методы.⁴ Но при этом, как настаивает сам автор, высказывающий такой взгляд,⁵ предприятие Каликста сохраняло чисто церковный и религиозный характер. Вне откровения он не признавал религиозных истин.⁶ Откровение и предание — таковы те верховные и достовернейшие принципы, из которых он дедуцировал свое учение. Все это принципиально и методологически немногим отличалось от ортодоксии Калова или Квенштедта, тем более что, по справедливому замечанию Дорнера, «Каликст — совсем не творческий дух».⁷ Тем не менее ортодоксия вела ожесточенную борьбу с синкретизмом, в котором она

¹ *Ὁδοσοφία Christiana, seu Theologia positiva in certam, plenam et cohaerentem methodum redacta, a Iohan. Conrado Dannhawero. Editio secunda. Argentorati, 1666, p. 1317: Est enim ratio instrumentum capiens: homo non est lapis vel brutum; sed mysteria sunt supra captum rationis, ex suo lumine naturali captantis, vel capere volentis.*

² *Ibid.*, p. 9.

³ Там же, на с. 11 богословие определяется так: *Theologia nostras est habitus, divinitus datus, in conscientia pura ac animo devoto, qui hominem summe miserum efficaci doctrina ad salutem, vitamque aeternam reducit.*

⁴ См.: W. Gass. *Georg Calixt und der Synkretismus*. Breslau, 1846. S. 19: das erste Verdienst unseres Theologen, dass er eine reinere rationale Methode auf die dogmatischen Begriffe und deren Herleitung aus den allgemeinen Voraussetzungen anwandte.

⁵ Das Unternehmen Calixt's und seiner Genossen muss zunächst als ein kirchlich religiöses bezeichnet werden (W. Gass. *Geschichte der chrisstlichen Ethik*. II Band. I Abtheilung. Berlin, 1886. S. 270).

⁶ *Georgii Calixti. De Veritate Unicae Religionis Christianae. Helmestadii, 1658, p. 13: Esto itaque fixum, verum Dei cultum et veram religionem sine divina revelatione constitui vel dari non posse. Ibid.*, p. 29: *Ad constituendam veram religionem opus est revelatione divina.*

⁷ I. A. Dorner. *Geschichte der protestantischen Theologie*. München, 1867. S. 620.

видела даже продолжение союза сатаны с Евою — этого, по ее утверждению, первого опыта синкретизма.¹ Причина этого коренилась в «нейтрализме» Каликста, который часто понимался как «криптопапизм», несмотря на его в своем роде блестящую² антиримскую полемику. Дело в том, что Каликст, как и Лейбниц, старался найти почву для примирения церквей или, по крайней мере, враждовавших друг с другом богословских школ в пределах одного и того же вероисповедания. С этой целью он старался освободиться от обычной у протестантского полемического богословия того времени крайней грубости выражений.³ С этой же целью, как он сам объяснил в послании к нюрнбергским ученым,⁴ он предпочитал отыскивать сходства, чем различия в исповеданиях разных религий. И для этого он предлагал восходить к их первоисточникам, т. е. откровению и преданию, с тем чтобы оттуда уже выводить частности и подробности. Вот эта-то тенденция, это миролюбие — *concordiae omnium Christianorum flagrans studium*⁵ — и вызвало негодование ортодоксии, которая вменяла ему в вину довольно странное преступление — необузданное попечение о мире всего мира, *intempestivum pacis studi-*

¹ См. *Mysterium syncretismi detecti, proscripti et symphonismo compensati* a Johan. Conrado Dannhawero. Argentorati, 1648, p. 7 sq. (*Syncretismi Historia*). In primis, уверяет автор, *mundi natalibus syncretismi primum quasi Ovum jactum est. Est itaque Syncretismus primus Paradisiacus Evae cum sathana collusio per apostasiam*. Cp. Antonii Reiseri Augustani *De origine, progressu et incremento Antitheismi, seu Atheismi...* Augustae Vindelicorum, 1669, p. 12: *Syncretismus... in Atheismum degenerare*; p. 300: *Atheismus hic Syncretisticus*.

² Особенно восхищается ею В. Гасс (*Georg Calixt und der Synkretismus*. Breslau, 1846. S. 20).

³ Один из корреспондентов Амоса Коменского (Гюбнер) очень хвалил в Каликсте *die moderation in rebus Theologicis* (*Monumenta Germaniae paedagogica*, XXVI, 64).

⁴ См. *Georg Calixtus' Briefwechsel*. Halle, 1838, p. 98—99: *Nolo equidem diffiteri, mihi a multis annis ecclesiasticae concordiae studium curae et cordi fuisse, meque hactenus existimasse, per eam, quam dixi, concordiam non modo Ecclesiam in integrum restitui, sed etiam communem Christiani orbis remp, ab interitu vindicari posse. Hac fine quasvis quaestiones... ita tractandas esse, ut... ex principiis, quae partes dissidentes utrimque agnoscant, qualia sine dubio sunt Sacra Scriptura et Consensus primaevae antiquitatis, per firmas et solidas, legitimoque argumentandi modo propositas rationes... veritas eruatur, demonstretur et ob oculos ponatur*.

⁵ *Memoriae theologorum nostri seculi, clarissimorum renovatae centuria*, curante M. Henningo Witten. Francofurti ad Moenum, 1685, p. 1141.

um.¹ Между тем как ревнивая ортодоксия видела в вере не мир, а меч и разделение, Каликст искал единения. Эта тенденция сблизила его с Гроцием, который его лично знал, и вызвала восхищение в его ученике Конринге, который называл его *incomparabilem virum et maximum theologum... τὸν κάλλιστον*. Это оживило центр деятельности Каликста, а именно в общем захудалый университет в Гельмштедте (прекративший свое существование в 1809 г.). Но это все-таки не значит, что Каликст был близок к светскому рационализму новаторов XVII века. Он был так же далек от такого рационализма, как, вопреки иным ожиданиям, его полемика с Каловым и другими была далека от общих, принципиальных вопросов об отношении религии к религиям, или религии к теологии, или религии к философии. Эта полемика касалась более мелких, казуистических вопросов вроде того, был ли человек до грехопадения существом бессмертным или смертным, или подготовлено ли уже Ветхим Заветом учение о троичности Божества.² И в конце концов она так же запуталась, как запутались контрверзы по поводу янсенизма, одновременно с этим происходившие во Франции. Широта богословского замысла почти совершенно исчезла в технике его выполнения. Полемика погубила проблему.

Наконец, третьим течением протестантизма XVII века был пиетизм, связанный с именем Шпенера, этого, как его называл Гейне,³ «Скота Эриугены протестантизма» (в реформаторском лагере ему соответствовало⁴ кокцейянство). Как и синкретизм, он подвергался нападкам со стороны «ортоксофилов», из кото-

¹ См. Квенштедта, *Theologia didactico-polemica*. Pars prima, p. 3: *Theologia Syncretistica est religionum et cultuum confusio, vel diversarum religionum commixtio, a ratione carnali, intempestivo pacis studio orta, statuens, fraternam, eamque spiritualem communionem in Christo cum Papistis et Calvinistis esse ineundam et colendam, etiamsi illi errores suos adhuc retineant, defendant et propugnent, veritatem vero coelestem reproberent, infectentur et oppugnent*. Cp. *Mysterium syncretismi detecti* a J. C. Dannhawero, p. 66: *Definitio Syncretismi e causarum suarum quasi gremio talis educitur: Syncretismus est confusio Religionum ac cultuum a ratione carnali, intempestivo pacis studio nata, imprudens ac foeda*.

² См. книгу Каликста «*Num mysterium sanctissimae Trinitatis e solius veteris Testamenti libris possit demonstrari*». Helmestadi, 1650.

³ Deutschland, I, zweites Buch.

⁴ См., однако, протест Толука против признания Кокцея нидерландским Шпенером (*Vorgeschichte des Rationalismus*. Erster Theil, zweite Abtheilung, 226).

рых некоторые, как например Венедикт Карпцов, уверяли даже, что он спинозист.¹ Но это вовсе не значит, что он уклонялся от учения последних в сторону рационализма. Совсем напротив, лежавший в его основании принцип личного отношения верующего человека к Божеству продолжал выливаться в такие же мистические формы, в какие он, как отмечено выше, уже в XVI веке выливался у Швенкфельда, Арндта или Бёме. Пиетизму (по крайней мере на первых порах) были чужды как страсть к богословским прениям вроде тех, которые происходили между ортодоксами и синкретистами, так и тенденция превращать дело веры в исповедание стройного, систематического, хорошо защищенного логически и диалектически вероучения. В этом смысле уже Бёме проявлял недовольство и «бумажной» протестантской церковью, и «каменной» католической. Пиетизм не хотел быть ни теологией, ни даже теософией. Он понимал веру как живое дело. Его интересовала не столько догма, теория, сколько практика благочестия (*praxis pietatis*). Слово Божие являлось для него не предметом ученых исследований и споров, а отчасти наставлением к жизни, отчасти мистической «иллюминацией», сверхъестественным озарением, голосом из потустороннего мира. Теология пиетизма — это теология не ума, а сердца. Его доктрина — это, как выразился глава реформатского пиетизма Иоанн Кокцей, *doctrina secundum pietatem*.² И, как утверждал Шпенер, наилучший студент теологии — это тот, кто действительно может честно молиться. Сообразно со всем этим профессор поэзии Иоаким Феллер следующим образом определил пиетизм:

Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studirt
Und nach demselben auch ein heilig Leben führt.

Дальнейшее свое развитие пиетизм Шпенера получил в XVIII веке у таких лиц, как швабский хилиаст Иоанн Альбрехт Бенгель и его единственный академический последователь Христиан Август Крузиус, искавший возвышенные догматы (*sublimia dogmata*) в наиболее темных местах Апокалипсиса и опро-

¹ См. по этому поводу: I. F. Werder. *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*. Halae Magdeburgicae, 1706, § XXIII, p. 29. Автор с негодованием отвергает это утверждение и вообще берет под свою защиту Шпенера — *virum doctrina pariter ac morum innocentia integritateque prae ceteris insignem*.

² Frank, II, 242.

вергавший теологический рационализм Хр. Вольфа. Пиетисты боролись с ортодоксами. Но, как заметил Гейне,¹ это была борьба «мистиков без фантазии» с «догматиками без духа». Если от этого рационализм и мог что-нибудь выиграть, то только как *duobus litigantibus tertius gaudens*.

4. Схоластические симпатии протестантизма XVII века

Таково было протестантское богословие XVII века. Очевидно, оно очень далеко не только от рационализма светских новаторов того же века, но и вообще от всякого рационализма. Лучшим доказательством этого является его отношение к схоластике. Оно одновременно и осуждает, и превозносит ее. Осуждает там, где усматривает в ней рационалистические элементы. Превозносит там, где она облегчает догматическое, основанное на вере в авторитет познание.

В сочинениях протестантских богословов XVI и XVII столетий можно найти немало мест, чрезвычайно резко осуждающих схоластику. Начало было положено еще Лютером, который, как уверял один автор XVII века, подобно Геркулесу очистил от нее богословие.² Очень типична в этом отношении его «*Disputatio contra scholasticam theologiam*» (1517 г.), содержащая в себе чрезвычайно энергичный протест против схоластической теологии, а также против вдохновителя всей вообще схоластики Аристотеля.³ Не только до Гергарда (1610—1623), как говорит Толук,⁴ но и позже мы встречаем оппозицию протестантских богословов против схоластики — встречаем и у таких столпов ортодоксии, как Квенштедт. Но схоластика им не нравилась потому, что они усматривали в ней как философский дух вообще,

¹ Deutschland, I, zweites Buch.

² Ille divino impulsu excitatus, Papatum spissis Scholasticorum erroribus ingenique humani portentis involutum, alter quasi Hercules, generoso plane animo reformare atque purgare aggressus est (*Memoriae philosophorum, oratorum, poetarum, historicorum et philologicorum nostri saeculi clarissimorum renovatae, curante, M. Henningo Witten. Francofurti, 1677, vol. I, 33*).

³ Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus... Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele... Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.

⁴ A. Tholuck. *Vorgeschichte des Rationalismus, 1853—1862. Zweiter Theil, erste Abtheilung, S. 73.*

так и рационализм в частности. «Вся теология схоластиков, — уверял Квенштедт, — это не что иное, как смешение теологии и философии... в величайших таинствах веры схоластики приводят свои заключения из логических, физических и метафизических принципов, пропуская сказанное в Писании или же касаясь его слегка».¹ «Ты чаще услышишь Аристотеля, Аверроэса и иных языческих писателей в их сочинениях, чем евангелиста или апостола», — предостерегал он же пастора, готовящегося к своему служению.² Так как вообще схоластики до того «философски» рассуждают, как будто они находились в языческих Афинах,³ то Квенштедт требует, чтобы будущий пастор воздержался от их чтения,⁴ тем более что уже и Лютер не напрасно усердно старался изгнать⁵ *spinosam illam et Sophisticam Theologiam (Scholasticam puta)*. Настоящий объект изучения и проповеди будущего слуги церкви — не собственные сновидения и не человеческие измышления, а божественные оракулы, содержащиеся в Слове Божиим.⁶

В 1665 г. в Гиссене появилась книга Адама Триббеховиуса «*De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia*», специально посвященная доказательству вреда для протестантского вероучения схоластики, в которой, как он выражается,⁷ Антихрист является диктатором, монахи — учениками и слугами, а арабы — учителями. Одним из главных недостатков схоластического богословия он объявляет смешение мудрости рациональной с откровенной,⁸ приведшее к тому, что схоластика породила атеизм.⁹

¹ *Theologia didactico-polemica, sive Systema theologicum. Editio tertia. Wittebergae, 1696, Autore Iohanne Andrea Quenstedt. Pars prima, p. 3, 39.*

² *Ioh. Andr. Quenstedii, Ethica pastoralis, et instructio cathedralis. Wittebergae, 1678, p. 57.*

³ *Ibid.*, p. 58: *et alibi conqueritur, Scholasticos de Theologicis tam philosophice disputare, ut putes eos Athenis esse Ethnicis.*

⁴ *Ibid.*, p. 56: *a Scholasticorum Doctorum Lectione absteineat.*

⁵ *P. 59.*

⁶ *P. 373: Proponat in Ecclesia non sua somnia aut humana adinventata et commenta, sed divina oracula, seu purum et sincerum Dei Verbum.*

⁷ *См. p. 33: Unde ortum traxerint corruptelae scholasticorum. Considerantur ut causae I. Anti Christus Dictator Scholasticorum II. Discipuli et Ministri Monachi III. Arabes Magistri.*

⁸ *P. 20: confusionem Rationalis et revelatae sapientiae.*

⁹ *P. 60: Sie Fides eversa et Atheismo porta arepta fuit... A Scholasticis ortos Atheos.*

Таким образом, авторитетные протестантские теологи XVII века видели в схоластике не варварскую и «готическую» философию, как выражались светские новаторы того времени, а рационализм; и именно поэтому они от нее отказывались. Это был тот рационализм, который, поскольку он проникал в богословие, старался рационализировать и его содержание, т. е. не просто верил в *Deum hominem*, но еще старался доказать *sur Deus homo*, старался видеть в Писании писанный разум, убедительный *non ratione auctoritatis, sed auctoritate rationis* и таким образом надеялся даже в богословии подтвердить смелую схоластическую мечту Дунса Скота *omne intelligibile*. Такой рационализм до известной степени приближался к попыткам Э. Вейгеля, Лейбница и других светских рационалистов XVII века не создавать новой религии из разума и не исключать из существующей религии того, что противоразумно, а, напротив, с помощью разума доказать разумность, рациональность по возможности всего содержания откровенной религии. И вот все это решительно отвергалось протестантской ортодоксией XVI и XVII веков, объявившей устами Поликарпа Лейзера (*Leyser*): *plus utilitatis ex uno scripturae dicto recte intellecto ad nos redire statuo, quam ex multis scholasticorum tricis*.¹

Из этого, однако, вовсе не следует, что в ней самой не было схоластики. Совсем напротив, именно XVII век, можно сказать, единогласно признается эрой протестантской схоластики. И как совершенно справедливо заметил Дильтей,² она во многих отношениях не стояла на высоте католической схоластики. Чего стоит хотя бы фолиант Квенштедта, по поводу которого Толук не мог не вспомнить слов Гердера: *jedes Blatt des Lebensbaumes wurde secirt und anatomisirt, dass die Dryade um Erbarmung weinte*.³

¹ См.: A. Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*, 1853—1862. Zweiter Theil, erste Abtheilung, S. 73.

² W. Dilthey. *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17 Jahrhundert* (Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, 29).

³ *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17 Jahrhunderts*. Hamburg und Gottha, 1852. S. 243. Ср. еще следующий отзыв: *die formalistisch secierende, Analyse, welche, statt den dogmatischen Gedanken von innen heraus zu entwickeln, nur äusserlich an demselben operiert, hat hier den höchsten Grad erreicht, und so wird auch den polemischen Bedenken mehr durch*

Как произошла такая перемена? Каким образом схоластика вообще и Аристотель в частности, изгнанные было из протестантского богословия, опять вернулись в него, и притом с силой и славой? Этим вопросом в такой именно постановке¹ занялся уже в начале XVIII века И. Г. Эльзвих (Iohannes Hermannus ab Elswich) в книге «De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna» (Vitembergae, 1720). Автор придает особенно большое значение двум моментам: во-первых, переходу на сторону Аристотеля Меланхтона,² из школы которого, «как из Троянского коня, выходили выдающиеся люди»,³ а во-вторых, и по преимуществу, необходимости иметь оружие для борьбы с «лойолитами», т. е. иезуитами, этими, как он их называет, неосхоластиками:⁴ *prudentia suadebat illam (т. е. metaphysicam) sibi notam perspectamque facere, in qua Loiolitae tantum habebant collocatum praesidii.*⁵ В этом отношении, говорит Эльзвих, немало повлияло официальное гонение на рамизм в протестантских университетах:⁶ чтобы совсем не остаться без методологической опоры, от Рамуса вернулись опять к Аристотелю.

äusserliche Distinktionen begegnet, als aus dem Begriffe der Sache heraus (Herzog. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, XVI, 382, статья I. Кунце).

¹De varia Aristotelis fortuna, 32: sub initium repurgatae a Luthero religionis, inter Protestantes... Aristotelis fortuna tenuis omnino fuit, et propemodum nulla. P. 36: Sed quae sub initium nulla fuit Aristotelis fortuna, ea non multo post eximia plane fuit, et ex contemptu, cui obnoxia fuerat, se emersit. P. 42: Mirabitur, credo, unus quisque, tantam fieri potuisse conversionem, ut, qui despicatui ante habebatur Philosophus, non multo post summo in pretio, ac honore fuerit habitus.

²P. 36.

³P. 44.

⁴P. 75: Loiolitis, quos non immerito *Neo-Scholasticos* appellaveris.

⁵Ibid. Особенное значение придавал Эльзвих в этом отношении Регенсбургской беседе с Гретсером, Таннером и Гагером. Беседа эта (см.: G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, I, 1862, S. 420; K. Werner. Geschichte der katholischen Theologie. Zweite Auflage, 1889, S. 10; C. Sommervogel. Bibliothèque de la compagnie de Jésus. Première partie, Bibliographie, III, 1766, VII, 1845), устроенной Максимилианом I Баварским и пфальцграфом Филиппом Людовиком под условием, что диспут будет вестись без брани и в строго логической форме; она была прервана, потому что лютеранин Яков Гейльбруннер, умевший, как заметили иезуиты, только молиться, но не спорить о вере, назвал папу Антихристом и тем нарушил условие.

⁶P. 73: Debet Aristoteles renovatam hanc autoritatem principum imprimis decretis, quibus ex Academia Ramaea proscribatur philosophia.

Точка зрения Эльзвиха разделяется отчасти и донныне многими протестантскими историками. Они не только констатируют наличие схоластики в протестантской литературе XVII века, но еще и оправдывают ее как нечто, хотя будто бы и совершенно чуждое существу протестантства, но вызванное внешней необходимостью учиться у более сильных врагов искусству побеждать, — подобно тому как Петр Великий учился стратегии у шведов или как киевские православные богословы запасались в католических школах полемическими приемами для борьбы с католичеством же. Надо сказать, что действительно не только в XVI веке Меланхтон имел полное основание жаловаться на неудовлетворительность протестантского полемического богословия,¹ но еще и в XVII веке, кажется, один только Каликст вполне понимал, что опровергать и браниться — это далеко не то же самое.²

Однако не только такая внешняя необходимость реагировать на католичество в качестве хорошо вооруженных врагов породила схоластику в протестантских кругах XVII века. Породили ее еще два обстоятельства. Во-первых, потребность некоторых теологов, последователей Каликста с его «синкретизмом», реагировать на католичество если не в качестве друзей, то в качестве примирителей; типичным схоластиком с такой именно тенденцией Толук считает Гюльземанна.³

Во-вторых, то общее у протестантства и католичества, благодаря чему и то и другое являются религиями, основанными на вере в божественное откровение. Вера во всякое вообще откровение (например, в юридическое, в безусловный авторитет хотя бы *corporis juris civilis*) неизбежно приводит к своеобразной методологии догматического познания, познания гетерономной истины. Такое познание, как видно столько же из истории католического богословия, сколько и из истории догматического

¹ Он горько жаловался на *rabiem theologorum* и видел «Илиаду бедствий» в необразованности богословов.

² Этого не понимали его противники. См., например, *Mysterium syncretismi detecti a Ioh. Conrado Dannhawero. Argentorati, 1648, p. 2: Inversus Silenus, qui mundo ex senio deliranti placere coepit, Syncretismus est, foris amabilis, delicatus, pulcher; at si intima introspectas cubilia, immane monstrum. Foris serpens intus Sathan; foris εἰρήνη, intus ἐρυννίς... uno verbo Hyaena.*

³ *Geist der lutherischen Theologen. Wittenberg, 1852. S. 247.*

правоведения, которое, как совершенно справедливо заметил Паульсен,¹ «состоит в известном формальном родстве с католической теологией», — проходит известные стадии. Сначала стадия интерпретации, толкования текстов, и притом скорее грамматического, чем логического. Затем стадия суммирования, систематизации. Наконец, стадия рационализации, когда авторитет разума если не заменяет, то подтверждает авторитет слова и когда откровение превращается в систему разумных истин. Короче говоря, всякая догматика эволюционирует от слова к разуму, от Священного Писания к писаному разуму, или, выражаясь терминами, понятными для юристов, от Ирнерия с его глоссами, к Донеллу с его, как выразился Лерминье, геометрией правоведения. И вот в то время как католические теологи к XVII веку уже давно успели вступить на путь богословского рационализма, протестантские теологи еще не успели окончательно справиться не только с богословским суммированием, систематизацией, — что вызвало немалое злорадство в католических кругах,² — но даже с богословской интерпретацией, толкованием Слова Божия; эта последняя задача была для них тем важнее, что, как упоминалось выше, протестантство выступило в качестве религии Слова, религии Писания по преимуществу; и значит, чтобы установить основы протестантского богословия в отличие от католического, которое ведь тоже опиралось на Слово Божие и на Писание, надлежало прежде всего вновь обратиться *ad fontes* и заняться новым толкованием Писания. Таким образом, если назвать все вообще приемы догматического познания схоластическими, то само собою объясняется кажущееся самопротиворечие того обстоятельства, что протестантские богословы XVII века, с одной стороны, были врагами схоластики, с другой — сами ею занимались, с одной стороны, проклинали Аристотеля, с другой — благословляли его. Проклинали рационали-

¹ Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium. Berlin, 1902. S. 506.

² Более всех торжествовал по этому поводу Боссюэ. См.: Histoire des variations des églises protestantes, Préface: je prétends démonster aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations et dans la manière changeante dont ils ont expliqué leurs dogmes (Oeuvres complètes, IV, 410). См. еще с. 412: Cette prodigieuse multitude de Confessions de foi. Ha c. 767: un royaume désuni, divisé contre lui-même, et qui doit tomber tôt ou tard: pendant que l'Eglise catholique... se fait voir une Eglise bâtie sur la pierre...

ста, благословляли систематика. Здесь не было принципиальной противоположности. Здесь было различие в степени. Протестанты XVII века уже были схоластиками, но еще не стали схоластиками-рационалистами. И так как для них расцвет такого рационализма совпадал с расцветом католической, и притом еще средневековой, догматики, то они и отвергали как типичную особенность католичества — то, к чему неизбежно вел избранный ими путь догматической методологии. Со временем и им неизбежно предстоял путь рационализма. Но вся оригинальность дальнейшего развития протестантства состоит в том, что, когда наступил момент его действительной рационализации, оно вступило на этот путь не под знаменем Фомы Аквинского и других схоластиков, а под знаменем Хр. Вольфа, Канта и вообще новой немецкой философии. И тогда, но только тогда, пути уже новой, модернизированной протестантской мысли сошлись с путями рационалистической философии нового времени, однако не для того, чтобы указывать этой философии ее дальнейшее направление, а, напротив, для того, чтобы следовать ее направлению.

Что же касается XVII века, то протестантская теология того времени была еще решительно несовместима с рационалистической философией светских новаторов. Это как нельзя лучше явствует, если заглянуть в ее собственные попытки философствовать. Кроме специально протестантского богословия в XVII веке существовала еще и специально протестантская философия, разрабатывавшаяся главным образом в университетах. Это обстоятельство не должно нас удивлять, если иметь в виду строго религиозный и даже вероисповедный, иногда почти сектантский характер обязательных программ академических штудий в XVII столетии. В 1583 г. канцлер Яков Андреэ прямо-таки заявил в своей университетской речи: *pietas, cujus causa praecipue academiae constitutae sunt*; особая профессорская присяга обязывала ученых быть правоверными протестантами; в Саксонии даже преподаватели фехтовального и танцевального искусства должны были подписывать упоминавшуюся выше «книгу согласия»; а в Лейпциге до 1768 г. (в Геттингене еще дольше, до 1790 г.) докторская степень присуждалась ученым в церквях.¹ Относи-

¹ См.: A. Tholuck. Vorgeschichte des Rationalismus. Erster Theil. Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts. Erste Abtheilung, 1853, S. 3—8.

тельно большей свободой отличался статут Гейдельбергского университета 1672 г., что, как известно, в следующем году сделало даже возможным приглашение Спинозы на кафедру философии. Однако он знал, что делал, когда отклонил эту честь¹ во избежание религиозных преследований. Далеко не случайно то обстоятельство, что в XVII веке никто из обновителей светской философии и науки не занимал и не мог занимать университетской кафедры — ни Декарт, ни Лейбниц, ни Спиноза, ни Кеплер, ни Галилей, ни Ньютон. Йенский профессор Эргард Вейгель оставался наполовину схоластиком. И профессор Пуфендорф должен был эклектически смешать новое естественное учение о праве и государстве со сверхъестественными принципами старой богословской доктрины; еще дальше пошел в этом отношении профессор Хр. Томазий.

Процветавшая в протестантских университетах философия также относилась к протестантскому богословию, как схоластическая *ancilla theologiae* к богословию католическому. Философия, как таковая, допускалась только в очень умеренных границах.² И эти границы определялись богословскими потребностями. В пределах философии схоластическому Аристотелю отводилось гораздо больше места, чем в пределах богословия. Протестантские философы не могут нахвалиться Стагиритом: для Мейснера он — «диктатор в философии», для Каликста — «князь философов»,³ для Даннгавера — дар, ниспосланный с не-

¹ *Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle... Atque haec cum jam expertus sim, dam vitam privatam et solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero (Epistola XLVIII, olim LIV, Opera, recognoverunt I. v. Vloten et I. P. N. Land, editio altera, tomus II, 359).*

² *Philosophandum quidem est*, — ораторствовал, например, Мейснер в 1617 г. в поучении Виттенбергской академической молодежи *sed ne quid nimis, philosophandum est, sed non solum, philosophandum est sed recte... sobrie et submisse* (см.: A. Tholuck. *Vorgeschichte des Rationalismus*, Band III, S. 75). Еще менее склонны были философствовать пиетисты, сжигавшие, как уверял Эльзвиг (*De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna*, 100), свои студенческие записки по логике и метафизике. Бильфельд настаивал на том, что богословие может совершенно обойтись без философии.

³ См.: Emil Weber. *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*. Leipzig, 1907 (*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg in Erlangen, I Heft). S. 35.

бес;¹ для берлинского ректора Гутке логика Аристотеля — это логика самого Бога. И, как неодобрительно заметил упоминавшийся выше Эльзвих, в общем, сам бывший последователем Аристотеля, нашлись авторы, предпочитавшие даже заблуждаться вместе с Аристотелем, чем правильно мыслить с другими.²

Само собой разумеется, что такая философия не далеко ушла от схоластики. Один из главных противников Рамуса Яков Шегк, «темный, меланхолический метафизик», как его охарактеризовал Франк,³ и едва ли не первый протестантский схоластик,⁴ считал синонимами выражения *philosophice* и *scholastice*.⁵

Столпами философской схоластики среди протестантских теологов XVII века обыкновенно считают⁶ упоминавшегося выше Калова и Гутке. Если к ним присоединить еще Шерцера, то получится вполне достаточный и чрезвычайно поучительный материал для суждения о протестантской философии того времени. В области нравственной философии весьма типичны диспуты, происходившие под председательством Гутке в Виттенберге.⁷ Здесь, рядом с обсуждением таких проблем: *an ante diluvium fuerit vinum*,⁸ делаются попытки выяснить сущность этики с помощью Аристотелевой методы.⁹ И сообразно с этим этика с легкостью укладывается в схему схоластических «причин».¹⁰

¹ *Οδοσoφία Christiana seu Theologia positiva. Editio secunda. Argentorati, 1666, p. 9: ut οὐράνιον δῶρον Aristoteli e coelo concessum... syllogismum Theologus adhibet suis disputationibus, ita nec alterius genuini, methodi scil. Aristotelicae, eum pudere debet.*

² *Non probo illos, qui non verentur profiteri, malle se errare cum Aristotele, quam bene sentire cum aliis (De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna, 109).*

³ G. Frank. *Geschichte der protestantischen Theologie*, I. 1862, S. 207.

⁴ E. Weber. *Die philosophische Scholastik*, 27; о нем еще на с. 48 книги Эльзвиха.

⁵ E. Weber, 32.

⁶ *Ibid.*, 123.

⁷ См. Georgii Gutkii *Disputationes practicae generales ventilatae in Academia Wittebergensi Anno 1615 nunc revisae. Editio quarta, 1630, Berlini.*

⁸ *Disputatio sexta. De temperantia.*

⁹ *Conclusio: Methodum, quod spectat... nonnihil ab Aristotele secessimus.*

¹⁰ *Disputatio prima. De natura et constitutione philosophiae practicae. X. Causarum explicatio facilis est. Efficiens ejus universalis est Deus Optimus Maximus. Particularis sunt homines industrii, cujusmodi praeter sacros, sunt Socrates, Plato,*

Но в то же время отрицается применимость к ней доказательств, демонстрации — *quia caret subjecto demonstrativo*.¹ Значит, о рациональной дедуктивной этике не может быть и речи.

О философии Авраама Калова можно судить по двум объемистым томам его чисто философских сочинений.² Естественно-научная сторона дела как нельзя лучше выясняется из включенной в этот сборник «Математической энциклопедии»: ³ мы встречаем здесь и «ураноскопию», учащую о «холодном и сухом Сатурне», «горячем и сыром Юпитере»,⁴ «горячем и сухом Марсе»,⁵ и «астрологию», учащую о влиянии небесных светил на земную судьбу людей, родившихся под той или иной планидой.⁶ Какова же философская сторона дела? Выясняется, она из авторских «Гностологии», «Ноологии» и «Божественной метафизики». Метафизика сводится к двум началам, которые в духе схоластики именуются *causae*, — к Богу и Аристотелю.⁷ Истины ее содержатся в двух источниках — в природе и Писании, *Natura et Scriptura*. Одним глазом следует читать в природе, другим — в Писании. В книге природы следует читать вместе с Аристотелем. Но так как он был, так сказать, слеп на один глаз, именно на тот, которым следует читать в Писании, то Калов предостерегает от признания его метафизического учения всеобъемлющим, а также от признания природы верховным началом бытия: что простительно для язычника, то непростительно для христианина.⁸

Aristoteles, qui omnes alios hac in re vicit, ut testatur ipsius *Ethica*... *Materiam ex Qua proprie sic dictam non habet ut omnia accidentia. Materia in Qua est mens humana. Materia circa Quam sunt actiones humanae. Forma quoque proprie sic dicta caret quia ipsa forma accidentalis, est, e potentia subjecti in subjectum introducta. Finem ejusdem summum Bonum constituimus.*

¹ Ibid., IV.

² *Scripta philosophica*. Lubecae, 1660—1661.

³ *Encyklopaedia Mathematica*. Lubecae, 1632.

⁴ P. 496.

⁵ P. 497.

⁶ P. 507. *Astrologia est pars Uranosopiae de Influentiis syderum et motuum coelestium disserens.*

⁷ *Metaphysica divina*. Pars generalis, p. 162: *Caussa Metaphysicae prima est Deus. Secunda sunt Philosophi insignes, et inter hos, fere primus Aristoteles.*

⁸ P. 118: *Aristoteles Philosophorum princeps facile excusatur, quia altero quidem oculo res in Natura repraesentatas observavit perspicacissime; altero vero, quo res in Scriptura revelatas intueri debuit, plane destitutus fuit. At qui hodie in tanta luce non*

При такой постановке дела философия вполне естественно приобретает не рационалистический, а абстрактивный характер, характер абстракции метафизических сущностей из эмпирического и гетерономного материала книги природы и книги Писания.¹ Сообразно с этим «Гностология» Калова учит: *abstractionem qui tollit, omnem tollit scientiam*.² А «ноология» объявляет не наш разум мерилom вещей, а, наоборот, вещи — мерилom разума: *intellectus noster mensuratur a rebus, non vero mensurat easdem*.³ Во всех этих рассуждениях есть известная логика. Но это совсем не логика рационализма. Это логика метафизического эмпиризма. Необходимо еще заметить, что, как видно хотя бы из охарактеризованной выше «Математической энциклопедии» Калова, книга природы представлялась ему совсем не в таком виде, в каком ее читал Галилей, пользовавшийся при этом, по собственному заявлению, алфавитом кругов, треугольников, квадратов, шаров и тому подобных геометрических фигур и тел. Природу и ее существа Калов понимал чисто богословски, как творение, как тварь. И книга природы служила для него не более как комментарием к книге Писания.

Перу или, вернее, редакции Шерцера принадлежит «*Vademecum, sive manuale philosophicum quadripartitum*» (Lipsiae, 1654) — книга, могущая тоже служить образчиком схоластической протестантской философии. *Fons mali est studium innovandi*, объявляет автор в посвящении, сразу же определяя свое отношение к философским новаторам. Зло, о котором он говорит, состоит в отсутствии объединяющей философской доктрины, благодаря чему разъединяются также и теологические воззрения. Для устранения этого (*ut uno ore et una philosophemur mente*) он обращается к «определениям». Но его философские определения еще более далеки от определений философских новаторов,

nisi ullo illo utuntur oculo in θεωρίᾳ transcendentium, videant, ne altero semet ipsos privent, aliosque coeci ductores in errorum praecipitia deducant, vel seducant. Калов решительно осуждает тех философов, которые *Philosophiam disciplinam abstractissimam ita adornant, et adornandam censent, ut in investiganda formali ratione transcendentium, Natura tantum attendatur et quae in Natura repraesentantur nec opus judicant, ut consulatur liber Scripturae, et quicquid in eodem legitur*.

¹ P. 170: *Omnia praecepta Metaphysica in abstractione Entis formanda sunt*.

² *Gnostologia*, p. 13.

³ *Noologia*, p. 72.

чем его же уже упоминавшиеся выше 29 богословских определений. Именно при всем своем отвращении к терминологическим спорам о «тени осла»¹ он все-таки сводит определения к терминологии. И сообразно с этим первая часть его руководства, озаглавленная «*Definitiones philosophicae*», представляет алфавитный перечень философских терминов, которые при этом истолковываются в чисто схоластическом духе и как нельзя лучше свидетельствуют о полном отчуждении автора от нового физического мировоззрения.² Вторая часть³ тоже выдержана в строго схоластическом стиле и посвящена длинному и утомительному перечню «различий» (*distinctiones*) в перипатетической терминологии: например, понятие *formaliter* «отличается» здесь от *causaliter*, *concomitanter*, *dispositive*, *eminenter*, *radicaliter*, *identice*, *materialiter*, *objective*, *transcendentaliter* и *virtualiter*.⁴ Совершенно схоластический характер имеет и третья часть, озаглавленная «*Axiomata resoluta*». Так, например, если взять «причины», то мы встретим здесь типично схоластическую постановку этой проблемы, совершенно чуждую⁵ той, которая, как отмечено в части II, гл. IX первого тома настоящего исследования, у философских новаторов того времени, собственно говоря, совершенно исключала понятие причины. По вопросу о сущности определения высказывается опять-таки чисто аристотелевское утверждение: *omnis definitio constat genere et differentia*.⁶ По отношению к физике определение сохраняет свое перипатетическое значение, с той лишь разницей, что роду соответствует материя, а видовому различию — фор-

¹ *Deus bone! quot dissidia, quot jurgia saepe de literis et syllabis, de quodlibet itatibus, haecceitatibus, Scotceitatibus, uno verbo: de asini umbra (Vade mecum sive Manuale philosophicum quadripartitum, Joh. Ad. Scherzeri. Lipsiae, 1654. Epistola dedicatoria).*

² *Coelum, est corpus simplex, primarum qualitatum, et corruptionis expers, seu Coelum est substantia corporea, existens in potentia ad ubi solum, ingenerabile, et incorruptibile (p. 37). Motus... est actus entis, in potentia (p. 137). Natura, est principium, et causa motus et quietis ejus in quo, est per se, et non secundum accidens (p. 138).*

³ *Pars II, sive celebriorum distinctionum philosophicarum synopsis.*

⁴ См. p. 329—335.

⁵ P. 25: *Nihil est causa sui ipsius*. P. 29: *Causa (natura) prior est effectu... Causa (natura) notior est effectu*. P. 33: *Omnis causa agit*.

⁶ P. 91.

ма.¹ Все это, очевидно, чрезвычайно далеко от «адекватных» и генетических определений светских рационалистов XVII века. Все это являлось тем типично схоластическим превращением метафизики в философский лексикон, которое спустя 16 лет уже осуждал Яков Томазий,² несмотря на то что он сам был аристотеликом.

Такова протестантская философская схоластика. Образчиком реформаторской схоластики может служить книга «*Prima philosophia reformata*» (Trajecti ad Rhenum, 1667), написанная юристом Павлом Возэцием (Voet, Voetius), сыном более известного Гисберта Возэция. Уже те мотивы, которые приводятся автором в подтверждении необходимости построения специально реформаторской метафизики,³ как нельзя лучше показывают, что здесь мы имеем дело с философией на службе у богословия: именно, опасается Возэций, за отсутствием собственной метафизики молодые реформатские богословы, чего доброго, подобно древним евреям, занимавшим оружие у филистимлян, начнут брать у иезуитов оружие для полемики с ними же и таким образом незаметно поддадутся влиянию своих врагов.⁴ Такая философия, очевидно, должна весьма тесно примыкать к схоластике. И действительно, Возэций рекомендует не пренебрегать последней.⁵ Если он вообще

¹ Ibid.: *Definitio Physica est per materiam et formam, ubi tamen materia generis, forma vero differentiae analogiam habet.*

² M. Jacobi Thomasii *Erotemata metaphysica pro incipientibus*. Lipsiae, 1670, Praefatio: *Scholastici perfecerunt, ut... merum remanserit Lexicon Philosophicum, persona tamen justae scientiae tam indutum compte, ut pro disciplinarum Theoreticarum principe fallere potuerit etiam eruditissimos.* Ibid., p. 78: *Placuit pro Metaphysica dare Lexicon Philosophicum.*

³ Cap. I, Sectio I, 1: *Metaphysicam edendam esse a Reformatis, suadet necessitas.*

⁴ *Consulendum est quantocyus, ne ad instar Israëlitarum perpetuo a Philistaeis, divinae veritatis hostibus, studiosi arma mutuari cogantur. Jesuitarum scripta designo, quae certe non tuto satis a studiosa juventute percurruntur, quod ad Pelagianismum, Scepticismum, Libertinismum, aliaque multa, viam parent (Pauli Voet, Gisb. F., Juris in Academia Ultrajectina Antecessoris. Prima Philosophia reformata. Trajecti ad Rhenum, 1667, p. 1—2).*

⁵ P.2: *Verum quaesierit quispiam; anne igitur in conscribenda Metaphysica omnia ea rejicienda, quae a Scholasticis hactenus ad commune commodum Christianismi bene dicta sunt et dictata? Minime gentium... Fimeta Scholasticorum si percurrantur, invenientur margaretae. Seligenda quippe ex illis talia, quae contra Atheos, Scepticos, in usum totius Christianismi, de Deo, angelis, anima rationali sunt proposita. Quaeque demonstrent, usum Rationis non contemnendum circa di-*

мирится с рационализмом, то лишь постольку, поскольку таковой содержится в схоластике, особенно в учениях наиболее симпатичных ему доминиканцев. Зато он безусловно отвергает рационализм Декарта, приводящий, по его мнению, только к «атеологии».¹ Он готов сделать уступку в пользу его чисто математических учений. Но он решительно отказывается увидеть в них нечто пригодное для той «рациональной» философии, которую он допускает и которая, по его мнению, должна только готовить к восприятию богословских истин.² Таково же его отношение и к картезианцам, вообще к новаторам в философии, порывающим связь с Аристотелем, — *novaturientes*, как он их называет, *Neoterici, in lectione librorum Aristotelicorum minus versati*.³

Так процветала схоластика в реформаторских и протестантских кругах XVII века. Эта философия, как мы только что видели, называла себя иногда рациональной. Но, очевидно, это был совсем не тот критический и позитивный рационализм, который исповедовали смелые обновители светской философии в XVII веке, а терминологический рационализм старой церковно-схоластической традиции. Эта традиция еще и тогда продолжала свое существование в ряде трактатов, которые иногда носили заглавия столько же заманчивые, сколько и обманчивые. Таков хотя бы трактат франкфуртского педагога Антона Иттера «*Synopsis philosophiae rationalis*», в 1669 г. вышедший уже третьим изданием. Вершиной доступного человеческому уму «рационализма» здесь объявляется «Урим и Туммим» жреческого наперсника, описываемого в книгах Моисеевых.⁴ Так как такая «естествен-

vina, et ad altiora per naturalia viam parant. Et inter Scholasticos illi potissimum sunt evolvendi, qui Jesuitis bellum indixerunt, quales sunt Dominicani. Quos ut advertimus tutam in multis viam eligere: ita eosdem in multis taudamus, et sequimur.

¹ P. 3: *Si quid boni in Cartesii dogmatibus positum fuisset, quod Metaphysicis inserviret speculationibus, id lubentes agnosceremus. Verum tantum abest, ut nulla ab ipso prodita meditatio Metaphysica, quae non omnia conturbet, et ex Theologo quem Atheologum, Scepticum faciat.*

² *Ibid.*: *Mathematica ipsius meletemata non moramur; quae, licet ingeniosa (sic ut omnibus facile palmam praeeripuerit) nihil tamen ad rationalem illam faciunt Philosophiae partem, quae ad Sacra gradum parantibus est perutilis, et pernecessaria.*

³ P. 593.

⁴ *Synopsis philosophiae rationalis, sen Praecepta Logica, ex optimis quibusque seculi hujus authoribus... accommodata. Opera et studio M. Antonii Itteri. Editio tertia. Francofurti, 1669, Praefatio: Iehova summum Sacerdotem, pectorali, duo-*

ная», она же и «божественная», логика уже не открывается больше людям, то необходима искусственная, подражающая ее лучам и дающая возможность устанавливать богословские, юридические и даже медицинские истины.¹ И вот эта логика оказывается не чем иным, как логикой Аристотеля в ее схоластической обработке.

Таким образом, в протестантских кругах XVII века о разрыве со схоластикой помышляли *minime gentium*, как выражался Воэций. А между тем основоположники реформации, особенно Лютер, как упомянуто выше, резко отзывались о схоластике и Аристотеле; и в полемике с протестантскими схоластиками реформаторы светской философии не без торжества обращали внимание на это.² Надо было смягчить эти отзывы. Надо было задним числом залучить в лагерь схоластики также и их. Надо было, как это повторяют еще и теперь некоторые протестантские ученые,³ делать различие между мнимо христианским, мнимо богословским Аристотелем какого-нибудь Альберта Великого или Фомы Аквинского, Аристотелем, которому приписывалось исповедание чуть ли не всех христианских догматов,

decim gemmis fulgentissimis distincto, exornavit; quod, quia Urim et Thummim, hoc est mentis lucem, ad cognoscendum perfectamque ad incorrupte judicandum, normam continebat, λογικόν, i. e. rationale appellabatur, nempe perfecta, omnibusque numeris absoluta judicandi norma, sive Logica divina.

¹ Ibid.: Haec divina Logica, quamvis dudum nunc sit, quod inter mortales esse desiit, artificialis tamen nostra Logica, radios ejus quadantenus aemulata, lucem omnibus disciplinis ac scientiis ita affindit, ut sine ea, nebulosa ac tenebrosa videantur omnia. Haec enim fax est, qua lucente, a via veritatis haut deflectimus, vel aberamus... qua splendente, ...in re Theologica veritatem pervidemus... qua fulgente, Verbum Dei rite secamus, controversias Theologicas dijudicamus... haec fax est, qua micante, in rebus Iuridicis, justis ac aequi cognitionem assequimur... qua radiante, causas rerum naturalium penetramus, morbos aegrorum discernimus, pharmacis iisdem salubria propinamus, valetudinem restauramus...

² См., например, Samuelis Pufendorffii *Eris scandica*, в издании 1759 г. с. 346 и след.: Caeterum quod quis non magnifice de Philosophia Aristotelis sentire, et haut eo secius γυμνῶς Lutheranus esse queat, puto non obscure ex ipsius Lutheri verbis colligi posse. Далее следует цитата из Лютера, где между прочим говорится: hier wäre nun mein Rath, dass die Bücher Aristotelis physicorum, Metaphysicae, de Anima, Ethicorum, welche bisher vor die besten gehalten, gantz würden abgethan... Ich darf sagen, dass ein Töpfer mehr Kunst hat der natürlichen Dingen, dann in denen Büchern geschrieben stehet.

³ См., например: Friedriche Nitzsch. *Luther und Aristoteles*. Kiel, 1883. S. 34: es ist ja sinnlos, von Aristoteles zu fordern, dass er ein Christ sei.

и тем просто философским Аристотелем, которого пытались возродить гуманисты. Надо было сделать из Лютера врага, только первого, Аристотеля, и друга, даже последователя, второго, — последователя, слегка журившего его за язычество или религиозный индифферентизм,¹ а также за рационализм, но, в общем, продолжавшего традицию Стагирита. И вот протестантский полиистор конца XVII и начала XVIII века Георг Паше стал настаивать на том, что Лютер и его ближайшие единомышленники отвергали далеко не всю схоластику и далеко не всего Аристотеля.² Еще в 1730 г. с успехом защищались тезисы о том, что Лютер был не только философом,³ но даже перипатетиком, или, как выражался диспутант, эклектиком. Оказывается, что всякий мудрец — эклектик, так что даже величайший мудрец, именно Бог, является также и величайшим эклектиком.⁴ Что касается Лютера, то он, по уверению диспутанта, не стал, а родился эклектиком,⁵ и притом величайшим, несравненным эклектиком, князем всех эклектиков на земле.⁶

Такова была та протестантская философия XVII века, параллельно с которой раздавалось смелое *dubito* Декарта, создавалась «естественная» философия, решительно отказывавшаяся от какой бы то ни было сверхъестественной помощи и из чистого родника чистого разума выводившая *ordine geometrico* адекватную систему мира. Очевидно, с такой философией у протестантских университетских философов XVII века не могло быть ни

¹ Лютер действительно писал об Аристотеле: *tam frigide ubique de religione disputat*.

² См. Georgii Paschii *De variis modis moralis tradendi*. Kiloni, 1707, p. 478: *non omnem rem, sed redolentes paganismum hypotheses, perversam terminorum applicationem, attentatum rationis in mysteria dominium, nimis curiosas et contentiosas disputationes, quae merae sunt λογομαχίαι, de quibus illa Pauli loca Tit. I. 10. Cap. III. 9, intelligenda, accusant et condemnant*.

³ *Exercitatio historico-philosophica de Luthero philosopho eclectico*. Praeside Io. Henrico Stuss respondente Fr. A. Gotter. Gothae, 1730, p. 5, VII: *Certe aut impie negandum est sapientiam in sacris litteris exhiberi, aut facile concedendum, Lutherum fuisse philosophum, h. e. sapientiae amatorem summum, immo et sapientem*.

⁴ VIII. *Omnis sapiens est eclecticus. Deus sapientissimus est eclecticus summus* (p. 6).

⁵ XIII. *Lutherus... eclecticus... non factus, sed natus est*.

⁶ XVI. *Quam maxime eclecticum fuisse Lutherum* (p. 10). XVIII. *Iam philosophum non solum eclecticum, sed eclecticorum omnium facile principem, cui nullus comparari possit, fuisse Lutherum... probo* (p. 11).

общих надежд, ни общих воспоминаний. Если новая светская философия действительно и хотела, и сумела порвать со схоластикой и средними веками, то протестантская философия XVII века не умела, да и не хотела делать этого. Она, в сущности, продолжала схоластическую традицию. И не напрасно Трёльч утверждает, что «протестантская наука была гуманистически подкрашенной схоластикой»,¹ что вместо теократии она поставила библиократию² и что старое протестантство XVI и XVII веков отчасти видоизменяет, отчасти же просто продолжает культурную традицию средних веков,³ менее всего помышляя о разрыве с нею.

5. Рационалистические антипатии протестантства XVII века

Мы видели, что и богословие, и философия у протестантских авторов XVII века носят схоластический характер, причем особенно в богословии схоластика не поднималась до того уровня, где она становится своего рода рационализмом, как это имело место в развитой католической схоластике средних веков. И пиетизм, и синкретизм, и ортодоксия иррациональны и даже антирациональны. Рационализм для них не друг, а враг. И они с ним борются всюду, где, как им кажется, они его находят. А находят они его и в виде светского рационализма новой философии, и в виде духовного рационализма старой католической теологии, и в виде примирительного рационализма новой естественной религии, или «натурализма», и даже в виде первых попыток философского супранатурализма. Применяя к ним одно сравнение, принадлежащее Шталю,⁴ можно сказать, что все эти рационалистические сооружения представлялись им часовой чертой рядом с Божиим храмом.

¹ Ernst Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München und Berlin, 1911. S. 79.

² Ibid., 37.

³ Ernst Troeltsch. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (в издании «Die Kultur der Gegenwart», Teil I, Abteilung IV, 1); см. особенно на с. 433 и след.: Der Protestantismus in seinem allgemeinem Verhältnis zu Mittelalter und moderner Welt.

⁴ Ein Volkssprichwort sagt: wo unser Herr Gott eine Kirche baut, da baut der Teufel eine Kapelle daneben. Der Rationalismus ist die Kapelle neben dem Protestantismus (Der Protestantismus als politisches Princip. Zweite Auflage. Berlin, 1853. S. 67).

Чтобы сохранить чистоту стиля этого храма, протестантским схоластикам XVII века пришлось прежде всего отстаивать Аристотеля против натиска как новой физической философии, так и связанного с нею нового естественного учения о праве и государстве: *primum in Aristotelem impetum pertulerunt Physici*¹... *Alterum in Aristotelem impetum iuris naturae doctores fecerunt*,² писал Эльзвих. И те и другие обвинялись в том, что внесли немалую смуту в церковную жизнь.³

В качестве главы физиков чрезвычайно ожесточенным нападкам подвергся Декарт как в реформатских кругах своего второго, голландского, отечества, так и в протестантских кругах Германии. Нетерпимый Гисберт Воэций, прозванный «Утрехтским папой», чуть не добился сожжения Декарта на костре и, как передавали,⁴ вступил даже в сделку с палачом, чтобы тот не жалел дров при этом. Другой реформатский богослов Петр Мاستрихт посвятил специальное исследование доказательству того, что картезианские новости — это гангрена, разъедающая теологическое тело.⁵ При этом особенно осуждаются как рационалистическая методология картезианских новшеств, так и связанное с ними новое физическое мировоззрение: *terram in Coelo collocat ac Stellis annumerat... Solem qui hactenus inter Planetas fuit, stellis fixis accenset... e contrario terram stellis erraticis associat... rursus lunam in terram quandam convertit... denique motum, qui per tot mille annos solius Solis fuit, in terram transfert. Verbo dicam: summa imis, Coelum terrae permiscet. Agnosce conatus male-sanae*

¹ *De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna*, 86.

² *Ibid.*, 93.

³ *Nec leviter ecclesiam... perturbarunt* (B. Gerhardi Theodori Meieri *Historia religionum*. Helmestadi, 1697, p. 310).

⁴ См. *Histoire de la philosophie cartésienne par Francisque Bouillier. Tome I*, 1854, p. 245.

⁵ *Novitatum cartesianarum gangraena, nobiliores plerasque corporis theologici partes arrodens et exedens, seu Theologia cartesiana detecta, auctore Petro van Mastricht. Amstelodami, 1677*. Главное зло Декартовой философии автор видит в трех ее моментах: в учении о сомнении, в подчинении Священного Писания философии (*Philosophiam esse infallibilem Scripturae interpretem*) и, наконец, в новой системе мира (см. с. 8 и след.). Почти одновременно с этой книгой появился под псевдонимом Делавилля памфлет иезуита Валуа, обвинявший Декарта в сочувствии кальвинизму (Bouillier, I, 567). Такова была своеобразная судьба картезианства в богословских кругах разных исповеданий.

Philosophiae.¹ Как и Павел Возэций, Мاستрихт соглашается признать математические нововведения Декарта.² Но он не допускает и мысли о том, чтобы они могли быть распространены на философию, тем более теологию. В руководящих кругах реформатского правоверия учение Декарта считалось невежеством в философии, и притом невежеством вредным. Сообразно с этим даже славившийся своей терпимостью Кокцей оборвал одного картезианца (*Ioh. de Raei*) словами: «*Tu ignarus es omnis philosophiae!*», когда тот вздумал было сослаться на Декартово *dubito*.³ А между тем де Реи исповедовал даже не чистое картезианство, а эклектическую, «аристотеле-картезианскую» философию. Не лучше встретили картезианство и протестантские ученые в Германии. Так, Марбургские университетские статуты 1653 г. категорически запрещают философскому факультету заниматься учением Декарта. Во имя схоластики он должен был разделить участь Рамуса, которого он превзошел в своем философском радикализме: *Ramus renovatam, Cartesius plane novam philosophiam meditatus fuit*, с негодованием говорили в правоверных протестантских кругах. И картезианство не могло похвалиться особенным успехом в немецких университетах; как заметил в 1669 г. один профессор физики в Йене, *etliche Mathematici subskribiren zwar dem Cartesio, aber wenig Philosophi und noch wenigere Medici und Theologi*.⁴ Ортодоксальный Квенштедт решительно отвергал союз богословия с картезианством, допускавшим такие, по его мнению, богопротивные учения, как независимость философии от теологии — *Philosophia Theologiae non ancillatur*⁵ — или же равноправие разума с Писанием.⁶ Школа Калова объявила картезианство отравой христианской теологии.⁷

Само собой разумеется, еще более яростным нападкам подвергся Спиноза. Христиан Кортгольт отвел ему крупное место

¹ P. 384.

² *Sunt enim in earum (novitatum) numero utiles, in Mathesi saltem, atque etiam forte in Physicis, quas plane probamus laudamusque* (p. 11).

³ A. Tholuck. *Vorgeschichte des Rationalismus*. Zweite Abtheilung, 7, Frank., II, 79.

⁴ A. Tholuck. *Vorgeschichte des Rationalismus*. I Theil, II Abtheilung, 10.

⁵ *Theologia didactico-polemica, sive Systema theologicum*. Editio tertia. Wittebergae, 1696, p. 41.

⁶ *Ibid.*: *Certitudo eadem est sive ex ratione, sive ex Scriptura oriatur*.

⁷ См. B. Gerhardi Theodori Meieri *Historia religionum*. Helmestadi, 1697, p. 310: *pestiferam theologiae christianae*.

среди «трех обманщиков», колеблющих веру, и не щадит выражений, для того чтобы изобразить всю меру своего отвращения, весь свой теологический гнев.¹ Переводя его учения на чисто богословский язык, Кортгольт получает совершенно неприемлемые результаты: *Creaturas se ipsas fecisse, Coelique et Terrae conditorem nullum dari, Providentiam nullam*.² Не он один вооружается против «дьявольского нечестия» Спинозы.³ Целый ряд других теологов выступает против системы, и в частности против рационализма этого «князя атеистов»,⁴ или, как выразился один виттенбергский диспутант, «атеистического Эвклида».⁵ Спинозизм стал даже нарицательным именем для неверия. И сообразно с этим один строго ортодоксальный протестантский магистрант философии, ученик Будде, в своей диссертации «О спинозизме до Спинозы»⁶ обвиняет в спинозизме почти всю предшествовавшую философию, между прочим и всю греческую, за исключением Платона.⁷ Что же касается самого Спинозы, этого, как он его называет, «дезертира религии»,⁸ то он, разумеется, характеризуется как «аппарат всяческого нечестия».⁹

Столь же враждебно в протестантских кругах отнеслись к новому рационалистическому учению о праве и государстве. Уже «вождю неополитиков», именно Гроцию, пришлось выдерживать сильную атаку как за эмансипацию естественного права от

¹ De tribus impostoribus magnis, Christiani Kortholti. Kiloni, 1680, p. 166: *Maledictus Sophista*; p. 178: *prophanus Theologaster*.

² P. 181.

³ P. 205: *extremam... et plane diabolicam Spinosae impietatem*.

⁴ *Historia atheismi, a Ienkino Thomasio. Altorfi Noricorum*, 1713, p. 227.

⁵ *Atheisticus hic Euclides (Benedictum de Spinoza, atheismi convictum publico eruditorum examini sistent praeses M. Iacobus Staalkopff et respondens Chr. Ben. Lucius. Vitembergae, 1705, § VIII)*. Аналогичные отзывы других авторов см.: L. Bäck. *Spinozas erste Einwirkung auf Deutschland*. Berlin, 1895. S. 9 usw.; M. Grunwald. *Spinoza in Deutschland*. Berlin, 1897. S. 25 usw.

⁶ *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam... praeside I. F. Buddeo... publico eruditorum examini submittit I. F. Werder. Halae Magdeburgicae, 1706*. Диссертация перепечатана на с. 309—359 книги I. F. Buddei *Analecta historiae philosophicae. Halae Saxonum*, 1706.

⁷ § XIX: *Haec animo meo sedet sententia. Graecanicam philosophiam omnem, quanta quanta fuit, et atheismi et Spinozismi labe fuisse infectam (Buddeus, 343)*. О Платоне § XII и XIII.

⁸ § I (Buddeus, 310).

⁹ § XXIV (454).

религии, так и за тяготение к веротерпимости.¹ *Socsejus Christum ubivis, Grotius fere nusquam invenit*,² говорили с негодованием правочерные земляки того, кого только во Франции признали «чудом Голландии». Калов считал Гроция не то еретиком, не то просто атеистом.³

Чрезвычайно дурно зарекомендовал себя у теологов⁴ также и «единомышленник язычников»⁵ Гоббс, *pius in regem, impius in Deum*.⁶ В книге Кортгольца «*De tribus impostoribus*» отведено и ему значительное место: *tres illi novae sapientiae conditores, Edoardus Herbert, Thomas Hobbes, Benedictus Spinoza, viri callidi, et technarum pleni*.⁷ Проблематическая для скептического Бейля⁸ религиозность Гоббса оказывалась в глазах более искренних защитников веры не то равнодушием, не то даже просто безбожием.⁹

Даже Пуфендорф, выросший в ортодоксальной протестантской обстановке,¹⁰ никогда не порывавший с ней,¹¹ всегда шед-

¹Theophili Spizelii *De Atheismo eradicando ad virum praeclarissimum Dn. Antonium Reiserum Augustanum Epistola*, Augustae Vindelicorum, 1669, p. 14: *Non mirum, quod Grotius novum in Religione monstrum, et omnium sectarum advocatus audere coeperit; oerumque Neopoliticorum Dux atque antesignanus dictus fuerit, qui diversas atque adversas religiones in quavis Republica permittendas esse comminiscuntur*.

²G. Frank. *Geschichte der protestantischen Theologie*, II, 242.

³Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pieces critiques, publiées par Mr. de Sainjore, tome III. A Amsterdam, 1708, p. 125.

⁴Bey den Theologis sich... übel recommendirte (Iacob Bruckers. *Auszug aus den kurtzen Fragen, aus der philosophischen Historie*. Ulm, 1736. S. 532).

⁵*Conspirat cum Ethnicis* (Georgii Pashii, *De novis inventis*. Editio secunda. Lipsiae, 1700, p. 191).

⁶I. F. Buddei. *Selecta juris naturae et gentium*, p. 34 (*Historia juris naturalis*, § XXVI).

⁷*De tribus impostoribus magnis*, p. 3.

⁸De toutes les vertus morales il n'y avoit guere que la Religion qui fût une matiere problématique dans la personne de Hobbes (*Dictionnaire historique et critique*, troisième édition, II, 1480).

⁹B. Gerhardi Theodori Meieri *Historia religionum*. Helmestadi, 1697, p. 310: *quae doctrina inducit indifferentismum in religione. Indifferentismus autem est proximus gradus ad Atheismum*.

¹⁰Il ne voyoit parmi ses parens que des Ministres Lutheriens (Nicéron. *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, tome XVIII, 224).

¹¹По поводу его книги «*Ius Feciale divinum*» Нисерон писал: *L'Auteur propose des moyens de réunion; mais entierement attaché aux sistêmes des Lutheriens, il veut que tout le monde s'y soumette* (*Mémoires*, XVIII, 253).

ший навстречу богословию¹ и, как отмечено выше, подошедший под необходимые для университетского преподавания условия правоверия, — даже он подвергся весьма резким нападкам со стороны теологов. Это тем более удивительно, что, во-первых, он старался, вслед за своим учителем Эргардом Вейгелем, подкрепить рационалистическими аргументами иррациональный догмат троичности Божества, а во-вторых, он связывал естественное право с волею Бога и в конце концов, к неудовольствию Лейбница, обосновывал его теологически. Несмотря на это, в глазах ортодоксального богословия он оказался, как его назвал его коллега по Лунду Николай Бекманн, «человеком без мозга и совести», «вторым Фаустом»² и даже «воплощенным дьяволом».³ Его способ выведения естественного права Зеккендорф назвал методом язычников. И это были не единственные теологи, ополчившиеся на Пуфендорфа: *multi tum in Pufendorffium strinxere salamos*, как совершенно справедливо замечает Эльзвих.⁴ Только в двадцатых годах уже следующего, XVIII века, когда протестантство стало относиться благосклоннее к рационализму, нашлись теологи, которые решительно отказывались причислять и Пуфендорфа к «хамским» в библейском смысле,⁵ т. е. непочтительным, сынам протестантской церкви.⁶

Вторым врагом, рационализм которого старались сокрушить протестантские богословы XVII века, была католическая цер-

¹ Он сам писал по этому поводу: *eo molestius iniquitatem sortis meae fero, quod cum omni studio id egerim, ut Theologis amicis uterer, ab illorum uno et altero potissimum initium sit factum calumniarum* (*Eris scandica*, с. 169 издания 1759 г.).

² *Communis Doctorum in tota Germania, Dania et Schania fama est, hunc atheum Puffendorffium esse alterum Faustum, cum diabolo mille fraudum artifice in sui perniciem miserrime colludentem* (см. с. 10 брошюры *De Magistri Samuelis Puffendorffii professoris philosophiae in Carolina Schanorum Academia, execrabili iuris Doctrina, horrendo atheismo, perversis moribus, et belluina vita brevissime, sed verissime scribit Severini de Monzambano et tenebrionis Asinii justus censor Veridicus Constans*).

³ *Index novitatum quarundam*, а также *Nicolai Becmanni legitima defensio*; ср. *Nicéron*, XVIII, 239. Бекманн особенно нападал на ту сторону учения Пуфендорфа, которая всецело связана с новым светским рационализмом XVII века, и в частности с проблемой социальной физики, именно на его учение о «моральных существах»: *ficticia entia moralia* (*Diabolica puto*).

⁴ *De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna*, 95.

⁵ См. *Io. Henr. Ackeri Commentarius de Lutheri discipulis chamicis*. *Martisburgi*, 1728, p. 5: *Discipuli chamici... sunt hostes ex discipulis facti*.

⁶ *Ibid.*, p. 21. Автор даже пользуется терминологией Пуфендорфа.

ковь. Вести, пользуясь приведенным выше сравнением Бёме, бумажную борьбу с этой каменной твердыней было тем труднее, что, как совершенно справедливо заметил Дорнер,¹ католическое богословие XVII века уже не являло такого упадка, какой имел место в предшествовавшем столетии: его украшали имена Петавиуса, ораторьянца Томассена, Суареца, Санхеца и других. И с этой задачей протестантские богословы XVII века справлялись не совсем успешно. Их полемика с католичеством довольно груба по своим приемам² и не всегда удачна по результатам: как это мы видели из приведенных выше заявлений самих протестантов вроде Эльзвиха, их католические противники проявляли в богословских диспутах большее искусство диалектики, демонстрации, дедукции, вообще рационализации богословских вопросов. Отсюда легко было прийти к заключению, что богословский рационализм — это нечто чисто католическое и что демонстративная метода — это специально католическая метода. А отсюда оставался всего один шаг для того, чтобы сблизить рационализм светских новаторов с рационализмом католических богословов, рационализм Декарта, *hominis athei et Jesuitastri*, как его назвал упоминавшийся выше реформатский метафизик Павел Воэций,³ с рационализмом «лойолитов» и иных католиков.

Чрезвычайно любопытным образчиком такого сближения, такой полемики одновременно с католическим картезианством и будто бы картезианствующим католичеством, полемики, доводящей рационалистическую методику до абсурда во славу протестантского богословия, является книга «Католический Эвклид»,⁴ вышедшая в 1667 г., т. е. тогда именно, когда стали появляться

¹ Geschichte der protestantischen Theologie. München, 1867. S. 595.

² См.: G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, II, 53 usw.

³ Pauli Voet, Gisb. F. Prima philosophia reformata, Trajecti ad Rhenum, 1667, p. 2. См. еще с. 3: an reformarunt Jesuitae, an Cartesiani? Nimirum, non modo sacram Theologiam, sed et Theologiam Scholasticam (addo et Philosophiam) corrumpunt.

⁴ Полное заглавие таково: Jani Alexandri Ferrarii Coenobitae Augustiniani Euclides Catholicus, sive demonstratio Romanae Fidei ex primis, certis et evidentibus principiis, Mathematica methodo et connexis continua serie propositionibus deducta. Ad Reverendissimos Viros Adrianum et Petrum de Wallenburch. Iuxta exemplar impressum Parisiis, 1667. На экземпляре Берлинской королевской библиотеки приписано чернилами: Satira incertitudinem dogmatum Pontificiorum exponens. Auctoris verum nomen Io. Lud. Fabricius Professor Theol. Heidelberg.

рационалистические системы, построенные с помощью геометрической методы: в 1658 г. появились книги «Euclides Metaphysicus» Фомы Английского, или Альба, т. е. Уайта,¹ и «Analysis Aristotelica ex Euclide restituta» Эзрада Вейгеля,² а в 1677 г. вышла Спинозова «Ethica ordine geometrico demonstrata». Как и эти книги, «Католический Эвклид» рассуждает с помощью геометрической методы: мы здесь находим и определения, и аксиомы, и постулаты, и теоремы. С их помощью он иронически доказывает духовную супрематию католической церкви,³ отчуждение ее от истинного христианства и необходимость продолжать это отчуждение, прикрывая его видимостью христианства.⁴ Доказывая при посредстве нелепого «треугольника» божественное происхождение власти римской церкви,⁵ автор в оправдание такой методологии ссылается на Декартову шишковидную же-

¹ См. о ней в первом томе настоящего исследования, часть II, гл. X.

² Там же, часть II, гл. XI.

³ Euclides Catholicus, p. 6—7: Tria tamen fundamenta omnibus aliis substructa deprehendi: Definitionem unam, Axioma unum, unum Postulatum. Definitio. Ecclesia est Imperium Spirituale, sed visibile, quo homines fidem ab uno Spirituali, sed visibili capite, Pontifice scilicet Romano, praescriptam profitentur, conformemque ei obedientiam praestant. Axioma. Quicquid ad Ecclesiae hujus defensionem atque amplificationem facit, id omne et solum censeri debet verum esse, pium atque sanctum. Postulatum. Liceat Ecclesiam hanc extendere usque ad fines Terrae.

⁴ Ibid., p. 36—37: Propositio VIII. Religio, quam Christianam vocant, prout a Christi Apostolis primum tradita fuit, ex se et principiorum suorum natura ad salutem est ineptissima, unde constat primos illos Evangelii Praecones ab ipso Catholicae Doctrinae fundamento totiusque fidei scopo enormiter aberrasse. См. еще с. 44: Propositio IX. Quamvis Religio Christiana a scopo Romanae nostrae Ecclesiae immane quantum abhorreat minime tamen consultum videtur, ut ubi rationibus approbata, Consuetudine introducta et Principum Auctoritate stabilita est, aperta ejus ruina violento molimine et uno impetu tentetur. P. 52: Quae cum ita sint, tutissimum credo eandem viam inire, quam olim tenuerunt Imperatores, cum Remp. Romanam in Dominium essent conversuri. Ut enim illi simulacra quaedam Libertatis pristinae reliquerunt, ipsa libertate funditus sublata, ita etiam juvabit imaginem quandam Christi ostendere, Christo ipso sensim abolito. Conclusio. Cum rerum apud Nos status non permittat, ut Christus aperta violentia e medio tollatur, consultum est eum lenta tabe confici, et, simul dum contabescit, artibus Babyloniiis vel Aegyptiacis Mumiae instar ita condiri, incrustari et pingi, ut vivi et succulenti corporis imagine Hebetioribus imponat. Artes autem istas ut rite assequi et particulatim explicare possim, illum, qui in scrinio pectoris Pontificis nostri residet, Spiritum suppliciter rogo ductu suo et afflatu me ulterius ne dedignetur.

⁵ Ibid., p. 12: Unde speciminis tamen ergo vel unicum hic repetamus argumentum, illudque vestro exemplo in hanc trianguli formam rotundemus:

лезу.¹ И в конце концов оказывается, что весь аппарат этих мнимом картезианских умозаключений не только не спасает католичества, но, напротив, лишний раз обнаруживает всю недосказуемость притязаний римской церкви: *atque ita... ostendimus fundamentalem nostram de Ecclesia doctrinam... esse indemonstrabilem*.² Очевидно, что «Католический Эвклид» — сочинение не серьезное, а, как понимали и современники,³ пародия. Это — пародия вроде известных «Писем темных людей» или, еще лучше, появившегося в 1595 г. сочинения, доказывавшего, что женщины — не люди. Многие приняли это сочинение всерьез: пастор Гедике⁴ написал специальную брошюру в его опровержение — с помощью обычных для полемического богословия того времени бранных выражений;⁵ а Виттенбергский богословский факультет счел даже необходимым обратиться к академической молодежи с особым воззванием, предостерегающим от увлече-

Potestas, cui viribus humanis resisti non potest, illa coelitus
est delapsa,

Atqui Potestati Ecclesiae Romanae humanis viribus resisti
non potest.

E. Ecclesiae Romanae potestas coelitus est delapsa.

Prima propositio per se est clara; alteram multorum seculorum experientia probat. Unde tertia rigida perstat atque immota veluti Marpesia cautes.

¹ P. 14: Audio enim omnia quae vel oculis vel auribus vestris usurpatis, ubi vel extimam *pinalis* vestrae *glandulae* superficiem attingunt, vi quadam plane mirifica et tantum non transubstantiva in *formales* syllogismos confestim *triangulificari*.

² P. 11. См. еще с. 9: Neque nos ista Romanae Ecclesiae Divinitatem inter demonstrandas Veritates collocavimus, sed eam... tanquam primum... indubitatumque posuimus principium, ea lege, ut quicumque illud negare vel in dubium vocare audeat, non imbellibus sane verbis, sed urgentibus verberibus corrigendus... Nec sane alia ineunda est via, cum vel ex vulgato scholarum praescripto, Contra negantem principia non sit disputandum, nosque jam exploratum habeamus, Ecclesiae nostrae auctoritatem iis annumerari debere, quae indemonstrabilia a Philosophis vocantur, quaeque ipsa licet probari non possint, aliis tamen probandis inserviunt.

³ Quod scriptum non serium, sed jocosum et satyricum, atque ad exagitan- das Romanae fidei, quas ejus promachi crepare solent, demonstrationes... (M. Iohannes Diekmannus. De naturalismo cum aliorum, tum maxime Io. Bodini. Kiloni, 1683, p. 12).

⁴ Defensio sexus muliebris, opposita futilissimae disputationi recens editae, qua suppresso authoris et typographi nomine, blaspheme contenditur, Mulieres homines non esse, Simon Gediccus Sacrosanct. Theol. Doct. Lipsiae, 1595.

⁵ Non te bestiam, sed bestia multo deteriorem crediderim... tu Asine... tu blas- pheme Diabole.

ния этим учением.¹ Но сам-то автор этого анонимного сочинения нисколько не скрывал того, что оно не более как пародия, направленная одновременно и против протестантских сектантов, и против римских богословов, равно свободно обращающихся с текстами Священного Писания для подтверждения своих абсурдных, по его мнению, положений.² Брошюра была направлена главным образом против польских антитринитариев³ и уверяла, что если можно доказать с помощью текстов, что Христос — не Бог, то можно доказать с их же помощью также и то, что женщина — не человек. Католические противники протестантизма в XVI веке тоже нередко прибегали к такому же приему, чтобы довести до абсурда учение Лютера.⁴ Так вот, когда в XVII веке, следуя приему, придуманному еще в XVI веке, протестантские богословы пытались пародировать католическую догматику и ее методологию, они выщучивали все это в терминах рационалистической философии своего времени. Можно ли после этого считать их друзьями и даже, более того, вдохновителями этой философии?

Еще более нападали они на другое — тоже не враждебное вере — проявление рационализма в XVII веке, именно на делавшиеся тогда попытки отчасти заменить, отчасти же даже подтвердить сверхъестественную, откровенную религию естественной, разумной. Такие попытки именовались «натурализмом».

¹ *Admonitio theologicae facultatis in Academia Witebergensi, ad scholasticam Juventutem, de libello famoso et blasphemio recens sparso, cuius titulus est: Disputatio nova contra mulieres, qua ostenditur, eas homines non esse. Witebergae, 1595.* Автор этого сочинения характеризуется здесь как *impurus iste canis*. Все остальное — в таком же тоне. Ср.: G. Frank. *Geschichte der protestantischen Theologie*, I, 287 usw.

² *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas Homines non esse, Anno 1595, LI: Probavi, opinor, quinquaginta invictissimis sacrarum literarum testimoniis, mulierem non esse hominem, nec eam salvari. Quod si non effeci, ostendi tamen universo mundo, quo modo hujus temporis haeretici, et praesertim Anabaptistae, et Papistae sacram soleant explicare scripturam, et qua utantur methodo, ad stabilienda sua execranda dogmata.*

³ *Son principal but est de tourner en ridicule le Systême des Sociniens, et leur méthode de se jouer des textes les plus formels de la parole de Dieu touchant la Divinité du Verbe, писал Бейль (Dictionaire historique et critique, troisième édition, II, 1246).*

⁴ Они, например, приписывали ему утверждение, что Бог — слуга дьявола и т. п. См. Бейля II, 1246.

Этим термином, как совершенно правильно заметил один автор,¹ верующие люди того времени также злоупотребляли, как впоследствии — термином «пантеизм». Как в XVII,² так еще и в середине XVIII века³ натурализм понимали отчасти как пелагианство, отчасти как деизм, отчасти как пантеизм по преимуществу Спинозова типа. Несмотря на такое слишком расплывчатое толкование, натурализм, в общем, в XVII веке чаще всего отождествлялся с тем, что впоследствии называли деизмом. И в этом смысле он представлял нечто совершенно определенное. В основе его лежали две потребности: во-первых, оправдать веру разумом, во-вторых, оправдать еще эту веру новыми физическими теориями. Иными словами, натурализм стремился к такой религии, которая была бы совместима с новым светским рационалистическим и физическим мировоззрением, с автономным разумом и автоматической природой. При этом «натуралисты» не столько стремились к сочинению новой религии, сколько к со-

¹ C. E. Guhrauer. *Das Heptaplomeres des Jean Bodin*. Berlin, 1841, LI.

² M. Johannes Dieckmannus. *De naturalismo cum aliorum, tum maxime Io. Bodini*. Kiloni, 1683, p. 16: *Naturalismum nunc secundum tres subtilis, crassi, et crassissimi species considerare lubet. Subtilis Naturalismi reos omnes istos agimus, qui in spiritualibus vel gratiae internae necessitatem penitus excludunt, vel naturam gratiae non subordinant, sed coordinant, imo efficacem illi ad hanc procurandam motionem adscribunt*. P. 18: *Crassus Naturalismus, et ipse πολύμορφος, vel revelationis, qua divina voluntas, de consequenda per fidem in Christum aeterna salute, patefacta est, certitudinem convellit, vel hac agnita illam revelationem simpliciter creditu necessariam esse negat, ut ita notitiam Dei naturalem omnium cordibus inscriptam, ad salutem procurandam, aut saltem arcendam damnationem, esse sufficientem et proportionatam obtineat*. P. 21: *Crassissimus omnium, et non raro ἐξοχικῶς ita dictus Naturalismus omnem Numinis existentiam abnegans, vel ipsum hunc visibilem mundum, vel saltem materiam... ab aeterno exitisse delirat, ex cujus fortuito concursu totum hoc universum sit compactum, nullumque adeo a natura, quam Philosophi Christiani dicunt, naturata distinctum ens infinitum agnoscit*.

³ Zedler. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*. Band XXIII. 1740. S. 1237—1238: *Naturalisterey, Naturalismus, dieses Wort wird auf verschiedene Art genommen. Denn zuweilen ist es eben so viel als der Pelagianismus, wenn man den natürlichen Kräfften des Menschen im geistlichen zu viel beygelegt, und die Nothwendigkeit der Gnaden-Wirckungen leugnet... Es bedeutet aber auch die Meynung derjenigen, welche dafür halten, dass die Vernunft einen Menschen alles lehre, was ihm zu seiner Seligkeit nöthig, dass er also der Offenbahrung der heiligen Schrifft nicht nöthig habe... Drittens bedeutet der Naturalismus auch noch denjenigen Irrthum, wenn man keinen andern Gott, als die Natur, oder dieses Gantze erkennt, welches der Pantheismus oder nach dem vornehmsten Werckzeug dieses aufgewärmten Irrthums der Spinozismus pflegt genennet zu werden*.

хранению если не всей старой, то, по крайней мере, той, правда минимальной, ее части, которую можно было бы согласовать с новым научным мировоззрением.¹ И сообразно с этим, как ни резко противоположали они естественную религию откровенной, они не были принципиальными противниками последней: они противоположали не столько содержание обеих религий — нату- рализм, как это признавали даже некоторые его противники, был и хотел быть именно религией,² — сколько их методоло- гию. И таким образом, вместо двойной истины, богословской и философской, они стремились к единой религиозной истине, устанавливаемой двумя путями — богословским и философ- ским. Отказываясь от роли служанки богословия, философия в их лице предлагала ему услуги союзницы.

Правда, в некоторых второстепенных и далеко не типичных случаях эти услуги имели характер коварных даров данайцев, своего рода интеллектуального валленродизма, которому совер- шенно основательно не доверяла протестантская ортодоксия. Так, например, несколько сомнительный «естественный тео- лог»,³ секретарь бранденбургского курфюрста Штош (Stosch, Stossius), ссылаясь на Гоббса, Спинозу и иных новаторов,⁴ осо- бенно на Пуфендорфа, чересчур уж настаивал на разумности христианства: *Christianam religionem esse quam maxime ratio- nalem*.⁵ Сообразно с этим он находил весьма несуществен- ным и редким⁶ расхождение между естественной и граждан- ской теологией,⁷ между естественным и христианским богосло-

¹ См. в первом томе настоящего исследования главу VII («Проблема Бога»).

² B. G. Th. Meieri *Historia religionum christianae, Judaicae, Gentilis et Muham- medanae a condito mundo ad nostra usque tempora*. Helmestadi, 1697, p. 35: *nova prorsus religio... orta numero quinta, novo et singulari nomine naturalismus dicta*.

³ *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia Philosophiae Moralis et Religionis Christianae*. Amstelodami, 1692, p. 4.

⁴ *Concordia rationis et fidei, Praefatio ad Lectorem: Ne horreas, quaeso, Amice Lector, quod... idem quod Hobbes, Pereire, Spinosa, Odiosa multis nomina... judi- cium fero*.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ P. 123—124: *En Benevole Lector, Convenientiam et Disparitatem Religionis Naturalis et Revelatae. Agnosce igitur Convenientiam utriusque esse quam maxi- mam, Disparitatem vero raram*.

⁷ P. 65: *Quod ad Dei cultum attinet, in statu naturali internus sufficit. In statu Civili praescripto modo colendus. Illa est Theologia naturalis. Haec Civilis*.

вом.¹ Но в его желании непременно если не оправдать, то объяснить веру разумом можно было найти кое-что весьма опасное для веры, как таковой, а именно признание разума высшим критерием в случае его расхождения с верой и откровением: Штош до того категорически решал в пользу разума вопрос о его возможном споре с верой,² что он склонен был всецело растворять всю веру в разуме: *quicquid enim est fidei, id sola ratione nititur*.³

В других случаях обнаруживалось более или менее коварное желание под видом раскрытия разумного смысла той или иной откровенной истины разоблачить со всей откровенностью маловерия, если не полного неверия, ее слабые и даже соблазнительные стороны, словом, колебать религию под предлогом ее поддержания. Особенно типичен в этом отношении легкомысленный и галантный юрист Адриан Беверланд,⁴ натура родственная Бейлю, с которым он был в переписке и из эрудиции которого он пополнял «пандекты своей юности».⁵ Он с особенной любовью останавливается на первородном грехе не столько с тем, чтобы по поводу этого, при желании, соблазнительного сюжета предъявить Гоббсу и Спинозе сомнительной искренности обвинения в атеизме,⁶ сколько с тем, чтобы дискредитировать биб-

¹ P. 4: *Homo contemplans et colens Deum secundum dictamen luminis congeniti sive rationis, est Theologus Naturalis. Homo cognoscens Deum ex S. Scriptura et colens eum secundum leges ibi praescriptas est Theologus Christianus.*

² *Concordia rationis et fidei, Prooemium: Ad quaestionem, An Ratio in contradictoriis debeat cedere Fidei, an Fides Rationi. Respondetur, Rationem natura sua praestantiorum et certiorum esse fide, quia ratio experientia propria nititur, Fides aliena saepius vel fallaci vel erronea.*

³ *Ibid.*

⁴ См. его характеристику в *Nouveau dictionnaire historique et critique* par J. G. de Chauffepié, I, 282.

⁵ См. *Hadriani Beverlandi elegantioris sophiae magistri Epistolae XII, ad viros sui temporis clarissimos conscriptae. Amstelodami, 1747, III: evolvo Lexicon Baylaei... possum ex eo augere Pandectas meae juventutis.*

⁶ *Vidit et aetas mea genuinum Apollonium Molonis, Spinosam, qui ex Hobbesii hypothesi nullum Deum praeter fixum illum naturae ordinem, sive rerum natu alium fatalem concatenationem, venerabatur* (см. с. 3 его книги, одно заглавие которой уже достаточно характеризует ее тон и содержание: *Peccatum originale, Eleutheropoli, Extra plateam obscuram, sine privilegio Auctoris, absque Ubi et Quando*; на обороте обложки: *In Horto Hesperidum, Typis Adami Evae Terrae Filii, 1678*).

лейскую версию¹ и, предваряя «Потерянный рай» Парни, свести к порнографии всю проблему первородного греха.² Во всем этом было больше глумления над верой, чем желания примирить ее с разумом. Мистика заменялась мистификацией, таинственное откровение — развязной откровенностью. Неверие лицемерно прикрывалось желанием разъяснить истинный смысл веры. И ко всему этому присоединялась трусливая готовность отречься от своих взглядов в случае угрожающей за них опасности: Беверланд, как, впрочем, и Штош³ или создатель учения о «преадаматах» Исаак Пейрер, принес покаяние и письменно опроверг самого себя. Словом, протестантские богословы не ошибались, когда относились с недоверием к такого рода ненадежным друзьям религии.

Но из этого вовсе не следует, что к этому сводился весь «натурализм» и что вообще в XVII веке не было искренних друзей веры, желавших по возможности рационализировать ее, и притом без задних мыслей, без желания подорвать ее. Так, как совершенно правильно заметил Ремюза,⁴ никак нельзя было отнести к числу обманщиков и разрушителей веры и церкви⁵ Герберта Чербери. Этот «князь натуралистов»,⁶ их «патрон и учитель»,⁷ как известно, из присущих человеческому разуму «общих понятий» (*notitiae communes*) выводил «естественную рели-

¹ Il est certain, dit on, que l'Histoire de la Tentation est pleine de circonstances inexplicables par les lumieres de l'Esprit humain. Que ce soit le Diable, ou un simple Serpent, ou quelque autre chose qui ait tenté la femme; comment et d'où vient que Dieu n'en a pas garanti la femme? Si Dieu a fait nos premiers Parens ignorans et faciles à séduire, ils étoient donc imparfaits; si Dieu les a faits habiles et capables de resister au mal, où étoient alors leur lumières? Arrêtons-nous ici et n'allons pas plus loin, de peur de nous égarer (Adr. Beverland. Histoire de l'état de l'homme dans le péché originel, Imprimé dans le Monde, en 1731, p. 52).

² Ibid., p. 109.

³ См.: G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, II, 101.

⁴ Un des trois imposteurs de Kortholt est lord Herbert, le prince des naturalistes du siècle, et qu'il met sur la même ligne que Hobbes et Spinoza. Herbert, fervent défenseur de la providence divine et de la liberté humaine, n'a rien de commun avec le spinozisme, et c'est tout l'opposé de Hobbes, cet ennemi aveugle et puissant de tout principe absolu de religion et de morale (см. статью Lord Herbert de Cherbury в Revue des deux mondes, 1854, VII, p. 730).

⁵ См.: De tribus impostoribus magnis, Christiani Kortholti. Kiloni, 1680, p. 28.

⁶ Ibid., p. 151: Baronis Herberti, Naturalistarum nostri aevi Principis.

⁷ B. G. Th. Meieri Historia religionum. Helmestadi, 1697, p. 35.

гию» и «вселенскую церковь». При этом он а priori постулировал такие трансцендентные верования, которые даны и в Откровении, — даже загробное воздаяние.¹ Сохраняя всю телеологию и методологию нового мировоззрения и новой рационалистической теории науки,² Чербери искренно стремился к возможному компромиссу с традиционной религиозной верой, искал не войны с нею, а мира, но мира почетного для рационализма. Казалось бы, мир был тем более возможен, что те «естественные инстинкты» или «общие понятия»³ о религии, о которых учил Чербери и которым он приписывал божественное происхождение,⁴ при желании могли быть истолкованы как традиционное протестантское учение об «искрах» богопознания, оставшихся после грехопадения в сознании всех людей, даже язычников, не получивших откровения свыше. И собственно говоря, в этом отношении «натурализм» Чербери мог бы быть прекрасно примирен хотя бы с тем естественным богословием, о котором, как упомянуто выше, писал и Квенштедт, наиболее отчетливо сфор-

¹ См.: De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Editio tertia, 1661, p. 280: esse praemium, vel poenam post hanc vitam. Cp. там же, 282, а также De causis errorum, opus Edoardi baronis Herbert de Cherbury, 1661, p. 31. Поэтому Хр. Кортгольт не имел, в сущности, права так категорически утверждать: *verum non erit in nova Baronis nostri Theologia... fore supremum iudicium* (De tribus impostoribus magnis, p. 29).

² De veritate, p. 76—78: *Notitiae communes... Primo igitur distinguuntur ex prioritate; Instinctus enim Naturalis prima, Discursus ultima est facultatum... Secundo ex independentia; si enim ab aliqua Notitia Communi pendet, non jam primae sed secundae classis (vera ut fuerit), habenda est... Tertio, ex universalitate; summam igitur Instinctus Naturalis legem facimus (insanos si demas et mente captos) consensum universalem. Particularia enim tanquam suspecta et imposturam olentia, vel saltem tanquam erroribus diluta habuimus semper... Quarto, ex certitudine, ita enim auctoritate eximia pollent, ut qui illas in dubium verterit, ita totam rerum turbaret naturam, ut ipsum hominem quodammodo exueret. Nefas igitur contra ista Principia disputare... Quinto, ex necessitate... Sexto, ex modo conformationis; nulla enim interposita mora conformantur... Notitiae Communes.*

³ См. в начале трактата «De veritate»: *Elenchus verborum, quae alio ac vulgari sensu a nobis accipiuntur: Instinctus Naturales sunt Notitiae Communes, sive Sacra illa Principia, contra quae disputare nefas.*

⁴ De veritate, 267: *doctrina Notitiarum Communium... in qua sola Providentia Divina Universalis triumphat. P. 281—282: Ex quibus patet, Dogmata unde Supremum Numen agnoscitur, cultus ejus jubetur, vitae sanctitas praecipitur, poenitentia scelerum indicitur, et praemium vel poena post hanc vitam denunciatur, esse a Deo profectas et in nobis descriptas Notitias Communes.*

мулировавший ортодоксальное понятие «естественного богословия».¹

И тем не менее натурализм вообще, и в особенности натурализм Чербери, подвергался ожесточенным нападкам именно со стороны протестантской ортодоксии. Так, например, Мейер, сознавая всю трудность спора с натуралистами,² не затруднился все-таки сблизить их с атеистами.³ Христиан Кортгольт,⁴ Триббеховиус,⁵ Раппольт⁶ пошли еще дальше и прямо-таки отождествили натурализм с атеизмом. Понятие «натурализма» сделалось даже нарицательным именем для всякого рода неверия или маловерия. И сообразно с этим самые разнообразные и даже исключаящие друг друга доктрины с одинаковым негодованием отвергались как прикосновенные к «натурализму».⁷ Одни, как

¹Theologia didactico-polemica, sive Systema theologicum. Editio tertia. Wittebergae, 1696, p. 7: Theologia viatorum et peregrinantium a Domino in statu post lapsum est vel Naturalis, vel Supernaturalis seu revelata. Naturalis ex naturae lumine, sive ex communibus notionibus menti impressis, quae per creaturarum visibilium observationem perficiuntur, hauritur; Cognoscitur enim Deus naturaliter, partim per notitias nobis natura insitas, partim per vestigia invisibilium Dei, rebus creatis impressa, ita ut Theologia naturalis sit vel... insita, per modum habitus con-nati; vel... acquisita. Theologia naturalis consideratur vel in originali sua integritate, vel in rudibus et reliquiis: Illo modo spectata erat in Adamo ante lapsum, et consistebat in perfecta θεωρησις habituali concreata... Hoc modo vero, scil. in rudibus et reliquiis consideratam si consideres, remansit quidem in natura corrupta post lapsum aliqua notitia de Deo et lege divina, sed languida, imperfecta, et ad salutem nequaquam sufficiens... Uti post splendidae domus conflagrationem favillae et adustae particulae: aut post collapsum gravissimo casu aedificium rudera nonnulla remanent: ita quoque vix tenues quaedam reliquiae; ac ερείπια divinae imaginis, et parvae scintillae primaevae lucis, quae in mente hominis ante lapsum fulgebat, in natura jacente et misere prostrata supersunt.

²B. G. Th. Meieri Historia religionum. Helmestadi, 1697, p. 36: Disputationes cum naturalistis difficiliores sunt, quam omnes aliae, quae adversus vel Atheos, vel infideles vel haereticos institui solent.

³P. 38: Naturalismus igitur proximus est gradus ad Atheismum.

⁴Dr tribus impostoribus magnis, см. предисловие, с. 29 и след., 223 и др.

⁵Adami Tribbechovii Historia Naturalismi. Jenae, 1700. Summa Naturalismi, § II: non modo Naturalistae sed et Athei.

⁶Friederici Rappolti Opera theologica, exegetica, didactica, polemica. Lipsiae, 1693. Oratio contra naturalistas, p. 1403.

⁷M. Iohannes Diecmannus. De naturalismo cum aliorum, tum maxime Io. Bodini. Kiloni, 1683, p. 22: variis ejus asseclae nominibus insigniuntur, non Naturalistarum modo, sed et Deistarum, Materialistarum, et Atheorum speculativorum. In Galia, ubi dudum istorum nebulonum largus proventus fuit, ambitioso titulo Les Esprits

например Христиан Кортгольт¹ или Мейер,² считали натурализм совершенно новым явлением. Другие понимали натурализм как всякое вообще безбожие, или, как чаще выражались в XVII веке, «противобожие», и констатировали его уже в глубокой древности — подобно упоминавшемуся выше «спинозизму до Спинозы». Особенно типично в этом отношении сочинение Адама Триббеховиуса «*Historia Naturalismi a prima sua origine ad nostra usque tempora per suas classes deducta*» (Ienae, 1700). Возражая в предисловии Мейеру, автор начинает историю натурализма с возникновения мира. Первым по времени натуралистом — по крайней мере среди людей — у него оказывается уже Каин.³ Триббеховиус рассуждает о допотопном натурализме⁴ и обвиняет в натурализме всех без исключения греческих мыслителей.⁵

Чем объясняется такая ненависть протестантской ортодоксии XVII века к натурализму? Тем, что она видела в нем поход против двух авторитетов средневекового происхождения, именно против церкви и Писания. «Вселенская» теология Герберта Чербери подрывает и даже разрушает церковь, жаловался Хр. Кортгольт.⁶ Натуралисты обещают спасение за пределами церкви, жаловался Раппольт.⁷ Главным же злом считалось то, что натурализм не преклонялся перед Писанием, предпочитал разум откровению и вообще проявлял автономный рационализм

forts dici voluerunt. In Germania nostra non ita pridem Conscientiariorum, der Gewissener nomen affectarunt. Cp. Adami Tribbechovii, *Historia Naturalismi, Summa Naturalismi*, § III: *Cognomenta Naturalistarum sunt varia. Dicuntur Sceptici, Politici, Prudentes, Indifferentistae, Epicurei, Loquentes seu Sophistae, Deistae et Libertini.*

¹ De tribus impostoribus magnis, см. предисловие, а также с. 90.

² Hoc autem demum nostro seculo plures et majori conatu id dogma publice propugnare et orbi exponere scriptis coeperunt... Qua ratione Naturalismi et Naturalistarum origo et nomen in nostrum seculum referatur (B. Gerhardi Theodori Meieri *Historia religionum*. Helmeſtadi, 1697, p. 35).

³ Primus Naturalista idemque a revelata religione apostata, Cainus fuit (*Summa Naturalismi*, § VI).

⁴ Cap. II. De Naturalismo antediluviano.

⁵ *Summa Naturalismi*, § IX: Graecia vero quot philosophos, tot Naturalistas habuit.

⁶ De tribus impostoribus magnis, 1680, p. 28: Tendere autem eo universam Herbetianae Theologiae structuram, ut, stante illa, domus Dei aedificium destruaturn penitus, et ab imis fundamentis Ecclesia Christi concutiaturn.

⁷ Oratio contra naturalistas, Opera, 1693, p. 1403: extra Ecclesiae pomoeria.

в вопросах веры.¹ А ортодоксия XVII века принципиально не признавала такого рационализма, даже тогда, когда он отчасти шел ей навстречу. В этом сказывалась не только «зависть ремесла» или недоверие профессиональных богословов к религиозному дилетантизму философов. В этом сказывалось вообще типичное для ортодоксального религиозного сознания нежелание получать истину о Боге из рук человеческих и от человеческого разума.² В этом же, наконец, сказывалось и типичное для протестантской ортодоксии XVII века представление о настоящих источниках и критериях истины. Как совершенно справедливо заметил Трёльч, протестантство с его ссылкой на особое божественное призвание Лютера (*vocatio Lutheri*), а также с его подстановкой Писания на место папы,³ даже «раньше, чем католичество, решило проблему непогрешимости».⁴ Но оно решило ее в смысле прямо противоположном надеждам и убеждениям рационалистической философии XVII века, которая ведь тоже верила в истину,⁵ и притом до прозрачности ясную и неотразимую,⁶ аподиктическую, т. е. тоже в своем роде непогрешимую.

Таким образом, благосклонные к схоластике руководящие протестантские круги XVII века относились крайне враждебно к рационализму и боролись с ним всюду, где они его усматривали: и в новой светской философии, и в старой католической теологии, и в попытах рационализации той минимальной части религии, которая, как думали деисты или натуралисты, вполне совместима и с автономным разумом, и с автоматической природой. Чтобы вызвать сочувствие протестантства, рационализм

¹ *Naturalista dicitur, — определял Хр. Вольф, — qui religionem naturalem solam agnoscit necessariam, revelatam autem vel rejicit tanquam falsam, vel saltem non necessariam agnoscit (Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior. Francofurti et Lipsiae, 1737, p. 511, § 530).*

² Il faudrait avoir perdu l'esprit pour croire que Dieu ait chargé les académies de nous apprendre ce qu'il est et ce que nous lui devons, писал, например, Жозеф де Местр (Les soirées de Saint-Petersbourg. Paris, Garnier frères, II, 103).

³ Breviter, quod illis est Papa, nobis est scriptura.

⁴ E. Troeltsch. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abteilung IV, 1. S. 453). Ср. его же: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912. S. 462.

⁵ Est Veritas, Veritas est, упорно твердил Чембери.

⁶ La Verité, писал Декарт, est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer (Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, Oeuvres, Adam et Tannery, II, 597).

должен был пойти на еще бóльшую уступку, чем деизм, на который и впоследствии смотрели как на временную остановку по дороге к атеизму.¹ Но и эта уступка, как показывает судьба идей Эргарда Вейгеля, Пуфендорфа и даже еще Лейбница, далеко не сразу была принята благосклонно протестантством. Уступка состояла в том, что философия уже не выбирала из теологии только то, что оказывалось для нее подходящим. Она принимала не только рациональный минимум религии «натурализма», но также и целый ряд иррациональных, «супранатуралистических», как стали выражаться, догматов традиционного Откровения. И она не только принимала эти догматы, но даже старалась их оправдать, обосновать, и притом не богословскими, а чисто философскими средствами, старалась их рационализировать, следуя принципу, высказывавшемуся бреславским педагогом, учителем Хр. Вольфа Нейманном: «различные времена нуждаются в различных методах истины; наше время нуждается в математической методе».² Сообразно с этим Йенский философ и математик Эргард Вейгель хотел подтвердить правильность троичности Божества *principiis geometricis* и таким образом побить рационализм антитринитариев их же собственным оружием. В этом предприятии и вообще в стремлении рационализировать даже супранатуралистическую сторону религии ему следовали также и его ученики. Так, Пуфендорф, с одной стороны, опять вводивший религиозное начало в новое рационалистическое и естественное учение о праве и государстве, с другой стороны, стремился ввести рационалистическое начало в сверхъестественные истины откровенной религии. Он мечтал об «адекватной и доказуемой системе» веры,³ в которую входили бы все приемы нового светского рационализма — и демонстрации, и определения, и постулаты, и аксиомы, сообщающие ей математический характер.⁴

¹ Un déiste est un homme qui, dans sa courte existence, n'a pas eu le temps de devenir athée, уверял, например, Бональд (*Pensées sur divers sujets*. Paris, 1887. P. 196).

² A. Tholuck. *Geschichte des Rationalismus*. Berlin, 1865. S. 120.

³ Ein solidum, perspicuum, adaequatum et demonstrabile systema articulorum fidei (Briefe Samuel Pufendorfs au Christian Thomasius. München und Leipzig, 1897. S. 52; см. еще Chr. M. Pfaffii, *Introductio in historiam theologiae literarum*. Tubingae, 1724, I, 399 sq.).

⁴ Samuelis Pufendorfii... epistola ad fratrem Esaiaem Pufendorffium super Theologia in formam demonstrationis redigenda: si Theologia Christiana in formam justae artis per continuas demonstrationes digestae adornetur, ut nempe praemissis neces-

Протягивая одну руку откровению, он другой рукой уже слегка отталкивал натурализм: только в пределах земной жизни, уверял он, можно довольствоваться богопознанием и богопочитанием, основанным на естественной религии, доступной собственным силам человеческого разума; но для вечного спасения уже необходимо откровение.

Еще бóльшую уступчивость по отношению к иррациональным элементам религии проявил другой ученик Вейгеля — Лейбниц. Так «просвещенная любовь к Богу»,¹ которую он проповедовал, была очень далека от Спинозовой «интеллектуальной любви к Богу»: Лейбниц имел в виду не субстанцию, тождественную с природой, а Бога религии, Бога христианского откровения. В полную противоположность скептическому Бейлю, своему главному противнику в вопросах богопознания, Лейбниц утверждал, что откровение хотя и сверхразумно, но не противоразумно, философская демонстрация не противоречит откровению.² И борьба между разумом и верой была бы борьбой между двумя дарами Божиими, т. е. в конце концов борьбой Бога с Самим Собой.³ Сообразно с этим Лейбниц предлагал богословию не поступать с философией, как библейская Сара с Агарью, т. е. не гнать ее из своего дома, предлагал не пренебрегать единственной доской, на которой благочестивые люди могут спастись среди нахлынувшего потопа атеизма; предлагал не смотреть на разум как на пленника веры, а на веру — как на тюрьму разума. В доказательство тех услуг, которые философская Агарь может оказать богословской Саре, он писал «Исповедание природы против атеистов». С помощью разума он смело брался за богооправдание, за доказательство согласия веры с разумом — *non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en sauroit manquer, et qu'il n'y en a point de contraires qui*

sariis definitionibus, ac, si opus sit, postulatis, tum indubiis axiomatibus, capita Christianae religionis ad salutem necessaria, sufficientia et velut adaequata, ad modum propositionum mathematicarum demonstrantur (Pfaffius, I, 399).

¹ Essais de Théodicée, Préface (Schriften, Gerhardt, VI, 27).

² Ibid.: De la conformité de la foy avec la raison, § 4: Ainsi... les verités nécessaires, et les consequences demonstratives de la Philosophie, ne sauroient etre contraires à la Revelation (51).

³ Mais comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foy, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu (ibid., § 39, p. 73).

puissent être valables.¹ Как и Черберы, он доказывал необходимость загробного воздаяния, даже вечного — в опровержение тайного социнианца Эрнста Зонера. Вслед за Э. Вейгелем и вместе с Пуфендорфом он учил о совместимости с математическими доказательствами такого, казалось бы, иррационального догмата, как троичность Божества.² Предлагая, таким образом, веру услуги разума, Лейбниц спешил ее заверить, что разум довольствуется ее *ὄτι* и не допытывается насчет *διότι*. И таким образом, он не хотел идти так далеко, как иные схоластики с их в своем роде слишком смелыми проблемами вроде *cur Deus homo*.

Во все это Лейбниц вносил свойственную его характеру мягкость, желание не обострять разногласий, а, напротив, по возможности их сглаживать, желание не столько замечать, подчеркивать и усиливать различие, сколько, напротив, находить сходство, находить его даже там, где его, пожалуй, в действительности и нет совсем. Сообразно с этим он уверял, что Лютер вовсе не относился враждебно к философии и разуму³ и что только впоследствии нашлись протестантские богословы, проявившие в этом отношении непримиримость; но и они не были чужды философии.⁴ Даже о Калове и Шерцере Лейбниц не преминул сказать доброе слово.⁵ Все это так очевидно свидетельствовало о миролюбивых намерениях философа, что только ганноверские крестьяне могли действительно настаивать на его неверии и называть его *Lövenix* (*Glaubnichts*). Ганноверские же теологи, в том числе геттингенский профессор Хр. Кортгольт, внук автора книги о трех обманщиках, не могли не признать, что его философия не только не опасна для христианской веры,⁶ но даже прямо подкрепляет ее, гораздо более, чем «натурализм».⁷

¹ Теодицея, § 133 (Schriften, Gerhardt, VI, 188).

² De la conformité, § 22 (Schriften, Gerhardt, VI, 63).

³ Ibid., § 12, p. 57.

⁴ Ibid., § 13, p. 58.

⁵ Ibid., § 17, p. 60.

⁶ Disputatio de philosophia Leibnitii christianae religioni haud perniciosa, auctore Christiano Kortholto (в предисловии к 4-му тому издания G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos. Lipsiae, 1742).

⁷ Там же, на с. 37 Кортгольт, отрицая «натурализм» Лейбница, уверяет: eius praecipuum institutum fuisse caelestem salvatoris nostri doctrinam contra adversariorum obiectiones tueri.

В еще более популярной форме, чем автор «Теодицеи», шел навстречу супранатурализму религии другой писатель конца XVII века — Христиан Томазий. Деятельность его менее всего исчерпывается его трактатами по философии права, трактатами, о которых уже иные современники отзывались более чем сдержанно.¹ Современники или, вернее, преемники гораздо больше ценили его авторитет в вопросах общей философии, ценили до такой степени, что, например, Бруккер ставил его наряду с Лейбницем, как реформатора философии в Германии,² а Мойзель шел еще дальше и затруднялся найти такого философа, древнего или нового, которого можно было бы поставить рядом с ним.³ Литературная деятельность Томазия проявилась не столько в форме тяжеловесных трактатов, рассчитанных на ученых читателей, сколько в форме публицистики, журналистики. Предваряя своеобразный тип «философа», порожденный французским Просвещением XVIII века, Томазий, это, как выразился Толук, «олицетворенное просвещение»,⁴ старался, и отчасти действительно сумел,⁵ привлечь к делу философии также и широкую публику. С этой целью он отказался от иератического языка профессиональной учености, именно от латыни, и стал исповедовать и проповедовать свои «разумные мысли» на немецком языке — правда, вследствие новизны дела перенасыщенном галлицизмами и макаронизмами,⁶ но все же более доступном широкой публике. С этой же целью он создал новую манеру популяризации рационализма. О ней можно судить уже по загла-

¹ Так, Эльзвиг уверял, что он заимствовал у Пуфендорфа его идеи, с тем чтобы их испортить (*De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna*, 1720, p. 96). *Sylvestris et archipodialis*, писал Лейбниц о философии права Томазия.

² *Jacob Bruckers Auszug aus den kurtzen Fragen, aus der philosophischen Historie*. Ulm, 1736. S. 566: Welches ist der andere berühmte Reformator Philosophiae in Teutschland? Der Herr Cristian Thomasius, dessen neue Philosophie... den grössten Beyfall in Teutschland gefunden hat.

³ *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit von Johann Georg Meusel*. Dritte Abtheilung. Leipzig, 1800. S. 1077.

⁴ *Geschichte des Rationalismus*. Berlin, 1865. S. 107.

⁵ Еще в середине XVIII века прославляли diesen grossen Philosophen und Juristen, dem Teutschland die Freyheit im raisonniren zu danken hat (*Gottlieb Stollens Anleitung zur Historie der juristischen Gelahrheit*. Jena, 1745. S. 418).

⁶ Хороший образчик его стиля дает брошюра «*Ein Colleg bei Christian Thomasius*», von H. Krahmer. Halle, 1905.

вию издававшегося им начиная с 1688 г. ежемесячника «Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmässige Gedanken» или же его известной книги «Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen». Томазий здесь желает быть и интересным, и галантным во вкусе эпохи рационалистом, почтительным по отношению к авторитетам, ничего не желающим разрушать, но старающимся многое объяснить. Его метода — это, как он сам выражался, *ratiocinatio animi tranquilli*. Его рационализм — это, так сказать, спокойный рационализм, благодушное разумничанье, почти банальное резонерство. Так называемые «проклятые вопросы» для него не существуют. Он сам не переживает никаких душевных бурь. И он нисколько не желает вызывать их в своих читателях. Для всего, даже для любви к Богу и ближнему он находит благоразумный совет, или, как он любил выражаться, разумную мысль. Такая мысль по большей части совпадала с общепризнанным мнением. И ему казалось, что этим без остатка исчерпывается призвание философии, и притом именно рационалистической философии. Это сообщало его философии поверхностный и эклектический характер. Но тем легче ему было идти на всякого рода уступки. Так, например, духу его философского резонерства соответствовало бы категорическое признание господства разума над волей. Но он не рискнул высказать это и предпочел оставить вопрос невыясненным, чтобы не вступить в конфликт с ортодоксальным лютеранским учением о связанной предопределением воле.¹ Впрочем, главной своей задачей в области философии религии Томазий считал не столько рационализацию богословия, сколько мирное и проникнутое духом терпимости разграничение между ним и философией — подобно тому как в области философии права он тоже старался разграничить право и нравственность. Если в пылу полемики у него и срывались резкие выражения по отношению к богословам, то он охотно брал их назад и даже приносил покаяние, как это он, например, сделал в «Мыслях о пасхе». И вообще он слишком очевидно старался не только не разрушать веры и не

¹ См. по этому поводу: A. Nicoladoni. Christian Thomasius, ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Dresden, 1888. S. 60—70.

вводить в нее никаких новшеств, но, напротив, всячески поддерживать ее с помощью, как он любил выражаться, советов умным людям. И если он, например, советовал «разумную любовь» к Богу, то он при этом, так же как и Лейбниц с его «просвещенной любовью» к Богу, совсем не имел в виду еретической «интеллектуальной любви» к Богу-природе какого-нибудь Спинозы.

Казалось бы, все это должно было только радовать богословов, стоявших на страже протестантского правоверия. В действительности же они проявили прямо противоположное отношение к философскому супранатурализму. В течение всего XVII века они его преследовали, так же как и натурализм: где можно было — путем гонений, а где вместо дела приходилось ограничиваться словом — путем чрезвычайно резких полемических памфлетов. Йенские богословы заставили Эргарда Вейгеля отречься от геометрического доказательства троичности Божества.¹ Образчики теологического гнева, обрушившегося на Пуфендорфа, приведены уже выше. Лейпцигские богословы никак не могли примириться с его идеями. Они же воздвигали гонение на Томазия. Более счастливо отделался Лейбниц, который не напрасно любил общество дипломатов. Как отмечено выше, его даже похвалили ганноверские богословы. Однако и его лишили возможности получить ученую степень доктора в родном Лейпцигском университете. Богословские единомышленники философских идей Лейбница или Хр. Томазия представляли сравнительно редкое исключение. И если философский супранатурализм начинал уже влиять на некоторых теологов, то во всяком случае не на тех, которым принадлежал решающий авторитет в спорных вопросах протестантской ортодоксии.

6. Происхождение протестантского рационализма

Таким образом, вопреки ходячему мнению, протестантство до XVIII века не только не носило рационалистического характера, но, напротив, противилось рационализму как философскому, так и религиозному, несмотря даже на то, что последний

¹ См.: G. Frank. Die Ienaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1858. S. 47.

отчасти шел навстречу протестантской ортодоксии. Ни субъективный рационализм того времени, т. е. признание автономии человеческого разума, ни объективный рационализм, т. е. взгляд на мир как на логическую систему и закономерное целое, не совпадали с так называемыми материальным и формальным принципами протестантства, т. е. с оправданием человека через веру и с богооткровенностью Священного Писания. И поэтому приходится решительно отвергнуть довольно распространенную мысль о том, что светский рационализм философии и науки XVII века шел рука об руку с протестантской мыслью и даже в значительной степени был обязан своим возникновением именно ей. Приходится вместо согласия и взаимодействия констатировать противодействие, и притом главным образом со стороны протестантского богословия того времени. Можно даже сказать, что это богословие более тяготело к схоластической, средневековой традиции, чем католичество. И этим определяется характер той доли рационализма, которую при непременно желании можно все-таки усмотреть в протестантском богословии того времени. Поскольку вообще все создания человеческого разума, как в области науки и философии, так и в области религии, неизбежно и по-своему рационалистичны, постольку можно сказать, что и система протестантской ортодоксии XVII века тоже в своем роде рационалистична. Но рационалистична она не критическим и позитивным рационализмом Декарта и Спинозы, а догматическим и терминологическим рационализмом докторов средневековья. В то время как Декарт из своего *dubito* и *cogito* выводил новую умопостигаемую систему мира, в то время как Спиноза строил свой «логический броненосец» (выражение Бергсона) на началах автономного разума и автоматической природы, богословие переживало эпоху так называемой протестантской схоластики, питавшейся гетерономным Словом и средневековым Аристотелем.

Как в XVI, так и в XVII веке протестантство представляло в своем роде последовательную систему. И эта система чрезвычайно далека не только от рационализма того времени, но и от самого протестантства в его позднейших формациях. Ближайшей к системе XVII века богословской формацией является протестантская система века Просвещения, т. е. главным образом второй половины XVIII века. Здесь протестантство радикально

перерабатывается¹ и впервые проникается началами как субъективного, так и объективного рационализма. И этим оно обязано эпигонам философского рационализма XVII века. Сообразно с этим вместо распространенного взгляда на зависимость новой рационалистической философии от протестантизма не только в XVII, но уже и в XVI веке приходится, совсем напротив, констатировать ее влияние на протестантизм, получившее благодаря этому во второй половине XVIII века характер новой, уже в значительной степени рационалистической системы, существенно отличной от предшествовавшей строго схоластической системы.

В происхождении этой второй протестантской системы решающее значение принадлежит чисто философским влияниям. Это, во-первых, влияние вольфианства, во-вторых, влияние неоспинозизма и, наконец, в-третьих, влияние кантианства. Вольфианство примирило протестантское богословие с новой философией и ввело в него значительную долю рационализма, как объективного, так и субъективного. Неоспинозизм отчасти продолжал, отчасти и усилил эту тенденцию. Но он также и уклонился от нее в сторону религии и философии чувства. Поэтому для окончательной рационализации протестантизма необходимо было влияние более критического философского духа. Это и выполнила философия Канта.

7. Вольфианство

Протестантские богословы XVII века боролись не только с «натурализмом», который принимал лишь известный минимум традиционных верований, а все прочее отвергал как несовместимое с требованиями разума. Они боролись также и с «супранатурализмом», который стремился оправдать с помощью разума даже сверхразумное, иррациональное содержание религиозных верований и, таким образом, вполне мирился с традиционной

¹Это хорошо понимал уже Мойзель: Erst in der andern Hälfte des 18-ten Jahrh. wurde das ganze Gebiet der theol. Wissenschaften... fast völlig umgearbeitet. Vornämlich geschah dies durch das fruchtbare Forschen in der Kritik und Geschichte... durch den freyen Gebrauch der Philosophie (Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit, 1814).

ортодоксией, более того, даже предлагал ей услуги светской философии. Как ни казались отдельным богословам полезными для религии такие услуги,¹ как ни склонялись даже такие полусхоластические эклектики, как Георг Паше,² к математической демонстрации богословских истин, тем не менее ревнителям протестантского правоверия философский супранатурализм, в общем, казался опасным. По-своему они были правы. Супранатурализм вел не туда, куда они хотели идти, именно в сторону оправдания человека перед Богом. Совсем напротив, он вел в сторону оправдания Бога перед человеком. Только в первом случае Божество признавалось существом несомненно и даже по преимуществу реальным (*ens realissimum*), отрицание которого даже в виде научной гипотезы считалось преступным³ и понималось не как атеизм, а как антиатеизм,⁴ не как безбожие, а как противобожие, не как сомнение, а как бунт. Во втором случае бытие Божие становилось уже проблемой; и Бог, как выразился Лихтенберг, превращался в «олицетворенную непонятность». Принять услуги супранатурализма — это значило превратить религию Слова в религию разума. Это значило заменять богословский принцип оправдания человека верой философским принципом оправдания веры разумом. Такой замены не хотела протестантская ортодоксия XVII века. Она открещивалась от разума как от исчадия того светского рационализма новой философии, который казался ей революционной, радикальной доктриной, ниспровергающей все существующее и традиционное, и который вследствие этого целиком отвергался ею.

¹ См. выше отзыв геттингенского теолога Хр. Кортгольца о Лейбнице.

² Georgii Paschii De variis modis moralia tradendi. Kiloni, 1707, p. 513: Posset forte tradi Theologia secundum mathematicorum consuetudinem, et sic vicem axiomatum obtineret, quicquid in S. Literis planis et perspicuis verbis proponitur.

³ См. известное замечание Гроция: *etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum* (De jure belli ac pacis, Prolegomena, § XI).

⁴ См. Antonii Reiseri Augustani, De origine, progressu et incremento Antitheismi, seu Atheismi, Augustae Vindelicorum, 1669, p. 6: quem tu cum omnibus fere aliis Authoribus dicis Atheismum, me Antiteismum vocare. См. еще B. G. Th. Meieri Historia religionum. Helmeſtadi, 1697, p. 15: Originem suam ducit atheismus ex antitheismo, ex quo homines Satanam secuti, sese Deo opposuerunt; p. 32: Scilicet aliud est Deum ignorare, aliud Deum negare. Athei licet Deum esse non ignorent, Deum tamen esse negant. Aliud est nescire, aliud scire non velle, quod sit Deus. In atheo igitur non tam ad defectum notitiae, quam ad affectum malitiae est respiciendum.

Положение дела мало изменилось и в начале XVIII века. Еще в двадцатых годах этого века нетерпимая протестантская ортодоксия вооружила светскую руку против безобидного и дружелюбного супранатурализма Хр. Вольфа. И в его лице философия должна была спастись бегством от богословия. Но уже в сороковых годах в его же лице философия с почетом возвращается назад. А в шестидесятых годах светские авторы стали уже смело утверждать, что откровенная религия, которая не согласна с разумной, или «естественной», религией, абсурдна и ложна.¹ Зато естественное богословие гордилось тем, что у него имеется не менее двадцати доказательств существования Бога.² Не только скромный и уступчивый супранатурализм, но и даже разборчивый натурализм делают большие успехи, и притом среди преданных протестантству кругов образованного общества и даже среди профессиональных протестантских богословов. Философия перестает быть служанкой теологии.

Спрашивается, как произошла такая перемена? Что могло повлиять на такую перемену протестантского богословия по отношению к светскому рационализму? Во-первых, то, что если в XVII веке этот рационализм оценивался главным образом со стороны своего радикализма, своего разрушительного действия на общепринятые понятия, то в XVIII веке в нем оценили и даже переоценили его позитивизм, его стремление не заменять существующего мира новым, идеальным, а, напротив, объяснить этот существующий мир, и притом в том именно виде, в каком он существует. Доктрина, считавшаяся революционной, оказалась консервативной. Вызывавшая столько опасений демонстративная метода предназначалась вовсе не для враждебной демонстрации против существующего порядка вещей, а, напротив, для примиряющего доказательства его разумности. Если рацио-

¹ L'Erudition universelle, on analyse abrégée de toutes les sciences, des beaux-arts et des belles-lettres, Par. M. le Baron de Bielfeld. Berlin, 1768; см. на с. 88 второго тома его суждение о естественной теологии: Celui qui veut étudier la Théologie en général, doit s'y appliquer préférablement. C'est le principe et le fondement de toute la Théologie positive, et l'on peut dire hardiment que toute Religion qui seroit opposée directement et démonstrativement à la Religion naturelle, seroit une Religion fausse et absurde.

² Ibid., 83: Quoi qu'il en soit, la Théologie naturelle a vingt argumens, vingt démonstrations pour prouver l'existence de Dieu.

налисты XVII века с ее помощью раскрывали только общие величавые линии мироздания, не спускаясь к мелочам повседневного обихода, то их эпигоны XVIII века, забыв предостережение Паскаля *combien y a il peu de choses démontrées*,¹ уже «демонстрировали» разумность и необходимость именно этих мелочей. И при этом они считали себя прямыми преемниками Декарта и Лейбница, продолжателями их дела. Проблема рационализма вследствие этого как будто измельчала. Но тем безобиднее сделалась она. Поэтому можно было смело включать в нее все традиционное содержание религии: можно было быть заранее уверенным, что все это содержание без остатка будет не только принято философией, но даже подкреплено новыми, «разумными» доказательствами. Богословию нечего было бояться философии.

Таким образом, философская демонстрация религиозных истин, бывшая возможной уже в XVII веке, стала еще более возможной в XVIII веке. Но если тогда она стала необходимостью, то это объясняется, как второй причиной, влиянием «века Просвещения». Как в католических, так и в протестантских странах XVIII века значительно ослабляется различие и даже противоположность духовной и светской учености. И как иного французского аббата того времени легко было принять за светского философа, так появились и пасторы, любившие философствовать, и притом не по тяжеловесным, проникнутым духом средневекового аристотелизма книгам какого-нибудь Калова, Гутке или Шерцера, а по сочинениям Лейбница и в особенности Хр. Вольфа.

В особенности потому, что Вольф пользовался покровительством Фридриха II. И это обстоятельство было третьей причиной, почему протестантство примирилось с рационализмом. Прусский престол занимал слишком выдающееся место в протестантском мире, чтобы голос «философа», раздававшийся с высоты этого престола свыше сорока лет, не имел никакого влияния на официальные и ортодоксальные сферы этого мира.

Последствием всего этого и была рационализация протестантизма. Тем центром, в котором сосредоточились и новые тенденции рационализма, и дух Просвещения, и, наконец, благово-

¹ Pensées (в издании 1877 г., т. I, с. 116).

ление «северного Соломона», была личность Христиана Вольфа. И это объясняет то огромное значение, которое он имеет в истории рационализации протестантизма. Значение это не должно нас удивлять, если мы отрешимся от общепринятого в настоящее время и до известной степени заслуженного иронического отношения к довольно поверхностному глубокомыслию Вольфа и посмотрим, как к нему относились его современники.

Еще в двадцатых годах XVIII века протестантские теологи могли добиться изгнания Хр. Вольфа под страхом повешения в случае, если он не покинет Галле в течение двух дней.¹ Только в 1740 г. Вольф, которому уже пошел седьмой десяток, мог вернуться в Галле. Но вернулся он уже с силой и славой, под звуки музыки, окруженный почетным эскортом студентов и густой толпой если не читателей, то почитателей.² Он получает звание барона и канцлера. Имя его гремит до того, что 7 университетов оспаривают друг у друга честь иметь его у себя и поэты того времени слагают у его ног плоды своего вдохновения:

Gott sprach: «Wolff sei!» es ward in allen Seelen licht.

Он становится центром «просвещения» в Германии,³ ее «несравненным украшением».⁴ Имя его гремит далеко за пределами Германии. Даже Вольтер, как не без гордости писал в своей автобиографии сам Вольф,⁵ не устоял перед ним. Ничто, мо-

¹ Этот необыкновенно суровый приказ прусского короля Фридриха Вильгельма I последовал после того, как король запросил в табачной коллегии придворного шута Гундлинга о сущности предустановленной гармонии; и последний, приспособляясь к понятиям поклонника рослых гренадеров, объяснил, что это такое учение, которое запрещает наказывать потсдамских великанов за дезертирство, ибо и оно предустановлено свыше (Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, herausgegeben von Heinrich Wuttke. Leipzig, 1841. S. 195).

² Ibid., 167 usw.

³ Уже в 1738 г. Баумейстер мог писать: *nosti enim, nullam nunc Academiam, vel in Germania, vel in universa Europa, reperiri, in qua non Wolfii philosophia plurimi aestumetur, et prolixè aliis commendetur* (Philosophia recens controversa, complexa definitiones, theoremata et quaestiones nostra aetate in controversiam vocatas. Lipsiae et Gorlicii, 1738, p. 302).

⁴ Ibid., 307: *Wolfius, incomparabile illud Germaniae decus.*

⁵ Der berühmte Frantzösische Poet, der mit unter der Suite des Königes war und in alle Stammbücher, die ihm offeriret worden, schrieb, was zu meiner Ehre gereichte, unter andern in eines auch setzte: *Wolfio docente, Rege Philosopho reg-*

жет быть, не характеризует до такой степени авторитета и влияния Вольфа в то время, как то, что Вольтер, умевший вышучивать, как никто, даже своих единомышленников, ни разу не обратил своего сарказма против этого философа, сочинения которого теперь если и цитируются, то обыкновенно с более или менее ироническими комментариями. Даже в тех случаях, когда Вольтер не соглашался с Вольфом, он делал это без иронии.¹ В общем же, он отзывался с величайшим уважением о «знаменитом и почтенном докторе Вольфе»,² восхищался правильностью его суждений,³ обширностью и точностью его духа, его методой.⁴ Метафизические идеи Вольфа, уверял он, делают честь человеческому духу; это — молнии среди глубокой ночи.⁵ Облеченные в стихотворную форму, эти прозаические похвалы Вольтера получили еще более гиперболический характер:

...et ce puissant génie
Successeur de Leibnitz.⁶

Такое отношение к Вольфу объяснялось не только желанием Вольтера польстить Фридриху II,⁷ который, еще будучи наследником престола, старался всячески поддерживать Вольфа и в переписке с Вольтером называл его «великим человеком» и «знаменитейшим философом наших дней».⁸ Объясняется оно еще со-

nante, Germania applaudente Athenas invisi. Dieser de Voltaire hat mir auch mit ungemeiner Höflichkeit begegnet ets (Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, 185).

¹ Si M. Wolff nie l'espace pur, en ce cas nous sommes de deux religions différentes; qu'il reste dans la sienne, et moi dans la mienne. Je suis tolérant (Oeuvres, 1883—1885, XXXIV, 318).

² Ibid., XV, 93, XXIV, 27.

³ Wolf raisonnait fort juste (De la Chine, Dictionnaire philosophique, Oeuvres, XVIII, 157).

⁴ J'admire... l'esprit vaste et précis, la méthode, la finesse de M. Wolff (Oeuvres, XXXIV, 248).

⁵ Je regarde ses idées métaphysiques comme des choses qui font honneur à l'esprit humain. Ce sont des éclairs au milieu d'une nuit profonde; c'est tout ce qu'on peut espérer, je crois, de la métaphysique (Oeuvres, XXXIV, 108).

⁶ Ode au roi de Prusse, sur son avènement au trône (Oeuvres, VIII, 443).

⁷ Je ne m'étonne plus qu'un tel prince aime un tel philosophe (Lettre au prince royal de Prusse, Oeuvres, XXXIV, 194). Je vois avec un plaisir extrême que vous le protégez en prince, et que vous le jugez en philosophe (XXXIV, 248).

⁸ Oeuvres de Voltaire XXXIV, 102.

чувствием к жертве церковных преследований — в одном письме Вольтер даже уподобил Вольфа Галилею, гонимому за научные убеждения,¹ — а также сочувствием тому делу «просвещения», которым занимался также и Вольтер и к которому в XVIII веке сводился весь рационализм, поскольку он еще признавался в светской французской философии, начинавшей все более и более тяготеть к материализму. Если таким образом Вольф вполне удовлетворял и «философа из Сансуси», и «фернейского мудреца», а вместе с ними всю светскую философию своего времени, он, с другой стороны, сумел удовлетворить также и ортодоксальных протестантских богословов своего времени. Сначала они решительно отвернулись от него. Но потом, отчасти побуждаемые поощрением того, *cujus regio* началось в Пруссии в 1740 г., и кто провозгласил *Jeder kann nach seiner Façon selig werden*, они с не меньшей решительностью признали Вольфа и даже, как выразился Франк,² бросились в объятия его системы, так что только тогда, наконец, «протестантство и философия познали свое духовное родство».³

Благодаря Вольфу такое родство действительно стало уже обнаруживаться. Если у Вольтера рационалистическое «просвещение» взывало к борьбе с церковью и к сохранению только деистического или «натуралистического» минимума религии, то у Вольфа оно, напротив, всецело принимало и ортодоксальную церковь, и супранатуральную, супрарациональную религию. Ни он, ни другие представители «просвещения» XVIII века в странах германской культуры не страдали той, как выразился де Местр, «теофобией»,⁴ которая типична только для французского «Просвещения» этого века. Примиряя религию с рационализмом, Вольф пользовался отчасти старыми приемами рационализма XVII века, приспособляя их к новым потребностям своего предприятия, отчасти совершенно новыми приемами. Из старых приемов он заимствовал главным образом демонстрацию. Но у классических рационалистов XVII века демонстрация

¹ Oeuvres, XXXIV, 219.

² Geschichte der protestantischen Theologie, II, 384.

³ Ibid.

⁴ La théophobie; regardez bien, vous la verrez dans tous les livres philosophiques du XVIII siècle (Les soirées de Saint-Pétersbourg, sixième édition. Paris, 1850, I, 329).

была тесно связана с геометрической интуицией, стремилась одновременно и доказать, и показать общие линии мироздания как механического целого.¹ У Вольфа же, как и у других осмеянных Шиллером² мудрецов «просвещения», демонстрация получила иной характер — характер «разумных мыслей», резонерства, утратившего уже связь с геометрической интуицией³ и отчасти доказывавшего, отчасти славословившего разумность чего-нибудь и без того общепринятого. Так вот Вольф применил такую именно демонстрацию и к вопросам веры. Применил он ее с двоякой целью: во-первых, чтобы опровергнуть атеистов, которых одними доводами из Священного Писания никак нельзя разубедить:⁴ *erroris igitur sui per theologiam naturalem, si demonstrativa tractetur methodo, radarguitur atheus*;⁵ во-вторых, чтобы облегчить толкование Священного Писания; в предисловии первого тома «Естественной теологии» Вольфа читателю ставится на вид *quantum adjumenti praestet nostra philosophandi ratio ad demonstrativam Scripturae Sacrae interpretationem*. При этом имеется в виду не натуралистическое и рационалистическое толкование какого-нибудь Спинозы, философия которого объявляется ложной⁶ и даже вредной,⁷ а ортодоксальное толкование профессиональными богословами.

Таким образом, Вольф продолжал⁸ позитивную традицию классического рационализма XVII века в том смысле, что ориен-

¹ См. часть II, гл. IX первого тома настоящего исследования.

² См. его стихотворение «Die Weltweisen».

³ Вольф уже считал недостатком английских рационалистов такую связь: Die Engelländer, писал он Рейнбеку, *hängen zu sehr an der imagination, und können diese von dem Verstande nicht genug unterscheiden* (см.: A. F. Büsching. Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer. Erster Theil. Halle, 1783. S. 31).

⁴ Theologia naturalis. Pars posterior. 1737, p. 491, § 504: *Atheus theoreticus argumentis ex Scriptura sacra petitis refutari nequit*.

⁵ Theologia naturalis. Pars prior. Francofurti et Lipsiae, 1739, p. 15, § 12.

⁶ Theologia naturalis. Pars posterior, p. 723, § 711: *Spinosismus falsa hypothesis est*.

⁷ Ibid., p. 729, § 716: *Spinosismus ab atheismo parum distat, et aequè noxius est, immo certo respectu magis nocet, quam atheismus*. Об отрицательном отношении Вольфа к спинозизму см. на с. 53 и 297 книги «Spinoza in Deutschland», von Max Grunwald. Berlin, 1897.

⁸ По поводу тяготения Вольфа к позитивизму см. статью Г. Шпета «К истории рационализма XVIII века» в «Вопросах философии и психологии» (книга 126, январь—февраль, 1915 г.).

тировал свой религиозный рационализм в позитивном содержании протестантского вероучения.

К такому пониманию старой демонстрации Вольф присоединил еще один новый прием, именно очень широкое пользование понятием *возможного*. Он объявил предметом философии то, что возможно. Его любимая модальность — это возможность. При этом он признал возможным все то, в чем нет внутреннего противоречия. Все, что не оказывается возможным, он считает невозможным.¹ А от возможного всего один шаг до действительного; *possibile semper est aliquid*;² *quod possibile est, illud existere potest*,³ учил Вольф. Пренебрегая старым правилом *ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia*, а также тем, что строгой науке приличествует только заключение от невозможного к недействительному (квадратура круга, *perpetuum mobile*), он от возможного незаметно переходит к действительному. Все, что возможно, может быть уже действительным. И если нечто возможное оказывается или по крайней мере считается действительным, то, значит, оно уже необходимо — и притом не эмпирической, фактической необходимостью, а рациональной, умозрительной, демонстративной. Сообразно со всем этим настоящая система мира оказывается системой «совозможностей» (*compossibilium*).

Этот новый⁴ мотив, введенный в философию Вольфом и дружно подхваченный вольфианцами,⁵ недостаточно оценен историками философии. А между тем он оказал сильное влияние на ряд позднейших философских проблем, даже таких, где связь с Вольфом, казалось бы, ни фактически, ни принципиально не-

¹ *Theologia naturalis, pars prior*, p. 425, § 456: *Quae sunt supra rationem, ea non sunt impossibilia*. P. 426, § 457: *quae vero impossibilia non sunt, possibilia esse debent; quae supra rationem sunt, ea possibilia esse debent*.

² *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Auctore Christiano Wolfio. Editio tertia. Veronae, 1736, § 102, p. 49.

³ *Ibid.*, § 133, p. 66.

⁴ Впрочем, уже Фома Аквинский учил: *scientia non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili*.

⁵ См., например, *Philosophia recens controversa complexa definitiones theorematum et quaestiones nostra aetate in controversiam vocatas*. Auctore M. Fr. Chr. Baumeyero. Lipsiae et Gorlicii, 1738, p. 2: *Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt, sive cur et quomodo sint possibilia*.

мыслима. Так, например, как ни далек Кант от Вольфа, однако и у него проблема возможности занимает очень крупное, можно даже сказать, центральное место. Чтобы оправдать науку, которая уже имеется в действительности, Кант ставил вопрос о том, как она возможна. И доказанная возможность приобретает у него характер необходимости. Даже опыт доказывается у Канта тем, что он возможен. Правда, Кант, как критический философ, больше говорит о возможности познания, между тем как догматический философ Вольф больше говорит о возможности бытия. Но все же характерно то, что оправдание истины совершается у Канта в сфере возможного. Такая тенденция чрезвычайно типична также для научной философии наших дней. Мах и Пуанкаре свели к доказанной возможности как достоверность, так и реальность физических и даже математических истин, Джемс и прагматисты — всех без исключения наук. В начале XX века появилась даже попытка классификации всех наук по разным проявлениям категории возможности.¹ Из приведенных примеров можно видеть, как глубоко укоренилась в новой философии идея возможности, брошенная мимоходом Лейбницем (главным образом в его учении о наилучшем из возможных миров), а затем подхваченная и методически разработанная Вольфом.

У него эта идея приобретает чрезвычайно важное методологическое значение и знаменует крупный переворот в понимании задач философии вообще и рационалистической философии в особенности. С одной стороны, открывается широкое поприще для априоризма, не контролируемого уже опытом. Так как мир возможного неизмеримо шире мира действительности — *Le réel est étroit, le possible est immense*,² — то гипотеза, фикция и произвольная метафизическая конструкция не только получают право на существование, но даже как будто уже ничем не отли-

¹Nouvelle classification des sciences, par Adrien Naville, deuxième édition. Paris, 1901. Автор делит науки на 1) теорематику: науки о пределах и необходимых отношениях возможностей, или науки о законах; 2) историю: науки о реализованных возможностях, или науки о фактах; 3) канонику: науки о возможностях, реализация которых была бы хороша, или науки об идеальных правилах действия (р. 20, 179 sv.). О категории возможности у русских социологов: Б. А. Кистяковский. Социальные науки и право, 1916, с. 30 и след.

²Lamartine, Méditations, I, 2.

чаются от познаваемой нами реальной действительности: ведь мир, как рассуждал параллельно с Вольфом Мариотт, это не более как реализованная умственная возможность.¹ С другой стороны, открывается широкое поприще для рационализации иррационального. Стоит только показать, что нечто, эмпирически, фактически существующее или признаваемое, а priori возможно, и по принципу *quod possibile est, id necessario possibile est*² — оно становится уже чем-то необходимым, чем-то достоверным и рациональным. Словом, выходило, что не только все действительное разумно, но, кроме того, и многое недействительное тоже разумно, рационально — только потому, что оно возможно.

При таком понимании рационализма чрезвычайно легко было возвести на степень рациональных, разумных, априорных начал и ленное право средневекового происхождения, как это и сделал магистр философии и педагог в Штутгарте Иоанн Христофор Кнауус³ (1709—1796) или же математик и юрист Дарисес.⁴ Нетрудно было возвести и все религиозные догматы при посредстве понятия истин возможных а priori на степень истин необходимых и даже рациональных. Если еще Николай Кузанский пользовался все объемлющим и все производя-

¹ Le monde est un possible intellectuel réduit en effet (Essai de logique, Oeuvres, Leide, 1717, p. 616).

² Philosophia prima sive Ontologia, § 286, p. 136.

³ Natürliches Lehen-Recht, welches als ein Allgemeines aus den Gründen des Rechts der Natur hergeleitet wird, von M. Iohann Christoph Knauss, Prof. Illust. Gymn. Stuttgart, 1756. См. Vorbericht: Ein natürliches Lehen-Recht ist also dasjenige Lehen-Recht, welches die Rechte und Verbindlichkeiten, so bey dem Lehen zu beobachten sind, allein aus denen Gesetzen der Natur herleitet... Wann man fraget: Ob ein natürliches Lehen-Recht auch möglich seye? So ist die Antwort auf folgende Weise leicht zu fassen. Es mag das Lehen seinen Anfang bey denen Franken, oder Gothen, oder Longobarden, oder irgend anderswo, und zu anderer Zeit genommen haben, so ist doch gewiss, dass die Wirklichkeit desselben bey weitem nicht so alt seye, als die Welt. Da aber gewisse Völker das Lehen unter sich eingeführet haben, so wird niemand in Abrede seyn können, dass das Lehen nicht solte möglich gewesen seyn, dann unmögliche Dinge können nicht zur Wirklichkeit gebracht werden... Wann nun das Lehen, an sich betrachtet, möglich gewesen ist, ehe die Menschen daran gedacht haben, so muss es auch möglich seyn, dass Menschen sich einen Begriff davon machen. О Кнауусе см.: Georgii Beyeri. De utili et necessaria autorum juridicorum et juris arti inservientium notitia schediasma. Secunda editio. Lipsiae, 1726. P. 782 sq.

⁴ См. выше, по поводу «универсального» права.

щим¹ понятием *possest* для уяснения сущности и бытия Бога традиционной ортодоксии и вообще для богоискания,² если Паскаль из одной вероятности христианства делал уже заключение в пользу его истинности,³ правда недоказуемой, если Лейбниц из одной возможности бытия Бога смело заключал о его действительности,⁴ то Вольф пошел еще дальше. И из возможности христианского откровения он делал уже заключение не только о его действительности, но даже о его необходимости, и притом столько же эмпирической, сколько и рациональной. Широко воспользовавшись категорией возможности *in usum existentiae Numinis*,⁵ Вольф превратил все традиционное богословие в естественную теологию, как науку о том, что возможно через Бога: *theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possible sunt*.⁶ Евангельское изречение «у человека сие невозможно есть, у Бога же вся возможна» (Матф. XIX, 26) получило новое, непредвиденное философское значение.

Вольф и занялся с этой точки зрения философской обработкой протестантского богословия. Убеденный, что все в мире — чистая истина (*lauter Wahrheit*) и что всякая истина от Бога,⁷ этого «абсолютно высшего философа»,⁸ он пишет «Естественную теологию» не для того, чтобы продолжать дело прежних

¹ *Dialogus de Possest: in Possest omnia complicari* (253); *nam omnia in Possest, sunt et videntur* (256); *Possest video, omnium formabilium formam verissimam, et adaequatissimam* (260).

² *De venatione sapientiae*, Cap. XIII, p. 307: *Non est igitur Deus quaerendus in alio campo, quam Possest*.

³ *De se tromper en croyant vraie la religion chrétienne, il n'y a pas grand'chose à perdre; mais quel malheur de se tromper en la croyant fausse!* (см. вообще весь отрывок его «Мыслей», озаглавленный «Qu'il faudrait croire et pratiquer la religion chrétienne, quand même on ne pourrait la prouver»).

⁴ *Ainsi Dieu seul a ce privilege, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible* (Монадология, 45).

⁵ *Philosophia prima sive Ontologia*, § 133, p. 66.

⁶ *Theologia naturalis, pars prior*, p. 1, § 1.

⁷ *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolff*. Halle, 1720. S. 523, § 976: *Weil alles in einer Welt in einander gegründet ist, so ist lauter Wahrheit in ihnen. Da nun der göttliche Verstand diese Verknüpfung hervorbringt; so bringt er die Wahrheiten hervor. Und demnach ist alle Wahrheit von Gott*.

⁸ *Deus est philosophus absolute summus* (*Theologia naturalis, pars prior*, § 268, p. 244).

«натуралистов», взглядов которых он не разделяет,¹ а для того, чтобы помочь вере разумом. Он пользуется при этом всем арсеналом рационалистической философии, для того чтобы богословие получило наукообразный, рационализированный вид. И оказалось, что, по крайней мере в понимании Вольфа, ни рационализм новой философии, ни даже ее физицизм не только не противоречили богословию, но даже подкрепляли его, снабжали его научными аргументами. Объемистый, сравнительно немногим уступающий по своим размерам фолиантам Калова или Квенштедта труд Вольфа «*Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata*» состоит из двух частей — апостериорной и априорной. Первая часть² отдает дань физицизму, вторая — рационализму. Первая от мира и его законов — *ex mundi opificio* — восходит к Богу.³ Вторая из чистого разума выводит ортодоксальное учение о Боге и Его свойствах и опровергает несогласных с этим учением. Первая подтверждает богословие с помощью принципа противоречия. И значительная часть второго тома, как можно судить уже по его заглавию,⁴ посвящена философской апологетике догматического правоверия. Все это было чрезвычайно далеко от атеизма, относительно которого сам Вольф утверждал, что его нельзя терпеть в государстве;⁵ он отличался в данном случае от

¹ Он считает их недостатком не атеизм, а желание обойтись без веры; см. *Theologia naturalis, methodo scientifica partractata, pars posterior*. Francofurti et Lipsiae, 1737, p. 550, § 568: *Naturalista irreligionarius non est*; p. 551, § 569: *antiscripturarius est*; p. 563, § 578: *Naturalista in eo errat... quod revelatam (religionem) vel pro falsa, vel pro minus necessaria habet*.

² *Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*.

³ *Ibid.*, Praefatio: *in nostro Systemate existentiam Dei et ejus attributa demonstravimus a posteriori, quatenus supponimus mundum hunc et animas nostras existere, atque ex iis, quae de mundo in genere spectato cognoscuntur, existentiam Dei et quae ipsi insunt colligimus juxta monitum Apostoli (Rom. I, 20), quod Divinitas Numinis ex mundi opificio perspicitur*.

⁴ *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*.

⁵ *Da man nun aber über der Religion mit allem Ernste halten soll; so kann man auch die Atheisten, die sich bloss geben, im gemeinen Wesen nicht dulden (Vernünftige Gedanken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Freyherm von Wolff. Neue Auflage. Halle, 1756. S. 327, § 368).*

какого-нибудь Рейзера, Мейера или Шпицелия¹ только тем, что он предостерегал от необоснованных и поспешных обвинений того или иного лица в атеизме и преследований за это.

Все это было очень безобидно для веры и церкви, тем более что Вольф не пропускал случая подчеркивать «удивительное совпадение своих демонстраций с догматами Священного Писания». И вот почему, за исключением пиетистов, уверявших, как это делал Франке, что кто штудировал Эвклида, тот не может стать христианином, и некоторых завзятых консерваторов, богословское правоверие после короткой вспышки недоверия и даже вражды вступило на путь вольфианства с его мнимо математическими демонстрациями. Особенно типична в этом отношении перемена в мыслях тюрингенского профессора Изр. Готтл. Канца (Canz): задумав опровергнуть вольфианство, он сам стал вольфианцем, превратился из Савла в Павла и своим сочинением «*Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in Theologia*» (1728) немало содействовал проникновению вольфианства в богословие. В предисловии своей позднейшей книги, написанной в чисто вольфианском духе, Канц уже писал: *triumphat nostra philosophia*.² Поскольку в своем моральном учении³ Канц касается вопроса о природе человека и естественном состоянии, постольку он исповедует уже не прежнюю протестантскую, т. е., в сущности, схоластическую доктрину, а теорию Гроция и Пуфендорфа. Не менее типичен Бильфингер, который разрабатывал в Вольфовом духе естественное богословие как науку о «возможном через Бога»⁴ и при посредстве категории возможности⁵ всецело включал его в метафизику.⁶

¹ См. Theophili Spizelii De Atheismo eradicando ad virum praeclarissimum Dn. Antonium Reiserum Augustanum Epistola, Augustae Vindel., 1669.

² Isr. Gottl. Canzii Theologia naturalis didactico-polemica. Dresdae, 1742. На с. 13 тюрингенский теолог пишет: *naturalis theologiae usus in revelata, sive christiana, verissimus est, nec imaginarius; necessarius, non superfluous*.

³ См.: Chr. E. Luthardt. Geschichte der christlichen Ethik. Zweite Hälfte. Leipzig, 1893. S. 393.

⁴ Georgii Bernhardi Bilfingeri. Dilucidationes de Deo, anima, mundo et generalibus rerum adfectionibus contractae. Francofurti et Lipsiae, 1743. P. 465: *Theologia naturalis dicitur scientia de Deo, seu eorum, quae per Deum... sunt possibilia*.

⁵ См. p. 5 sq.: *De possibili et impossibili*.

⁶ P. 4: *Quatuor autem sunt partes metaphysicae, si plene tractetur... quarta Deum, quatenus ex lumine naturae cognoscibilem (considerat), et vocatur theologia naturalis*.

Нашлись богословы, которые стали до того утрировать вольфианство в теологии, что уже самому Вольфу приходилось изумляться — например, по поводу сделанного И. Л. Шмидтом Вертгеймовского толкования Библии. Приходилось также выступать и более сдержанным вольфианцам, например Баумейстеру. То ученое благочестие (*litterata pietas*), которое сопровождало немецкий гуманизм и реформацию и которое в XVII веке пробавлялось схоластической интерпретацией и суммированием Священного Писания, в XVIII веке под влиянием Вольфа перешло в «демонстративную» рационализацию Писания. И теологи стали рационалистами. Одни из них, продолжая дело первой, апостериорной, части «Естественного богословия» Вольфа, восходят от природы к Богу и исповедуют физикотеологию. Другие, продолжая дело второй, априорной, части, стараются априори и даже математической методой демонстрировать те или иные детали религиозного исповедания. Хотя при этом как будто продолжалось дело философских новаторов XVII века, однако в действительности оно сильно искажалось не только потому, что теологические вольфианцы искажали Вольфа, но еще и потому, что сам-то Вольф уже в значительной степени исказил идеологию и методологию новаторов. Так, физикотеология не столько шла по стопам физиков XVII века, т.е. не столько старалась совместить механическое мировоззрение с идеей Бога, жертвуя при этом провидением, чтобы спасти по крайней мере творение, сколько возвращалась к телеологизму¹ старого морального мировоззрения: появились астротеологи, гидротеологи, мелиттотеологи и т.д., которые по поводу пчел, рыб, муравьев и т.п. восхищались премудростью Творца и целесообразностью всего в природе. Демонстрация утратила связь с математическим естествознанием. Сохраняя только видимость математической методы, она продолжала общую тенденцию вольфианства доказывать *a priori* по поводу даже мелочей мира, почему они возможны и даже необходимы.² Эту тенденцию, которую Гейне охарактеризовал как «скучное попечение об отчет-

¹ См. часть I, гл. III первого тома настоящего исследования.

² *Per possibilium*, объяснял Баумейстер, *intelligit Wolfius omnia ea, quae existunt, et quae existere possunt, ut adeo, cum Wolfius Philosophiam per scientiam possibilium definit, nihil sibi velit, quam quidem id: qui philosophiam possidet, ut rationem reddere queat, cur, quae existunt, ita existant, nec aliter, itemque ut sciat,*

ливости»,¹ школа Вольфа осуществляла не столько даже в форме демонстрации, сколько в форме педантических, совершенно номинальных «определений» общеизвестных вещей, над которыми смеялись даже иные вольфианцы.² Так, несмотря на делавшееся еще Гоббсом предостережение против злоупотребления определениями в вопросах веры,³ нашлись проповедники, которые по поводу текста Евангелия от Матфея, VIII, 1 («сшедшу же Ему с горы, вслед Его идяху народи мнози») «определяли»: гора — это высокое место, народ — это собрание людей; по поводу упоминания Евангелия о том, что Христос поднял руку, считали необходимым объяснить: рука — это та часть тела, которая служит для и т. д.⁴ Особенно изобиловало такими определениями и демонстрациями сделанное И. Л. Шмидтом так называемое Вертгеймовское толкование Библии. По поводу «двери небесной», упоминаемой в книге Бытия (XXVIII, 17), делалось «рациональное» пояснение: «дверь — это отверстие, через которое собственник и его слуги входят и выходят»; по поводу одного места книги Левит (XVIII, 17) делалось определение: «мать — это женщина, которая в обществе мужа рождает и воспитывает детей».⁵ «Как может быть все это плодом моей философии?» — недоумевал сам Вольф,⁶ который не желал быть вольфианцем, подобно тому как Маркс не желал быть марксистом. Не сознавая, что вся его религиозная философия способна только породить, как выразился Толук,⁷ «трезвого, честного и богобоязненного филистера», Вольф приписывал недостатки своих последо-

quomodo possibile sit, sive, qui fieri potuerit, ut hoc illudve ad existentiam pervenerit, ut hoc, nec alio, modo pervenerit (Philosophia recens controversa... 1738, p. 2).

¹ Deutschland, I, zweites Buch.

² Diffiteri tamen non possum, признавался Баумейстер, vix me mihi temperare posse a risu, cum video, summos eruditissimosque viros, tanto animorum motu, tanta acerbitate de verbis inanique sono idemtidem pugnare (Philosophia recens controversa, 303).

³ Unica via ad scientiam est per definitiones; ad fidem autem nocet hoc (De cive, Cap. XVIII, IV).

⁴ См.: G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, II, 390; Armand Saintes. Histoire critique du rationalisme en Allemagne. Paris et Leipzig, 1841, p. 79.

⁵ Frank, II, 398; Saintes, 79.

⁶ Frank, II, 399.

⁷ Geschichte des Rationalismus. Berlin, 1865. S. 127.

вателей отсутствию математической школы.¹ Такое отсутствие действительно имело место. Но не имело места сознание такого отсутствия. Совсем напротив, вольфианцы считали себя математиками до мозга костей и дали повод для такой характеристики: *sunt denique, qui, methodi licet mathematicae prorsus ignari, mathematice tamen, quicquid, vel cogitant, vel loquuntur, vel scribunt, proferendum putant. Epulantur? mathematice id faciunt. Bibunt? mathematice vinum abliguriunt. Dormiunt? mathematice quietem capiunt. Uxorem ducunt? mathematice amant, mathematice osculantur, mathematice ludunt, mathematice saltant, mathematice rident, mathematice flent, et, si dis placet, mathematice quoque insaniunt.*² Такого рода «математический» дух проник даже в поэзию: в своем «Земном наслаждении Богом» Брокес давал рецепт если не математического, то «рационального» нюхания фиалок во славу Божию.³ Верующего протестанта уже нельзя было испугать ни математикой, ни вообще методологией рационализма.

Где эта методология, там рано или поздно появляется и спинозизм. Это поняли и протестанты второй половины XVIII века. Но и это их не испугало: оставаясь протестантами, они стали спинозистами.

8. Неоспинозизм

Последняя треть XVIII века ознаменовалась неожиданным явлением: своеобразным возрождением спинозизма не только в философии, но также и в изящной литературе и даже в религиозной жизни протестантской Германии. Все как-то вдруг заговорили о Спинозе. Одни, как Реймарус и Мендельсон, неохотно и с желанием по возможности уклониться от него, что им, однако, удалось только отчасти: они более или менее уберегли себя от имманентного монизма «Этики», но они поддались критиче-

¹ Herr Carov, писал он об одном из самых видных вольфианцев в богословии, *verstehet meine Philosophie... wohl... allein in Methodo ist er nicht genug geübet, weil et meines Wissens keine Mathematik studiret* (см.: D. A. F. Büsching, *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen. Erster Theil. Halle, 1783. S. 101*).

² См. Баумейстера, *Philosophia recens controversa*, p. 308.

³ Куно Франке. История немецкой литературы. С. 222 русского перевода 1904 г.

скому духу «Теологико-политического трактата». Другие, как Якоби, заговорили о Спинозе с какой-то ненавистью и отвращением, но также и сознанием неизбежности постоянного возрождения, палингенезиса спинозизма. Третьи, как Гете, с нескрываемым восторгом. Началась новая эра спинозизма. Презиравшийся когда-то и позабытый философ еще сравнительно недавно пользовался сочувствием только таких авторов сомнительной глубины и даже, может быть, добросовестности, как Штош¹ или особенно Курляндский статский советник и директор кабинета Лау (1670—1740), чрезвычайно бесцеремонно искажавший теоретические принципы учения Спинозы² и выводивший из него практическую программу какого-то гедонистического богоподобия *sine rege, lege, grege*. Теперь же лучшие умы или открыто и демонстративно заявляют о своем сочувствии Спинозе, или, как Лессинг, не опровергают и даже скорее подтверждают предъявляемые им обвинения в спинозизме. Удивительнее всего то, что при этом, как совершенно справедливо заметил Альберт Ланге, «ни один из этих людей не был спинозистом в настоящем смысле слова».³ Единственный человек, который тогда действительно понял настоящий смысл спинозизма, именно Якоби, был как раз величайшим врагом Спинозы, решительно отвергавшим его и в своем искреннем осуждении теоретических и практических последствий его учения неизмеримо превзошедшим критику Бейля с ее лукавым ужасом и дружелюбным негодованием. Кто же принимал спинозизм в XVIII веке, тот понимал его уже по-новому. Тот сочетал Спинозу с Лейбницем, и притом не тем «экзотерическим», прямолинейным

¹См. выше, а также с. 41—57 книги «Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland» von Leo Bäck. Berlin, 1895 и с. 41—45 книги «Spinoza in Deutschland» von Max Grunwald. Berlin, 1897.

²В своих «теологико-философских мыслях» он так характеризовал свое понимание Спинозы: Deus natura naturans: ego natura naturata. Ratio ratiocinans: ego ratio ratiocinata. Forma formans: ego forma formata. Materia simplex: ego materia modificata. Oceanus: ego Fluvius. Aqua: ego gutta Ignis: ego scintilla. Terra: ego gleba. Aër: ego effluvium. Sol: ego radius. Corpus: ego membrum (Grunwald, 61; Bäck, 61; G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, II, 101).

³История материализма, с. 320 второго издания перевода Н. Н. Страхова. Куно Фишер не без основания заметил, что, например, у Лессинга в сравнении со Спинозой «различие оставалось всегда более значительным, чем сходство» (Лейбниц, с. 687 русского перевода 1905 г.).

и симметрическим Лейбницем, которого так аккуратно демонстрировали вольфианцы, а тем «эзотерическим» Лейбницем, философом живого и одушевленного космоса, которого неожиданно открыли во второй половине XVIII века. В таком своеобразном сочетании с лейбницианством Спинозизм понимался уже не статически, в согласии с общим духом как бы застывших в своем суверенном величии классических систем XVII века, а более или менее динамически и даже эволюционно; где прежде была геометрия, там теперь явилось развитие, и притом как какой-то универсальный жизненный процесс, объемлющий как метаморфозу растений и животных, так и историю человечества. Сообразно с этим, далее, как-то совсем стушевался и даже исчез механический дух Спинозизма, превратившегося в систему какой-то вселенской одушевленности. Наконец, и для довершения стиля, эта одушевленность возводилась в степень божественности, и притом не той вечно равной самой себе и «адекватной», а также совпадающей с автоматической природой, которую только и допускало Спинозово уравнение *Deus sive natura*, а какой-то иной, вечно продуктивной, вечно творческой. И сообразно с этим учение, которое в свое время не без основания считалось атеистическим и которое теперь стараются иногда истолковать как деистическое,¹ приняло пантеистический характер.

Словом, Спинозизм в XVIII веке разумелся уже не столько как умозрительная система в строгом стиле XVII столетия, сколько как религия. Хотя эта религия далеко не была культом панлогизма и находилась в тесном союзе с реакцией философии чувства против чрезмерной рассудочности «разумных мыслей» и демонстраций вольфианцев, однако она не только не порывала общей рационалистической тенденции века Просвещения, но по-своему даже еще и продолжала ее. В известных кругах она считалась единственной религией, которая может быть принята просвещенным человеческим умом. Этот новый смысл Спинозизма с особенной отчетливостью сознавал известный химик и философ Лихтенберг. Между тем как Якоби, имевший в виду настоящего Спинозу, Спинозу XVII века, утверждал, что человеческий разум, предоставленный собственным силам, рано или поздно, но неизбежно должен вступить на путь Спинозизма как

¹ См. с. 73 книги «*Spinozas Religionsbegriff*», von Walther Prümers. Halle, 1906.

системы универсально механической и атеистической науки, Лихтенберг, имевший в виду возрождавшегося и видоизменявшегося Спинозу, Спинозу XVIII века, утверждал, что предоставленный самому себе разум неизбежно должен вступить на путь спинозизма как системы универсальной религии.¹ В этой религии исторический Спиноза как бы совсем исчезал и заменялся каким-то вечным Спинозой, философия которого, как объяснял Гердер,² существовала до него и будет существовать после него.

Основным мотивом такой новой философской религии являлось пантеистическое настроение, объединявшее и верующих и сомневающихся, и мыслящих и чувствующих. Именно с этого времени пантеизм стал, как выразился Гейне, «скрытою религиею Германии»,³ «религиею ее величайших мыслителей, ее лучших художников».⁴ Для того чтобы установить, что собственно при этом разумелось под именем пантеизма, необходимо обратиться к тому, у кого чрезвычайно рельефно выступают все его типичные черты, именно к Гете, этому, как выразился Гейне, «Спинозе поэзии».

Познакомившись со спинозизмом еще в ранней молодости, и притом в истолковании Якоби, бывшего еще его другом, Гете уже и тогда не разделял недоверия и отвращения Якоби. Механическое мировоззрение со всеми его теоретическими и практическими выводами он уже тогда усмотрел не в «Этике» Спинозы, а в «Системе природы» Гольбаха, которую он и отверг так же решительно, как отвергал Якоби «Этику». Заслуживает внимание то, что одним из главных недостатков системы Гольбаха

¹ Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universal-Religion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts anders hinaus, und es ist unmöglich, dass sie auf etwas anders hinausführe (Georg Chr. Lichtenberg ausgewählte Schriften, herausgegeben von Eugen Reichel, 61).

² Juden und Christen, Griechen und Indier, Speculanten mit Kopf und Herz, Scholastiker und Mystiker nahmen daran Theil: denn Spinoza's Philosophie war lange vor ihm und wird lange nach ihm bleiben (Gott, einige Gespräche über Spinoza's System, sämmtliche Werke, zur Philosophie und Geschichte. Achter Theil, Carlsruhe, 1820. S. 287).

³ Der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands (Deutschland, I, zweites Buch).

⁴ Ibid.

Гете считал ее «печальную атеистическую полночь».¹ В том же мыслителе, дух которого так решительно повлиял на него, именно в Спинозе,² Гете уже совсем не видел атеистической тенденции: *Du weisst*, писал он Якоби в октябре 1795 г., *das mir Spinozismus und Atheismus zweierlei ist*. В спинозизме он видел религию. И это была та именно религия, которую в отличие от церковной ортодоксии Гете считал истинной религией ученого и художника.³ Это та религия, которую исповедует Фауст в ответ на тревожный вопрос Маргариты:

Nun, sag, wie hast du's mit der Religion?

Эта религия состояла в том, что Гете всю свою жизнь видел Бога в природе и природу в Боге. Высшее существо не трансцендентно разуму, потому что, как объяснял Гете Эккерману, оно и есть этот самый разум.⁴ Оно не трансцендентно миру, как своему творению,⁵ потому что оно само есть мир и в качестве такового само себя творит.⁶ Оно не трансцендентно человеку, потому что оно содержит в себе и человека.⁷ Оно — полнота бы-

¹ Allein wie hohl und leer ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht zu Mute (Wahrheit und Dichtung, XI).

² Ibid., XIV: Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza.

³ Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!

⁴ Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber. Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen.

⁵ Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.
(Gott und Welt, Prooemion)

⁶ Im Namen Dessen, der Sich selbst erschuf,
Von Ewigkeit in schaffendem Beruf!
(Ibid.)

⁷ См. разговор о религии Фауста с Маргаритой:

Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?

тия,¹ оно — единое и целостное, оно — мировая душа, проникающая все, в том числе и человека.² «Широта божественности»,³ охватывающая весь без остатка мир, совершенно исключает какой бы то ни было дуализм божественного и небожественного, сверхъестественного и естественного, внешнего и внутреннего.⁴ Сообразно с этим и библейское создание человека по образу и подобию Божию, утраченному вместе с потерянным раем и остающемуся после этого вечно неосуществленным идеалом, превращается у Гете в никогда не отчуждаемое, величавое, суверенное, олимпийское богоподобие человека, искони пребывающего в неразрывном общении с космосом. Такова, по мнению Гете, настоящая религия, религия философа и художника. Кто не может подняться на ее высоту, кто живет страхом и надеждой, этими осужденными уже Спинозой⁵ эмоциями, тот не философ, а филистер.⁶

Как относилась такая религия, религия художника и философа, к историческому христианству вообще и к протестантству в частности? Ограничился ли автор «Прометея» дерзким вызовом, брошенным только жалким языческим богам и их идеологии,⁷ или же в качестве вполне последовательного «великого язычника», или, как он сам себя характеризовал, пантеиста в ес-

¹ Sagst du Gott, so sprichst du vom Ganzen.

(Sprüche in Reimen)

² Weltseele, komm, uns zu durchdringen!

(Eins und Alles)

³ Die Breite des Gottheit (см. направленное против Якоби стихотворение «Gross ist die Diana der Epheser»).

⁴ Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?

(Ultimatum)

⁵ Ethica, Pars IV, Propositio XLVII: Spei et Metus affectus non possunt esse per se boni. Scholium: Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum et Mentis impotentiam indicant... Quo itaque magis ex ductu Rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare... conamur.

⁶ Was ist ein Philister?

Ein hohler Darm,

Mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt,

Dass Gott erbarm'!

(Sprüche in Reimen)

⁷ Ich kenne nichts Aermers

Unter der Sonn' als euch, Götter!

(Prometheus)

тествознании, политеиста в искусстве и монотеиста в этике, он отвернулся также и от христианской религии? Не усмотрел ли он также и в ней или, вернее, именно в ней признаков того филистерства, которое так претило его артистической натуре? То, что Гете применительно к обыкновенным обывателям характеризовал как филистерство, по отношению к профессиональным ревнителям религиозной ортодоксии именовалось у него «поповством» (Plaffentum). И у него не было ни малейшей охоты спорить с поповством,¹ этим квалифицированным, возведенным в степень непогрешимой доктрины религиозным филистерством; особенно большое отвращение питал он к церковной истории и связанным именно с нею богословским темам.² Однако из этого нисколько не следует, что Гете порвал всякую связь с христианством. Совсем напротив, как это особенно убедительно показывает Пфлейдерер,³ он находил в нем еще неисчерпаемые ресурсы для своей веры, веры созерцательного мыслителя и художника-пантеиста. Гете был так далек от того, чтобы считать Спинозу — по крайней мере своего Спинозу — атеистом, что в письме к Якоби (1786) он назвал его *Theissimum et christianissimum*.⁴ Он сознавал себя не только христианином, но также и протестантом. Очевидно, это было возможно только потому, что он имел в виду какое-то новое христианство и новое протестантство. Он принимал такой минимум трансцендентных данных, без которого христианство уже перестает быть христианством. И ему было тем легче принять их, что он не делил всего бытия на человеческий разум без остатка и предлагал познавать познаваемое, непознаваемое же спокойно почитать. Своим глу-

¹ Ich habe nie mit euch gestritten,
Philisterpfaffen! Neiderbrut!
(Sprüche in Reimen)

² Mit Kirchengeschichte was hab' ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen.
(Sprüche in Reimen)

Et ist die ganze Kirchengeschichte
Mischmasch von Irrtum und von Gewalt.
(Ibid.)

³ Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. Dritte Auflage. Berlin, 1893. S. 228 usw.

⁴ Пфлейдерер, 234; Max Grunwald, Spinoza in Deutschland, 119.

боким инстинктом художника он сознавал, что в мире гораздо больше тайн и проблем, непознанных, а может быть, даже и непознаваемых, чем уверяли более мелкие духом адепты рассудочного «просвещения»: *Wir tasten ewig an Problemen*. В одной из бесед с Эккерманом Гете признался: *wir wandeln alle in Geheimnissen*. Но вместе с тем он отвергал все «поповство» старой и даже новой ортодоксии, ортодоксии Калова или протестантских вольфианцев. Он видел или, вернее, хотел видеть и, значит, создавал в протестантстве совсем иной дух, дух свободы и протеста.¹ При праздновании юбилея реформации он прославлял Лютера как врага обскурантизма и клерикализма. Но, что замечательнее всего, именно он в одном из разговоров с Эккерманом провел резкую черту между старым, внешним протестантством, протестантством слова, и новым внутренним протестантством, протестантством умонастроения (*Gesinnung*), для которого религиозная истина открывается не столько в источниках догматического богословия, сколько в человеческом духе: *wir werden alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immemehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen*.

Таким образом, уже у Гете обрисовывается новый взгляд мыслящего протестанта на свою религию, правда еще далеко не облеченный в точную, приемлемую для богословия форму. Кроме того, ему еще был чужд этический ригоризм, столь типичный для нового протестантства. Наконец, в целом ряде случаев мистика и эстетика католичества слишком пленяли его воображение артиста, чтобы он мог решительно отвергать их во имя конфессиональной чистоты протестантского исповедания. Поскольку христианство ценилось со стороны его эстетики, постольку симпатии художника не могли без остатка принадлежать бывшему августинскому монаху, отвернувшемуся от того Рима, в стенах которого работали Рафаэль и Микеланджело, а также от всей поэзии католического культа и его идеологии. И Гете до известной степени несомненно поддался обаянию поэзии католичества: если верно, что Фауст является протестантским типом и что ле-

1

Als Luther die Bibel verdeutscht so brav...
 Freiheit erwacht' in jeder Brust;
 Wir protestieren alle mit Lust.

(Sprüche in Reimen)

генда о нем, как старается доказать один исследователь,¹ возникла как католическая пародия на Лютера и лютеранство, то финал гетевского «Фауста» — с такими лицами, как *pater ecstaticus*, *mater gloriosa* и *doctor Marianus*, — носит явно католический и чуждый протестантству характер. Когда «великий инквизитор рационализма» Фосс² громил поэта Штольберга за переход в католичество, Гете осудил не Штольберга, а Фосса. Словом, у Гете еще нельзя найти нового протестантства в окончательно выяснившемся виде. Но еще труднее найти у него и старое протестантство, протестантство Слова и внешнего авторитета.

Такова была та религия, которая именовалась Спинозизмом и которая внесла в религиозное и богословское сознание протестантских кругов последней трети XVIII века идею мира как стройного целого и человеческого духа как неразрывной части этого целого. Сообразно с этим для натур, превращавших в теоретическую рефлексию то, что для Гете было предметом художественной интуиции, открывалась возможность новой переработки установившихся религиозных понятий. И эта переработка совершалась под знаменем Спинозизма, как религии. В качестве такой религии Спинозизм, или, как точнее выразился Шопенгауэр,³ «неоспинозизм», носил двойственный характер, способный одновременно удовлетворить и рационалистическую критику, и потребность веры. Рационалистическая критика с избытком удовлетворялась традицией «Теологико-политического трактата» Спинозы, этого едва ли не первого опыта библейской критики, свободной переоценки религиозного откровения применительно к требованиям испытующей мысли, а также закономерной физической природы; и эту традицию продолжали не только светские ученые, но также и те протестантские богословы XVIII века, которые тогда назывались «неологами». Потребность веры удовлетворялась тем, что во второй половине XVIII века система Спинозовой «Этики» понималась уже не в атеистиче-

¹Eugen Wolff. Faust und Luther. Ein Beitrag zur Entstehung der Faust-Dichtung. Halle, 1912; см. особенно с. III и 168.

²Voss. См. о нем: G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, III, 376 usw.; Гейне назвал его «после Лессинга величайшим гражданином в немецкой литературе» (Die romantische Schule, erstes Buch).

³Die Welt als Wille und Vorstellung, II, VII: ... den Neo-Spinozisten unserer Tage Alles, was et gesagt hat, als ein Evangelium gilt.

ском смысле. Где XVII век усматривал не только «широчайшее окно для атеизма», но даже «катехизис» и «систему» атеизма,¹ там XVIII век усмотрел систему веры. Одни разумели эту веру как пантеизм, как слияние Бога с природой, и притом не для того, чтобы растворить Его без остатка в ее бездушной автоматической закономерности, а, напротив, для того, чтобы поднять всю природу на высоту живого божества, оживить и одухотворить ее. Другие шли дальше и хотели видеть в спинозизме синтез всех исторических религий, которые при свете «просвещения» оказываются не более как разными языками, говорящими об одном и том же,² — сравнение, принадлежавшее не только философу Лихтенбергу, но также протестантскому богослову Землеру. Третьи шли еще дальше и, как Гете, сочетали спинозизм с христианством. Один из первых представителей спинозизма в протестантском богословии Эдельманн,³ еще в 1740 г. выпустивший книгу «О божественном разуме», уверял, что уже «древние христиане были хорошими спинозистами».⁴ «Спиноза и Христос, — писал Гердеру Дальберг, — только в них обоих лежит чистое богопознание»;⁵ сам Гердер очень горячо доказывал, что Спиноза — «архитеист».⁶ Философский дух, проникший в протестантское сознание XVIII века благодаря Вольфу, превращается в дух неоспинозизма, оживляющий как светских мыслителей, рассуждающих о религии, так и многих богословов, вдумывающихся в философию религии.

Результатом этого оказался значительный прогресс рационализации протестантизма в сравнении не только с «супранатурализмом» XVII века, но даже и с религиозной философией Вольфа. Неоспинозисты осуждали вольфианство и его манеру рацио-

¹ См. часть I, гл. VII первого тома настоящего исследования.

² So lange die verschiedenen Religionen nur verschiedene Religionssprachen sind, so ist alles recht gut; nur muss die Absicht, der Sinn einerlei und gut sein (G. Chr. Lichtenbergs ausgewählte Schriften, 59).

³ О нем: M. Grunwald. Spinoza in Deutschland, 70 usw.; G. Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, II, 347 usw.

⁴ Grunwald, 74.

⁵ L. Bäck. Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland. S. 86.

⁶ Gott, einige Gespräche über Spinoza's System (I. G. v. Herders sämtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte achter Theil. Carlsruhe, 1820. S. 132 usw., 372). Христианизации спинозизма немало содействовал еще Гейденрейх.

нализировать религию; но это нисколько не значило, что они сами отказались от рационализации как гносеологии, так и метафизики религии: они тоже занимались этим, но по-новому, и притом гораздо смелее и радикальнее. И Вольф, и Лейбниц принимали гетерогенное и гетерономное откровение как нечто безусловно данное и содержащее в себе религиозную истину. Все их усилия — особенно Вольфа — были направлены к тому, чтобы показать, что и откровение, и притом все откровение, может быть доказано. Теперь же создается и решительно высказывается иное убеждение: не все то, что есть истина в религии, может быть доказано, а, напротив, только то, что может быть доказано, и есть истина религии. Иными словами, религия вообще и, значит, христианство в частности утрачивают характер трансцендентной метафизической эмпирии, исторического откровения, связанного с происходившими во время оно и более никогда и нигде не повторявшимися событиями. Оно приобретает характер чего-то трансцендентального, умозрительного и умопостижаемого, интуитивного. Все религии в этом смысле уравниваются. Нет религий. Есть религия. И это уже не религия слова, а религия разума. Для этой религии разума тоже несть ни эллина, ни иудея — но уже в чисто рационалистическом смысле. Для нее существуют только «разумные почитатели Бога», апологию которых писал Реймарус. В таком убеждении сходятся и Реймарус, с его критикой случайного и шаткого, как он уверял, содержания исторического откровения христианской веры, и Мендельсон, с его критикой талмуда, этого, как выразился Гейне, «еврейского католицизма»,¹ и многочисленные читатели и почитатели Лессингова «Натана Мудрого». Критика текстов Священного Писания все более и более утрачивает экзегетический и даже исторический характер и переходит в какую-то априорную и умозрительную критику чистого разума. Начинают утверждать, что религиозная истина существует не потому, что она дана в откровении, а несмотря на то, что она дана в откровении; она существует потому, что она разумна. Настоящее откровение — это доказательство. И сообразно с этим божественная истина может действительно открыться человеческому сознанию или задолго до появления той или иной исторической рели-

¹ Deutschland, I, zweites Buch.

гии, или же только много веков спустя. Как заметил полушутя, полусерьезно Николай:

Es ist ein Gott, so sagte Moses schon,
Doch den Beweis gab Moses Mendelssohn.

Сообразно с этим существенно и до неузнаваемости видоизменяется понимание исторического момента в религии. История — это не событие Ветхого и Нового заветов и не многовековая традиция церкви. Это — прогресс от неясных, темных представлений к рассудочному познанию. При этом Мендельсон видел прогресс только в индивидуальном сознании отдельных лиц, Лессинг же — в коллективном сознании всего человечества, в истории человечества. Откровение заменяется историей человечества, а история человечества превращается в историю разума, или вернее, просвещения, в историю самораскрытия истин разума в сознании людей. Оставалось прибавить еще к этому немного философии чувства и пантеистического пафоса — и религиозный рационализм оказывался вполне пригодным для того, чтобы дать его приверженцам также и блаженство веры.

Наиболее отчетливо выражено это настроение в богословских сочинениях Лессинга. Он не желает порывать с верой. Но вместе с тем он не желает быть, как он выражается, ортодоксистом,¹ принимающим откровение в готовом виде, без критики, как непререкаемое Слово Божие. Искание истины для него дороже обладания ею. И поэтому, если бы Бог предложил ему в одной руке всю истину, а в другой — стремление к ней без гарантии отсутствия заблуждений, он, не задумываясь, предпочел бы последнее.² Настоящая вера может и должна обойтись *sine charta et atramento*, как выразился Ириней.³ Настоящая вера разумна. А по отношению ко всем вообще разумным истинам действует общее правило, что их нельзя доказывать «случайными историческими истинами».⁴ Исторические свидетельства в пользу истины чего бы то ни было и недостаточны, и ошибочны. Не на-

¹ Lessings Werke (в издании Реклама), VI Band, Theologische Streitschriften, 234.

² Ibid., 231.

³ Ibid., 368.

⁴ Ibid., 223: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.

прасно еще Вописк заметил *neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum*.¹ Сообразно со всем этим в полемике с Гёце Лессинг отстаивает целый ряд «аксиом»,² устанавливающих чисто рационалистическую теорию религии: «Библия, очевидно, содержит в себе больше, чем то, что относится к религии» (*Werke*, VI, 291); «буква — не дух, и Библия — не религия» (295); «религия существовала еще до Библии» (296); «религия истинна не потому, что евангелисты и апостолы учат ей; но они учат ей потому, что она истинна» (305). В формулировке этой последней аксиомы Лессинг идет еще дальше и утверждает, что она может быть распространена даже на самого Бога: «даже то, чему учит Бог, истинно не потому, что Бог учит этому, но Бог учит этому потому, что оно истинно» (305). Таким образом, то, что Гроций говорил об истинах естественного права, а Лейбниц, кроме того, еще о целом ряде других истин, распространяется Лессингом на истины религии: они сами себе довлеют и в самих себе содержат свидетельство своей достоверности. Эмпирическая система Слова Божия, таким образом, превращается в рациональную систему объективного религиозного разума.

Поскольку в эту систему автор «Натана Мудрого» вводил специально христианское содержание, постольку он, в согласии со своей десятой аксиомой,³ оправдывал его не текстами Священного Писания, а умозрительными соображениями. Сообразно с этим он, например, возобновляет попытку Эргарда Вейгеля, Пуфендорфа и Лейбница доказать априорную, логическую необходимость догмата троичности Божества; оказывается, что Бог, чтобы вполне представить самому себе самого себя, должен как бы удвоиться; а для того чтобы соединиться в одно целое представляющего и представляемого Бога, необходима третья ипостась. Словом, хочет доказать Лессинг, наш разум иначе и не может себе представить Бога, как триединым; и именно поэтому догмат троичности Божества оказывается истинным. Таким образом, чисто гносеологические понятия вроде «представления»,

¹ Ibid., 233.

² Ibid., 289 usw.: *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt*.

³ Ibid., 305: *Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat*.

как в данном случае, оказываются не только формальными путями познания настоящей религиозной истины, но также и ее материальным содержанием. Апостольское «правило веры»¹ как-то незаметно переходит в правило логики и гносеологии. И сообразно с этим настоящее понятие единого Бога оказывается, как выражается Лессинг,² «истинным трансцендентальным понятием», по отношению к которому откровение «позитивных»³ религий получает только вспомогательное педагогическое и пропедевтическое значение.

Таким образом, вместо философии трансцендентного откровения, которое допускалось еще Вольфом и оправдывалось перед разумом как нечто *a priori* возможное, у Лессинга получалась философия имманентной религии, система объективного религиозного разума. Где же имманентная философия сочетается с рационализмом, там неизбежно оказывается и спинозизм. Поэтому вполне естественно, что по поводу религиозных идей Лессинга заговорили о его спинозизме. Одни заговорили с ужасом, другие — со злорадством, третьи, как Мендельсон, — с желанием выгородить Лессинга. Но сам-то Лессинг не выгораживал себя. Он сознавал свой спинозизм. И он не отрекался от него. Более того, он отрекался во имя его от ортодоксии⁴ с ее личным, внемирным Богом и историческим откровением. Он не хотел выпрыгнуть из имманентного мира в трансцендентный путем того *salto mortale*, которое предлагал ему Якоби⁵ как отчаянное, но также и единственное средство, чтобы вернуться к исторической религии и смирить «чисто логический энтузиазм»⁶ языческого⁷ разума вручением верховенства христианскому чувству. Не отрекаясь ни от христианства, ни от протестантства — *ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner*, писал он, — он хотел быть и спинозистом.

¹ *Regula fidei* (см.: *Theologische Streitschriften, Werke*, VI, 364).

² *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 14 (*Werke*, III, 183).

³ *Ibid.*, *Vorbericht des Herausgebers*, § 47 (S. 181, 188).

⁴ *Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen.* “Εν καὶ πᾶν — *ich weiss nicht anderes.*

⁵ См. сочинения Якоби, том IV, часть I, с. 59.

⁶ Там же, том III, с. 61; том IV, часть I, с. XII.

⁷ *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel.* Leipzig, 1825—1827, II, 478.

Защитником религиозного Спинозизма Лессинга выступил Гердер, бывший не только «иерофантом Спинозовой общины», а еще и веймарским генерал-суперинтендантом и теологом по профессии,¹ охотно ссылавшимся на Лютера, который в духе времени характеризовался им как «учитель немецкой нации и сореформатор всей теперь просвещенной Европы».² И так как Гердер оказал громадное влияние на развитие протестантской теологической мысли, то его Спинозизм заслуживает особенно большого внимания. Спинозизм проявился у него не в виде критики библейского откровения. Гердер был даже готов принять под свою защиту все Откровение — не потому, чтобы он вместе с Лессингом видел в нем воспитательное средство, учебник для человечества, а потому, что он ценил в нем художественную сторону. И ему было жаль разрушать критикой эстетику христианских преданий, как, впрочем, также и эстетику всех других религий. Благодаря этому его богословие, как выразилась г-жа Сталь, представляло «род поэтического богословия».³ Спинозизм проявился у Гердера в том, что, когда для него возникал вопрос уже не о красоте, а об истине тех или иных представлений о Боге, он устранял все трансцендентное и исповедовал то своеобразное сочетание Спинозы и эзотерического Лейбница, Бога, равного природе, и теодицеи, которое именно у него выступает с особенной отчетливостью. Экзотерический Лейбниц с его принципом достаточного основания и особенно с его пленившею Вольфа тенденцией демонстрировать супрарациональные элементы откровенной религии, казался Гердеру схоластиком, идущим слишком далеко,⁴

¹ Густав Франк настаивает на том, что при всей своей универсальности Гердер был прежде всего и по преимуществу теологом (*Geschichte der protestantischen Theologie*, III, 251).

² *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 18 (Werke, zur Philosophie und Geschichte, X, Carlsruhe, 1820, S. 348).

³ *Une sorte de théologie poétique* (De l'Allemagne, quatrième partie, Chapitre II, c. 525 издания 1864 г.).

⁴ *Endlich gefiel sich (wer mag es läugnen?) Leibnitz in der Scholastik, im Disputiren und Demonstrieren; seine ganze Kunst zeigte sich, wenn er das Indemonstrable wenigstens glaubwürdig machte... Unläugbar ist indess, dass ihn seine Demonstrationsliebe des Unbegreiflichen zu weit führte* (Wissenschaften, Ereignisse und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts, I, Gotfried Wilhelm Leibnitz, Adras-tea, zwischen 1801 und 1803, sämtliche Werke, zur Philosophie und Geschichte, IX Theil, Carlsruhe, 1820, S. 371).

и вообще не пользовался его сочувствием; он считал демонстрацию Бога невозможной и веру в такую демонстрацию признаком философской отсталости.¹ Симпатией Гердера пользовался Лейбниц, как «поэт в метафизике»,² сочинивший поэму о монадах. Благодаря этому Гердер вносил известную красочность, одушевленность и динамику в свой спинозизм. Но основная тенденция спинозизма XVIII века, именно стремление устранить все трансцендентное из религии и сообщить ей пантеистический характер, от этого не изменилась, тем более что и Лейбниц иногда уверял: *harmonia universalis, id est Deus*.³

Спинозе посвящен целый трактат Гердера, озаглавленный «Gott, einige Gespräche über Spinoza's System».⁴ Спиноза, оказывается, не только не атеист, но даже «архитеист» (с. 132 и 372). Каков же Бог Спинозы? Прежде всего — это не лицо. Но это не ужасает веймарского проповедника. Что такое лицо? — спрашивает он. Лицо (*persona*) — это личина, маска, в которой актеры играют ту или иную роль. Уместны ли все эти понятия по отношению к Богу? Оставим поэтому все личное: *lassen wir diese Personalien* (с. 198). Но где личность, там и воля, и намерения, и цели. И вот, соглашаясь отрицать личного Бога, Гердер отрицает и телеологию не только в смысле старого, морального мировоззрения, осуждавшегося в «Этике» Спинозы, но и в смысле всяких физико-теологий вольфианцев (с. 191). Его больше привлекает закон «своятой необходимости» (245). Он отказывается «разрывать золотую цепь природы, чтобы изолировать в ней пару предметов, дабы в тех или иных местах появилась электрическая искра произвольного божеского намерения» (с. 185). «Признаюсь, — говорит один из участников этого Гердерова диалога, — это не моя философия» (там же). В спинозизм Гердера, правда, не входит также и намерение просто слить Бога с миром; но это вовсе не значит, что он отказывается от идеи имманентности Бога миру: *Gott ist nicht Welt, und Welt ist nicht Gott: das bleibt gewiss; aber mit dem extra*

¹ Philolaus. Da sind Sie von einer sehr alten Denkart, Theophron, denn neuerlich hat man es sich klar gemacht, dass es eine Demonstration von Gott weder geben könne, noch gebe (Gott, einige Gespräche über Spinoza's System, Werke, zur Philosophie und Geschichte, VIII Theil, Carlsruhe, 1820, S. 218).

² In der Metaphysik war Leibnitz Dichter (ibid., 389).

³ Werke, Gerhardt, I, 61.

⁴ Sämmtliche Werke, zur Philosophie und Geschichte, VIII Theil, 93 usw.

und *supra* ists, dünkt mich; auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muss man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsre beste Mühe ist vergeblich (210). Казалось бы, эти два намерения несовместимы друг с другом. Однако Гердер находит выход в своем динамическом и эволюционном спинозизме. Оказывается, что Бог Спинозы — это первосила (Urkraft, с. 213), объемлющая все ступени и различия бытия тоже как силы (с. 246). Силы эти находятся в движении, и притом поступательном.¹ Таким образом, спинозизм ведет у Гердера к истории. И он пишет о «священном треугольнике», состоящем из поэзии, философии и истории.²

В истории же у Гердера, как и у Лессинга, центральной идеей является человечество или человечность (Humanität). К этой идее, оказывается, сводится и религия: endlich ist die Religion die höchste Humanität des Menschen.³ Христианство гуманизируется.⁴ Христос выступает не столько как Сын Божий, сколько как сын человеческий. И все, что не укладывается в кодекс гуманности на фоне имманентной пантеистической религии, все это оказывается для Гердера несущественным и лишним. Благодаря этому он усмотрел «произвольное мнение» и даже «гроб религии»⁵ в таком, казалось бы, необходимом элементе христианского мировоззрения, как учение о грехе и искуплении. Нет ничего удивительного, что с такими взглядами веймарскому генерал-суперинтенданту было нелегко экзаменовать кандидатов богословия, будущих протестантских проповедников, успевших к тому же еще прослушать и Фихте в Йене.⁶

¹ Es muss also Fortgang seyn im Reiche Gottes da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang seyn kann (262).

² Poesie, Philosophie und Geschichte sind, wie mich dünkt, die drei Lichter, die... Nationen, Sekten und Geschlechter erleuchten; ein heiliges Dreieck! (Briefe zur Beförderung der Humanität, 23, Werke, zur Philosophie und Geschichte, X, 389).

³ Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil, viertes Buch, Werke, zur Philosophie und Geschichte, dritter Theil, 193.

⁴ Подробнее об этом: G. Frank, III, 252 usw.

⁵ Pfleiderer, 219.

⁶ Гейне писал по этому поводу: Es ist rührend, wenn man in Herders hinterlassenen Briefen liest, wie der arme Herder seine liebe Not hatte mit den Kandidaten der Theologie, die, nachdem sie in Jena studiert, zu ihm nach Weimar kamen, um als protestantische Prediger examiniert zu werden. Ueber Christus, den Sohn, wagte er im Examen sie gar nicht mehr zu befragen; er war froh genug, wenn man ihm nur die Existenz des Vaters zugestand (Deutschland, I, Drittes Buch).

Таков был неоспинозизм конца XVIII века, постепенно до того овладевший протестантской мыслью, что один исследователь нашел возможным отметить целую революцию, произведенную теологическим спинозизмом.¹ Увлечение Спинозой продолжалось и с наступлением XIX века. Увлекались им не только философы вроде Шеллинга, которого Гете назвал *Spinoza redivivus*. Увлекались им и богословы. Шлейермахер посвящал «прядь волос» Спинозе — «святому», «полному религии» и «насквозь проникнутому высоким мировым духом».² Но при этом имелся в виду уже какой-то новый Спиноза — не рационалист и физикист XVII века и не лейбницианец XVIII века, а Спиноза, своеобразно проникнутый идеями тогдашнего философского и литературного субъективизма, Спиноза в союзе с «я» Фихте: Новалис находил большое сходство между Богом Спинозы и Фихте;³ а Фр. Шлегель предлагал даже превратить всего Спинозу в Фихте.⁴ Это нововведение с неудовольствием отметил уже Гердер в предисловии ко второму изданию своих «Разговоров о системе Спинозы».⁵ Между тем как Гердер и другие неоспинозисты XVIII века возрождали Спинозу в союзе с Лейбницем, Шлейермахер и другие спинозисты начала XIX века возрождали Спинозу в союзе с субъективным идеализмом тогдашней философии и культом личности в тогдашней романтической поэзии. От старого неоспинозизма сохранилось и даже усилилось сопутствовавшее ему эстетическое и эмоциональное настроение. О Спинозе иначе и не говорили, как в восторженных выражениях. Его

¹ La révolution est accomplie, et le Spinozisme théologique est généralement accepté (Th. Colany. Exposé critique de la philosophie de la religion de Kant. Strasbourg, 1845. P. 61).

² Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zweite Rede.

³ Fichtens Ich ist die Vernunft. Sein Gott und Spinozas Gott haben grosse Aehnlichkeit (Novalis Schriften, kritische Neuausgabe von F. Heilborn, II Theil. Berlin, 1901. S. 204).

⁴ Es wäre vielleicht nicht ohne Erfolg, wenn man Spinoza in Fichte übersetzte (Friedrich Schlegel's philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806, zweiter Band. Bonn, 1837. S. 428).

⁵ Man hatte sein System so gemissbraucht, dass, ... man den Kegel auf den Kopf stellte, und aus einem eingebildeten engen Ich das gesammte Weltall, seinem ganzen Inhalt nach, auszuspinnen sich erkühnte. Diesen objectlosen Traum nannte man den transscendentalen Spinozismus (Werke, zur Philosophie und Geschichte, VIII, 95—96).

превратили в религиозного энтузиаста, «богопьяного человека»¹ и мистического поэта. Фридрих Шлегель изображал его среди пения муз, в священном мраке фантазии; он предлагал снять с него «военные доспехи системы» и поселить его «в храме новой поэзии вместе с Гомером и Данте».²

Естественно может возникнуть вопрос, не исчезал ли вместе с доспехами системы также и рационализм у этого нового Спинозы? Не превращался ли он в иррационального, может быть даже антирационального, философа? Поскольку неоспинозисты начала XIX века дорожили Спинозой, постольку они, не задумываясь, превращали его в иррационального философа. Поскольку же они стали понимать, что он — рационалист, постольку они отреклись от него, и притом гораздо радикальнее, чем еще недавно осмеивавшийся ими неугомонный старик Якоби. Даже Шеллинг, который больше других хранил традицию старого неоспинозизма, вступив на путь своего «позитивизма», перестал восхищаться Спинозой и стал находить у него все более и более недостатков.³ Но особенно решительно изменил свой взгляд на Спинозу Фр. Шлегель. Уже в 1805 г. он объявил пантеизм «смертью высшей философии»,⁴ Спинозу же — полным собранием ошибок,⁵ злым философом и атеистом.⁶

В такой перемене не было ничего неожиданного, так как неоспинозисты новой формации провозглашали решительный иррационализм, как субъективный, так и объективный. По отношению к субъективному миру человека они исповедали крайний индивидуализм. Но их индивидуализм не провозглашал автономии разумной личности, столько же свободной, сколько и связанной законом разума, как теоретического, так и практического, законом, обязательность которого нисколько не уменьшалась от того, что он не имел гетерогенного характера. Их индивидуализм провозглашал культ гениальной, но также и капризной,

¹ Spinoza ist ein Gottrunkener Mensch (Novalis Schriften, 344).

² Athenaeum (с. 189 издания Pan-Verlag).

³ См., например, Philosophie der Offenbarung, S. 157 (sämmtliche Werke, Abtheilung II, Band III).

⁴ Philosophische Vorlesungen, II, 437.

⁵ Ibid., 438: Spinoza der vollständige Inbegriff des Irrthums.

⁶ Ibid.: Spinoza's Substanz ist wohl ganz eigentlich das böse Princip, so dass er den Namen Atheist im schlimmsten Sinne verdiente.

ничем не дисциплинированной личности, из себя и для себя создающей свой мир. По отношению к объективному миру они проявляли отчасти полное невнимание и даже нежелание признать его существующим, отчасти досадное чувство «преткновения», отчасти «иронию», объяснявшуюся, как это делал Фр. Шлегель, «ясным сознанием бесконечного хаоса» в совершенно иррациональном, по их мнению, мире. Когда же они осознали, какое глубокое логическое и метафизическое одиночество неизбежно возникает благодаря такому эгоцентризму, они ужаснулись и смирились, но не перед разумом, господствующим или по крайней мере призванным господствовать в мире и мыслях, а перед таинственными, мистическими, мирообразующими и мироправящими стихиями. Зажмурив, так сказать, глаза и очертя голову, они устремились навстречу мистике; и, стремясь к полной зависимости от иррационального, они без сожаления отреклись от той свободы духа, которую они еще недавно отстаивали так бурно и с таким энтузиазмом. Все рационалистическое они стали называть «негативным» и отвергать во имя своего «позитивизма», ориентировавшегося в откровении, мистике и вообще совершенно иррациональных и трансцендентных источниках познания.¹ Так Шеллинг, объявив всю историю борьбой между негативной и позитивной философией,² решительно примкнул к «позитивизму», понимавшемуся им как философия мифологии и откровения с каким-то еще гностическим отпечатком.

Таким образом, эпигоны неоспинозизма отказались совсем от рационализма. Так как протестантство к тому времени под влиянием деятелей «века Просвещения» уже успело значительно рационализироваться, то эти эпигоны были в своем роде последовательны, когда они отказались также и от протестантизма. Отказались или как Шеллинг — во имя какой-то будущей церкви Иоанна, которая примирит протестантскую церковь Павла с католической церковью Петра, — или же просто по случаю перехода в католичество, как это делали романтики, которые, как

¹ Автор настоящего исследования подробнее охарактеризовал этот процесс на с. 177—228 первого выпуска «Очерков по философии общественных наук».

² Die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke, Abtheilung II, Band I, 564).

выразился Гейне, «толпами отрекались от евангелического вероисповедания и разума».¹ При этом имелось в виду не то рационализованное схоластикой католичество, в котором находила себе успокоение *fides quaerens intellectum* и с которым в XVII веке во имя иррациональной веры боролись протестантские противники «католических Эвклидов».² Имелось в виду иррациональное, сентиментальное католичество, религия сердца с пышным культом и подробными деталями трансцендентной онтологии. Если уже Гете, как отмечено выше, проявлял к католичеству сочувствие художника, то романтиков, кроме того, влекла еще и потребность смирения, самоподчинения догмату и авторитету. Влекла до того, что одни, как Новалис, просто стали отрекаться от протестантства, а другие, как Шлегель, а также многие другие романтики и даже дочь «немецкого Сократа» Мендельсона Доротея, целовавшая ногу у папы,³ совершили еще обряд перехода в католичество. В своей статье «Die Christenheit oder Europa» Новалис сожалел о минувших вместе со средними веками «прекрасных чертах истинно католических, или истинно христианских, времен»,⁴ осуждал «инсургенцию»⁵ протестантства, обвинял Лютера в произвольном обращении с христианством,⁶ зато не мог нахвалиться орденом иезуитов,⁷ поставившим себе целью восстановление единства католического мира. Еще радикальнее выразил свои католические симпатии Фр. Шлегель. Он отвергал пантеизм как научную систему; он соглашался признать его как поэтическую веру, но только потому, что такая вера в конце концов ведет к «истинной католической» вере,⁸ ибо ему каза-

¹ Die romantische Schule, erstes Buch.

² См. выше, с. 219.

³ Aus Schleiermachers Leben in Briefen, I, 254.

⁴ Schriften, II, 402.

⁵ Ibid., 404.

⁶ Ibid., 405.

⁷ S. 407 usw.

⁸ Philosophische Vorlesungen, II, 1837, S. 445—446: Der Pantheismus ist für unser Zeitalter hie und da der Eingang zur Wahrheit geworden, wird er aber nicht poetisch, sondern wissenschaftlich genommen und mechanisch, so führt er zur falschen Naturphilosophie und Astrologie. Wird er aber poetisch genommen (wie in Novalis und meinen Ideen), so führt er 1) zur Religion der Religionen, alles ohne Ausnahme, 2) bei weiterm Forschen zum Unterscheiden der wahren und der schlechten Religionen und dadurch endlich zur wahren katholischen.

лось, что он открыл какой-то «высший закон», состоящий в том, что «всякая поэзия должна быть мифологической и католической»;¹ такого же, впрочем, мнения он держался и относительно всякой философии.² Неудивительно, что при таком понимании пантеизма он отрекся от Спинозы. Но он отрекся не вместе с протестантом Якоби, в котором он видел только «мистического софиста»,³ а во имя католичества, этой, как он уверял,⁴ единственной религии. В католичестве же он восхищался его наивностью⁵ и мистикой;⁶ в мессе он видел высшую поэзию, религию, историю и философию, в дарах — философский камень.⁷ При таких симпатиях современное Шлегелю рационализованное протестантство совсем не удовлетворяло его: оно, писал он, совсем напрасно отвергает все символическое;⁸ в протестантстве нет ни религии, ни культа;⁹ оно враждебно церкви;¹⁰ Лютер почти уничтожил веру;¹¹ в церкви кальвинистов царит «совершенная смерть»;¹² сердца протестантов исполнены если не высокомерия, то отчаяния, ведущего к пороку и пошлости.¹³ Шлегель отказывался признать протестантство, это

¹ Ibid., 244: so erhalten wir das höhere Gesetz, dass alle Poesie mythologisch und katholisch seyn müsse.

² Ibid., 492: Es ist nicht genug, dass die wahre Philosophie christlich sey, sie muss auch katholisch seyn. Шлегель идет так далеко, что требует какой-то особой специально христианской логики: soll es eine christliche Philosophie überhaupt geben, so muss es auch eine eigne christliche Logik geben (ibid.).

³ Ibid., 420.

⁴ Ibid., 444.

⁵ S. 420: Der Katholizismus ist naives Christenthum. Der Protestantismus sentimentales.

⁶ См. S. 517: das Mysterium Magnum der katholischen Lehre.

⁷ Ibid., S. 452: In der Messe ist die höchste Poesie, Religion, Historie und Philosophie... Die Hostie ist der eigentliche Stein der Weisen.

⁸ Ibid., 253.

⁹ Ibid., 450: Im Protestantismus ist weder Religion noch Cultus.

¹⁰ Ibid., S. 505.

¹¹ Ibid., S. 449: Luther stellte den Glauben so auf die Spitze, dass er sich fast selbst zerstört.

¹² Ibid., 457.

¹³ Ibid., 449: Die Herzensgeschichte des Protestantismus ist folgende: der Zustand ist entweder — Hochmuth und Zufriedenheit mit der eignen Verständigkeit — oder Verzweiflung. Die Verzweiflung führt zum Laster — zur Gemeinheit.

«частное христианство»,¹ равноправной католичеству и необходимой формой христианства.² Равным образом он не верил, как Шеллинг, в то, что может появиться в будущем какое-то новое, лучшее христианство. Он верил только в торжество единой спасающей католической церкви,³ вне которой вообще нет и не может быть христианства:⁴ *nicht eine neue Religion wird entstehen, sondern die katholische wird mit neuer Gloria sich erheben und wieder auferstehen.*⁵ С такой точки зрения стать католиком — это значит не переменить религию, а просто признать ее.⁶ И посему, заключает Шлегель, на всех протестантов следует смотреть как на будущих католиков: *alle Protestanten sind zu betrachten als zukünftige Katholiken, und demgemäss zu behandeln.*⁷

Очевидно, такое направление, полученное неоспинозизмом, не могло быть усвоено протестантизмом. Влияние неоспинозизма было уже исчерпано. И дальнейшее философское самоопределение протестантизма происходило уже под знаменем иной доктрины, именно критицизма.

9. Кантианство

Параллельно с неоспинозизмом и еще до его перерождения в католичествовавшую романтику в конце XVIII века все более и более определялось новое философское и религиозное мировоззрение, именно кантианство. Казалось, что у обеих систем много общего. Обе возникли в атмосфере «просвещения», которому Кант служил не менее усердно, чем Лессинг и Гердер, и сущность которого именно он определил с особенной точностью в своей статье «Beantwortung der Frage: was ist

¹Der Protestantismus ist das Privatchristenthum, der Katholicismus das öffentliche und gemeinschaftliche Christenthum.

²S. 484.

³Ibid., 450: Die katholische Kirche ist die alleinseligmachende.

⁴Ibid., 451: Ohne sie würde es längst überhaupt kein Christenthum mehr geben — und reines, reeles Christenthum giebt es ausser ihr nicht.

⁵Ibid., S. 447.

⁶S. 451: Katolischwerden heisst nicht die Religion verändern, sondern überhaupt nur sie anerkennen.

⁷S. 519.

Aufklärung?»¹ Обе системы отказывались от гетерогенных и гетерономных авторитетов в познании и действии. Обе сводили сущность и ценность культуры к гуманности. Что же касается различия между эстетическим и эмоциональным настроением неоспинозистов, с одной стороны, и суровым логическим и этическим ригоризмом критицизма — с другой, то это различие, по-видимому, не означало полной противоположности и непримиримости. Ведь мог же хотя бы Шиллер гармонически сочетать и широкий универсализм в духе неоспинозистов, равно объемлющий и червя, и херувима его гимна «К радости», а также их этическое и эстетическое прекраснодушие, и суровую этику, а также трансцендентальную философию Канта. Как ни кажется убедительным пример Шиллера,² он все же является едва ли не единственным.³ Пути эстетического неоспинозизма и критической философии в конечном итоге все-таки слишком резко расходились. Не напрасно типичные неоспинозисты и не могли, и не хотели понять Канта, но инстинктивно чувствовали, что это противник, с которым надо решительно бороться. Они и боролись — весьма неискусно, но чрезвычайно настойчиво, не брезгуя никакими выражениями и приемами до инсинуаций включительно, чем себя омрачил даже Гердер,⁴ который, как совершенно справедливо заметил Розенкранц,⁵ в полемике с Кантом играл весьма неблагоприятную роль Терсита. И в «Метакритике чистого разума» (1799), и в «Каллигоне» (1800) Гердер

¹ При этом Кант подчеркивал, что средоточием проблемы «просвещения» является именно религиозный вопрос: *ich habe den Hauptpunct der Aufklärung... vorzüglich in Religionssachen gesetzt* (Werke, Rosenkranz, VII, I, 153).

² Подробнее об отношении Шиллера к Спинозе — у Грунвальда (Spinoza in Deutschland, 126 usw.).

³ См., впрочем, попытку Форлендера доказать, что кантианство через Шиллера повлияло даже на такого типичного неоспинозиста, как Гете (Kant, Schiller, Goethe, von Karl Vorländer. Leipzig, 1907. S. 247, 259).

⁴ См. его пародию на Кантов «Спор факультетов»: *Philosophische Facultät. Der metaphysische Kritikus, Beurtheiler aller Befehle der Regierung, Controlleur aller Facultäten, Obrichter der Philosophie aller Geschäftsleute des Staats, Apocriarius, Avtokrator* (Neueste Nachricht von einer kritischen Facultät der reinen Vernunft. Herders Werke, zur Philosophie und Geschichte, XIV, 459).

⁵ *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig, 1840. S. 374; S. 378: *maasste er sich doch an, die Transscendentalphilosophie als eine Religions- und Staatsgefährliche zu verschreiben; ja, man möchte in Rücksicht auf seine Stellung zu Weimar und zur Nation fast sagen, zu denunciren*.

с чуждой другим его сочинениям резкостью обнаруживает и непонимание своего кенигсбергского учителя Канта,¹ и сознание несовместимости критической философии с эстетическим неоспинозизмом: у Канта, оказывается, «плохая поэзия, творчество абстракций»,² «пустые слова из букв»,³ своей терминологической изощренностью напоминающие то, что англичане называют *cant*.⁴ В трансцендентальной философии Гердер видит нечто позорное для науки,⁵ губительное для юношества⁶ и даже патологическое — не то северо-восточную инфлуэнцу,⁷ не то пляску св. Витта.⁸ Этика Канта тоже кажется ему уродливой.⁹ Это может показаться тем более удивительным, что в 1784 г. Гердер формулировал моральный принцип, чрезвычайно близкий к Кантову категорическому императиву.¹⁰ Правда, он обоснован на совер-

¹ Приведем образчик: *einer Objekt und Regellosen Vernunft... das Amt und die Macht gegeben wird, sich vor aller und ohne alle Erfahrung die Natur zu schaffen* (Kalligone, Werke, zur Philosophie und Geschichte, XV, S. V).

² Kalligone, S. VIII.

³ Ibid., VI. Cp.: *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Werke, zur Philosophie und Geschichte, XIV), S. XVIII: *ein Muster kunstreicher Buchstabendichtung*.

⁴ Metakritik, 430. В литературной полемике конца XIX века эту игру слов, но уже в пользу Канта и против Маркса, опять пустил в оборот Эдуард Бернштейн (*Kant wider cant*).

⁵ *Wir werden ein Spott andrer Nationen. Habt ihr, rufen sie, eure Fort- oder Vorschritte vergessen, ihr Deutsche, dass ihr in Theologie, wie im Recht, in der Naturlehre, Chemie, Geschichte, Sprache, in der Mathematik sogar transcendiret?* (Neueste Nachricht von einer kritischen Facultät der reinen Vernunft, Werke, zur Philosophie und Geschichte, XIV, 461).

⁶ *Und unsere Jugend verdirbt transcendirend!* (Kalligone, XVI).

⁷ Neueste Nachricht, 461: *dies Fieber, diese nordöstliche Influenza*.

⁸ Kalligone, XVII: *den fortgesetzten St. Veitstanz*.

⁹ *Welcher Vater (jeder frage sich selbst) wünscht, dass sein Sohn ein Autonom kritischer Art, ein Metaphysicus der Natur und Tugend, ein dialektischer oder gar Revolutions-Rabulist nach kritischem Schlage werde?* (Metakritik, XX). *Wer... selbst im gemeinen Gespräch kein Urtheil verstehen kann, bis er es sich mit augenscheinlicher Mühe in die kritische Sprache übersetzte, und es sodann von sich giebt «transcendental-kritisch», wer selbst mit Gott und mit seinem Weibe nicht anders als «transcendental-kritisch» zu sprechen weiss, oder ist lahm, lahm an Worten, an Gedanken, und gewiss lahm in Führung des Lebens* (Kalligone, XXI).

¹⁰ *Was du willst, dass andere dir nicht thun sollen, thue ihnen auch nicht; was jene dir thun sollen, thue du auch ihnen* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil, IV Buch, VI, Werke, zur Philosophie und Geschichte, III, 191).

шенно иных началах,¹ вызвавших ироническую критику Канта, который довольно резко осудил натуралистическую тенденцию Гердерова монизма, смешение в нем этики с естествознанием и вообще методологическую беззаботность своего мета-критика.²

Еще глубже была пропасть, отделявшая романтических эпигонов неоспинозизма от Канта. Они относились к нему или с нескрываемым отвращением, или же с каким-то снисходительным пренебрежением. В «Философии откровения» Шеллинг выражал изумление, как могла Кантова таблица двенадцати категорий в течение двух десятилетий пользоваться в немецкой философии таким же значением, как и скрижали с десятью заповедями;³ это его тем более удивляло, что всякая «наука разума», по его нередко повторявшемуся им взгляду,⁴ не выходит за пределы только мысленной необходимости⁵ и совсем не познает подлинной реальности, и в особенности того абсолюта, который лежит в основании этой реальности, движет и одушевляет ее. Когда Клейст познакомился с «новой, так называемой Кантовой философией»,⁶

¹ Ibid.: Aufrichtig ist der Mensch geschaffen, und wie in seiner Gestalt alles dem Haupte dienet...

² Сделанная Кантом общая характеристика Гердера не лишена меткости: nicht etwa eine logische Pünctlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender viel umfassender Blick, eine in Auffind von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem grossen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuthen lassen, als kalte Beurtheilung wohl geradezu in denselben antreffen würde (Критик des ersten Theils von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke, Rosenkranz, VII, 339).

³ Werke, Abtheilung II, Band III, 48.

⁴ См., например, Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin, 1834: der Rationalismus... über die blosse Denknöthwendigkeit nicht hinaus kann (Werke, Abt. I, Band X, 214). Во «Введении в философию мифологии» Шеллинг уверял, что задача одной лишь науки разума (der blossen Vernunftwissenschaft) уже выполнена и исчерпана — и все же настоящего познания истинной реальности еще нет (Werke, Abt. II, Band I, 560).

⁵ Es ist nur eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft bewegen (Philosophie der Offenbarung, Werke, Abt. II, Band III, 66).

⁶ Heinrich v. Kleists Werke, herausgegeben von W. Waetzoldt, VI, 117.

он сначала пришел в полное смятение и даже отчаяние,¹ а затем решительно отказался от нее. Столь же мало удовлетворил критический идеализм Канта и Новалиса с его, как он сам выражался, «магическим идеализмом». В своих высокомерных суждениях о Канте как «недурном наблюдателе и экспериментаторе»² и о синтетических суждениях а priori³ Новалис обнаружил полное непонимание как значения, так и взаимоотношения априорного и опытного начал в Кантовой философии. Это не помешало ему приписать ее успех ее ограниченности.⁴ Как и другие романтики, уже он усмотрел и осудил у Канта то, что в новейшее время Герман Коген выдвинул как типичную особенность этики,⁵ именно «ориентирование» этики в юриспруденции.⁶ Аналогичный упрек делал Канту и Фр. Шлегель — автор «Люцинды», в которой романтики главным образом и ориентировали свою собственную этику. Кант, жаловался он, морализирует в политике, зато легализирует в морали.⁷ Шлегеля возмущало то, что «этический максимум», который он сам понимал как интенсивную личную жизнь — впредь до принесения ее в жертву мистике и церковному авторитету, — принял у Канта характер про-

¹ «Ich bin unthätig in meinem Zimmer umhergegangen, — писал он своей невесте, — ich habe mich an das offne Fenster gesetzt, ich bin hinausgelaufen ins Freie, eine innerliche Unruhe trieb mich zuletzt in Tabagien und Caffeehäuser... Ich hatte eine unbeschreibliche Sehnsucht an Deinem Halse zu weinen, oder wenigstens einen Freund an die Brust zu drücken» (ibid.).

² Kant ist ein netter Beobachter und Experimentator (Novalis Schriften, II, 1901, S. 189).

³ Kants Frage: sind synthetische Urtheile a priori möglich, lässt sich auf mannichfaltige Weise specifisch ausdrücken. Z. B. Ist die Philosophie eine Kunst?... Giebt es eine Erfindungskunst ohne Data, eine absolute Erfindungskunst? Lassen sich Krankheiten nach Belieben machen? Lassen sich Verse nach Regeln und ein Wahnwitz nach Grundsätzen denken? Ist ein perpetuum mobile möglich? Ist ein Genie möglich, lässt sich ein Genie definiren? Lässt sich der Zirkel quadrien? Ist Magie möglich? (ibid., 478).

⁴ Je bornirter ein System ist, desto mehr wird es den Weltklugen gefallen... So wird Kant jetzt noch immer mehr Anhänger als Fichte finden (ibid., 28).

⁵ См.: Этика чистого воли от Германа Коэна. Берлин, 1904. С. 215 usw., 226.

⁶ Kant scheint die Ethik juristisch behandelt zu haben (Novalis Schriften, II, 435).

⁷ Kant moralisirt gewaltig in der Politik, Aesthetik und Historie. In der Moral hingegen legalisirt, d. h. politisirt er (Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen, II, 411).

блемы практического разума.¹ Суровая дисциплина и строгая закономерность этики долга, исповедовавшейся кенигсбергским «гиперморалистом»,² а также точность этого «геометра и еще более алгебраиста в морали»³ возмущала Шлегеля и казалась ему стеснительными оковами, унижительными для свободной, гениальной личности. Он видел в этике Канта не столько новое или вечное решение философской проблемы нравственной автономии, сколько опротивевшую ему старую филистерскую немецкую честность и добросовестность.⁴ Не только в морали, но и в гносеологии Шлегеля возмущал Кантов юридизм, его преклонение перед законом⁵ и «логической легальностью».⁶ В критике чистого разума он усмотрел не критику, а убийство разума.⁷ К этим упрекам он присоединял еще обвинение в «горизонтальности и негативности»,⁸ узости и даже суетности.⁹ Вследствие всего этого Шлегель гораздо выше Канта ставил Спинозу и Фихте,¹⁰ особенно Фихте: в поисках за философской истиной Кант, уверял он, относится к Фихте как собака к охотнику.¹¹ И если Шиллер поддался влиянию Канта, то в этом Шлегель видел только лишнее подтверждение мелочности духа этого поэта.¹² Нет, кажет-

¹ Kant hat das ethische Maximum (heiligen Willen und Reich Gottes in seinem Sinne) verwechselt mit dem praktischen aus Mangel am politischen und ästhetischen Sinn (ibid., 412).

² Ibid., 411.

³ Ibid., 413.

⁴ Ibid., 415: Die Kantische Moral ist eine der Form nach transcendentalisirte und polemisirte deutsche Rechtlichkeit.

⁵ Die Anbetung des Gesetzes hat Kant zu mehreren transcendenten Sätzen verleitet (S. 412).

⁶ Kants Kritik ist logische Legalität (S. 416).

⁷ S. 416: eine Ermordung der Vernunft.

⁸ Er ist partheiisch für's Horizontale und Negative und leidenschaftlich gegen alles Centrale und Positive (S. 416).

⁹ Mehr Anstrengung als Kraft; Eitelkeit, Förmlichkeit, moralische Pedanterie, eine repräsentirende Natur ohne lebendige Phantasie (S. 418).

¹⁰ Kant ein oscillirender Mensch, eitel, ohne die gewaltige, durchgreifende Kraft des Spinoza und Fichte (S. 412).

¹¹ Hater etwas Divinatorisches? Er weiss oft, da ist was; aber nicht, was es ist. Er ist der Spürhund der Philosophie, Fichte der Jäger (S. 414).

¹² Er hat so Sinn für dieses und jenes wie ein Eklektiker, selbst etwas ästhetischen, etwas philosophischen und vielleicht auch ein wenig mystischen Enthusiasmus. Das giebt ihm einen Anschein von Vielseitigkeit und Grösse, und das hat viele Verwüstungen in kleinen Geistern (z. B. Schiller) angerichtet (S. 412).

ся, необходимости прибавлять еще примеры в доказательство полной несовместимости крайнего неоспинозизма с кантианством.

В сущности, иного отношения и не могло быть: слишком уж велика была принципиальная противоположность между критицизмом и эстетическим неоспинозизмом, как в философской, так и в религиозной области. В последней неоспинозизм опирался на чувство, критицизм — на разум. Сообразно с этим уже Гердер, друг «северного мага» Гаманна и предтеча Шлейермахера, этого протестантского Шатобриана, оправдывал христианство во имя его красоты, ориентировал его в эстетике. Новалис называл учение о религии «научной поэзией», «синтезом поэтики и философии».¹ Кант же ориентировал его в этике и указывал путь *a moralibus ad theologiam*. При этом этика его носила суровый ригористический характер, решительно устраняла все, связанное с чувством, а также и тот эвдемонизм, который неизменно проявляли неоспинозисты.² Далее, пантеизм неоспинозистов вел к философии абсолютного тождества, безразличия, всегда возмущавшего антиспинозистов, между тем как Кант проводил резкую грань между природой и свободой, феноменальным миром и ноуменальным. Наконец, эпигоны неоспинозизма все более и более склонялись к признанию истории главным проявлением и даже источником всех истин, не исключая и религиозных. В глазах Гаманна исторический план науки всегда был лучше плана логического.³ И сообразно с этим он полагал, что разум обречен на хромание и ползание без помощи таких крыльев и костылей, как исторический опыт и откровение.⁴ При этом ис-

¹ Novalis Schriften, zweiter Theil, 572.

² См., например, Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft (Herders Werke, zur Philosophie und Geschichte, X), S. 379: Die Staaten vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Theil von Glückseligkeit desto besser und sichrer geniessen könne. Das totale der einzelnen Glückseligkeiten aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staats. Ausser dieser gibt es gar keine.

³ Der historische Plan einer Wissenschaft ist immer besser, als ein logischer, er mag so künstlich seyn, als er wolle. Sibyllinische Blätter des Magus in Norden (Johann Georg Hamann's). Leipzig, 1819. S. 337.

⁴ Erfahrung und Offenbarung sind einerlei, und unentbehrliche Flügel und Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben und kriechen soll. Sinn und Geschichte sind das Fundament und der Boden, — jene mögen noch so trügen, und diese noch so eintältig seyn (S. 345).

тория разумелась уже не как непрерывно прогрессирующее самораскрытие во времени теоретических и практических идей чистого автономного разума в духе Лессинга — с чем бы еще согласился Кант, автор «*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*», — а как процесс сверхразумного и даже, может быть, совершенно иррационального богоявления, по отношению к которому человеку и его разуму предоставлялась только пассивная, рецептивная роль.¹ И таким образом дошедшие до такого взгляда протестантские неоспинозисты уже проявляли полную солидарность с католиком Баадером, утверждавшим: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia*.²

Такое уклонение крайних неоспинозистов от рационализма в вопросах веры осложнялось еще тем, что уже в XVIII веке неоспинозизм отчасти примкнул к тому течению сенсуалистического происхождения в тогдашней философии, которое сводило идеи к словам и мышление — к языку, не признавало никакого различия между *ratio* и *oratio*, *nomen* и *gnomen* и которое, как это делал Кондильяк, видело в науке не более как хорошо сделанный язык. Далеко не все неоспинозисты разделяли отвращение автора «Фауста» к словопрениям и словесным построениям. Многие из них поддались влиянию Гаманна, отождествлявшего разум с языком и с этой точки зрения подвергнувшего Канта «метакритике пуризма разума». Без слова нет ни разума, ни мира, уверял Гаманн.³ Возражая Канту, он настаивал на том, что настоящими априорными формами познания являются звуки, буквы и слова.⁴ Применяя такую грамматическую гносеологию к богословию, Гаманн вполне последовательно именовал его

¹ Не только Якоби (*Werke*, III, 19), но также и Фр. Шлегель производил *Vernunft* от *vernehmen* (*Philosophische Vorlesungen*, II, 461) и резко осуждал «тщеславие разума» (*Die Vernunfteiligkeit*, *ibid.*, 402).

² Franz von Baader's sämtliche Werke. Leipzig, 1851—1860. Bd XV. S. 539.

³ Ohne Wort, keine Vernunft, — keine Welt (*Sibyllinische Blätter*, 340).

⁴ Laute und Buchstabe sind reine Formen a priori, in denen nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntnis und Vernunft (*ibid.*, 309). Wörter haben ein ästhetisches und logisches Vermögen. Alle sichtliche, lautbare Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung; aber nach dem Geiste ihrer Einsetzung und Bedeutung, zum Verstande und zu den Begriffen. Folglich sind Wörter sowohl reine und empirische Anschauungen, als auch reine und empirische Begriffe (*ibid.*, 314).

«грамматикой языка Священного Писания».¹ Все эти взгляды Гаманна сильно повлияли и на Гердера. Его «метакритика критики чистого разума» была озаглавлена «Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache» и противопоставляла гносеологии трансцендентальной философии гносеологию слов и речи. А в «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» он выводил из «божественного дара речи» не только всю логику и гносеологию, но даже и этику.² Еще большее значение придавали слову, особенно поэтическому слову — je poetischer, je wahrer,³ — романтические неоспинозисты, для которых критерием истины менее всего являлось логическое доказательство или трансцендентальная дедукция. Сообразно с этим и слово религиозного откровения говорило их чувству и воображению гораздо больше, чем слишком бессодержательная для них «онтологика и логика» «негативной или естественной теологии»,⁴ иначе говоря, рациональной, основанной на разуме, этого, как своеобразно определял Фр. Шлегель, формального я без любви.⁵ Их «позитивизм» требовал возвращения к традиции, к историческому откровению, к авторитетному слову Божию. Для них опять «в начале было Слово». И таким образом, если не фактически, то принципиально религия крайних неоспинозистов возвращалась или к католицизму средних веков, или к старой, правда опозитизо-

¹Der Reichthum aller menschlichen Erkenntniss beruhet auf Wortwechsel; und es war ein Gottesgelehrter von durchdringendem Witz, der die Theologie, — die älteste Schwester der höheren Wissenschaften — für eine Grammatik zur Sprache der heiligen Schrift erklärte (ibid., 110).

²Nur durch die Rede wird die schlummernde Vernunft erweckt, oder vielmehr die nackte Fähigkeit, die durch sich selbst ewig todt geblieben wäre, wird durch die Sprache lebendige Kraft und Wirkung... Man hat Beyspiele, dass ein Taub- und Stummgeborner seinen Bruder mordete da er ein Schwein morden sah, und wühlte, blos der Nachahmung wegen, mit kalter Freude in den Eingeweiden desselben: schrecklicher Beweis, wie wenig die gepriesene menschliche Vernunft und das Gefühl unsrer Gattung durch sich selbst vermöge. Man kann und muss also die feinen Sprachwerkzeuge als das Steuerruder unsrer Vernunft, und die Rede als den Himmelsfunken ansehen, der unsre Sinnen und Gedanken allmählig in Flammen brachte (Erster Theil, IV Buch, III, sämtliche Werke, zur Philosophie und Geschichte, dritter Theil, S. 164).

³Novalis, Schriften, II, 77.

⁴Der negativen, sogenannt natürlichen Theologie abgesondert von positiver Religion, blieb nichts übrig als Ontologik und Logik (Friedrich Schlegel's philosophische Vorlesungen, II, 434).

⁵Die Vernunft ist die formelle Ichheit ohne Liebe (ibid., 433).

ванной, системе протестантской веры, системе Слова, гетерогенного и гетерономного авторитета.

Все это до такой степени расходилось с духом Кантовой религиозной философии, что Фр. Шлегель вместе со многими другими почти был склонен принять ее за дурную шутку по отношению к христианству,¹ как он его понимал. Главной особенностью этой философии являлось то, что она выдержана в несравненно более строгом рационалистическом стиле, чем теософские построения неоспинозистов. Пфлейдерер имел полное основание назвать ее «чистым, критическим рационализмом».² С одной стороны, она поднимается над догматизмом и резонерством вольфианцев, объяснявших и даже демонстрировавших слишком много традиционной религиозной эмпирии, на высоту чистого и критического разума, еще не впадающего в спекулятивную созерцательность, как у Шеллинга или Гегеля. С другой стороны, она отказывается от тех иррациональных элементов, которые внесли в свое религиозное мировоззрение неоспинозисты; их мир, как живой пантеистический космос, превращается у Канта в строго закономерную по всем правилам объективного рационализма природу; их склонность к предпочтению чувства заменяется у него автономией теоретического и практического разума по всем правилам субъективного рационализма; их поэтическая созерцательность заменяется трансцендентальными дедукциями; поэзия религии исчезает совершенно и заменяется логикой веры, или, вернее, ее этикой, основанной на доказательстве. Индивидуализм неоспинозистов, с их субъективным эгоцентризмом,³ а нередко и солипсизмом, как гносеологическим, так и моральным, опять-таки заменяется автономией личности, дисциплинированной принципом всеобщего и необходимого значения. Понятие *Gesinnung*, умонастроения, выдвинутое также и Гете, очищается от всего капризного и субъективного и впервые получает столь трудно переводимое на русский язык значение прочного и устойчивого, основанного на идее долга морального убеждения, *moralische Gesinnung*, как любил под-

¹ Viele Gegner hielten Kants Christenthum nur für eine mauvaise plaisanterie (ibid., 411).

² Geschichte der Religionsphilosophie. III Auflage. Berlin, 1893. S. 186.

³ Фр. Шлегель писал: Subject gleich Centrale abstractissimum (Philosophische Vorlesungen, II, 417).

черкивать Кант. Типичные для XVIII века системы морали — мораль чести (Монтескье), или мораль пользы (Бентам), или мораль счастья (Вольф и немецкое «просвещение») — заменяются моралью разума, в самом себе находящего максимум нормального поведения. Словом, всюду торжествует разум, если не теоретический, то практический. И религия признается только как «чистая вера разума».¹

Казалось бы, что при таком понимании религиозной философии от исторической религии, как таковой, не должно было бы остаться ничего. Однако Кант был иного мнения. Он не ограничился только тем, что постулировал для своей автономной этики Бога, как окончательное ручательство ее правильности, и тем превратил религию в «мораль по отношению к Богу, как законодателю»,² подобно тому как деизм превращал религию в физику по отношению к Богу как Творцу. Кант шел еще дальше. И в своей «Религии в границах одного лишь разума» он доказывал совпадение многих положений исторического христианства с априорной религией разума.

Здесь Кант приходит, так сказать, от разума к признанию радикального зла в человеческой природе. При этом оказывается логически необходимым и библейский Адам, правда, умозрительно истолкованный и изъятый из рамок библейской истории.³ Далее, главным предметом религии разума признается искупление человека от зла. А для этого признается необходимым «идеал морального совершенства»,⁴ иначе «Сын Божий», который характеризуется как безгрешный Богочеловек, искупающий чужие грехи; более того, хотя идея такого существа «лежит уже в нашем разуме»,⁵ однако все же оказывается возможным и даже необходимым признание этого морального идеала действительным, телесным человеком. И значит, при всем своем отвращении к историческим элементам религии Кант а priori приходит к тому, что христианство признает происшедшим во время оно.

¹ Kritik der praktischen Vernunft, zweites Buch, zweites Hauptstück, V (Werke, Rosenkranz, VIII, 266).

² Kritik der Urtheilskraft, § 89.

³ Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, erstes Stück, IV (Werke, Rosenkranz, X, 48).

⁴ Zweites Stück, erster Abschnitt (S. 69, cp. S. 142).

⁵ Ibid., S. 72.

По крайней мере, говорит Кант стилем «Критики чистого разума», такого рода опыт возможен.¹

Стремясь таким образом рационализировать христианство, Кант вполне естественно стал продолжать дело Эргарда Вейгеля, Лейбница, Лессинга и других, желавших доказать разумность даже явно иррациональных догматов, вроде троичности Божества. Кант воспользовался для этого тем политическим принципом разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, который возводится его философией права на высоту необходимых логических условий всякого нормального государства и ставится ею в связь с тремя положениями силлогизма.² При этом, чтобы сохранить триединство, Кант учил столько же о разделении, сколько и о единении Божеских ипостасей.³ И значит, теория «единения властей», о котором учили государствоведы XIX века, появилась едва ли не впервые в таком своеобразном приложении к Богу, как моральному суверену, которого еще пророк Исаия назвал «нашим судьей, законодателем и правителем» (Исаия, XXXIII, 22).

Таким образом, по целому ряду вопросов получается совпадение религии разума и ее «синтетических суждений a priori» о Боге⁴ со Священным Писанием⁵ и вообще с христианством, которое оказывается естественной⁶ и разумной⁷ религией. Это обстоятельство не должно показаться неожиданным, если иметь в виду, что философский критицизм Канта вовсе не стремился

¹ Eben darum muss auch eine Erfahrung möglich seyn (S. 72).

² Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § 45 (Werke, Rosenkranz, IX, 158).

³ Religion, drittes Stück, zweite Abtheilung (Rosenkranz, X, 169).

⁴ Der Satz: es ist ein Gott... ist ein synthetischer a priori (Religion, Vorrede zur ersten Auflage, Rosenkranz, X, 7).

⁵ Vorrede zur zweiten Auflage: so wird man sagen können, dass zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sey, so dass, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen (S. 14). Cp. drittes Stück, V (S. 127): Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält.

⁶ Viertes Stück, erster Theil, erster Abschnitt: Die christliche Religion als natürliche Religion (S. 188).

⁷ Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann (ibid., S. 195).

«раскритиковать» эмпирически данное содержание науки, искусства, нравственности или веры. Совсем напротив, он стремился объяснить это содержание со стороны его возможности и даже необходимости. Сообразно с этим, например, «Критика чистого разума» представляла как бы своего рода конгениальную критику тогдашней физики и механики, как бы сочувственную философскую рецензию на математическое естествознание, раскрывающую в эмпирическом факте этой науки его трансцендентальную сторону и тем возводящую ее на высоту логической необходимости. Подобным же образом и учение Канта о праве и государстве совсем не стремилось уничтожить традиционное правоведение и государственное и заменить его новым, как это, по-видимому, представлял себе хотя бы В.И.Сергеевич, злорадствовавший по поводу того, как много «прихватывал он из опыта»: ¹ оно констатировало наличие уже сложившейся науки; и своею целью оно ставило только ориентирование этой науки в трансцендентальной философии. Так вот и Кантова «Религия в границах одного лишь разума» является как бы конгениальной критикой христианской веры, раскрывающей в ней трансцендентальные, всеобщие и необходимые элементы. Чистый разум, узнающий самого себя в законах физической природы, в категорическом императиве морали, а также во многих нормах и формах юридического и политического быта, узнает самого себя также и в основных верованиях христианства. Чистый религиозный разум ориентируется в одной из исторических религий и дает довольно неожиданное подкрепление ее давнишней уверенности в своей всеобщности, или «кафоличности». ²

При этом заслуживают внимания два обстоятельства. Во-первых, Кант не столько отвлекает от всех религий одну общую, универсальную, сколько дает философию только одной, именно христианской ³ религии. Даже иудейство не удовлетворяет его,

¹ Задача и метода государственных наук. М., 1871. С. 58 и 62.

² Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit (drittes Stück, erste Abtheilung, VII, S. 137).

³ Erstes Stück, Allgemeine Anmerkung, S. 59: nach der moralischen Religion (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist). Drittes Stück, zweite Abtheilung, S. 152: wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, so ferne sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christentums anfangen.

так как он видит в нем не более как теократию¹ с политической программой, земнородную статутарную религию, совершенно оставленную христианством,² этой не статутарной, а моральной религией;³ Кант идет еще дальше и утверждает, что, собственно говоря, иудейство — это даже совсем не религия.⁴ Этим он существенно отличается от неоспинозистов, и особенно от Лессинга. Во-вторых, Кант даже конфессионален: он дает философию не христианства вообще, а специально протестантства, и притом в его отличие от католичества. Сообразно с этим он отстаивает оправдание благодатью, а не добрыми делами, осуждает католическую этику,⁵ обрядность⁶ и иерархию,⁷ возобновляет Августиново учение о невидимой церкви. Своим отрицательным отношением как к католичеству вообще, так и к попыткам компромисса или синкретизма — и притом не столько к протестантствующим католикам, сколько к католичеству протестантам,⁸ — Кант опять-таки резко отличался от отмеченного выше тяготения неоспинозизма к католичеству. И хотя Гердер видел в своей «метакритике» типичное протестантство, направленное против Кантова «папства»,⁹ однако это папство было весьма чуждо и даже вра-

¹ Zweites Stück, zweiter Abschnitt, S. 93; Drittes Stück, zweite Abtheilung, S. 150.

² Drittes Stück, zweite Abtheilung, S. 153: eine völlige Verlassung des Judenthums.

³ Viertes Stück, erster Theil, zweiter Abschnitt, 201.

⁴ Drittes Stück, zweite Abtheilung, S. 150: eigentlich gar keine Religion; S. 151: so enthält das Judenthum... gar keinen Religionsglauben.

⁵ См. особенно с. 224 и след. (Viertes Stück, zweiter Theil, § 4). Проходящий через всю книгу протест против понимания религии не как нравственного умонастроения (moralische Gesinnung), а как снискания благоволения Божия, желания стать фаворитами Бога (см. особенно с. 59 и 242) носит явно антикатолический характер.

⁶ См. особенно с. 241 и след. (Viertes Stück, zweiter Theil, § 3).

⁷ Он считает «унизительным различие между мирянами и клириками» (Drittes Stück, erste Abtheilung, VII, 146), уподобляет прелатов шаманам (Viertes Stück, zweiter Theil, § 3, 212) и посвящает всю четвертую часть своей «Религии» резкой критике «поповства» (Pfaffenthum).

⁸ Drittes Stück, erste Abtheilung, V, 129: so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstössige von erkatholischen Protestanten antreffen.

⁹ Protestantismus ist also die Metakritik; sie protestiert gegen jedes der Vernunft und Sprache eben so unkritisch als unphilosophisch aufgedrängte Satzungenpapsthum (Metakritik, XXII, Werke, zur Philosophie und Geschichte, XIV).

ждебно конфессиональному папству, которое, в свою очередь, далеко не благосклонно прислушивалось к голосу, раздававшемуся из Кенигсберга. В католических кругах только отдельные лица в виде исключения¹ и еще до появления «Религии» доказывали приемлемость его философии вообще и моральной теологии в частности.² Большинство же католических богословов сразу осудило *pova figmenta Kantiana*,³ как выразился ингольштадтский теолог и автор «Анти-Канта» Штаттлер. Монографии о вреде старо- и неокантианства для католической веры появляются еще и в настоящее время.⁴ И действительно, как уже упоминалось выше, католическая этика в настоящее время существенно отлична от этики протестантской, которая напоминает почти до полного совпадения принципы моральной философии Канта. Католическая этика — это этика конфессионала; а протестантская этика — это этика категорического императива со всеми его достоинствами и недостатками, правильными толкованиями и искажениями, доходившими у иных светских писателей протестантского воспитания до Оствальдова «энергетического императива»⁵ и до превращения Кантова правила «ты должен, значит, ты можешь» в оправдание «воли к жизни» и даже

¹ Иного, не лишённого парадоксальности, мнения держится Бридель, утверждающий, что католики приняли кантианство более сочувственно, чем протестанты, и объясняющий это тем, что Кант уклонился в сторону католической доктрины: *Kant a complètement méconnu l'idée fondamentale de la Réforme, celle du salut gratuit... Méconnaissant la gratuité du pardon, Kant arrive tout naturellement avec le Concile de Trente à une simple «conjecture morale» du salut, au lieu de la certitude, qu'annonce l'évangile, et que la Réforme a proclamée aussi* (Philippe Bridel. *La philosophie de la religion de Immanuel Kant*. Lausanne, 1876. P. 211).

² См., например: *Matern Reuss. Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären. Müritzburg, 1789. S. 28: Ich darf den moralischen Erkenntnisgrund die unerschütterliche Grundfeste der Religion nennen. S. 30: Es ist also offenbar, das Religion und Moral der Kantischen Philosophie grosse Vortheile zu verdanken haben.*

³ *Ethica christiana universalis, Auctore Benedicto Stattler, Augustae Vindelicorum, 1793, S. VIII, 310.*

⁴ См.: *Abbé J. Fontaine. Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français. Paris, 1902; на с. 467 критикуется le Néo-Kantisme prétendu catholique.* Книга эта может дать много материала интересующимся тем, как своеобразно воспринимаются и преломляются идеи Канта в католических и вообще романских умах.

⁵ *Monistische Sonntagspredigten von Wilhelm Ostwald. Erste Reihe, 104.*

«воли к власти». Общая теория католичества продолжала и даже (после известной энциклики *Aeterni Patris*, 4 августа 1879 г.) усилила традицию Фомы Аквинского, с которым, как и со всей схоластикой, могло еще, пожалуй, мириться догматическое протестантство XVI и XVII веков, но никак не могло мириться критическое протестантство нового времени. И поскольку в XIX веке это последнее сознавало свою философию, постольку оно по большей части опиралось именно на Канта, так что один исследователь имел полное основание утверждать, что как Фома Аквинский является философом католичества, так Кант является философом протестантства;¹ в качестве такового особенно настойчиво характеризовал Канта Паульсен,² встретивший в этом отношении полное сочувствие протестантских богословов.³

И в самом деле, как совершенно справедливо заметил Дорнер,⁴ «едва ли какая-нибудь другая философская система нового времени оставила столь длительные следы в богословии». Уже в 1796 г. в Ганновере появилась объемистая книга, посвященная истории влияния Кантовой философии на протестантство.⁵ Движение приняло такие размеры, что спустя два года автору пришлось издать второй, еще более объемистый том,⁶ причем свое прежнее, в общем сочувственное отношение к кантианству в теологии,⁷ он заменяет уже неодобрением того «мундира духовной моды»,⁸ который надевали на себя слишком многочисленные и слишком усердные, по его мнению, кантианцы в тео-

¹ Katzer. Kants Bedeutung für den Protestantismus. Leipzig, 1897. S. 6.

² См. его статью «Kant der Philosoph des Protestantismus» в «Kantstudien» (Band IV, 1900).

³ См.: Kantstudien, VI, 73 usw.

⁴ Geschichte der protestantischen Theologie. München, 1867. S. 744.

⁵ Flüge, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

⁶ Zweiter Theil oder Erste Fortsetzung. Hannover, 1798.

⁷ См. с. 95 первого тома: es ist nie eine neue Philosophie in das Religionssystem eingepflicht worden, ohne von ihren Säften diesem etwas gutes mitzutheilen, so ängstlich anfangs auch immer die Besorgnis war, dass Christenthum Schaden leiden möchte. Dies wird man denn auch in unsern Tagen von der Kantischen Philosophie erwarten können.

⁸ Band II, S. X.

логии.¹ Среди кальвинических богословов и до настоящего времени попадают авторы, которые считают губительным влияние Канта на протестантство; однако и они не только мирятся с этим влиянием, но даже находят в нем также и много плодотворного.²

Что же означала такая тесная связь Канта с протестантством? Значило ли это то, что в его лице немецкий философский гений при всех своих притязаниях на трансцендентальную всеобщность и необходимость познал свое протестантское происхождение? А может быть, это значило, что богословие опять подчинило себе философию? Как известно, так именно и поняли Канта Шопенгауэр и Гейне. И они не щадили своего сарказма по этому поводу. За трагедией, уверял Гейне, следует фарс:³ Иммануил Кант беспощадно сокрушил небеса и истребил небожителей — но старый Лампе стоит при этом с зонтиком под мышкой и проливает слезы; и вот Кант восстанавливает для него религию, потому что «у старого Лампе должен быть Бог». В данном случае Гейне забывал, что философия Канта — почитателя Руссо и сторонника «всеобщности и необходимости» как в мысли, так и в жизни — не требовала непременно, как иногда у Хр. Томазия, деления людей на умных и глупых или, как у Вольтера, деления на народ и не народ. И поэтому он совсем напрасно приписывал ему мысль о необходимости религии, хотя бы даже и выдуманной, — но только для низших классов, для народа, мысль, поддерживавшуюся как Вольтером,⁴ так и Робеспье-

¹ Ibid.: Es ist unglaublich mit welcher Schnelligkeit eine solche Mode um sich greift mit welchem Eifer sich Aner und Isten zusammenrottiren und alle, welche keine Parthey nehmen, als Einfältige oder Idioten ausschreien und mit heftiger Intoleranz behandeln... Als Wolf zu demonstrieren anfang, schrieb man lauter vernünftige Gedanken; ist schreibt man alles nach Kantischen Grundsätzen.

² *Pris tel qu'il est, le système de Kant ne peut qu'être funeste à la théologie évangélique, et peut-être historiquement lui a-t-il fait plus de mal que de bien jusqu'ici. Mals il renferme un principe fécond* (Philippe Bridel. *La philosophie de la religion de Immanuel Kant*. Lausanne, 1876. P. 215). Еще решительнее высказывается автор на с. 214: *Après une étude sérieuse de Kant, et malgré les fautes très graves au point de vue évangélique, que nous avons relevées chez lui, nous n'hésitons pas à dire qu'il présente, selon nous, la vraie base sur laquelle doit s'appuyer toute philosophie chrétienne, que le côté par lequel il entame la question religieuse est bon.*

³ Deutschland, I, drittes Buch.

⁴ Il faut une religion pour le peuple.

ром.¹ Но Гейне по крайней мере соглашался признать, что сам-то Кант для себя был достаточно критически настроен по отношению к вопросам веры. Шопенгауэр же пошел гораздо дальше и не видел никакой разницы между Кантом и его старым слугой Лампе. В своем мнимо критическом самообольщении Кант, уверял Шопенгауэр, подобен мужу, ухаживающему на балу за прекрасной маской, которая оказывается потом его собственной женой.² Вместо теологии, опирающейся на мораль, Кант проповедует мораль, основанную на скрытых теологических предпосылках.³ Он облакает теологическую мораль в весьма абстрактные и будто бы а priori найденные формулы.⁴ В действительности даже его категорический императив, не хуже какого-нибудь фетиша Вицлипуцци, свидетельствует о его «рабской деизидемонии».⁵

Можно ли согласиться с таким пониманием взаимоотношения философии и богословия у Канта? Действительно ли в его лице богословие опять подчинило себе философию, и притом такую, которая кичилась своим критицизмом и даже монополизировала это понятие? Или же, напротив, в лице Канта философия оказала сильное влияние на богословие и даже подчинила его себе? И принципиально, и фактически Кант высказался во втором смысле. Он решительно отказывался видеть в философии служанку богословия или соглашался на это — но с тем условием, чтобы она несла не шлейф за госпожой, а факел перед нею и таким образом показывала ей ее путь.⁶ Он заменил теологию автономией и признавал религию только в границах одного лишь разума. И если он усматривал совпадение этой религии с некоторыми понятиями исторического христианства, то он видел в этом не торжество христианства над разумом, а, напротив, торжество разума в христианстве. Его вера была не той наивной и эмоциональной «верою угольщика» — предметом то насмешек, то зависти, — о которой любили говорить в эпоху Просве-

¹ L'Athéisme est aristocratique (см.: F. A. Aulard. Le culte de la raison et le culte de l'Etre suprême. Paris, 1892. P. 215).

² Die beiden Grundprobleme der Ethik. Zweite Auflage. Leipzig, 1890. § 8. S. 169.

³ Ibid., § 4, S. 125.

⁴ Ibid., § 8, S. 168.

⁵ Ibid., § 6, S. 134.

⁶ Der Streit der Facultäten, Werke, Rosenkranz, X, 277.

щения, а верою ученого, «продуктом разума», как выражался Фр. Шлегель.¹ Он сам называл ту религию, которую он исповедовал, религией рационализма.² И сообразно с этим его отношение к протестантской богословской мысли могло иметь характер только ее крайней рационализации.

О размерах этой рационализации можно судить по следующим примерам. Чтобы доказать свое кантианство, молодой кандидат теологии Фихте написал в 1792 г. «Опыт критики всяческого откровения», анонимную работу, которую многие приняли за произведение самого Канта, еще не издавшего тогда своей «Религии». Продолжая и даже усиливая своеобразный позитивизм критической философии, Фихте в этой работе и не думал подвергать уничтожающей критике всевозможные виды откровения, как можно было бы предположить на основании заглавия; совсем напротив, он ориентировался в них — однако для того, чтобы дать «дедукцию религии вообще»,³ решить в духе «критики чистого разума» вопрос о том, «как возможна откровенная религия»,⁴ установить чисто формальные логические критерии божественности откровения⁵ и вообще поднять откровение на высоту чистой религии разума.⁶ Таким образом, к трем «Критикам» Канта присоединялась еще четвертая — критика веры, положительная критика религиозного разума. Еще решительнее высказывался Тифтрук. Убежденный, что только через разум человек может стать религиозным⁷ и что никакая религия невозможна без рассудка и разума,⁸ он полагал, что религия по возможности должна уподобиться даже геометрии.⁹ И вот ока-

¹ Sein Glaube ist... durchaus ein Product der Vernunft (Philosophische Vorlesungen, I, 1836, S. 466).

² Religion, Viertes Stück, erster Theil, 185.

³ Versuch einer Critik aller Offenbarung. Königsberg, 1782. § 2. S. 2 usw.

⁴ S. 38: Wie ist geoffenbarte Religion möglich?

⁵ S. 96, § 8: Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach.

⁶ S. 46, § 5: Deduction des Begriffs der Offenbarung von Principien der reinen Vernunft a priori.

⁷ Tieftрук. Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum. Berlin, 1790. S. 241: Daher ist auch, religiös und vernünftig sein, einerlei, denn durch Vernunft allein kann der Mensch religiös sein.

⁸ S. 111: Ohne Verstand und Vernunft ist keine Religion möglich.

⁹ S. 5.

зывается, что именно христианство как нельзя лучше соответствует всем этим условиям: учение Христа совершенно соответствует требованиям разума;¹ более того, оно всецело заимствовано из разума;² нравственный закон Христа всецело совпадает с категорическим императивом;³ и поэтому христианство не только допускает, но прямо-таки требует, чтобы соблюдался императив разума.⁴ Словом, выходило даже как будто, что уже не столько критическая философия постулирует религию, сколько наоборот, религия постулирует критическую философию; не только кантианец может и должен быть христианином, но, наоборот, настоящий христианин непременно должен быть также и правоверным кантианцем. Гносеология христианства отождествляется с гносеологией рационализма.⁵ И теология объявляется совершенной наукой,⁶ т. е. наукой геометрического типа, предметом которой являлось «Евангелие чистого разума», как выражался Рейнгольд. Разум, учил голландский богослов Ван Гемерт (van Hemert), должен быть для протестантов высшим судьей всякой истины в религии, ибо только разум есть авторитет Бога, а человеческий авторитет протестантами не признается.⁷ Традицию Канта продолжают и развивают такие рационалисты в богословии, как Рёр Вегшейдер, Паулус и др.⁸ И подобно тому как протестантские схоластики XVII века задним числом превращали Лютера из врага схоластики в ее друга, так теперь протестантские кантианцы стали превращать Лютера из врага рационализ-

¹ S. 302: Die Lehre Jesu hat vollkommene Vernunftmässigkeit.

² S. 303: Ich behaupte nun, dass alle Lehren der christlichen Religion, sie mögen spekulativ oder praktisch sein, vollkommen vernunftmässig sind, weil sie alle aus den reinen so wohl spekulativen als praktischen Vernunft geschöpft sind und keinen andern als den unbedingten Vernunftzweck haben.

³ S. 305: Das Sittengesetz Jesu ist also mit der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft einerlei, folglich ganz vernunftmässig.

⁴ S. 322: Das Christenthum erlaubt also nicht blos und begünstigt, sondern es fordert reine Vernunftthätigkeit.

⁵ S. 311: Der christliche Begriff und Erkenntnissart sind mit dem Begriffe und der Erkenntnissart der Vernunft vollkommene gleich.

⁶ S. 339: Wir haben aber auch eine vollkommene Theologie, die alles das hat, was eine Wissenschaft haben muss, um vollendet zu sein.

⁷ Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, III, 298.

⁸ Timothée Colany. Exposé critique de la philosophie de la religion de Kant. Strasbourg, 1845. P. 169; Ph. Bridel в статье о Канте помещенной в VII томе «Encyclopédie des sciences religieuses», sous la direction de F. Lichtenberger.

ма в его ревностного сторонника. Вегшейдер вызвал к *piis manibus Martini Lutheri, libertatis cogitandi assertoris*. А Бретшнейдер утверждал, что «Лютер был близок к совершеннейшему рационализму».¹ Рационализация протестантизма зашла так далеко, что, например, Шлейермахер столько же продолжал дело Канта, сколько уже и смягчал его, внося в свое понимание теологии значительную долю иррационализма и эмоциональности в духе романтиков.² Кульминационный пункт рационализма был пройден. И среди протестантских богословов началась даже реакция против него. Так, в 1822 г. марбургский теолог Эрнст Сартorius³ специально направил против Канта сочинение с весьма выразительным заглавием — «*Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus*». А Шталь назвал рационализм рядом с протестантизмом часовнею черта рядом с храмом Божиим.⁴ Стала входить в моду философия иррационального.

10. Старое и новое протестантизм

К началу XIX века взаимодействие протестантизма и светской философии, начавшееся в середине XVIII века и заменившее прежнее противодействие со стороны протестантизма, оказалось уже до того значительным, что, как заметил Трёлльч, «Кант, Фихте и Гегель могли быть того мнения, что они только философски формулируют основную идею реформации».⁵ И в самом деле, автор героической системы философской свободы Фихте видел в Лютере одного из ее гениев-хранителей.⁶ И значит, когда он произносил свои проповеди, между прочим *in partibus infidelium*, — в лютеранской церкви на Королевской улице в Вар-

¹ K. G. Bretschneider. *Luther an unsere Zeit*. Erfurt, 1817. S. 187.

² См. об этом статью кильского богослова Фридриха Нича «*Die romantische Schule und ihre Einwirkung auf die Wissenschaften namentlich die Theologie*» (*Preussische Jahrbücher*, LXXV, S. 332 usw.).

³ О нем: Frank, IV, 490.

⁴ *Der Protestantismus als politisches Princip*. Zweite Auflage. Berlin, 1853. S. 67.

⁵ *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der moderner Welt*, 1911, S. 100.

⁶ *Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit* (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, Werke, VI, 104).

шаве,¹ — он мог чувствовать себя столько же философом, сколько и теологом. Когда Гегель характеризовал реформацию в своей «Философии истории», он видел в ней «знамя свободного духа»,² субъективность индивида и объективность истины:³ самоопределение человека к свободе⁴ — таково, по мнению Гегеля, существо реформации. Так понимая протестантство, Гегель не мог не считать и самого себя именно протестантским мыслителем. И поэтому, когда настоятель католической церкви св. Ядвиги в Берлине, записавшийся на его лекции, пожаловался министру на антикатолический характер этих лекций, Гегель не только не опроверг, но, напротив, с гордостью подчеркнул такой именно, протестантский, даже в вероисповедном смысле, характер своей философии: «Слушатели католики, — писал он, — сделали бы лучше, если бы не посещали в евангельском университете философские лекции профессора, который хвалится тем, что он крещен и воспитан, как лютеранин, и всегда остается и останется таковым».⁵ В еще более решительных выражениях высказывается Гейне — как это ни может показаться неожиданным. В своей «Германии» он настаивал на том, что вся немецкая философия вышла из реформации,⁶ оставившей человеку, как он выражался, разум в качестве единственной лампы.⁷ Неудивительно, что при таком понимании Гейне считал продолжателем Лютерова дела не только Лессинга,⁸ этого главу рационалистического просвещения XVIII века, но даже и самого себя, поэта радикальной и скептической молодой Германии XIX века: *in meinen jetzigen religiösen Ueberzeugungen lebt zwar nicht mehr die Dogmatik, aber*

¹ См. Куно Фишера «Фихте», с. 156 русского перевода 1909 г.

² *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, herausgegeben von E. Gans, zweite Auflage, IX, 502.*

³ *Ibid.*: In der lutherischen Kirche ist die Subjectivität und Gewissheit des Individuum ebenso nothwendig als die Objectivität der Wahrheit.

⁴ *Ibid.*: Diess ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu seyn.

⁵ См. с. 188 первого тома «Гегеля» Куно Фишера.

⁶ *Deutschland, I, erstes Buch*: Ich werde also zu erzählen haben, wie... aus dem Protestantismus die deutsche Philosophie hervorging.

⁷ *Deutschland, I, erstes Buch*: Die Autoritäten sind niedergebrochen; nur die Vernunft ist jetzt des Menschen einzige Lampe, und sein Gewissen ist sein einziger Stab in dem dunkeln Irrgängen dieses Lebens.

⁸ *Zweites Buch.*

doch immer der Geist des Protestantismus.¹ Такое понимание как сущности протестантизма вообще, так и Лютерова протестантизма в частности не только не встречало противодействия, но, напротив, подтверждалось протестантскими богословами начиная с конца XVIII века, что г-жа Сталь вполне основательно приписывала влиянию Канта.² Тифтрук характеризовал христианство не только как разумную, но также и как свободную религию.³ Шлейермахер сводил религию к «особенностям» человеческого я и понимал веру как углубленное самосознание человека. Индивидуализм стал неизбежным признаком протестантизма как веры. И все это считалось продолжением традиции Лютера, тоже будто бы превозносившего разум, свободу, индивидуальность.

В действительности же происходило явление, обычное в тех случаях, когда нововведение защищается традицией: идеал настоящего превращался в воспоминание о прошлом и разрушение характеризовалось как сохранение. Как в Англии целый ряд крупных политических нововведений (упразднение королевского veto или публичные митинги) рассматривался как простое восстановление старинных вольностей, так и в Германии философы и теологи, воспитавшиеся на новом, рационалистическом и индивидуалистическом протестантизме, видели в нем не более как восстановление во всей чистоте старого протестантизма, протестантизма Лютера и реформации. Даже те, которые и не видели этого, но сочувствовали новому протестантизму, поступали тоже так — по мотивам, родственным тем, которые побудили Конта писать Литтре, что «следует казаться древним, чтобы лучше укорениться в умах».

Однако настоящее протестантиство XVI и XVII веков представляло нечто совсем иное. Оно гораздо больше, чем тогдашнее католичество, сторонилось светской культуры. И Лютер производил впечатление человека несомненно менее модернизованного, чем Лев X, покровитель гуманистов и блестящих мастеров итальянского Возрождения. Проблемы протестантской мысли находились не в кругу проблем осуждавшей его свет-

¹ Ibid.

² Depuis vingt ans, depuis que les écrits de Kant ont fortement influé sur les esprits, il s'est établi dans la manière de concevoir la religion, une liberté (De l'Allemagne, c. 514 парижского издания 1864 г.).

³ Die Religionslehre fängt mit der Lehre von der Freiheit an (Versuch einer Kritik der Religion. Berlin, 1790. S. 112).

ской рационалистической философии, а в кругу проблем средневековой схоластики. Первичное протестантство было протестантством не разума, а Слова, содержащегося в Откровении. Разум же или совершенно отвергался как нечто дьявольское (*die Vernunft des Teufels Hure*), или допускался только в качестве служебного орудия для экзегетики и систематики богооткровенного Слова. Об автономии разума как источника религиозной истины или же как ее трансцендентального условия так же мало помышляли, как и об автономии личности. Совсем напротив, протестантство того времени не хуже католичества, решительно осуждающего «частный дух», *spiritum privatum* в религии,¹ было озабочено проблемой создания общеобязательного и сверхиндивидуального исповедания веры. Выражаясь терминами одного реставрационно настроенного теолога XIX века Гарлесса,² его идеалом была *ecclesia possidentium*, а не *schola quaerentium*. И только неудача этой попытки, невозможность — к немалому злорадству католических богословов³ — фиксировать *corpus fidei* протестантства со всею должною точностью и бесспорностью и тем предотвратить *ecclesiolas in ecclesia* поневоле заставила протестантство пойти по иному пути. Были оставлены Меланхтоны «теологические места» (*loci theologici*) или архитектурные усилия таких богословов, как Калов или Квенштедт. Более того, и в светских, и в богословских кругах религия авторитетного Слова постепенно была заменена религией убежденной веры:

Das Wort ist tot, der Glaube macht lebendig.⁴

Мефистофельское пренебрежение к богословию Слова и слов⁵ шло рука об руку с прославляющейся уже Гете религией внутреннего убеждения, умонастроения (*Gesinnung*). Вместо преж-

¹ См.: A. Stöckl. *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Zweite Auflage. Mainz, 1878. S. 197.

² Harless (Frank. Geschichte der protestantischen Theologie, IV 493).

³ Беллармин писал: *coepit regnum Lutheri anno 1517; sed vix septem annis pacifice regnavit* (*Controversia de conciliis*, Lib. IV, Cap. VI, Opera, II, 372). Еще более торжествовал Боссюэ: *je pretends démonstrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations et dans la manière changeante dont ils ont expliqué leurs dogmes* (*Histoire des variations des églises protestantes*, Oeuvres complètes, IV, 410; см. еще 767).

⁴ Шиллер (Marie Stuart, V, 7).

⁵ Faust, I, Studierzimmer.

них формального и материального принципов протестантской доктрины, т. е. обязательности Священного Писания и оправдания верою в него, явилось пантеистическое и рационалистическое учение о том, что Бог открывается только в имманентном мире и в свободном человеческом сознании. Религии пришлось уже оправдываться перед разумом. И протестантские теологи делали это тем усерднее, что в отличие от своих католических собратьев они не образовали клира, особой духовной касты, изолированной от светского мира и светского просвещения. Результатом этого было то, что характер и направление теологической мысли стали уже определяться теми или иными течениями научной и философской мысли.¹ Другим результатом было падение протестантской догматики, как бы подтвердившее замечание Гейне, что «религия, как и всякий абсолютизм, не должна себя оправдывать».² Благодаря этому только тогда для протестантства действительно прекратилась история догматов — событие, которое Гарнак преждевременно приурочивает уже к эпохе Лютера и реформации.³ Только тогда авторитет заменился автономией, при которой, как своеобразно выразился один теолог,⁴ богословская наука уподобилась пуделю, приносящему то, что ему бросит любой пастор. И протестантство вступило на такой путь, где правое крыло часто занимают убежденные, что Бог открывается не столько в Писании или сверхъестественном мире, сколько в земном мире и собственной совести человека, словом, даже не всегда теисты, как Кант, а пантеисты; а левое крыло занимают лица, давшие Оскару Уайльду повод сделать замечание, что протестантская церковь — это такая, «у алтаря которой стоит скептик и для которой Фома — идеальный апостол».⁵

¹ Фихте писал: *Nun sind... die Principien für die öffentliche Religion eines Zeitalters der Zustand der Wissenschaft, und insbes andere der der Philosophie in dem nächst vorhergehenden Zeitalter (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, XVI Vorlesung, Werke, VII, 227).*

² Von dem Augenblick an, wo eine Religion bei der Philosophie Hilfe begehrt, ist der Untergang unabwendlich. Sie sucht sich zu verteidigen und schwatzt sich immer tiefer ins Verderben hinein. Die Religion, wie jeder Absolutismus, darf sich nicht justifyieren (Deutschland, I, zweites Buch).

³ Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band, vierte Auflage. Tübingen, 1910. S. 861, 897).

⁴ Kahnis (см. Frank, IV, 500).

⁵ См. «Упадок лжи».

ГЛАВА IV

РАЦИОНАЛИЗМ И НОВОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

1. Новое естествознание

Таким образом, не гуманизму и не протестантству обязан своим происхождением рационализм XVII века. Гораздо большее влияние на него нового естествознания, выступившего на смену Аристотелевой доктрины с ее геоцентризмом, иерархической противоположностью земной и небесной физики, учением о четырех «причинах» всяких явлений, о четырех стихиях, которые образуют мир падающих вниз или поднимающихся вверх земных тел, об эфире, который образует движущиеся по совершенной линии круга вокруг Земли небесные тела, о конечности мира и т. д. При всем своем позитивизме, при всем стремлении работать *conspirante experientia* новое естествознание было наукой рационалистического типа, вело к рациональной механике. Сообразно с этим оно беспощадно разрушало как эмпиризм книжной эрудиции, так и эмпиризм непосредственных чувственных восприятий. И из того *dubito*, которое не могло не возникнуть благодаря этому, не оставалось иного выхода, кроме *cogito*, кроме воссоздания вместо разрушенной сомнениями мнимой реальной чувственно воспринимаемой действительности совсем новой действительности, основанной не геометрической интуиции и дедукции. Иными словами, весь рационализм XVII века естественно и неизбежно вытекал из нового естествознания, являлся гносеологической и метафизической надстройкой над его целями, средствами и результатами.¹ И поскольку реформаторы обществоведения в XVII веке были рационалистами, постольку они не могли не испытать в сильнейшей степени влияния

¹ Подробности в первом томе настоящего исследования.

новых естественно-научных идей; Моргоф не ошибался, когда объяснял появление новаторов следующим образом: *factum vero fuit a rebus naturalibus initium*.¹ Современники новаторов отмечали это влияние только мимоходом и без должной глубины,² главным образом по вопросу о пользе медицинских знаний для юристов³ и т. п. Но сами-то новаторы весьма настойчиво выдвигали его на первый план. Все они проявили тенденцию к физицизму, стремление повсеместно заменить моральное мировоззрение мировоззрением физическим и в соответственной степени реформировать все наши знания, в особенности же моральные науки. Новатор XVII века — это по преимуществу физицист. В этом его гордость. В этом же и причина нападков на него со стороны упрямых сторонников старины. Даже рационализм исповедовался новаторами не сам по себе, а лишь поскольку он постулировался тогдашним естествознанием — дедуктивно-математического, а не исторического и эмпирического типа. За пределами физицизма новаторы так мало дорожили рационализмом, что, например, Гоббс — о философии которого вообще высказывались столь различные мнения⁴ — мог иногда даже сходить за принципиального врага рационализма, хотя, как упомянутого выше, не кто иной, как Декарт, питал к нему *jalousie de métier*. Благодаря такому физицизму главнейшей, хотя и далеко не единственной, проблемой, занимавшей новаторов XVII века, была проблема социальной физики.

¹ Polyhistor, II, 108.

² См., например, брошюру: *Insignem physices in jurisprudentia utilitatem, indultu incluti philosophorum ordinis placidae eruditorum disquisitioni submitunt praeses M. Johannes Abrahamus Birnbaum, et respondens Joh. Godofredus Stübelius. Lipsiae, 1721*. Утверждения диспутанта: *physici sunt consulendi (praefatio)* или *dari Physicam inter et Jurisprudentiam non levem connexionem (§ V)* касаются вопросов судебной экспертизы, а не методологии юриспруденции. Только в конце диссертации (§ XXXIV, p. 28) можно заметить некоторое влияние учения физицистов XVII века о «естественном состоянии».

³ Относящаяся сюда литература указана на с. 11 издания «Gottlieb Stollens Anleitung zur Historie der juristischen Gelahrheit». Jena, 1745.

⁴ См. по этому поводу статью «Ueber Hobbes systematische Stellung» в XIX томе «Kantstudien».

2. Социальная физика

«А теперь человека душит, хуже всякого кошмара, гений механизма... На земле и на небе он не может видеть ничего, кроме механизма; он ничего другого не боится, ни на что другое не надеется».

Carlyle, *Sartor resartus* (с. 245
русского перевода Н. Горбова. М., 1902)

Проблема социальной физики представляет частичную попытку решения более общей философской проблемы научного монизма, иначе говоря, слияния отдельных наук в единую науку, превращения разрозненных и разнородных знаний, часто не согласованных друг с другом и даже как бы исключających друг друга, в универсальное, всеобъясняющее знание. Идея такого монизма уже не одно тысячелетие преследует ученых философов. Ее стремятся осуществить то материальными путями, то формальными, то построениями, сглаживающими различие между специальными знаниями, а также заполняющими промежутки между ними и их пробелы при посредстве более или менее вненаучного, а иногда даже и противонаучного метафизического материала, то признанием той или иной специальной науки или методы чем-то универсальным, прототипом истинно научного знания и понимания всех без остатка предметов и явлений. Иными словами, метафизика и методология — таковы те пути, с помощью которых пытались и пытаются дойти до научного монизма, который сообразно с этим оказывается то онтологическим единством бытия, то методологическим единством познания. Оба пути по большей части очень близко сходятся друг с другом: монистическая метафизика естественно вызывает монистическую методологию, и монистическая методология неизбежно приводит к монистической метафизике.

Кто убежден, что наука — это одно, а метафизика — нечто совсем иное и что между ними не должно быть, не может быть и действительно нет ничего общего, тот не может не отнестись с предубеждением как к монистической проблеме вообще, так и к социально-физическому монизму в частности. Но кто знает и понимает, как, в сущности, много метафизики, если

не явной, то скрытой, у большинства наук, тот не сочтет лишенной всякого научного интереса и значения ту метафизику, которая порождает научный монизм или же порождается им.

Особенно интересна метафизика социальной физики. Интересна она как со стороны своих неудач, так и со стороны своих успехов. В первом отношении она немало содействует выяснению своеобразных особенностей социального познания, являющегося в значительной степени специфически моральным познанием, которое еще Платон назвал величайшей наукой;¹ и сообразно с этим хотя и отрицательным путем, она оказывает услуги той еще плохо разработанной теории морального познания, в которой так нуждаются общественные науки. Во втором отношении она выясняет, что есть и может быть действительно общего у наук физических, психологических и моральных; и таким образом, она способствует установлению логической природы науки как таковой, независимо от тех или иных ее объектов. А это, в свою очередь, приносит пользу не только общей теории науки, но также и специальной теории общественных наук, особенно выяснению и укреплению в них чисто теоретических интересов и приемов изучения в противоположность публицистическим и иным вненаучным тенденциям, сильно дающим себя чувствовать в них еще и доньше.

Односторонность проблемы социальной физики проявляется в вызывающем ее убеждении, что нормальным типом науки являются науки физические и что сообразно с этим или совсем не может быть науки о человеке и его общежитии, или может быть только наука физического типа. А это значит, что или объекты социальных наук должны быть если не тождественны, то аналогичны объектам физических наук, или методы тех и других наук должны быть тождественны или по крайней мере аналогичны. Не только название, но по большей части и происхождение проблемы связывается с первой половиной XIX века, с именами Кетле и О. Конта, оспаривавшего, как известно, у бельгийского статистика первенство в этом отношении.² Однако в действи-

¹ Республика, 505А.

² Cours de philosophie positive. Tome IV, quatrième édition, 1877, p. 15.

тельности проблема значительно старше и Кетле, и Конта. В виде чисто метафизического физицизма она ставилась еще древними философами. Так, уже Цицерон нашел у Эпикура типичные черты физицизма,¹ вызванного, впрочем, не столько теоретическим интересом к физике как таковой² и ее распространению на психологию и этику, сколько ожиданием некоторых чисто моральных результатов от материалистического физицизма.³ Еще типичнее, чем у Эпикура, проявился физицизм у стоиков с их монизмом материалистического типа, подводившим наши физические, психические и даже моральные представления под общее понятие тел с такой последовательностью, что они считали чувственными предметами не только день, ночь, времена года и т. п., но даже добродетель, добро⁴ и т. п.: *placet nostris quod bonum est corpus esse*, объяснял Сенека своим философским корреспондентам.⁵

В более научной форме проблема социальной физики была поставлена в XVII веке, когда физицизм носил не столько метафизический, сколько методологический характер и когда он вдохновлялся рационалистической философией того времени, которая находилась под сильнейшим влиянием произошедшей в XVI и XVII веках реформы физических знаний. Тогда-то и под непосредственным влиянием этой реформы, именно замены схоластического и метафизического Аристотелева естествознания идеями Коперника, Кеплера, Галилея и Ньютона, явилось совершенно новое мировоззрение, которое старалось понять и изучить человеческие дела *in genere naturae* и которое, сообразно с этим в отличие от прежнего специфически морального, рассуждавшего обо всем *in genere morum*, можно назвать по преимуществу мировоззрением физическим: антропоморфический, иерархический и телеологический взгляд на Вселенную сменился по-

¹In *physicis plurimum posuit* (*De finibus bonorum et malorum*, Lib. I, Cap. XIX).

²*Principio, inquam, настаивает Цицерон, in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus* (*De finibus bonorum et malorum*, Lib. I, Cap. 6).

³*De finibus*, I, 19: *e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis et sedatio animi etc.*

⁴См. *Stoicorum veterum fragmenta, collegit J. ab Arnim. Volumen III. Lipsiae, 1903. P. 20 sq.*

⁵*Epistola 117.*

ниманием ее как единого, однородного целого, на всем своем бесконечном протяжении подчиненного неизменным, чисто естественным и чисто механическим законам. Явилась также и новая теория науки — одновременно и позитивной, и рациональной, познающей, подобно новой же рациональной механике, объективные законы мира путем методического применения умозрения и умозаключения. Как новое мировоззрение, так и новая теория науки произвели очень сильное впечатление на умы, даже противившиеся, в общем, новому движению: Боссюэ не мог скрыть своего удивления перед новыми открытиями,¹ а Жюриё усмотрел в них даже признак приближения светопреставления.² Новые идеи внесли смятение и в среду обществоведов. Они пришли к сознанию того, о чем в одном из диалогов Леопарди Коперник предупреждал Солнце,³ именно что новые физические открытия полны моральных последствий и что прежнее положение человека в мире сильно пошатнулось. И вот явилась мысль о том, что в рамках новой науки о природе необходимо создать новую науку о человеке и его общежитии.⁴ Целью этой науки являлось установление новой, вполне естественной закономерности природы человека и его поведения — такой закономерности, которая была бы вполне согласована с естественной же закономерностью физической природы и вместе с нею соподчинялась бы универсальной естественной

¹ См. по этому поводу с. XXII книги F. Papillon «Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature». Tome I. Paris, 1876.

² L'accomplissement des propheties ou la delivrance prochaine de l'Eglise. Rotterdam, 1686, I, XV.

³ Коперник: «Наш вопрос не представляется таким только физическим и материальным, каким он кажется с первого взгляда; и результаты переворота относятся не только к физике, ибо здесь извращаются степени достоинства вещей и иерархии живых существ, изменяются цели творения, а через это производится величайший переворот и в метафизике, и даже во всем, что относится к спекулятивной стороне познания. Из этого выйдет то, что люди, если только они захотят и сумеют рассуждать здраво, окажутся совсем не тем, чем они были до сих пор и чем до сих пор они представляли себя» (Леопарди. Коперник и Солнце, с. 169 русского перевода «Диалогов и мыслей» 1908 г.).

⁴ Лейбниц уже в молодости писал: *Opus est igitur philosophis naturalibus, qui non geometriam tantum inferant physicis, ... sed et quandam civilem scientiam in naturali exhibeant* (Gerhardt, I, 33).

закономерности мира как единого и повсюду одинакового целого. Ее средствами явился целый ряд как естественно-научных парадигмов вообще, так, в частности, и геометрических парадигмов, внесенных новаторами XVII века в обществоведение. Результатом ее явился ряд гипотез и теорий, отчасти прямо вытекавших из научных замыслов новаторов, отчасти же получившихся довольно неожиданно — ибо, как Колумб, который стремился в Индию, а попал в Америку, новаторы иногда искали не то, что находили, и открывали не то, что искали. Главным образом они работали над естественным учением *de homine* и *de cive*, иначе говоря, над рациональной психологией и рациональной социологией.

ОТДЕЛ III

РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

ГЛАВА I

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА ДО НОВАТОРОВ

1. Учение о человеке схоластиков

Одной из важнейших задач новаторов XVII века являлось создание новой науки о человеке. Эта новая наука, в согласии с их общими тенденциями, должна была быть свободна как от схоластической, так и от гуманистической традиции.

Согласно схоластической традиции познать человека — значило определить его место в той системе мира, которая строилась на Священном Писании и метафизике Аристотеля. Человек рассматривался как микрокосм, средоточие земного мира, мегакосма, все элементы которого существуют не только для него,¹ но и в нем самом. И сообразно с этим открывался широкий простор для аналогий между отдельными частями человеческого тела или духа и теми или иными частями мироздания. Каковы были эти аналогии, можно судить по таким весьма распространенным в средние века изданиям, как «Книга философских секретов» или «Книга сокровищ»: первая из этих книг объясняла, что человек-микрокосм так же шарообразен, как и мир-микрокосм, и что голова соответствует огню, грудь — воздуху, живот — воде, а «то, на чем он сидит», — земле;² вторая книга учила, что природа состоит из четырех «комплексий», холода, тепла, сухости и сырости, и что сообразно с этим в человеке желчь — это тепло и сухость, флегма — холод и сырость, кровь — тепло и сырость, меланхолия — холод и сухость.³ Уче-

¹ Так, например, «Швабское Зерцало» утверждало, что для службы человеку существуют солнце, луна, звезды, четыре элемента, птицы, рыбы, животные, черви, золото, драгоценные камни, пряности, цветы, плоды (Der Schwaben-Spiegel, herausgegeben von F. L. A. Freiherrn von Lassberg. Tübingen, 1840, S. 3).

² См.: Ch. V. Langlois. La connaissance de la nature et du monde au moyen âge. Paris, 1911. P. 290.

³ Ibid., p. 346—347.

ние о четырех человеческих темпераментах также связывалось с Аристотелевым учением о четырех стихиях, образующих мир.

Столь же широко применялись в средневековой антропологии четыре Аристотелевы *causae*. С этой точки зрения объяснить научно сложную проблему человека — значило найти для человека *causam materialem, formalem, efficientem* и *finalem*. И наиболее популярное решение этой проблемы гласило, что материя человека — это его тело, форма — душа, производящая причина — Бог, конечная цель — слава Божия. Поскольку схоластики, продолжая Аристотелеву традицию, сводили четыре «причины» всякого бытия к двум — форме и материи, постольку и средневековая антропология учила, что человек также состоит из формы и материи, именно из души и тела. Как Штаммлер в наши дни воспользовался Аристотелевыми понятиями формы и материи для объяснения взаимоотношения права и хозяйства, так схоластики воспользовались ими для объяснения взаимоотношения души и тела. Они не исповедовали ни дуализма души и тела, как двух отличных друг от друга, противоположных и несоизмеримых субстанций. Равным образом они не исповедовали одностороннего монизма — спиритуалистического, признающего в человеке только одну духовную субстанцию, или же материалистического, признающего только одну телесную. Они исповедовали своеобразное единство человеческой природы, как особой субстанции, в которой ни тело-материя немислимо без формирующей души, ни душа-форма немислима без формируемого тела. Но так как форма рассматривалась как активное, движущее начало пассивной материи, то и создалось учение о душе, управляющей телом, управляющей даже деспотически, как выражался Фома Аквинский; душа воздействует на тело не только морально и психически, но даже физически, посредством т. н. *influxus physicus*. Сообразно с этим ей приписывались не только «интеллектуальные», но также «сенситивные» и «вегетативные» функции; при этом последние всегда рассматривались в связи с телесными процессами, как *actiones conjuncti* или *compositi*; и только первые рассматривались вне этой связи, как *actiones solius animae, non compositi*;¹ но и это отнюдь не значило, что

¹ См.: Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, von Albert Stöckl. Erster Band. Würzburg, 1858. S. 208.

они не относились к человеческой природе как к единству, созданному душою-формою и телом-материею. Активность формирующей души по отношению к телесной материи понималась некоторыми схоластиками так широко, что они даже считали тело творением души. Так, например, Иоанн Скотт Эриугена учил, что человеческое тело создано не Богом, а душой.¹ Так как по учению схоластиков все в мире вообще, и особенно всякое движение, является результатом воздействия форм на материю, а форма широко определялась как аналогичное душе активное начало вообще,² то понятие души распространялось также и на физическую природу. Всякое движение в ней приписывалось влиянию особой «души». Так, между прочим, появилось учение об одушевленности планет и вообще небесных светил.

Вопрос о происхождении человеческой души решался так же, как и вообще вопрос о происхождении «форм», или «эссенций». Создателем всех форм считался Бог — *creator et dator formarum*, как выразился еще Николай Кузанский.³ Он же считался и создателем человеческой души, этой формы человека. В этом пункте своеобразно сходились друг с другом библейское учение о сотворении человека по образу и подобию живого, личного Бога и Аристотелево учение о безличном Боге, как логическом месте всех эссенций в чистом виде, как «архетипе» всего формируемого из материи. Благодаря сочетанию этих двух исторических воззрений схоластическим психологам удавалось читать на лице каждого человека слова *Номо Dei*⁴ или по крайней мере *Номо*⁵ и приходилось решать вопросы, не лишённые своего рода оригинальности. Так, например, из известного текста книги Бытия «сотворим человека по образу нашему и подобию нашему» выводились две проблемы. Первая состояла в том, чтобы отделить в человеческой душе то, что соответствует образу Бо-

¹ *Anima namque incorporeales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat* (см.: Н. О. Koehler. *Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters*. Gotha, 1858. S. 14).

² *Principium agendi in unoquoque*, как объяснял Фома Аквинский.

³ *De venatione sapientiae*, Cap. XXIX.

⁴ См. Эйкена, с. 557 русского перевода «Истории и системы средневекового мирозерцания».

⁵ См. у Данте (*Purgatorio*, XXIII, 32):

Chi nel viso deegli nomini legge omo.

жую, от того, что соответствует Божью подобию.¹ Вторая состояла в том, чтобы из множественного числа выражения «сотворим», относимого к Пресвятой Троице, вывести заключение о том, какие именно части человеческой природы соответствуют той или иной ипостаси триединого Бога. И таким образом, введенная Платоном трихотомия человеческой природы своеобразно возродилась и видоизменилась применительно к Божественному архетипу человека.²

В связи с вопросом о сотворении первозданного человека по образу о подобию Божью находился также много дебатировавшийся схоластиками вопрос о том, как происходила дальнейшая передача душ от одних людей к другим, их детям, в какой форме и в какой именно момент осуществлялось и осуществляется сотворение человека по образу и подобию Божью в следующих за нашими прародителями поколениях людей. Здесь шла речь именно о творении, а не об эволюции, считавшейся несовместимой с верой в Бога, *ex quo omnia creabiliter, non seminabiliter*. Речь шла о том, как Бог вдохнул (*inspiravit*) души, после того как Он создал (*formavit*) тела. Признание всех, настоящих, бывших и будущих, душ «сосубстанциальными» своему архетипу, т. е. Богу, упраздняло бы необходимость творения и приводило бы если не к полному космическому пантеизму, то по крайней мере к антропологическому пантеизму, или, выражаясь позднейшим термином философии Краузе, панентеизму. И посему эта теория не могла быть принята христианскими схоластиками, как не была принята и «преэксистенциальная» форма креатианизма, учившая, что все без исключения души в качестве чистых, не-

¹Приводим образчик того, как решалась эта проблема: *Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei... Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis. Vel imago secundum scientiam, similitudo secundum substantiam... Imago quia rationalis, similitudo quia spiritualis. Imago pertinet ad figuram, similitudo ad naturam*. См.: Hugonis de S. Victore, *De sacramentis*, Lib. I, Pars VI, Cap. II (*Qualiter homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est*), Migne, *Patrologia latina*. Tomus 176, p. 264.

²Продолжающее доньше традицию схоластики католическое богословие еще и теперь обсуждает вопрос о следах в человеке не просто образа и подобия Божия, но именно образа и подобия Пресвятой Троицы, к которой и относят выражение «сотворим», толкуемое не как *plurale majestatis* для обозначения просто Бога, а как специальное обозначение триединого Бога (см., например: Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II, 137—138).

материальных субстанций были уже предвечно созданы Богом и образуют как бы запас для формирования следующих друг за другом поколений людей по мере рождения отдельных индивидов. «Традуцианизм» Тертуллиана учил, что души сосубстанциальны не Богу, а первому человеку, Адаму, от единой души которого путем эманации, отделения и даже дробления произошли и происходят души всех позднейших людей и их потомства. Эта теория благоприятствовала богословской теории наследственной передачи первородного греха; она же, может быть бессознательно, подготовила позднейшую научную теорию психической и моральной наследственности у людей; с ее же помощью еще Лейбниц в своей ранней молодости пытался объяснить наследование без завещания.¹ Однако уподобление таинства возникновения жизни и духа размножению органических тел путем дробления имело слишком материалистический характер, чтобы чистый традуцианизм мог окончательно удовлетворить христианских схоластиков. Традуцианистам пришлось поэтому перейти к генератианизму, учившему, что души детей так же происходят от душ родителей, как свет от света; но как свет вообще произошел от Бога, так и происхождение души вообще остается актом Божеского творения. Однако и этот компромисс не был принят. И ортодоксальным до настоящего времени² считается в католической церкви схоластический креатианизм, который учит, что в один и тот же нераздельный момент родители рожают тела людей, а Бог творит их душу.

Таковы были если далеко не все, то наиболее типичные проблемы схоластического учения *de homine*. Таковы были методы их разрешения.³ Параллельно с такого рода теорией человеческой природы усиленно разрабатывалась практика человеческого поведения. Целью последнего полагалось спасение души, средствами — аскетическая борьба души с телом, оправдание

¹ *Succedunt autem ab intestato mero jure soli descendentes, in stirpes, sed ita in ea tantum bona, quae parentis erant, cum nascerentur, quia anima eorum per traducem ex anima parentis orta est* (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Pars specialis, § 20).

² См.: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon, zweite Auflage, dritter Band, 1179; A. Stöckl, Die speculative Lehre vom Menschen, I, 205.

³ См. еще хотя бы второй том книги иезуита Клейтгена (J. Kleutgen) «Die Philosophie der Vorzeit».

делами и молитвенное обращение к сверхъестественной помощи. Здесь учение о форме-душе и теле-материи оттеснялось на задний план учением о плоти, хотящей противное духу, и духе, хотящем противное плоти (К Галатам, V, 17), и о борьбе духовного человека с человеком телесным.

2. Учение о человеке гуманистов

Кроме этой средневековой и схоластической традиции в учении о человеке создавалась еще гуманистическая традиция. В теоретическом отношении гуманистическое познание и даже, как иногда уверяли, открытие человека сводились к открытию античного человека, древностей его жизни и особенно литературы, так что *humana studia* совпали с философией и историей словесности. В практическом же отношении гуманизм возрождал если не эпикурейскую, то стоическую мораль, или же ту *humanitas*, которую, так же как и *urbanitas*,¹ культивировали еще Цицерон и другие духовные вожди элегантного Рима; она означала не Гердерову *Humanität* и вообще не гуманность в современном, чисто этическом смысле, выработанном сентиментальным XVIII веком, а особую эстетическую культуру, литературную светскость, умение вертеть стилем, изящество, а нередко даже и вычурность языка и манер, преобладание изысканной эстетики над этикой, которая при этом могла быть очень грубой и даже совершенно отсутствовать.

Следуя такому пониманию задачи и методы науки о человеке, гуманисты и их эпигоны, в общем, немного прибавили к тому, что сделали для этой науки древние римляне и особенно греки. А греки были очень сильны в вопросах как самопознания, так и исследования чужих умов, но не с психологической или антропологической точки зрения, а со специальной гносеологической целью открыть, как выражался Платон (Республика, 531, E), самый разум, тот чистый разум, с которым связывались все надежды и разочарования их теории познания, метафизики и этики. Не менее сильны были они в вопросах практической морали, как индивидуальной, так и социальной; в этой области для них, как

¹ См. статью G. Lataye «L'urbanité romaine» в «Journal des savants» за 1911 г., № 12, p. 543 sv., а также Henri Bléry, *Rusticité et urbanité romaines*, 1910.

с завистью заметил несколько запутавшийся в философии чувства и откровения голландский единомышленник Якоби Гемстергойс, «идеи любви, признательности, благодарности, ненависти, мести, ревности были идеями почти столь же ясными, совершенными и определенными, как идеи треугольника и круга».¹ Но что касается чисто теоретического, или, как выражались римляне, инспективного, познания² человека и его природы, античные философы и ученые не обнаружили умения вполне отчетливо поставить антропологическую или психологическую проблему и установить подходящую методологию для ее решения. Главным недостатком античной теории человека являлось смешение физики с психикой, и притом такое, что психическое нередко материализовалось, зато как оно, так и физическое в конечном итоге морализовалось, истолковывалось с точки зрения так или иначе понятой нравственной телеологии. В душе видели и огонь, и дыхание, и эфир, и круглые атомы; в ней психические состояния и моральные акты не отделялись от физиологических процессов; ее способности распределялись по всему туловищу человека, от головы до живота включительно, так что получалась весьма в своем роде наглядная география души. Вместе с тем в физической природе, понимавшейся по образу и подобию человеческому, видели одушевленность и даже одухотворенность — дружбу и ненависть, сознание, намерение, целесообразность. Методическая наука о природе человека еще не была готова. И делу не могли помочь отдельные меткие замечание и наблюдения античных мыслителей.³

3. Положение антропологической проблемы в XVII веке

Для характеристики тех антропологических представлений, которыми пробавались даже в своем роде передовые ученые, писавшие до новаторов XVII века, чрезвычайно интересна хотя

¹ Oeuvres philosophiques de M. F. Hemsterhuis. Paris, 1792, I, 232.

² Как объяснял Квинтилиан, *nullum exigens actum, sed ipso rei cuius studium habet intellectu contenta* (Instit. orat. II, 18).

³ Так, например, для истории психофизической проблемы весьма интересен рассказ о Пифагоре, взвешивавшем молотки в кузнице для определения отношения их веса к высоте тонов при ударах о наковальню, или о Зеноне, недоумевавшем относительно момента появления шума при ссыпании зерен.

бы книга Вивеса о душе и жизни: здесь все в мире выводится из двоякого света, духовного и телесного, испускаемого «автором вещей»;¹ в человеке-микрокосме² сердце занимает середину — и посему, говоря о себе, люди прикладывают руку к сердцу;³ женщина — это несовершенный, недоделанный мужчина,⁴ и т. п. Не менее характерна появившаяся в 1597 г. во Франкфурте книга родоначальника новейшей теории суверенного государства Бодена «*Universae naturae theatrum*». Автор не ограничивается теорией души-формы и тела-материи.⁵ Он сближает еще географию человеческого микрокосма с всемирным макрокосмом и приводит точную параллель между «элементарным», т. е. состоящим из четырех стихий, эфирным и небесным мирами, с одной стороны, и брюшной, грудной и мозговой областью человека — с другой.⁶ Кости в человеческом микрокосме соответствуют в макрокосме земле, этому фундаменту мира.⁷ Женщина, учит Боден, сделана по преимуществу из плоти и крови, тогда как мужчина почти исключительно из духов и сухожилий.⁸ С помощью *causae efficientis* и *finalis* он объясняет, почему у женщин

¹ *Autor rerum omnium lucem suam per universum mundum diffudit, spiritalem in spiritalia corporalem vero in ea quae essent corporata... Sic in angelo spiritalis est lux Dei, in sole autem corporalis* (Joanni Lodovici Vivis Valentini de anima et vita libri tres. Lugduni, 1555, p. 16).

² *Homo microcosmus... vim naturamque rerum omnium... complexus* (43).

³ *Cor in medio corpore. Videmus illud in medio situm, tanquam in praecipua sede corporis... Itaque sensum illum natura indidit omnibus hominibus, ut de se loquentes, aut seipsos innuentes, manum admoveant ad pectus* (50).

⁴ *Differentia autem inter sexus parva est: nihil enim aliud est foemina, quam mas imperfectus* (13). Его совсем напрасно считают отцом новой эмпирической психологии (см.: G. Hoppe. *Die Psychologie des I. L. Vives*. 1901, p. 111; O. Klemm. *Geschichte der Psychologie*. 1911, S. 8).

⁵ *In qua sede corporis Anima versatur? Prius diximus, animam universo corpori, quasi materiae formam usquequaque diffusam* (p. 507).

⁶ *Triplex mundi regio, scilicet elementaris, aetherea, coelestis, triplicem hominis naturam denotant: hominum viscera, et quaecunque subsunt praecordiis, regionem referunt elementarem, in qua sola fit generatio et corruptio: praecordia quae vitali calore aestuant, diaphragmate a visceribus divisa, aetheream regionem: cerebrum vero coelestem, quae intelligibili natura constat* (p. 410).

⁷ *Quid referunt ossa in microcosmo? Terram in macrocosmo, quae est veluti fundamentum ac basis ipsius mundi* (p. 411).

⁸ *Foemina carne ac sanguine concreta magis est, quam masculus, qui pene totus ex spiritibus et nervis conflatur* (p. 420).

будто бы меньше зубов и больше зубной боли, чем у мужчин,¹ и т. п. В 1609 г. во Франкфурте перепечатали книгу автора XIII века Варфоломея Английского «De proprietatibus rerum», где, между прочим, утверждалось, что в человеческом организме есть четыре жидкости: кровь, флегма, желчь и меланхолия; там же сообщалось, что в человеческой голове есть семь отверстий, соответствующих семи планетам.² Еще в 1613 г. философский словарь Гоклениуса повторял все схоластические определения души — до звездной включительно.³ Он же связывал вопрос об источнике естественного права в человеке с Платоновой топографией души и приурочивал его к сердцу, печени и другим органам.⁴ В «знаменитейших вопросах» Мерсенна, появившихся в 1623 г., давалось следующее описание человека, этой «главной части мира, как бы цветка и украшения природы»: ⁵ государство человеческого тела (*corporis humani civitas*) понималось как микрокосм и посему уподоблялось вселенной;⁶ сообразно с этим голова возвышается над прочими членами человеческого тела и управляет ими подобно небу, возвышающемуся над воздухом, землями и морями; у человека не четыре ноги, как у диких животных, а две, как у птиц, ибо человек — тоже как бы крылатое существо, летающее с помощью «возвышенных размышлений»;⁷ сердце — это огонь; легкие, «притягивающие дух», — это воз-

¹ Cur maribus plures dentes, quam foeminis insunt?... Si efficientem causam quaerimus, vis caloris, spirituum, ac roboris maior est in maribus: si finem, copiosiore alimento mares egent, et tardius adolescunt, et diutius vivunt... In humano genere dentes foeminis, non modo pauciores sunt, verum etiam imbecilliores: quo fit, ut eorum cura neglecta doloribus dentium acerbissime crucientur, ut viri articulorum morbis (p. 412).

² См. Langlois, La connaissance de la nature, 133—137.

³ Anima 1, est forma corporis animati. 2, est ipsa vita. 3, est halitus vel ventus... 6... spiritus a corpore secretus... Per Metaphoram anima et animus tribuitur stellis (Lexicon philosophicum, 103).

⁴ Ibid., 266: Jus koivòn commune omnibus Naturale Immutabile, eius efficiens est animi vis θυμοειδής, in corde residens, variis affectibus obnoxia, ἐπιθυνητικὴ in hepate et testibus.

⁵ F. Marini Mersenni. Quaestiones celeberrimae in Genesim. In hoc volumine Athei, et Deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur. Lutetiae Parisiorum, 1623, p. 132.

⁶ P. 208.

⁷ P. 213.

дух; печень «со своими лоханками, наполненными кровью», — вода; «кости и мясо — земля».¹ Таково тело человека, являющееся, как и макрокосм, одним из доказательств бытия Божия.² Что же касается его духа, то звездному небу соответствует память, Солнцу — интеллект, Сатурну — фантазия, Юпитеру — способность суждения, Марсу — гневливость, Венере — вождение, Меркурию — изобретательность; внешние чувства соответствуют Луне³ и т. п. В 1668 г. Сорель доказывал невозможность искусственного воспроизведения *homunculus*'а с помощью таких аргументов, которые сделали бы честь любому субтильному, или тонкому, доктору средневековья.⁴ Продолжая традиционный⁵ схоластический взгляд на человека как на микрокосм, Бехер учил, что человеческое тело состоит из четырех элементов, которые, разлагаясь после смерти, превращаются в землю, воду, соль и масло;⁶ он же подбирал такие психологические понятия, которые давали бы материал для стихотворных фокусов в мнимо изысканном стиле эпигонов гуманизма.⁷ Такие полунаторы, как Фома Английский, или Уайт, еще учили о *composi-*

¹ P. 801.

² *Sive in magnum totius mundi palatium, sive in microcosmi structuram oculos convertas, omnia Deum esse praedicant* (p. 213).

³ P. 801.

⁴ *Ce sont des gens qui prennent plaisir à publier des choses bigearres et incroyables. Ils ne sçauroient seulement faire ny de vray Chyle ny de vray sang; et quand ils prendroient mesme un Embryon tout formé, ils ne sçauroient avoir ny le vaisseau ny la chaleur qu'il faut pour le conduire à perfection; et comme le récépacle des parties necessaires ne peut estre imité, ils manqueront tousiours en la matiere et en la cause efficiente, de ce qu'ils veulent faire produire* (Sorel. *La science universelle*. Tome troisieme. A Paris, 1668. P. 140).

⁵ Morhof, *Polyhistor*, II, 443: *Animal omnium dignissimum homo est, qui Microcosmus a quibusdam dicitur... Nullum enim est corpus humano elaboratius, quod praeterea mentem habet sibi junctam, et mirabili modo unitam.*

⁶ Johann Joachim Bechers *Psychosophia oder Seelen-Weisheit*. Zweite edition. Franckfurt, 1683. S. 2.

⁷ Из слов Gott, Engel, Mensch, Vieh, Teuffel он составлял Gernut и объяснял:

Das Mein Mitten steht, den Menschen thuts bedeuten,
Das Englisch, Viehisch E und V zu beyden Seiten,
Von oben Göttlich G, von unten Teufflich T.
Halt dich du M ans E, und nimmer geh von G.

(см.: *Das Muster eines Nützlich-Gelehrten... vorgestellt von U. G. Buchern*. Nürnberg und Altdorff, 1722. S. 158).

tum formale hominis¹ и уверяли: homo compositus est ex corpore et spiritu, et est formaliter corpus, virtualiter spiritus.² Схоластическая традиция была так сильна, что даже иные новаторы еще не вполне отрешились от нее. Так, например, Декарт не обходился без spiritus и иных схоластических понятий; один немецкий автор счел даже возможным упрекнуть его, что все его учение о человеке представляет не более как «перевод схоластической психологии на язык механики».³ Не обходился без понятия spiritus и Гоббс.⁴ Склонный к компромиссу со старой школой картезианец Клауберг ссылался еще на упоминавшиеся выше четыре causas, объясняющие природу первозданного человека.⁵ А распространенное толкование души как движущей «формы» вообще, применявшееся астрологией к планетам, до такой степени было привито Кеплеру, что он в течение всей своей жизни почти не мог отрешиться от мысли об одушевленности планет.

¹ Euclides Metaphysicus, sive de Principiis Sapientiae. Londini, 1658, p. 133.

² Ibid., 112.

³ H. Schwarz. Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Leipzig, 1895. S. 130.

⁴ Consistunt autem affectus in diversis motibus sanguinis et spirituum animalium (De homine, Cap. XII, I).

⁵ См.: Logica vetus et nova. Pars I, Cap. VI, 51, Opera. Amstelodami, 1691, p. 791: Adami material est corpus, forma anima, efficiens Deus, finis Dei gloria.

ГЛАВА II

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ НОВАТОРОВ

1. Естественное учение о человеке

Новаторы XVII века, отвергнув как схоластическую, так и гуманистическую антропологию, пытались построить естественное учение *de homine* и *de cive*, иначе говоря, рациональную психологию и рациональную социологию. При этом если не фактически, то принципиально психология предшествовала социологии. И таким образом, она считалась основной наукой для всех гуманитарных знаний. Благодаря этому она сделалась средоточием целого ряда гносеологических и методологических проблем и затруднений, дающих себя чувствовать еще и в наше время. Те выводы, к которым пришли новаторы, а также те пути, которыми они шли, настолько интересны, и притом не только в историческом, но также и в принципиальном отношении, что заслуживают более детального, чем обыкновенно принято, исследования.

Новаторы, стремившиеся создать естественную науку о человеке, понимали естественное в тройном смысле. Прежде всего исключалось все сверхъестественное. Человека изучали не как образ и подобие Божие и не как существо, поврежденное грехопадением и предназначенное к спасению в жизни вечной, а как существо, имеющее свою естественную природу.¹

¹Переводчик на латинский язык Декартова трактата «О страстях души» предупреждал читателя: *considerat enim hominem Philosophico more, nec penetrat in nativam illius corruptionem, horum motuum anomalorum et eccentricorum in nobis foecundissimam matrem, quae Theologicae est disquisitionis (Passiones animae per Renatum Descartes, Amstelodami, 168, Interpretis praefatiuncula ad lectorem)*. Амос Коменский писал: *Per naturam hoc loco intelligimus non corruptionem post lapsum omnibus jam adhaerentem (per quam natura filii irae dicimur, non idonei ex nobis ipsis, ut ex nobis, cogitare quidquam boni): sed primam et fundamentalem nostri constitutionem, ad quam ut principium revocandi sumus* (I. A. Comenii Magna Didactica, Cap. V, I, с. 40 лейпцигского издания 1894 г.).

Аффекты и страсти не осуждались как нечто греховное, а изучались как свойства человеческой природы. Сообразно с этим практическая философия обсуждала не способы подавления аффектов, а целесообразное их употребление. И так как новаторы не признавали иного совершенства, кроме эмпирической реальности,¹ то они оставили пессимистическое богословское учение о том, что человеческая природа радикально повреждена грехопадением, и смотрели оптимистически как на механику человеческих аффектов, так и на их возможную технику; в природе существуют только добрые страсти, уверяли, например, Декарт² и Гейлинкс.³ Этот взгляд породил известную басню Мандевилля о пчелах, восхвалявшую пороки как источник социального благополучия и предвещавшую учение Фурье о гармонии страстей. Он же⁴ породил систему Гельвеция и вообще чуть не всего докантовского XVIII века, в особенности учение Руссо о том, что человек от природы добр. Наконец, он же проявился у Адама Смита и других представителей классической и либеральной политической экономии, которые славили эгоизм, конкуренцию, жажду обогащения как аффекты, дающие наилучшие в социальном отношении результаты.

Во-вторых, новая естественная наука о человеке считалась естественной в том смысле, что она основывалась на «естественном свете» разума, иначе говоря, была наукой рациональной. При этом согласно с общим духом, так сказать, позитивного рационализма XVII века она не ограничивалась чистым умозрением и умозаключением, а старалась рассуждать при участии опыта. Этим объясняется, почему, к изумлению иных исследователей,⁵ Декарт разумел свое *cogito* то как априорное

¹ *Per realitatem et perfectionem idem intelligo* (Spinoza, *Ethica*. Pars II, *Definitio* VI).

² *Les passions de l'âme*, art. CCXI: *car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature*.

³ *Ethica*, *Tractatus* IV, § I, *Opera*, edit. Land, III, 105: *sunt igitur in genere naturae admodum bonae Passiones*.

⁴ См. по этому поводу: I. Baumann. *Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie*. Leipzig, 1874. S. 17.

⁵ См., например: A. Kastil. *Studien zur neueren Erkenntnis-Theorie*, I, *Descartes*. Halle, 1909. S. 113.

положение,¹ то как эмпирический факт.² Этим же объясняется, почему Гоббс, предлагавший читать не книги, а людей,³ находил возможным изучать душевные движения на выбор или путем умозрения, или путем самонаблюдения:⁴ он был уверен, что результат получится одинаковый, конечно, при том условии, чтобы человек не принимал, как в зеркале, левой стороны за правую⁵ и не превращал объективного самопознания в субъективное самолюбование и самооправдание. Этим же объясняется, почему Хр. Вольф, столько же искажавший, сколько и продолжавший традицию рационализма XVII века, даже предпосылал свою «Эмпирическую психологию» психологии «рациональной», причем, как совершенно верно заметил О. Клемм,⁶ разница между обоими изложениями оказалась гораздо меньше, чем можно было бы предполагать, судя по заглавиям.⁷ Этим же, наконец, объясняется, почему традиция эмпиризма не заглохла даже в той немецкой психологии XVIII века,⁸ кото-

¹ Facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat (Principiorum Philosophiae, pars I, VII).

² Ne n'avouerez-vous pas que vous estes moins assuré de la presence des objets que vous voyez, que de la verité de cette proposition: Je pense, donc ie suis? Or cette connoissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maistres vous aient donnée; vostre esprit la voit, la sent et la manie (Oeuvres publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance, V, 127—128). Ср. отзыв Дамирона: sans doute Descartes est géométrie; mais il l'est en géométrie; il ne l'est pas en psychologie: là il est observateur, historien, presque biographe (Ph. Damiron. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. Paris, 1846. T. I. P. 150).

³ Sapientiam... non legendo libros, sed legendo homines acquiri (Leviathan, Introductio).

⁴ Cognoscuntur enim causae motuum animorum non modo ratiocinatione, sed etiam unius cujusque suos ipsius motus propriis observantibus experientia (Elementa philosophica De corpore, § 6, Opera, Molesworth, I, 65).

⁵ См. посвящение книги Гоббса «De cive». Сравнение с зеркалом встречается и у Паскаля (Pensées, с. 390 парижского издания 1842 г.).

⁶ Otto Klemm. Geschichte der Psychologie. Leipzig; Berlin, 1911. S. 60.

⁷ Сам Вольф писал: Per Psychologiam rationalem plenius ac rectius intelliguntur, quae in empirica docentur (Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata. Francofurti et Lipsiae, 1734, § 7).

⁸ См. об этом статью г. Болтунова «Понятие эмпиризма в немецкой психологии XVIII века» («Вопросы философии и психологии», книга CXI).

рая обрабатывалась эпигонами рационализма предшествовавшего века.

Однако эти эпигоны изменили традиции этого рационализма в том смысле, что допустили его разрыв с опытом. И начало этому положил Вольф. С одной стороны, он предположил эмпирическую психологию рациональной и даже уверял, что последняя получает свои принципы от первой.¹ Но, с другой стороны, он поставил перед рациональной психологией две метаэмпирические и даже антиэмпирические задачи. Первая, которую он сам считал новой,² состояла в том, что рациональная психология рассуждает *a priori*. Вторая состояла в том, что эта наука рассуждает не о действительном, а о возможном. Вольф вообще³ слишком широко пользовался понятием возможности. Естественное богословие определялось им как наука о возможном через Бога,⁴ рациональная психология — как наука о возможном через душу.⁵ Таким образом, да еще в сочетании с априоризмом, модальность возможности вытеснила действительность и необходимость. И в рациональной психологии XVIII века оказалось уже больше рационализма, чем психологии, притом такого рационализма, который, как уверял Кант, способен порождать только паралогизмы и мнимую науку.⁶ И вот тогда-то апостолом действительно эмпирической теории человека был провозглашен Локк с его неудовлетворительным сенсуализмом — взгляд, который часто высказывается еще и теперь.⁷

¹ In *Psychologia igitur rationali principia demonstrandi petenda sunt ex Psychologia empirica* (*Psychologia rationalis*, § 3).

² *Novum est, fateor, hoc ausum: nemo enim hactenus philosophorum ex essentia animae rationem a priori reddere conatus est* (*Psychologia rationalis*, Praefatio).

³ См. выше, с. 245.

⁴ *Theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possible sunt* (*Theologia naturalis*, pars prior, § 1).

⁵ *Psychologia rationalis*, § 1: *Psychologia rationalis est scientia eorum, quae per animam humanam possible sunt*.

⁶ *Eine angebliche Wissenschaft* (*Kritik der reinen Vernunft*, Khrbach, 293). При этом Кант осуждал именно то, что более всего типично для Вольфа — признание действительным того или иного положения (в роде *cogito*) на основании одной лишь его о возможности (*seiner blossen Möglichkeit nach*; *ibid.*, S. 297).

⁷ См., например: H. Marion. *I. Locke, sa vie et son oeuvre d'après des documents nouveaux*. Paris, 1878. P. 133: *Locke est le véritable initiateur de ce qu'on nomme psychologie expérimentale en Angleterre, on mieux psychologie analytique*.

Однако если обратиться к подлинному учению о человеке рационалистов XVII века, то окажется, что они имели в виду познание именно эмпирической действительности, хотя и при посредстве рационалистической методологии. Таковы именно были значение и предназначение тех двух приемов, которыми они при этом особенно широко пользовались, именно геометрической методы и определений. Геометрическая метода привлекала их прежде всего тем, что, как любил объяснять Спиноза, объекты геометрии — линии, поверхности и тела — изучаются совершенно бесстрастно, со стороны их свойств, а не со стороны их достоинств и недостатков. Далее, геометрическая метода считалась тогда вообще образцом научного исследования и изложения.¹ Геометрическая необходимость, одновременно и логическая, и фактическая, считалась образцом всякой вообще научной необходимости, и Паскаль уверял, что все, выходящее за пределы геометрии, уже превышает нас. Вполне понятно, что так рассуждали научные новаторы, жившие в ту эпоху, когда главным завоеванием положительной науки являлась рациональная механика, наука о движении в пространстве; к геометрии сводили всю физику² и иногда хотели свести даже всю медицину;³ как заметил Лансон, у классических писателей XVII века даже литературные типы получили характер каких-то геометрических «фигур».⁴ Затем, геометрия считалась весьма пригодным средством для построения науки не столько о свойствах тех или иных объектов, сколько об отношениях между ними.⁵ А в XVII веке, с его склонностью к растворению всякого фактического бытия без остатка в «модусах»⁶ и к схематизации всего познаваемого,

¹Hobbes, *Leviathan*, Cap. IV, Opera, Molesworth, III, 26: *geometria, quae sola fere est scientia accurata*.

²Декарт брался построить весь мир с помощью пространства и движения. Лейбниц писал: *Physica vero in tantum intelligibilis redditur, in quantum reducitur ad Geometriam* (Schriften, Gerhardt, I, 186).

³Ibid., 187: *Utinam... Medici... velint γεωμετρεῖν*.

⁴См. его статью «L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française» в «Revue de métaphysique et de morale» (1896, p. 545—549).

⁵Мальбранш писал: *La géométrie est donc très—utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports* (Recherche de la vérité, Livre sixième, première partie, Chap. IV).

⁶Как уверял Спиноза, *res particulares nihil sunt, nisi... modi* (Ethica. Pars I, Propositio XXVI, Corollarium).

не было недостатка в утверждениях, что «истина — это не что иное, как реальное отношение»,¹ и что даже «все истины — это только отношения»,² отношения между предметами и отношения между самими отношениями.³ Отголосок такого понимания задач науки представляет в XVIII веке известное определение законов в их «самом распространенном значении», как «необходимых отношений, вытекающих из природы вещей», сделанное в «Духе законов» Монтескье (кн. I, гл. I). Благодаря успеху этой книги идея гуманистической науки об отношениях связывалась уже не с именами рационалистов XVII века, а по большей части с его именем. И сообразно с этим даже психологи, продолжавшие их традицию, связывали свое дело уже с его идеями. Так, например, Бонне, сводивший как общее познание вещей,⁴ так и специально психологическое познание к изучению отношений, ссылаясь на «возвышенного автора „Духа законов“»⁵ и усиленно подчеркивал это.⁶ Поскольку Монтескье продолжал еще традицию рационализма XVII века, постольку действительная генеалогия науки об отношениях еще не терпела ущерба; но поскольку он поддавался другим влияниям — не только сенсуалиста Локка, но даже схоластического Аристотеля с его «природами» и «формами» вещей,⁷ — постольку уже получалась неправильная историческая перспектива.

¹ См. у Мальбранша: *La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel... Les vérités ne sont donc que des rapports* (Recherche de la vérité, Livre VI, I Partie, Chap. V).

² Ainsi, toutes les vérités n'étant que des rapports (ibid.).

³ Toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes (ibid., Chap. IV).

⁴ Chercher le *comment* d'une chose, c'est donc proprement chercher les Rapports secrets qui lient cette chose à d'autres (Contemplation de la nature, par C. Bonnet. Tome premier. A Amsterdam, 1764, p. XIII). Tous les Etres ont leurs Rapports. Les Conséquences de ces Rapports sont des Loix (Essai de psychologie. Londres, 1755, p. 273). Les Loix sont les Resultats des Rapports qui sont entre les Etres (ibid., 294). Les Loix qui sont l'Effet de ces Rapports (qui dérivent essentiellement de la Nature, ibid., IX, X).

⁵ Contemplation de la nature, LXI.

⁶ Voilà l'Art des grands Maîtres: en voici le modèle *Montesquieu*; je le répète *Montesquieu* (Essai de psychologie, 355).

⁷ См. об этом статью автора настоящего исследования «К вопросу о системе „Духа законов“ Монтескье и ее философских источниках» (Юридические записки, 1912, № 3).

Однако было бы большой односторонностью утверждать, что рациональная психология XVII века не видела никакого методологического спасения вне геометрической методы. Совсем напротив, Декарт только под влиянием пожелания, высказанного во вторых возражениях на его «Размышления» Мерсенном и другими учеными, облек часть своего учения о душе — и притом небольшую¹ — в геометрическую форму определений, постулатов и аксиом с вытекающими из них теоремами; большую же часть этого учения он именовал просто размышлениями:² *meditationes potius, quam... ut Geometrae, Theoremata et Problemata scripserim*. И хотя картезианец Клауберг восхищался логикой Декартова трактата «О страстях души»,³ однако в действительности в нем даже мало системы; и это объясняется новизной задуманного им исследования, в котором ему пришлось не столько магистрально излагать результаты, сколько прокладывать новые пути. Паскаль щеголял бессистемностью своих мыслей о человеке.⁴ Даже Спиноза, этот Ньютон рациональной психологии, так же как и создатель системы всемирного тяготения,⁵ охотно покидал геометрическую методику ради более непринужденных «схолий»; в своей геометрически задуманной, но далеко не всюду геометрически выполненной⁶ «Этике» он иногда отмечал даже неудобства геометрической методы.⁷ Словом, ею пользовались не ради нее самой, а в надежде на ее пригодность для познания подлинной природы человека.

В таком же смысле пользовалась рациональная психология и определениями, этим, как полагал Гоббс, единственным путем

¹ См. с. 84 амстердамского издания *Meditationes* 1698 г. (*Responsio ad Secundas Objectiones*): *Pauca quaedam*.

² *Ibid.*, 83.

³ *Nuspium apertius Cartesius est logicus, quam in libello de passionibus animae*.

⁴ *J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut — être dans une confusion sans dessein; c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même*.

⁵ См. об этой особенности философии Ньютона: L. Bloch. *La philosophie de Newton*. Paris, 1908. P. 130.

⁶ По подсчету ростокского профессора Эргардта, из 230 страниц «Этики» действительно *ordine geometrico* написаны только 133 (*Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*. Leipzig, 1908. S. 150; см. о том же: P. L. Couchoud. *Benoit de Spinoza*. Paris, 1902. P. 159).

⁷ См., например, *Pars IV, Propositio XVIII, Scholium* или *Pars IV, Appendix*.

в науке.¹ Их считали «первыми истинами»² вообще, необходимыми для точной передачи действительной сущности и элементов также и психики. Сообразно с этим рациональная психология XVII века не занималась ни схоластической номенклатурой душевных явлений, ни их определением по роду и виду, *meris definitiunculis*, как выражался Эргард Вейгель.³ Она не довольствовалась и их описанием, этой, как понимал даже полусхоластик Шовен, обезьяной определения.⁴ Она стремилась установить генетические, каузальные⁵ и конструктивные⁶ определения, дающие, как в геометрии, возможность воспроизведения соответственных объектов. В приложении к психологии Чирнгаузен понимал это так буквально, что признавал только такое определение смеха, которое бы немедленно вызывало у людей соответственное явление.⁷

Таковы были те надежды, с которыми, например, Гоббс, понимавший общество как сумму индивидов, а индивида как сумму аффектов, старался с помощью своей арифметической методы возможно точнее определить эти последние слагаемые. С такими же надеждами Спиноза с помощью своей геометрической методы определял аффекты в третьей части своей «Этики». Выполнение этого замысла оказалось далеко не безукоризненным.

¹ *Unica via ad scientiam est, per definitions (De cive, Cap. XVIII, IV).*

² Выражение Мариотта (*Essai de logique, Oeuvres. Leide, 1716, p. 615*).

³ *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta. Jenae, 1658, p. 223.*

⁴ *Lexicon philosophicum, 177.*

⁵ *Definitio debet... comprehendere causam proximam (Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione, Opera, v. Vloten et Land, I, 29).*

⁶ См. там же определение круга. Гоббс писал: *nomina... rerum... in definitione habere debent ipsam causam sive modum generationis, veluti cum circulum definitus esse figuram natam ex circumlatione lineae rectae in plano (De corpore, I, VI, 13, Opera latina, Molesworth, I, 72), in definitionibus contineri debet causa efficiens constructionis (ibid., III, XX, p. 253). Tschirnhausen: omnis sane legitima seu bona definitio includet generationem (Medicina mentis, 67). Эргард Вейгель признавал только Reales Definitiones et quidem primario sic dictas Causales (Analysis Aristotelica ex Euclide restituta. Jenae, 1658, p. 138). Вслед за ним и Лейбниц ценил la definition reelle et causale, comme lors qu'elle contient la generation possible de la chose (Schriften, Gerhardt, IV, 450; см. еще: E. Cassirer. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902. S. 114—117).*

⁷ *Sic, si definitio, quae naturam risus explicat, proba esset, subito datis tantum iis eadem definitione ad ridendum requisites, in aliis risum moveremus (Medicina mentis, 68).*

Но это нисколько не означало ненаучности самого замысла — дать с помощью точных определений возможно полную клавиатуру или алфавит человеческой души. Что при всяком психологическом исследовании крайне необходимо возможно точнее определить соответственные объекты, это признавалось неоднократно и впоследствии; так, например, гербартьянец Вайтц жаловался, что отсутствие точных определений испортило всю теорию чувств, благодаря чему голод и благодарность могли быть отнесены к одной категории; или Гегель для характеристики чувства мог довольствоваться туманной метафорой: *das dumpfe Weben des Geistes in sich*.¹ А что задача определения элементов психики в XVII веке была, в общем, выполнена далеко не безуспешно, видно хотя бы из того, что еще знаменитый Иоганн Мюллер целиком воспроизводил Спинозовы определения.²

Влиянию рационализма на естественное учение XVII века о человеке следует приписать также и производившееся им упрощение человеческой природы. Следуя высказанному Кеплером принципу «природа любит простоту»,³ новаторы XVII века производили двоякого рода упрощение. Во-первых, они отказались от того сложного, так сказать, многоярусного, иерархического состава человеческой психики,⁴ о котором учили даже такие их современники, которые считали себя свободными от схоластических традиций.⁵ В общем, они различали в психике не более двух категорий элементов: разум и аффекты, или страсти, или «аппетит». Так рассуждал, например, Лейбниц.⁶ Аффекты иногда делились еще на активные и пассивные. Декарт ограни-

¹Theodor Waitz. *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Braunschweig, 1849. S. 286—289).

²*Handbuch der Physiologie des Menschen*. Zweiter Band. Coblenz, 1840. S. 543—549; *Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen* (см. еще S. 550—551).

³Opera, I, 337.

⁴Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties (Descartes, *Les passions de l'âme*, I, XLVII).

⁵Так, например, Штош различал в человеке *corporis structuram, vitam sive animam, sensus, imaginationem, memoriam et reminiscentiam, intellectum, judicium, ratiocinationem, mentem et cogitationem humanam, voluntatem, affectus et passions* (F. W. Stoschius. *Concordia rationis et fidei*, 1692, p. 9).

⁶Schriften, Gerhardt, VII, 501: *habet anima in se perceptions et appetitus, isque natura ejus continetur*.

чивал их число шестью. Спиноза сводил все беспредельное, не передаваемое, по его собственному мнению,¹ никаким числом разнообразие душевных движений к трем аффектам;² но и их он, в свою очередь, сводил к одному началу, именно к самосохранению. У Лейбница упрощение психики проявлялось в том, что, заменив аффекты незаметными перцепциями, он увеличил их число почти до бесконечности, но вместе с тем до того устранял качественное между ними различие, что уподоблял их физическим атомам.³ Во-вторых, упрощение человеческой природы проявилось в том, что все люди были признаны равными друг другу. Так, Гоббс учил, что от природы душою и телом все люди равны;⁴ и на этом он построил всю свою психологию, социологию и политику.⁵ Йенский математик Эргард Вейгель считал даже аксиомою равенство мужчин и женщин, черных и белых.⁶

Таково значение «естественности» новой психологии XVII века во втором, рационалистическом смысле. Наконец, и это всего типичнее для нее, она стремилась изучать человека не *in genere moris*, а *in genere naturae*, не со стороны нравов, а со стороны природы. Иначе говоря, она должна была быть естественной наукой в смысле согласованности с новым механическим естествознанием того времени. Это ставило перед нею необходимость не выделять человека, как государство в государстве, из закономерной механической природы, а, напротив, всецело вклю-

¹ *Ethica*, Pars III, *Propositio LIX*, *Schol.*: *clare constare credo affectus tot modis, alios cum aliis, posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant.*

² *Ibid.*, *Propositio LVII*, *Demonstratio*, а также *Propositio LIX*, *Demonstratio*: *Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur.*

³ См. предисловие к «*Nouveaux essais sur l'entendement*» (Gerhardt, V, 49).

⁴ *Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales* (*De cive*, Cap. I, III). *Tum corporis tum animae facultatibus... aequales inter se produxit natura homines* (*Leviathan*, Cap. XIII, *Opera*, Molesworth, III, 97).

⁵ *Legis naturalis octavo loco praeceptum est, ut unusquisque natura unicuique aequalis habeatur* (*De cive*, Cap. III, XIII; ср. там же, Cap. XIV, XIV; *legem aequitatis naturalis*). Именно из природного равенства людей Гоббс выводил борьбу всех против всех: *Ab aequalitate naturae, oritur unicuique ea, quae cupit, acquirendi spes. Quoties ergo duo idem cupiunt, quo frui ambo non possunt, alter alterius hostis fit, et ad finem sibi propositum, quae est conservatio propria, later alterum conarut subjugare vel interficere* (*Leviathan*, Cap. XIII, *Opera*, 98).

⁶ *Grundmässige Auflösung des militar-Problematis, Warum doch der Türck den Christen nunmehr weichen müsse.* Jena, 1689, *Axioma I.*

чать его в нее. Надлежало или найти новое место для человека в мире, или же найти в старом человеке совершенно нового человека, который не являлся бы уродом, ненормальностью в новом открытом физическом мире и не нарушал бы чистоты его стиля.

2. Физицизм нового учения о человеке

Вопрос о теле человека, считавшийся и прежде нетрудным,¹ решался сравнительно просто. Его признали машиной, физическим автоматом.² Жизнь рассматривалась как правильное функционирование человеческой машины, смерть — как ее порча. Ни к какой виталистической жизненной силе при этом не прибегали (поскольку, впрочем, не отказались от «животных духов», которые, однако, уже понимались как своего рода газы³ или тельца,⁴

¹Боден писал: *est autem corporis disciplina multo facilior, quam mentis* (*Universae naturae theatrum*. Francofurti, 1597, p. 410).

²*Hominis corpus quatenus machinamentum quoddam... machinamentum humani corporis* (Renati Des Cartes *Meditationes de prima philosophia*, *Meditatio sexta*, с. 43 амстердамского издания 1685 г.). Очень характерен трактат Декарта «L'homme» (*Oeuvres*, Cousin, IV). Желудок именуется *l'estomac de cette machine* (337). На с. 347—348: *l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines, ses muscles et ses tendons aux autres divers engins et ressorts... De plus, la respiration et autres telles actions... sont comme les mouvements d'une horloge*. На с. 428: *ces fonctions suivent toutes naturellement en cette machine... ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contre-poids et de ses roues*. Cp. Гоббс: *Quid est cor nisi elastum, quid nervi nisi chordae, quid articuli nisi... rotulae* (*Leviathan*, *Introductio*, Opera, III, 1). *Le corps de l'animal est une Machine en même temps Hydraulique, pneumatique et pyrobolique* (Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 *Journal des Sçavans*, Leibnitz, Gerhardt, IV, 337). Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espèce de Machine divine, on d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment les Automates artificiels (*La Monadologie*, 64, Gerhardt, VI, 618). Эпигоны новаторов XVII века продолжали и даже утрировали этот взгляд в XVIII веке: *machina mechanica*, определял человеческое тело полувольфианец Дариес (I. G. Daries. *Discours über sein Natur- und Völkerrecht*. Jena, 1762. S. 72); *l'homme machine*, учили французские материалисты XVIII века.

³Декарт писал: *un certain vent très subtil, ou plutôt une flamme très vive et très pure qu'on nomme les esprits animaux* (*L'homme*, *Oeuvres*, Cousin, IV, 345).

⁴Or ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux... ce que je nomme ici des esprits, ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété, sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite (*Descartes*, *Les passions de l'âme*, art. X). Les esprits animaux, qui ne sont que des corps (art. XLVII).

подчиненные механическим законам). И сообразно с этим продолжение жизни до бесконечности считалось теоретически вполне возможным,¹ а таинство смерти не представляло ничего загадочного. Если для того чтобы объяснить, что такое труп, эпигоны схоластики прибегали или к своеобразному филологическому толкованию,² или к метафизическим «формам»,³ то Декарт довольствовался сравнением с остановившимся часовым механизмом.⁴ Гоббс видел в смерти не столько биологическую неизбежность, умирание того, что рождается, переход из органического состояния в неорганическое, сколько простую остановку кровообращения,⁵ прекращение механического, как в маятнике, бие-ния пульса и сердца.

Гораздо сложнее был вопрос о душе. Обход этого вопроса в том виде, в каком это делал еще в XVI веке Вивес,⁶ этот предшественник современной нам «психологии без души», никак не мог считаться его решением, так как и по поводу душевных явлений, как таковых, независимо от их субстрата, все же оставалось неясным, следует ли их относить к старой моральной мета-

¹ Декарт писал: *quin autem humana vita prolongari posset, si ejus artem novissemus, dubitari non debet* (Manuscrit de Goettingen, Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur, 1896, p. 50). См. еще: *Oeuvres complètes de Christiaan Huygens*, I, 1888, p. 127, а также у Амоса Коменского в «*Didactica magna*» Cap. XV: *Fundamenta vitae prolongandae* (с. 88 издания 1894).

² Оно встречается еще у де Местра: *de ces toris mots, par exemple, caro, data, vermibus, ils ont fait cadaver, chair abandonnée aux vers* (Les soirées de Saint-Pétersbourg, sixième édition, 1850, I, III).

³ С таким объяснением считался еще Мальбранш: *que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien* (Recherche de la vérité. Livre I, Chap. XV). В пояснении этих слов Мальбранша следует заметить, что по схоластическому пониманию тело (*corpus*) получается благодаря воздействию на материю особой «формы», именовавшейся *corporeitas* (см. *Lexicon philosophicum Rodolphi Goclenii*. Francofurti, 1613, p. 482: *Corporeitas significat... quidditatem seu Essentiam corporis*).

⁴ *La mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parceque quelqu'une des principales parties du corps se corrompt; ... le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate... lorsqu'elle est montée, ... et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue* (Les passions de l'âme, article VI, Oeuvres, Cousin, IV, 41).

⁵ *De homine*, Cap. I: *mortis autem, id est cessationis sanguinis*.

⁶ *Anima quid sit, nihil interest nostra scire: quales autem, et quae eius opera, permultum* (Ioanni Lodovici Vivis Valentini. De anima et vita libri tres. Lugduni, 1555. P. 40).

физике или же к новой естественной физике. И эта неясность до такой степени затрудняла исследовавших то, что мы теперь¹ называем психологией, а в XVII веке именовали то психософией,² то пневматологией или пневматикой,³ то анимастикой⁴ и т.п., что многие совсем отказались писать о душе.⁵ И вот новаторы XVII века решили заговорить о душе, но заговорить уже действительно по-новому, именно так, чтобы гносеология и методология соответственной науки так или иначе, но возможно теснее, была согласована с новым естествознанием. Старый Сократов призыв «познай самого себя» получил новое значение — не гносеологического или этического самопознания, а познания физики или механики собственной души. Даже геометрическая метода потому именно и привлекала к себе психологов XVII века, что это была метода тогдашнего естествознания. Так как физическая природа познавалась *ordine geometrico*, то тем же путем собирались познать и человеческую природу. Так как в природе все сводилось к механике, а механика, оставив схоластическое, выдвигавшееся еще Боденом против Коперника⁶ утверждение, что покой совершеннее движения, сводила все без остатка к движению,⁷ с помощью которого, да еще пространства, Декарт

¹ Меланхтон пользовался еще термином «психология» для общего обозначения своих академических лекций, Гоккел (R. Gockel) в 1590 г. — как общим заглавием для своей литературной хрестоматии. Наука о душе стала именоваться психологией только после Хр. Вольфа и благодаря ему.

² Термин, введенный, по-видимому, Иоанном Иоакимом Бехером, который предлагал даже учреждение особого общества — *Collegium Psychosopicum... ad commodam et tranquillam vitam agendam* (Morhof, *Polyhistor*, I, 149).

³ Термин этот встречается и у Лейбница (см., например, предисловие к «*Nouveaux essais sur l'entendement*»).

⁴ В трактате «*Claudii Boucardi Tractatus peripateticus de Anima rationali, ad veritatem Theologicam accommodatus*». Lugduni, 1620. См.: F. A. Carus. *Geschichte der Psychologie*. Leipzig, 1808. S. 460.

⁵ Sorel. *La science universelle*. Tome I. Paris, 1668. P. 57: en ce qui est de l'Ame plusieurs ne sçachans s'ils en doivent parler dans la Physique ou dans la Meta-physique, n'en parlent point.

⁶ *Quietem motu praestabiliorem esse* (Universae naturae theatrum. Francofurti, 1597, p. 581).

⁷ Кеплер писал: *Physicus subjectum suum causa motus considerat* (Opera, edit. Ch. Frich. Vol. VIII, Pars I. Francofurti, 1870, p. 147). *Nihil praeter figures et motus*, требовал Декарт (*Principiorum Philosophiae*. Pars IV, CLXXXVIII, с. 213 амстердамского издания 1685 г.). Лейбниц писал Якову Томазио: *Venit mihi in*

предлагал даже построить весь мир, то стали учить и о душевных движениях.¹ *Vita motus est perpetuus*, писал Гоббс.² *Notre nature est dans le mouvement*, уверял и Паскаль.³ Душевные движения уподоблялись иногда кровообращению⁴ — и притом в смысле открытого Гарвеем совершенно механического процесса, — иногда качанию маятника или колебанию волн.⁵ Все эти физические аналогии получили такое распространение, что даже такой схоластического типа полиистор конца XVII века, как Шовен, ввел в свой лексикон движение как психологический термин;⁶ что при этом мы имеем дело именно с влиянием новаторов этого века, видно из того, что, например, в словаре полиистора начала XVII века Гоклениуса кроме физического движения (*physicus motus*) упоминается еще только физиологическое движение (*motus in animantibus Naturalis*);⁷ а психологического движения еще нет и в помине.

mentem motus quidam unicus universalis in terra nostra, ex quo omnium phaenomenorum, quae in speciebus multa ac mirabilia sentimus, ratio reddi possit (Schriften, Gerhardt, I, 33). Даже Вико писал: *Natura enim motus est* (*De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*. Neapoli, 1701, p. 82).

¹ *De corpore*, Pars I, Cap. VI, 6, Opera, Molesworth, I, 64: *motus animorum, nempe appetitus, aversio, amor, benevolentia, spes, metus, ira, aemulatio, invidia etc.*

² *De homine*, XI, 15.

³ *Pensées*, Chap. XXV, VIII (в издании 1869 г., с. 399).

⁴ Так, например, Мальбранш писал: *la vie de l'homme ne consiste que dans la circulation du sang, et dans une autre circulation de pensées et de désirs* (*Recherche de la vérité*, Livre II, I, Chap. I). Уподобление души крови встречается и у Моисея, который даже отождествляет их («душа всякого тела есть кровь его», Левит, XVII, 2; «кровь есть душа», Второзак., XII, 23). Но все это имеет у него совсем иной смысл.

⁵ См. у Спинозы: *Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio* (*Ethica*. Pars III, Propositio XVII, Schol.). *Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscuiusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis...* (Propositio LVI). *Atque his puto me praecipuos affectus animique fluctuationes... explicuisse... Ex quibus apparet... nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuare* (Propositio LIX, Schol.).

⁶ *Lexicon philosophicum: Actio moralis est motus* (12). *Recentiores Philosophi hanc affectus animi sive definitionem, sive descriptionem tradunt, qua dicitur: commotio mentis* (31). *Gaudium... aliis vero est, motus jucundus voluntatis ex apprehensione vel cogitatione boni praesentis* (272). *Passio Ethice sumpta, quae vulgo dicitur passio appetitus... dicitur motus* (471).

⁷ *Lexicon philosophicum*. Francofurti, 1613, p. 721.

Где движение, там и инерция. Рационалисты XVII века применяют и это понятие к своему учению о человеке. Так, например, Спиноза во второй, посвященной учению о душе, части своей «Этики» ссылается на инерцию как движения, так и покоя¹ и приходит к заключению, что в обоих случаях «индивид сохраняет свою природу».² Инерция, таким образом, отождествляется с самосохранением, со стремлением сохранить свое бытие, *suum esse conservare*, даже, как выражается Спиноза, искать свою пользу, *suum sibi utile quaerere*.³ И таким образом, через понятие самосохранения нравственный утилитаризм сближается с физической инерцией. Сообразно с таким широким смыслом самосохранения Спиноза отождествляет его с «актуальной» сущностью вещей.⁴ Каждая вещь стремится к самосохранению.⁵ И подобно ему многие⁶ считали это аксиомой; так, например, Бойль писал, что всякая природа сама себя сохраняет, *omnis natura est conservatrix sui*.⁷ Еще Монтеस्कье⁸ и Руссо⁹ настаивали на самосохранении как на основном законе природы.

В связи с самосохранением, как своего рода психической инерцией, в учении о человеке новаторов XVII века появился термин, еще отсутствующий в философском словаре Гоклениуса и заимствованный из лексикона механики — *conatus*, напряже-

¹См. королларий к лемме III: *Hinc sequitur corpus motum tam diu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tam diu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur.*

²*Ibid.*, лемма VII.

³*Ethica*, Pars IV, *Propositio XXXV*, *Corollarium II*.

⁴*Ethica*, Pars III, *Propositio VII*.

⁵*Unaqueque res... semper in eodem statu perseverat* (*Principia philosophiae cartesianae*, Pars II, *Propositio XIV*). *Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* (*Ethica*, Pars III, *Propositio VI*).

⁶*Propositio haec multis tanquam axioma est* (*Principia philosophiae cartesianae*, Pars II, *Propositio XIV*).

⁷*Tractatus de ipsa natura*. Genevae, 1688, p. 75.

⁸*La nature... emploie toute la force qui lui reste á se conserver* (*Lettres persanes*, CXIV). *Les hommes, comme toutes les créatures qui tendent á conserver leur être* (*ibid.*, CXLIII). *Les hommes étant faits pour se conserver* (*Esprit des lois*, Livre XXIV, Chap. I). *La loi de la nature, qui fait que tout tend á la conservation des espèces* (*ibid.*, Livre X, Chap. III). *Quoique tous les états aient en général un même objet, qui est de se maintenir* (*ibid.*, Livre XI, Chap. V).

⁹*Cette liberté commune est un conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller á sa propre conservation* (*Contrat social*, Livre I, II).

ние (*tendentia*, как выражался Эргард Вейгель). Каждая вещь, писал Спиноза, в стремлении к самосохранению испытывает это напряжение.¹ Он же в другом месте пояснял, что такое состояние и есть «актуальная сущность вещи».² В применении к психике понятие *conatus* отождествлялось с влечением, или «аппетитом», и отвращением,³ со своего рода психическим притяжением и отталкиванием. В таком именно смысле Гоббс делал различие между внутренним и внешним направлением *conatus*, *conatus extrorsum* и *conatus introrsum*.⁴ В качестве «эссенции» человеческой природы⁵ «аппетит» переносился из психологии в социологию. Одни обществоведы видели в человеке эгоистический, антисоциальный аппетит, благодаря чему инерция самосохранения ведет к взаимному социальному отталкиванию людей, к борьбе между ними. Другие, напротив, признавали наличность тяготения к общежитию, социального аппетита (*appetitus societatis*).

Развивая подробнее свое учение о движении, инерции и аппетите как основных понятиях «естественной» в физическом смысле психологии, новаторы XVII века пришли к столь типич-

¹ *Ethica*, Pars III, Prop. VII.

² *Ibid.*, Prop. VII: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*.

³ Так, например, Гоббс писал: *Principia haec motus parva, intra humanum corpus sita, antequam incedendo, loquendo, percutiendo, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur conatus. Conatus hic, quando fit versus causam suam, vocantur appetitus vel cupido, quarum vox prima generalis est; altera saepe restringitur ad significandum appetitum aliquem particularem, ut famen vel sitim. Quando autem conatus est recedendi a re aliqua, tunc vocatur aversio. Has duas voces, appetitum et aversionem, Graeci significant per ὄρεσιν et ἀφορεσιν* (Leviathan, Cap. VI). Спиноза определял: *cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia* (*Ethica*, Pars III, Prop. IX, Schol.), и утверждал: *At cupiditas est ipsa uniuscuiusque natura seu essentia* (*ibid.*, Prop. LVII, Demonstratio; там же, несколько ниже: *per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus*). Лейбниц сводил иногда всю природу души к перцепциям и аппетитам. Аппетит иногда именовался импульсом: *Aliis magis arridet haec qualiscunque descriptio, qua appetitus dicitur, impulsus quidam ad rem quandam. Duplicem autem distinguere solent appetitum, voluntarium unum, alterum naturalem* (Chauvin, *Lexicon philosophicum*, 50).

⁴ *De homine*, Cap. XI, 1.

⁵ Спиноза писал: *appetitus, qui... nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia* (*Ethica*, Pars III, Prop. IX, Schol.). Ср. в третьей же части «Этики» среди определений аффектов первое же определение: *cupiditas est ipsa hominis essentia*.

ному для них¹ учению о «страстях», или «аффектах». И это учение тоже было проникнуто чистейшим физицизмом.

Такова именно тенденция Декартова трактата «О страстях души». Сам автор совершенно определенно выразился на этот счет: он старался объяснить страсти не как оратор и не как нравственный философ, а исключительно так, как приличествовало физику.² Страсти, которые он характеризовал, это — те понятия в духе физицизма душевные движения, о которых говорят его «Принципы философии».³ Ему казалось, что вполне достаточно шести страстей, чтобы получить полный механизм человеческой психики, не исключая даже этической совести, *Syntheresis*. И на вопрос о том, не упраздняется ли совершенно вся нормативная этика занимавшей его механикой и техникой страстей, он по обыкновению отвечал уклончиво, ссылаясь на свое нерасположение писать об этике: *auctor non libenter scribit ethica*.⁴

Дело, начатое Декартом и его, как выразился даже Моргоф, «золотой книгой о страстях души»,⁵ имело большой успех и продолжалось также другими новаторами XVII века. Еще решительнее, чем он, вносил физицизм в теорию аффектов Гоббс. Если Декарт предпочтительно останавливался на физике и метафизике новой философии, еще не слишком углубляясь в ее психологию⁶ и явно уклоняясь от ее этики, то для Гобб-

¹ *Porro inter Desiderata referri quoque solet cultus doctrinae de Affectibus, quos enumerare velle et disponere res visa laboris plurimi, et successus incerti* (Georgii Paschii *De novis inventis*. Editio secunda. Lipsiae, 1700, p. 229).

² *Passiones animae*. Amstelodami, 1685. *Responsio ad secundam Epistolam: mihi propositum non fuisse explicare Passiones Oratorio more, imo ne quidem instar Philosophi moralis, sed solummodo ut decuit Physicum*. Ср. отзыв Моргофа: *Libellus ejus de Passionibus animae... in affectuum doctrina egregia multa docet, quatenus moralia principia cum Physicis conveniunt* (*Polyhistor*, II, 113). *Cartesius nova multa e Physicis principiis in Moralem doctrinam invexit, ut possunt sane multa, debentque ex illis fontibus in hanc doctrinam derivari* (*ibid.*, II, 483).

³ Para prima, XLVIII, с. 13 амстердамского издания 1685 г.: *commotiones, sive animi pathemata*.

⁴ *Manuscrit de Goettingen* (*Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1896, VI, 50).

⁵ *Eius de Passionibus animae aureus liber* (*Polyistor*, II, 257).

⁶ Уже корреспондентка Декарта принцесса Елисавета Пфальцская отмечала недостатки его психологического физицизма, с тонкой иронией приписывая их своему собственному невежеству: *les obscurites que ma stupidité me fait trouver en vostre Traité des passions... sa partie physique n'est pas si claire aux ignorants*

са,¹ напротив, главнейший научный интерес представляло методическое проведение физицизма именно в психологии, этике и политике. Такова же тенденция и учения третьей части Спинозовой «Этики» об аффектах. Как полагают Тённис и Гёффдинг, это учение является плодом непосредственного влияния Гоббса, не совсем даже согласованным с другими частями «Этики», этой, как ее иногда называли, пятиактной драмы, где, по мнению некоторых исследователей,² свобода борется с рабством и спиритуалистический индетерминизм — с натуралистическим детерминизмом. И хотя, как отметил один автор,³ даже соотношение между аффектами и стремлением к самосохранению не установлено Спинозой без самопротиворечий, однако общая тенденция и теории самосохранения, и теории аффектов слишком ясна, чтобы на этот счет могли оставаться какие-нибудь сомнения: это желание установить естественные, механические законы психики,⁴ проявления которой не напрасно уподоблялись теплу, холоду, буре, грому⁵ или же линиям, поверхностям и телам.⁶ Спиноза до того был увлечен физическими аналогиями, что кое-где он даже заменял понятие человеческой личности понятием вещи: любовь к «подобной нам вещи» ведет за собою желание, чтобы и эта вещь нас любила; а если она нас не любит, то появляется аффект, именуемый ревностью.⁷ Разрабатывая *ordine geometrico* логику аффектов, Спиноза верил, что можно поставить ее в уровень с механикой прочих сил.

Лейбниц осуждал Спинозову теорию аффектов за то, что она уничтожает Провидение, загробную жизнь и даже обязанности

(Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Correspondance, IV, 404; A. Foucher de Careil. Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites. Paris, 1879. P. 90).

¹ См.: De homine, Cap. XI, I.

² См., например: E. Schlesing. Das Verhältnis zwischen Leidenschaften und Freiheit in der Lehre des Spinoza. Heidelberg, 1899. S. 92.

³ R. Salinger. Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung. Berlin, 1881. S. 50.

⁴ См. по этому поводу Дюринга: Kritische Geschichte der Philosophie. Dritte Auflage. Leipzig, 1878. S. 303.

⁵ Tractatus politicus, I, 4.

⁶ Ethica, Pars III, Praefatio.

⁷ Ibid., Propositio XXXIII: Quum rem hobbis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet; Propositio XXXV, Schol.: Hoc odium erga rem amatam invidiae iunctum zelotypia vocatur.

человека.¹ Но сам-то Лейбниц гораздо чаще, чем Спиноза, пользовался понятием «духовного автомата»,² для того чтобы применить к своеобразному миру психологии «все, что есть прекрасного в механике». ³ Такою же тенденцией было проникнуто и его любимое уподобление души часовому механизму, уподобление, с помощью которого он решал психофизическую проблему.⁴ Казалось бы, что в своем стремлении познать живую человеческую душу во всей ее целокупности Лейбниц должен был бы перестать разнимать психику и разлагать ее на изолированные аффекты; и он действительно не слишком стремился развивать дальше Гоббсову или Спинозову теорию. Но те простые элементы, на которые он все-таки разлагал монаду человеческой души, именно перцепции, разумелись им тоже в духе физических атомов.⁵

Таким образом, у большинства новаторов XVII века получалось своеобразное учение о том, что у человеческой психики есть своего рода механика и что для ее познания необходимо разложить душу на аффекты, ибо, как объяснял Гейлинкс,⁶ мы являемся людьми именно благодаря этим аффектам, или страстям. Их взаимодействие объясняет естественную закономер-

¹De affectibus equidem multa dicit egregie. Sed cum verbo relinquat, re tollat providentiam et futuram vitam, nescio an ulla vitae officia hominibus persuadere possit (Ludwig Stein. Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza. Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 76).

²У Спинозы: animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale (Tractatus de intellectus emendatione, Opera, I, 29). У Лейбница: Un Automate spirituel (Schriften, Gerhardt, IV, 485). L'ame est un Automate immateriel des plus justes (ibid., 522), и т. п.

³L'operation des Automates spirituels, c'est à dire des Ames. n'est point mecanique, mais elle contient eminemment ce qu'il y a de beau dans la mecanique (Essais de Théodicée, 403, Schriften, Gerhardt, VI, 356).

⁴Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement... Mettez maintenant l'ame et le corps à la place de ces deux montres (Schriften, Gerhardt, IV, 498; то же самое там же, на с. 500 и 501). Deux horloges bien exactes... horloges ou automates (ibid., p. 520).

⁵En un mot les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules le sont dans la Physique Nouveaux essais sur l'entendement, Preface (Schriften, Gerhardt, V, 49).

⁶Consistit enim in his passionibus bona pars condicionis humanae et fere potissimum per illas homines sumus, et demptis hisce unacum sensibus non est quod nos amplius homines esse existimemus (Ethica, Tractatus IV, § 1, Opera, Land, III, 105).

ность всех психических движений, образует своего рода астрономиию человеческой души. Подобно тому как физиология нового времени, выражаясь словами Дюбуа-Реймона, мечтает об астрономическом знании головного мозга, о Лапласовой формуле взаимоотношения всех его молекул без какого бы то ни было остатка, так и психология новаторов XVII века мечтала об астрономическом знании души, об исчерпывающей формуле всех ее движений.

Новый взгляд на душу до такой степени приближался к новому взгляду на весь вообще физический мир, что новаторы не могли не соблазниться вновь старой идеей человека-микрокосма. К этому их вела и монистическая тенденция нового мировоззрения, желавшего всюду видеть действие одних и тех же начал, усматривать в великом малое и в малом великое. *Tota in minimis natura*, вся природа в мельчайшем, учил, например, Мальпиги, наблюдавший под микроскопом жировые, как ему еще казалось, шарики, участвующие в механизме кровообращения. Бойль рассматривал весь мир как большую машину, состоящую, в свою очередь, из малых машин.¹ И Спиноза, который, как это особенно подчеркивал гербартьянец Карл Томас, своеобразно совмещал с монизмом плюрализм, учил, что сложное целое природы повторяется в образующих ее индивидах.² Наконец, Лейбниц любил уверять, что уже в капле воды можно созерцать все мироздание. Сообразно с такой монистической тенденцией психический микрокосм рассматривался уже не как отражение иерархического, многоярусного мира старого религиозно-морального мировоззрения, а как образ и подобие несложной мировой машины нового естественно-научного мировоззрения. В таком именно смысле латинский переводчик Декартова трактата «О страстях души» обращал внимание читателей на хорошее знакомство автора с микрокосмом.³ В таком смысле Амос Коменский нередко уподоблял человека вселенной, которую он, в свою очередь,

¹Magnum Mundi... Automatum intueor, tanquam machinam, quae... varias alias minores in se complectatur machinas (Tractatus de ipsa natura. Genevae, 1688, p. 24).

²См. во второй части «Этики» лемму VII и схолию к ней.

³Hic ipse tractatus Pathologicus satis ostendit, non minus illum, in Microcosmi cognitione, quam in Macrocosmi contemplatione profecisse (Passiones animae, per Renatum Descartes. Amstelodami, 1685. Interpretis praefatiuncula ad lectorem).

уподоблял часовому механизму.¹ Приблизительно в таком же смысле высказывался и Лейбниц.² «Душа представляет также всю вселенную», — уверял он в «Монадологии».³ Психический микрокосм разумелся или как духовный автомат, аналогичный автоматической же физической природе, или как своего рода астрономическая система человеческой души — сравнение, которым пользовался еще Хр. Вольф.⁴ И это последнее сравнение проводилось очень последовательно и широко. Именно человеческий индивид рассматривался как своего рода астрономическая система аффектов или иных психических элементов, связанных взаимным притяжением или отталкиванием. Затем общество, связанное в государство, рассматривалось как новая система, элементами которой являются уже человеческие индивиды. Наконец, взаимные отношения между государствами опять-таки рассматривались как новая система равновесия или противодействия между коллективными индивидами. И весь этот расширяющийся ряд психических и социальных притяжений и отталкиваний, согласно обещанию Спинозы, действительно как будто не образовал государства в государстве, естественно входил в механическое царство природы и не нарушал чистоты его стиля.

3. Физицизм и свобода

При таком последовательном проведении физицизма в рациональной психологии новаторам XVII века рано или поздно, но неизбежно пришлось столкнуться с такими понятиями, которые так или иначе соединяют психологию с моралью. Но они не задумались переработать и эти понятия в духе физицизма, как теоретического, так и практического, т. е. в духе механики и тех-

¹ Magna Didactica, Cap. V, 15: Ut enim ipse (major) mundus in gentis horologii instar est, ex plurimis rotis et cymbalis tam artificiose concinnati, ut ad motuum perpetuitatem et harmoniam aliud ab alio excipiat per universon: ita et homo (с. 46 лейпцигского издания 1894 г.).

² Systeme nouveau de la nature (Schriften, Gerhardt, IV, 485): tout Esprit estant comme un Monde à part... exprimant l'univers.

³ Монадология, 62 (Schriften, Gerhardt, VI, 617).

⁴ Psychologia rationalis methodo scientifico pertractata, § 5: Imitatur... Psychologus Astronomum.

нологии душевных движений. В таком именно смысле они, например, преобразовали ту часть нравственной философии, которая именовалась аретологией и разрабатывала понятие добродетели. Оно совсем утратило у них свой прежний моральный и христианский смысл доброй, нравственной воли. Отчасти оно получило прежний языческий смысл или мужества,¹ воинственной энергии — подобно итальянской *virtu* XVI века или *vertu* «Духа законов» Монтескье, — или просто технического умения.² Отчасти же оно просто сливалось с психической инерцией человека, с его стремлением к самосохранению, отождествлялось с энергией самосохранения. Добродетель отождествлялась с мощью, со стремящейся к самосохранению человеческой природой.³ Сообразно с этим Спиноза полагал, что чем более кто-либо стремится к самосохранению, тем он добродетельнее;⁴ и вообще он отказывался видеть какую бы то ни было разницу между абсолютной добродетелью и самосохранением.⁵ Подобным же образом и Гоббс давал совсем не этическое определение добродетели⁶ и учил, что для человека основным добром является его личное самосохранение.⁷ И поскольку это последнее осуществляется естественным путем, т. е. путем войны всех против

¹ *Virtus* связывалась с *vir*, ἀρετή — с ἀνήρ.

² В этом смысле еще Платон говорил о добродетели человеческого тела (Горгий, 479В и 504С) или о добродетели глаз (Республика, 353В); а Сократ, по свидетельству Ксенофонта, причислял к добродетелям не только умение художника, ваятеля, оружейного мастера, но также и ремесло профессиональной гетеры (Меморabilia, III, X, 1, 6, 9; III, XI, 15).

³ Так, например, Спиноза писал: *Per virtutem et potentiam idem intelligo; ... virtus... est ipsa hominis essentia seu natura* (Ethica, Pars IV, Definitio VIII). *Virtus est ipsa humana potentia, quae... solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur* (Pars IV, Propositio XX, Demonstratio). Или Чирнгаузен: *Virtus est potentia in homine ex legibus sanae rationis suam naturam conservandi* (Medicina mentis, 70).

⁴ *Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est* (Ethica, Pars IV, Propositio XX).

⁵ *Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare* (haec tria idem significant) *ex fundamento proprium utile quaerendi* (Ethica, Pars IV, Propositio XXIV).

⁶ *Virtus in omni re aliquid est propter eminentiam spectabile, consistitque in comparatione* (Leviathan, Cap. VIII, Molesworth, III, 54).

⁷ *Bonorum autem primum est sua cuique conservation. Natura enim comparatum est ut cupiant omnes sibi bene esse* (De homine, Cap. XI, 6).

всех, постольку то, что именуется пороками, например насилие и обман, оказывается добродетелями, и притом кардинальными, основными.¹ В приводимом Теннисом² отрывке Гоббс уподоблял скачкам всю жизнь человека, эту непрерывную конкуренцию, борьбу за самосохранение; и все так называемые добродетели и пороки он определял как удачу или неудачу в этом соревновании. Таковы индивидуальные добродетели. Что же касается добродетелей социальных, то Гоббс отождествлял их с тем, что соответствует самосохранению общества.³ Таким образом, как выражался Ларошфуко, добродетели исчезали в интересе, как реки в море. А интерес исчезал в законах физики. И неудивительно, что Шовену, желавшему сохранить старую терминологию, но отдать дань также и новой, пришлось констатировать двусмысленность значения добродетели: *virtus ambiguae est significationis*.⁴

Подобным же образом в XVII веке естественное учение о человеке не смущалось тем, что и человеческая психика, и особенно человеческая этика широко пользуются понятием свободы. Проникнутые физицизмом новаторы или совсем отрицали человеческую свободу, или понимали ее так своеобразно, что она почти безупречно уживалась с их натуралистическим детерминизмом. Именно предупреждая слова поэта о природе, основанной на свободе:

Auf Freiheit
Ist sie gegründet,

они учили, что и в природе есть свобода. В качестве автоматического механизма она — как бы автономное существо *sui juris*. Она свободна всякий раз, когда она предоставлена самой себе,⁵

¹Vis et dolus in bello virtutes cardinales sunt (Leviathan, Cap. XIII, Opera, Molesworth, III, 101).

²Hobbes Leben und Lehre, von Ferdinand Tönnies. Stuttgart, 1896. S. 181.

³Sen totam hanc Doctrinam de Moribus et Ingeniis in paucissima verba contrahens, dico Ingenia quidem Bona esse, ea quae idonea sunt societati Civili ineundae; et Mores Bonos (id est, Virtutes Morales) eos esse quibus inita optime conservari potest (De homine, XIV, 9; ср.: Leviathan, Cap. XV, Opera, Molesworth, III, 122).

⁴Lexicon philosophicum, 691.

⁵Natura sibi relicta, как выражался Эргард Вейгель (Corporis Pansophici Pantologia, 19).

когда в ней происходит движение по ее собственным законам без каких бы то ни было внешних препятствий. А так как такие препятствия устранялись благодаря отказу новаторов от вмешательства Провидения в естественную закономерность физического мира, а также от всякого рода «правлящих духов» схоластической метафизики, то и выходило, что природа свободна не иногда, как учил Бэкон,¹ а всегда, и что даже понятие свободы вообще лучше всего иллюстрируется именно физическими примерами. «Я рассматриваю материю, свободно себе предоставленную», — писал, например, Декарт.² «Свобода, — писал Гоббс, — означает собственно отсутствие внешних препятствий движения; и к вещам неразумным и неодушевленным она применяется не менее, чем к разумным».³ Он же пояснял в другом месте: «Свобода, если ее определить, это не что иное, как *отсутствие препятствий движения*; посему вода, содержащаяся в сосуде, не свободна, ибо он препятствует ее истечению; если его разбить, то она *освобождается*».⁴ «Вода свободно движется по руслу реки».⁵ Таким образом, течение воды по естественным законам природы рассматривается как типичное проявление свободы. Подобным же образом и Спиноза разъяснял в своей переписке, что он отождествлял в вещах свободу с их детерминизмом.⁶ И посему он учил о той «свободной необходимости»,⁷ в которой Ауэрбах совсем напрасно усмотрел самопротиворечие вроде «белой вороны». Продолжая далее рассуждать в таком же духе, Д'Аламбер в XVIII столетии рассматривал параллело-

¹ Среди множества видов движения в природе у Бэкона упоминается *motus libertatis, ne detur compressio aut extensio praeternaturalis* (*De augmentis scientiarum*, Lib. III, Cap. IV, Works, I, 560; *Novum Organum*, Lib. II, Aphor. XLVIII, *ibid.*, 330).

² Descartes à Morus (août 1649), Oeuvres, Adam et Tannery, Correspondance, V, 404.

³ *Leviathan*, Cap. XXI, Opera, Molesworth, III, 159. *Ibid.*, Cap. XIV, 102: *Per libertatem intelligo (id quod ea vox proprie significat) externorum impedimentorum absentiam*.

⁴ *De cive*, Cap. IX, IX (курсив принадлежит самому Гоббсу).

⁵ *Leviathan*, Cap. XXI (Opera, Molesworth III, 160).

⁶ *Epistola LVIII*: *Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit*.

⁷ *Ibid.*: *Vides igitur, me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere*.

грамм сил даже как проявление свободы выбора,¹ т.е. чего-то такого, в чем до того видели типичное отличие человека, не только от физических вещей, но и от животных (вроде буриданова осла).

Очевидно, при таком понимании свободы как чего-то свойственного уже физическому движению и физическим автоматам, и даже, может быть, свойственного только им² и в этом смысле однозначного с механической необходимостью,³ можно было тем непринужденнее говорить в духе физицизма о душевных движениях и духовных автоматах, не смущаясь тем, что таким образом упраздняется то, что наиболее типично для человека и наиболее ценно в нем — именно его свобода. Совсем напротив, новаторы тем решительнее работали над исследованием механизма человеческой души, что, как им казалось, они именно таким образом исследовали и человеческую свободу, и притом в полном согласии с новейшими научными течениями. Свобода могла иметь при этом несколько различных значений. Во-первых, в тех сравнительно редких случаях, когда вся без остатка человеческая психика сводилась к страстям, или аффектам, свобода разумеалась как не стесненное никакими внешними воздействиями механическое взаимодействие этих аффектов — подобно тому как астрономия того времени учила о не связанном никакими «правлящими духами» механическом взаимодействии небесных тел, а возникшая в XVIII веке экономическая наука учила о не связанном никаким государственным вмешательством механическом взаимодействии хозяйственных стихий. Во-вторых, в тех случаях, когда признавалась, так сказать, двухэтажная, двухъярусная психика, т.е. когда над страстями, или аффектами, ставился разум или «перцепция», тогда свобода понималась двояко — или как пассивная, или как активная. В пер-

¹ *Traité de dynamique*. Paris, 1796, XXIV; s'il (un Corps abandonné à lui-même) tend à se mouvoir à la fois suivant les deux côtés d'un parallélogramme quelconque, la diagonale est la direction qu'il doit prendre de lui-même; et pour ainsi dire, choisir entre toutes les autres.

² Sed voces liber et libertas qui ad alias res praeter corpora applicant, abutuntur, писал Гоббс (*Leviathan*, Cap. XXI, Opera, Molesworth, II, 159).

³ Etiam libertas et necessitas consistere simul possunt. Nam aqua per fluminis alveum tum libere tum necessitate naturae versus declivia movetur (*Leviathan*, Cap. XXI, Opera III, 160).

вом случае она разумелась как право и даже, может быть, обязанность, во всяком случае возможность разума созерцать механическое взаимодействие аффектов и в факте этого пассивного созерцания и разумения происходящего, со всем его детерминизмом, находить своеобразное интеллектуальное утешение, утешение Паскалева мыслящего тростника. При этом разум понимался отчасти как интеллектуальный эпифеномен механики страстей, отчасти же даже как феномен этой самой механики, как та среда или форма, в которой она совершается. И таким образом, путем интеллектуализации этой механики устранялся психический дуализм и получался своеобразный интеллектуалистический монизм в психологии, что как бы напоминало и предваряло учение Гербарта. Во втором случае, когда разум понимался активно, как возможный теоретически и желательный практически первый двигатель, *primum movens* психических движений, свобода понималась как способность, так сказать, к психологическому деизму, к технологии или политике души, к управлению ее механизмом, к образованию психических противовесов.

Пассивная интеллектуальная свобода, свобода разума быть, так сказать, эпифеноменом механики аффектов, исповедовалась многими новаторами XVII века и являлась естественной данью рационализму эпохи — «ибо так как дух — это не что иное, как субстанция, которая замечает все, что происходит в ней, то действует ли он или же страдает, он должен замечать это; значит, он должен всегда замечать что-нибудь; и посему невозможно, чтобы он не мыслил всегда».¹ Сообразно с этим Декарт сводил все сознание к разуму и интеллектуальному созерцанию.² Спи-

¹ L. de la Forge. *Traité de l'esprit de l'homme*. Paris, 1666. P. 59. Ср. замечание Мальбранша: Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, et même qui ne veuille point (*Recherche de la verité*, Livre III, Première partie, Chap. I, 1).

² Notre âme... ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense c'est-à-dire qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient et qu'elle sent, parceque toutes ces fonctions sont des espèces de pensées (*De la formation du fœtus*, 3, *Oeuvres*, Cousin, IV, 432). Ср. предисловие Клерселье к изданию Декартова трактата о страстях: *Velleintelligere, cognoscere, dubitare, affirmare, negare, ratiocinari, sentire, imaginari amare, cupere, poenitere, alii que quamplurimi actus, qui omnes cogitationem tamquam generale, quod illas omnes comprehendit, attributum includunt.*

ноза тоже очень широко пользовался сознанием, или мышлением, как эпифеноменом механики аффектов. При этом он так мало опасался нарушения детерминизма этой механики сознанием свободы, что в одном из своих писем он уподоблял это сознание положению камня, движущегося по физическим законам и воображающего, что инициатива и направление его движения свободно избраны им.¹ Не только сознание, но и воля в понимании Спинозы являлась не более как эпифеноменом механики аффектов. Отрицая волю как нечто абсолютное и свободное,² самопроизвольно идущее дальше познавательной способности,³ он не отрицал воли,⁴ тождественной с интеллектом,⁵ воли как напряжения, *conatus* самосохранения в соединении с сознанием.⁶ Благодаря такому же привхождению эпифеномена сознания аппетит, как он объяснял, становился вождением, *cupiditas*.⁷ Можно

¹ Porro, concipe jam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se quantum potest conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, et minime indifferens, se liberrimum esse, et nulla alia de causa in motu perseverare, credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari (Epistola LVIII).

² In mente nulla est absoluta sive libera voluntas (Ethica, Pars II, Propositio XLVIII).

³ Nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones sive concipiendi facultatem (ibid., Propositio XLIX, Schol.).

⁴ Иного мнения был Гейнекций: *Voluntatem existere plane negavit Spinoza... hominem enim habet pro parte magnae istius machinae, quae mundus vocatur. Inde concludit: in machina nihil se movet voluntarie, sed ex necessitate; ergo et homo (I. G. Heineccii Praelectiones academicae in Sam. Pufendorffii de Officio hominis et civis. Vindobonae, 1757, p. 32).*

⁵ Voluntas et intellectus unum et idem sunt (Ethica, Pars II, Prop. XLIX, Corollarium).

⁶ Hic conatus (in suo esse perseverare) quum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur (Ethica, Pars III, Propositio IX, Schol.). Гёффдинг едва ли прав, полагая, что это определение воли у Спинозы несовместимо с приведенным в предшествующем примечании.

⁷ Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definiri potest, nempe cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia (Ethica, Pars III, Propositio IX, Schol.). Необходимо, впрочем, заметить, что в «Политическом трактате» Спиноза пользуется *cupiditas* в ином смысле, предполагающем отсутствие сознания: *homines magis caeca cupiditate, quam ratione ducuntur* (Cap. II, § 5).

даже пойти еще дальше и сказать, что Спиноза, так же как и Лейбниц с его «смутными перцепциями», предварял Гербарта, который сводил все психические явления к представлениям и их механическому взаимодействию. Именно он не только сливал пожелания с представлениями,¹ но даже, как выразился Нурриссон,² превращал всего человека в «коллекцию идей». Он сближал интеллект с напряжением, *conatus*, и с самосохранением.³ Об аффектах он писал, что это — способы размышления.⁴ Он же считал человека состоящим из ума и тела⁵ и сообразно с этим сводил все душевные состояния к идеям — то смутным, то ясным, то адекватным, то неадекватным. В первом случае ум страдает, во втором действует; но в обоих случаях он подчинен необходимости.⁶

И вот та свобода, о которой говорится как в пятой части «Этики», так и в других ее местах, является, с этой точки зрения, не то интеллектуальным эпифеноменом механического взаимодействия страстей, не то резигнацией разума, поднявшегося на высоту адекватного разума психического детерминизма в связи с общим космическим детерминизмом. Доктрина свободы в этом смысле представляет не более как доктрину философского квиетизма, вызванного убеждением в естественной закономерности всего без остатка, что совершается на свете: «эта доктрина делает дух совершенно спокойным».⁷ Такой квиетизм возводился Спинозой на степень высшего блага, на которое мы можем надеяться.⁸ И посему самым желательным осуще-

¹ См. неодобрительные замечания по этому поводу в статье *Causalitäts und Zweckbegriff bei Spinoza*, von W. Mann (Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XIV, S. 445).

² Nourrisson. Spinoza et le naturalisme contemporain. Paris, 1866. P. 193.

³ *Conatus quo mens quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere* (Ethica, Pars IV, Propositio XXVI, Demonstratio).

⁴ Ethica, Pars II, Axioma III: *modi cogitandi, ut amor cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insiguntur...*

⁵ Ibid., Propositio XIII, Coroll. *Hinc sequitur hominem mente et corpore constare.*

⁶ Ethica, Pars III, Propositio I: *Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.*

⁷ Ethica, Pars II, Propositio XLIX, Schol.

⁸ Ethica, Pars IV, Propositio LII, Schol.: *Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus.*

ствлением свойственного человеческой природе стремления упорствовать в своем бытии он считал возможность упорствовать в этом успокоении.¹ Тот же эмоциональный элемент, который он присоединял к этому квиетизму, именно «интеллектуальная любовь» к Богу, равному природе, представляет не более как бесстрастную эмоцию ученого, которую только по недоразумению или же путем натяжки *ad maiorem gloriam Dei* можно отождествить с церковной теорией «умного делания», аскезиса ради личного спасения.² И совсем напрасно некоторые исследователи³ хотят видеть в Спинозовой любви к Богу какой-то мистический принцип, противоречащий принципу самосохранения. Спиноза весьма далек от того, чтобы подобно блаженному Августину резко противопоставлять друг другу любовь к Богу, доходящую до презрения к самому себе, и любовь к самому себе, доходящую до презрения к Богу. Совсем напротив, он считает любовь к самому себе постулатом практического разума, естественно вытекающим из закономерного порядка всей природы.⁴ А интеллектуальную любовь к Богу, т. е. к этой же самой природе, он считает столь же естественным постулатом теоретического разума, поднявшегося на высоту разумения собственных аффектов и собственного эгоизма.⁵ Познание человеком самого себя как существа, входящего в естественную и закономерную природу, обуславливает также и познание этой самой природы, т. е. Бога. И любовь к самому себе обуславливает любовь к природе, т. е. к Богу, который, стремясь к самосохранению, тоже любит самого себя «интеллектуальной» и даже бесконечной любовью.⁶ По-

¹ Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur hoc est pars melior nostri in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur (Ethica, Pars IV, Appendix, Cap. XXXII).

² Типичной попыткой так именно истолковать Спинозу является помещенная в XVIII томе «Archiv für Geschichte der Philosophie» статья С. Bos «La béatitude chez Spinoza et chez Fichte» (см. на с. 412: l'Ethique toute entière n'est qu'une théorie do la béatitude, un exercice spirituel en vue de trouver le salut).

³ См.: I. Nenitescu. Die Affectenlehre Spinoza's. Leipzig, 1887. S. V, 19, 130.

⁴ Quum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet (Ethica, Pars IV, Propositio XVIII, Schol.).

⁵ Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit (Pars V, Propositio XV).

⁶ Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat (Ethica, Pars V, Propositio XXXV).

этому, подобно тому как все равно, скажем ли мы Бог или же природа (*Deus sive natura*), совершенно безразлично, скажем ли мы, что люди любят Бога, или что Бог любит людей,¹ или что Бог любит самого себя. Все это вполне согласовано с самосохранением как Бога, равного природе, так и человека, равного частице природы.² И сознание этого человеком именуется свободой.³ Стиль натуралистического детерминизма с интеллектуальным эпифеноменом в человеческой психике выдержан довольно последовательно путем широкого применения союза «или», *sive*, столь характерного как для Спинозы,⁴ так и для других новаторов XVII столетия.⁵

Таков первый, чисто пассивный смысл свободы как чего-то, хотя и могущего не совпадать с механикой аффектов, но превосмогающего их только в области чистого, теоретического познания, познания их закономерного детерминизма. Другой, более активный смысл свободы получался тогда, когда телеология не отождествлялась с механически действующим аппетитом — как это делал, например, и Спиноза⁶ — или когда мышление не уподоблялось только разведчику, высылаемому движущейся душой — как это делал, например, Гоббс.⁷ Когда признавалась, так сказать, двухъярусная психика, состоящая из аффектов и разума, и когда при этом жизнь нижнего, аффективного, яруса разумелась как пассивная, а жизнь верхнего, разумного, разумелась как активная, когда различались страдания и действия, *passiones* и *actiones*, тогда признавалась также и возможность трех типов поведения: или такое полное поглощение разума пассив-

¹In constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines (Pars V, Propositio XXXVI, Schol.).

²Particula Naturae (Tractatus politicus, Cap. II, § 8).

³Libertas consistit... in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines (Ethica, Pars V, Propositio XXXVI, Schol.).

⁴См.: P. L. Couchoud. Benoit de Spinoza. Paris, 1902.

⁵См.: R. Eucken. Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879. S. 88; O. Willman. Geschichte des Idealismus. Zweite Auflage. Braunschweig, 1907. Band III. S. 253.

⁶Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo (Ethica, IV, Definitio VII).

⁷Cogitationes enim cupiditatum sunt tanquam exploratores, emissi, ad explorandas vias, quibus ad cupita ferimur, quae motibus animi tum regulam tum celeritatem tribuunt (Leviathan, Cap. VIII, Opera, Molesworth, III, 58).

ной механикой аффектов, что он не поднимается даже до того, чтобы при посредстве «адекватных» идей стать сознательным эпифеноменом этой механики, или борьба аффектов с разумом, или, наконец, их искусная комбинация со стороны разума, как первого двигателя, *primum movens*, так сказать, психологический деизм. Вот эти-то три возможности и предоставляют человеку как бы свободный выбор. Но и этот выбор определяется требованиями самосохранения, так что разумное поведение, оказывается, совпадает с самосохранением: «действовать под руководством разума, жить и сохранять свое бытие — все эти три выражения обозначают то же самое».¹ Вот почему, например, Спиноза считал скорее ослом, чем человеком, того, кто, страдая от голода и жажды и видя на одинаковом расстоянии пищу и питье, умер бы от голода и жажды подобно буриданову ослу;² и значит, в данном случае он как бы ожидал от человека свободного выбора. Вот почему он же учил, что разум может умерять аффекты³ и противопоставлять один другому даже из одной любви к свободе.⁴ Вот почему он же разбирал вопрос о том, какое поведение выберет человек, руководящийся разумом,⁵ в отдельных случаях своей жизни: как он будет улаживаться едой, питьем, запахами, зеленью, музыкой, играми, театром;⁶ как свободный муж с одинаковым присутствием духа сумеет выбрать как битву, так и современное бегство.⁷ Во всех этих случаях свобода понималась как нечто равнозначное со счастьем, спасением,⁸ т. е. самосохранением. И сообразно с этим она предназначалась не для этики человеческого поведения, а единственно для его техники. Все же специфически этическое,

¹ *Ethica*, Pars IV, *Propositio* XXIV.

² *Ethica*, Pars II, *Propositio* XLIX, *Schol.*

³ *Quid ratio in moderandis affectibus possit* (*Ethica*, Pars IV, *Propositio* XVII, *Schol.*).

⁴ *Qui itaque suos affectus et appetites ex solo libertatis amore moderari studet* (*Pars* V, *Propositio* X, *Schol.*).

⁵ *Qui ratione ducitur* (*Pars* IV, *Propositio* LXXIII).

⁶ *Pars* IV, *Propositio* XLV, *Schol.*

⁷ *Homini igitur libero aequae magnae animositati fuga in tempore ac pugna ducitur; sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit* (*Pars* IV, *Propositio* LXIX, *Coroll.*).

⁸ *Mentis libertas seu beatitudo* (*Pars* V, *Praefatio*). *Salus nostra seu beatitudo seu libertas* (*Pars* V, *Propositio* XXXVI, *Schol.*).

т.е. признание над самопроизвольной человеческой свободой самосущих деонтологических норм, предписывающих этой свободе осуществление добра, отвергалось Спинозой. Мало того, что под добром он понимал только то, что совпадает с нашей пользой, с нашим самосохранением,¹ он шел еще дальше и считал потребность в понятии добра и зла обратно пропорциональной человеческой свободе: «если бы люди родились свободными, они не составили бы никакого понятия о добре и зле, пока они были бы свободны».² Словом, хотя книга Спинозы и была озаглавлена «Этика», она в действительности давала не этику человеческого поведения, а его натуралистическую физику, и в этой книге физицизм рациональной психологии XVII века достиг своего апогея.

4. Дальнейшая судьба свободы и необходимости

Таким образом, происшедший в XVII веке несомненный прогресс науки о человеке повел за собою столь же несомненный регресс представлений о человеке. Из свободного, морального существа, добровольно выбирающего добро или зло и подлежащего деонтологическому суду, человек превратился в духовный автомат, связанный онтологической необходимостью и законом самосохранения, который детерминирует техническую целесообразность его поведения. Идея закономерности, если не физической, то логической, до такой степени подчинила себе идею свободы, что психологическая свобода потеряла один из своих наиболее типичных, как дотоле думали, признаков, именно возможность выбора, не predetermined той или иной закономерностью. И такое именно понимание свободы было усвоено позднейшими поколениями ученых как в психологии, так и в политике или этике. Гражданская свобода (*liberum arbitrium in civilibus*, как сказали бы схоластики) подверглась той же участи, что и свобода духовная (*liberum arbitrium in spiritualibus*). В этом смысле Монтескье понимал политическую или гражданскую свободу как строго подзаконную, как возможность делать только то и имен-

¹ Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile (Pars IV, Definitio I).

² Pars IV, Propositio LXVIII.

но то, что человек *должен* делать.¹ В этом же смысле и Кант понимал нравственную свободу как освобождение «ноуменального» человека от физической необходимости и немедленное же его подчинение нравственной необходимости всеобщего и категорического императива, опять превращающего человека, по крайней мере «ноуменального», в существо несвободное, в какой-то автономный автомат. Автономная этика как бы получала характер этического автоматизма. И значит, отмечавшееся еще Аристотелем² и некоторыми отцами церкви, особенно бл. Августином,³ тяготение личной и общественной морали к подчинению свободы необходимости и к очищению свободы от произвола получило новое подкрепление от гносеологии и методологии новаторов XVII века с их физическими парадигмами.

Для того же чтобы вернуть понятию свободы его полный объем с перенесением центра тяжести из области детерминизма, хотя бы только деонтологического, в область самопроизвольного, необходима была полная эмансипация от их мировоззрения. Господствовавшие еще в XVIII веке философские понятия не могли этого сделать. Свобода познания подчинялась двоякого рода закономерности: или это была закономерность сенсуализма, закономерность одностороннего воздействия материала чувственной среды на пассивно воспринимающий или пассивно рефлектирующий ум человека, этого, как выражался Локк,⁴ слуги, работающего ночью при свече; или же, как это сделал Кант, свобода познания всецело подчинялась всеобщим и необходимым или «трансцендентальным» принципам двустороннего взаимодействия субъекта и объекта. Свобода же поведения или совершенно отвергалась во имя физической необходимости, во имя суверенитета природы, или же подчинялась моральной или

¹ Dans un état, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir... La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent (De l'esprit des lois, Livre XI, Chap. III).

² В «Метафизике» (XII, 10, 4) Аристотель говорит, что свободный человек, осуществляя свою свободу, оказывается существом более подчиненным правилам и, значит, менее свободным, чем животное или раб. Ср. «Этику», II, 5: «совершенные люди однообразны, порочные разнообразны».

³ Magna libertas est, posse non peccare, maxima non posse peccare... Quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?

⁴ An Essay concerning Human Understanding, I, 1, 5 (с. 81 лондонского издания сочинений Локка, 1843 г.).

социальной необходимости, суверенитету закона, государства или народа. И только такие насмешливые авторы, как Вольтер, не могли не отметить несоответствия между образом мыслей и образом действий исповедников господствовавшей доктрины,¹ что нисколько не мешало ему самому, в общем, разделять и даже распространять эту же самую доктрину. Серьезные же и систематические попытки вновь внести в философию и науку свободу незакономерную и самопроизвольную делали в XVIII веке только такие мыслители, которые в свое время совсем не имели успеха, а в настоящее время даже совершенно позабыты. Особенно типичен в этом отношении воспитатель сына Монтескье иезуит Кастель с его учением о человеческой свободе как «противо-природе»,² своим произвольным вмешательством нарушающей и видоизменяющей естественное, закономерное течение вещей и даже производящей пертурбации космического характера, так что у него получалась даже какая-то астрология наизнанку — не воздействие планет на людей, а, напротив, воздействие людей на планеты. Он едва ли не один в XVIII веке провозгласил полную противоположность свободы и механизма: *rien n'est plus opposé quo la liberté et le Méchanisme*.³ Он же решительно осудил Спинозу⁴ и весь вообще рационалистический век за внесение детерминистического монизма в учение не только о природе, но также и о Боге и человеке. Однако он не имел успеха, тем более что он преследовал не столько научную, сколько богословскую и даже клерикальную задачу. И союз свободы с закономерностью, автономии — с автоматизмом просу-

¹ См., например, его описание Гельвеция:

Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin...
Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave;
Il agit comme libre, et parle comme esclave.

(Discours en vers sur l'homme. Oeuvres,
Paris, 1883—1885, tome XI, p. 391).

² Une contre-nature (Traité de physique sur la pesanteur universelle des corps. Par le R. P. Castel, de la Compagnie de Jésus. Paris, 1724, tome I, 409).

³ Ibid., 400.

⁴ Ibid., 421: il transforme la Divinité même en un Automate. Не под его ли влиянием и Монтескье жаловался, что Спиноза «хочет разрушить в нем свободу?» (см.: *Pensées et fragments inédits de Montesquieu*. Bordeaux, 1899—1901, I, 394).

ществовал до начала XIX века. Только тогда оказалось возможным освободить свободу. Романтики провозгласили свободу субъекта, уже отличную от прежней закономерной автономии личности, связанной детерминизмом познания и поведения. И такую свободу они признали «альфой и омегой всей философии».¹ Они учили о свободе ничем не связанного, гениального, даже капризного субъекта, из себя и для себя создающего как свое положение во внешнем мире, так почти даже и весь этот мир. Фихте облек это настроение в форму философской системы. И таким образом, идея самопроизвольной, творческой свободы, идея незаконной субъективности, как демиурга познания, поведения и даже объективного бытия, властно и отчасти небезуспешно стала рядом со свободой закономерной и даже попыталась вытеснить ее. Но, например, Шлейермахер продолжал упорно именовать этику физикой. А Гегель «выстроил из металла свободы» такое здание, в котором ее самопроизвольность совершенно растворялась во всеобщности и необходимости панлогического детерминизма.² Словом, физицизм свободы вовсе не был окончательно уничтожен.

¹ Aus Schellings Leben. In Briefen, I, 76.

² Свободу в праве против юридического детерминизма Гегеля, так же как и вообще свободу в философии, отстаивал, между прочим, Пухта: Vernünftig ist nur das Nothwendige. Eine Philosophie daher, die sich ausschliesslich als «Ergründung des Vernünftigen» giebt, muss auf die Ergründung der Freiheit verzichten (Cursus des Institutionen. Erster Band, dritte Auflage. Leipzig, 1850. S. 5).

ГЛАВА III

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ ПРОТЕСТАНТОВ

1. Лютер и Меланхтон

Таково было учение о человеке новаторов, благодаря которым в перемежающейся¹ удачными и неудачными попытками истории психологии, этой столь трудной науки, а может быть, как думал Джемс, даже до сих пор только надежды на науку о человеке — существо, которое, как уверял Паскаль, кажется самому себе каким-то парадоксом,² — XVII столетие представляет чрезвычайно интересную и, так сказать, стильную эпоху. Как отнеслись к этому делу протестанты, каково было их учение *de homine*?

Они не освободились ни от богословского, ни от схоластического понимания человека. И если в чем они проявили самостоятельность, так это в выборе той или иной средневековой теории. Так, например, Лютер и другие протестантские богословы, за исключением, впрочем, Каликста, не желая, по-видимому, идти по одному пути с католическими авторитетами, отвернулись от их «креатианизма» и обратились было к Тертуллианову «традуцианизму». Но впоследствии³ протестантство вернулось к креатианизму, к которому Кальвин примкнул сразу же. Поскольку протестантские авторы рассуждали богословски, поскольку познание человека или его самопознание означало для них не Сократово или Декартово методологическое и гносеологическое самоисследование и не изучение механики и техники аффектов, их естественной или искусственной ассоциации, а сознание человеком своей греховности, искажения в себе об-

¹ См. в «Archiv für Geschichte der Philosophie», Band X, 1897 статью M. de Wulf «Les lois organiques de l'histoire de la psychologie» (особенно с. 394).

² *Pensées*, Ch. X, I, с. 219 издания 1869 г.

³ См. по этому поводу: Frank. *System der christlichen Wahrheit*, I, 382 usw.

раза и подобия Божия благодаря грехопадению, невозможности оправдаться добрыми делами и т. п. Поскольку же они рассуждали философски, постольку они продолжали схоластическую традицию и осуждали новаторов или, в лучшем случае, совершенно пренебрегали ими.

Таков именно характер специфически протестантской психологии XVI и XVII веков. Начало ей положил не столько Лютер, сколько Меланхтон. Лютер, как и все вообще слишком энергичные проповедники, не был психологом. То, что он говорил о слабости человеческой, еще было слишком далеко от какой бы то ни было систематической теории человеческой души. Зато его ученый сотрудник Меланхтон уже испытывал потребность в такой теории: *inchoanda est haec doctrina*, писал он в предисловии к своему трактату «О душе»,¹ тут же и поясняя: *et inchoatio ad intelligendam Ecclesiae doctrinam, et ad vitae gubernationem necessaria est*. Из такого предупреждения явствует, что предприятие Меланхтона преследовало чисто религиозную и нравственно-назидательную цель. И действительно, вся его теория и методология заимствована если не у Священного Писания, то у Аристотеля, приспособленного к церковным нуждам. Самопознание потому именно рекомендуется человеку, что он таким путем, в качестве образа и подобия Божия, может усовершенствоваться в богопознании.² Меланхтон берет такое определение души, которое он же сам признает спорным; и берет он его только потому, что так она определяется церковью.³ Даже традиционное схоластическое учение о духах, циркулирующих в человеке, потому именно подробно развивается Меланхтоном, что это дает ему основание видеть в них не то тень Святого Духа,⁴

¹ Ниже цитируется: *Philippi Melanchtonis De anima liber unus*. Lugduni, 1555.

² *Ac proposuit nobis conditor (т. е. Бог) hoc opus, ut, quantum fieri potest, aspiciamus, et ipsius in nobis vestigia contemplemur. Non igitur haec doctrina negligenda est.*

³ *Definitio animae usitata in Ecclesia. Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis: nec extinguitur, cum a corpore discessit, sed immortalis est. Haec definitio non habet physicas rationes. Et quanquam nonnulli contra eam multa disputant, tamen nos quidem in his initiis doctrinis eam retinebimus: quia in Ecclesia propter haec dicta usitata est (p. 16).*

⁴ *Spiritus vitales in homine nascuntur in corde, et vere sunt flammae, quae in omnium adfectuum incendiis... sparguntur... Ex hac umbra, utcunque cogitamus de nomine spiritus sancti (p. 4).*

не то даже основание для проникновения этого самого Духа в человеческую душу.¹

Там, где Меланхтон не заботится специально о церковной психологии, он вполне довольствуется психологией схоластического Аристотеля. Так, он повторяет учение о трех душах² и пяти способностях³ у человека и т. п. Особенно подробно развивается им учение о жизненных и животных духах с соответственными световыми и тепловыми эффектами.⁴ И так как с этим учением он связывает еще теорию проникновения человека Святым Духом или вселения в него дьяволов,⁵ вообще теургические и даже магические последствия, то становится понятным, почему в XVI веке иногда говорили: *Lutherei ist Zauberei, Sauberei ist Lutherei*.

2. Казман

Дальнейшее развитие протестантского учения о человеке, в частности протестантской психологии, мы находим у Оттона Казмана, которого даже иногда считают первым автором, озаглавившим свой труд «Психология».⁶ Этот писатель сам себя рекомендовал читателям таким образом,⁷ что сразу становится

¹ *Et quod mirabilis est, his ipsis spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus* (p. 111).

² *Tres gradus sunt animarum. In plantis tantum est vegetativa, in brutis vegetativa et sentiens: in homine vegetativa, sentiens et rationalis* (p. 20).

³ *Sunt igitur in homine potentiae quinque, vegetativa, sentiens adpetitiva, locomotiva, rationalis* (p. 21).

⁴ *Spiritus est subtilis vapor, ex sanguine, coctus virtute cordis: ac incensus, ut sit velut flammula. Sunt autem species duae. Spiritus vitalis, est flammula ex purissimo sanguine in corde nata, calorem vitalem devehens... Spiritus animalis, est ex eodem genere spirituum, qui nati sunt in corde, pars transmissa ad cerebrum, ubi virtute cerebri fit lucidior, et conveniens temperamento cerebri, et in nervos infusa velut lumen* (110).

⁵ *Ubi Diaboli occupant corda, suo adflatu turbant spiritus in corde et in cerebro* (p. 111).

⁶ F. A. Carus. *Geschichte der Psychologie*. Leipzig, 1808. S. 454.

⁷ *Quis ego? a multis contemptus Dei, in Ecclesia et Schola particulari Minister, e Prophetarum filiis minimus, peccator vero maximus (Doctrinae et vitae politicae methodicum ac breve systema, ab Othone Casmano. Francofurti, 1603, Praefatio ad lectorem)*.

несомненным богословский и назидательный характер всей его литературной деятельности. Она проявилась, между прочим, и в таком произведении, как «*Lucta peccatoris resipiscentis in tentationibus de certitudine salutis suae adversus Diabolum, Carnem et Mundum theologicè et scholasticè conscripta*» (Francofurti, 1600). Здесь он ссылается¹ на авторитет «небесного доктора и магистра» Иисуса Христа, а также Лютера и изображает мир сей как союзника дьявола в борьбе с человеком,² который во всеоружии³ сверхъестественных даров ведет эту духовную⁴ борьбу. Не менее характерна другая его книга, озаглавленная «*Homo novus sive spiritualis*» (иначе «*Anatomia et meditatio hominis spiritualis methodica*», Francofurti, 1605). Здесь изображается духовный человек, т. е. возрожденный духом Божиим и преобразованный по образу Божию.⁵ Чрезвычайно своеобразно символическое разъяснение телосложения «духовного человека» — желудка,⁶ костей,⁷ сердца⁸ и т. д. Богословие здесь протягивает руку риторике. И ни о какой, хотя бы самой отдаленной, связи со светскими новаторами не может быть и речи.

В полном согласии с общим духом этих двух книг Казмана, к которым еще можно присоединить его «Ангелографию», составлен и его труд, специально посвященный психологии, именно «*Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina*».⁹

¹ *Coelestis illius Doctoris et Magistri summi Jesu Christi (Epistola dedicatoria).*

² *Mundus est hoc loco hostis Diaboli subsidiarius adversus hominem sub Christo militantem (p. 43).*

³ *Panoplia... Dei universa praecipuas suppeditat partes et arma ter bina. Balteum. veritatis, et thoracem justitiae. Ocreas Evangelii pacis, et scutum fidei. Galeam salutis, et gladium verbi Dei (7).*

⁴ *Lucta peccatoris in tentationibus est Christianae doctrinae pars de bello spirituali (1).*

⁵ *Spiritualis homo dicitur, quia a spiritu Dei renatus ad imagi nem Dei reformatur (p. 2).*

⁶ *Venter... in homine novo est, qui contemplando, meditando, seque ipsum purgando et afficiendo cibo et potu epletur spirituali, ad spiritualem hominis interni nutritionem et auctionem (250).*

⁷ *Ossibus in homine spirituali respondent omnia, quae in animo eius sunt firmiora, vel Virtus, qua praeditus, dura et gravia sustinet, uti est Fortitudo, quae cum deficit, vigor omnis elabitur (278).*

⁸ *Cor hominis Spiritualis debet esse calidum et siccum ignis instar (347).*

⁹ Первое, ганноверское, издание вышло в 1594 г. Мы пользовались вторым, франкфуртским, 1604 г.

Антропология определяется как учение о человеческой природе,¹ слагающейся из духа и тела, соединенных друг с другом так, что они образуют одно целое,² и притом так, что душа не является формой тела.³ Антропология делится на две части — психологию и соматотомию,⁴ учение о душе и о теле, причем душа делится на две способности — высшую, логическую, и низшую, алогическую.⁵ Исследуя душу, автор отчасти пользуется схоластическими понятиями, вроде «специй»,⁶ и схоластическими же приемами, вроде ссылки на авторитет юристов для доказательства того, что у животных нет разума,⁷ отчасти же и по преимуществу решает чисто богословские вопросы. Так, например, одна часть его книги озаглавлена «De formatione foetus» (см. с. 178 и след.), т. е. так же, как и одно из исследований Декарта. Но в то время как Декарт старался применить и к этой проблеме свое механическое мировоззрение, Казман давал ей чисто богословскую постановку и решал ее в духе так называемого креатианизма. Сообразно с этим он ставил и решал⁸ вопрос об «одушевлении» (animation) в духе богословско-пневматической эмбриологии.

¹ Anthropologia est doctrina humanae naturae (p. 1).

² Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritualis et corporeae in unum hyphistamenon unitae particeps essentia (p. 1).

³ Не лишены интереса приводимые Казманом возражения против такого предположения: 1) Compositi pars una, alterius forma esse non potest. 2) Ex humo jam creatum erat corpus, cum ipsi animam Deus inderet. 3) Animae nunquam pereunt. 4) Animus est spiritus immortalis. Si igitur animus corporis forma, corpus fuerit spirituale et immortale (p. 4—5).

⁴ P. 22.

⁵ Facultas animae particularis... est logica vel aloga: illa nobilior et dignitatis superioris, haec ignobilior et dignitatis inferioris (p. 88). Aloga est vitalis vel animalis (p. 151).

⁶ Radiare, est per radios speciem suam diffundere (p. 325; о «специях» вообще см. часть II, гл. IX первого тома настоящего исследования).

⁷ Accedit huc Jureconsultorum autoritas, qui lege sanciant, animal censi non posse injuriam fecisse (p. 13).

⁸ Animatio est, qua a Deo naturae architecto in corpore formato spiraculum vitae, seu animae humanae creatur et infunditur, ad hypostaticum cum corpore nexum ineundum (p. 81). На с. 204 обсуждается вопрос de tempore animationis. Как объясняет Казман, spinosa et scrupulosa est quaestio haec, an embryo suis membris formatus, et aptam dispositionem nactus, a Deo animetur, an vero statim anima satu et conceptu seminis per traducem transfundatur in primum conceptum ita ut statim a primo conceptionis momento a parentum anima per seminis transplantationem propagetur anima foetus.

В богословском же духе решает вопрос о человеческом теле вторая часть Казмановой «Антропологии».¹ Здесь, между прочим, обсуждается такой вопрос: из скольких элементов создано человеческое тело? что было его материей в момент создания Богом? Одни,² ссылаясь на то, что, по Аристотелю, мир состоит из четырех стихий — огня, земли, воды и воздуха — и что человек, как микрокосм, должен воспроизводить весь состав мироздания уже в своем теле,³ полагают, что Бог в качестве материи человеческого тела взял смесь из всех четырех элементов;⁴ соответственно с этим они находят в теле человека четыре влаги, соответствующие элементам мироздания: желчь — огню, меланхолия — земле, флегма — воде, кровь — воздуху;⁵ и, таким образом, оказывается, что «фабрика» человеческого тела соответствует «фабрике» мира. Другие полагают, что человек создан не из всех четырех элементов, а только из земли и воды.⁶ Наконец, третьи, предпочитающие Моисея Аристотелю, полагают, что материей человеческого тела является только земля.⁷ К числу последних принадлежит и сам Казман: истина Аристотелевой доктрины кажется ему подозрительной⁸ — и он больше доверяет авторитету Моисея.

Сообразно с этим для него возникает целый ряд новых проблем. Между прочим, по поводу создания Евы из ребра Адама.⁹ Почему Ева создана не как мужчина, из земли, а из ребра муж-

¹ *Secunda pars Anthropologiae, hoc est, Fabrica humani corporis methodice descripta ab Othone Casmanno. Francofurti, 1607. Somatotomia anthropologica, seu corporis humani fabrica.*

² *Disquisitio prima de Materia corporis humani, an sit conflatum ex quatuor elementis, p. 2 sq.*

³ *Homo etiam suo corpore est μικρόκοσμος: Ergo in se omnes primas Elementaris mundi partes continet (p. 4).*

⁴ *Alii intelligunt Deum pro materia corporis accepisse misturam quatuor elementorum (p. 3).*

⁵ *Quatuor in humano corpore sunt humores, qui quatuor elementis respondent; ut flava vilis igni; melancholia, terrae; phlegma, aquae; sanguis, aeri (p. 5).*

⁶ *P. 3.*

⁷ *Quidam vero considerantes creationem humani corporis in Mosis historia, materiam ejus statuunt Terram (p. 3).*

⁸ *Aristotelica etiam corporum ex quatuor suis elementis... composito semper mihi fuit suspectae veritatis doctrina (p. 8).*

⁹ См. на с. 229 и след.: *De costa Adami ex qua formata est Heva.*

чины?¹ Объясняя это обстоятельство, Казман попутно решает и так называемый женский вопрос, выводя свое решение именно отсюда: ошибаются те, которые полагают, что кость благороднее праха и что поэтому Ева благороднее Адама;² совсем напротив, муж выше жены, ибо только он создан непосредственно по образу и подобию Божию и только Адам является началом и начальником всех людей.³ Затем Казман ставит вопрос о том, являлось ли то ребро Адама, из которого была создана Ева, лишним или необходимым членом его тела;⁴ по этому вопросу он примыкает к мнению тех авторов, которые путем компромисса хотели устранить возникающие при этом богословские затруднения.⁵ В связи с этим он решает также вопрос о том, одинаковое ли число ребер у мужчин и женщин.⁶ Среди других характерных проблем «соматотомии» Казмана заслуживает внимания его учение о четырех способах создания человека: без мужа и жены — Адам; с мужем без жены — Ева; с женою без мужа — Христос; с мужем и женою — все прочие люди.⁷

Такого же рода воззрения встречаются на протяжении всего XVII столетия в протестантской литературе, и притом не толь-

¹ *Cur Heva ex viri costa, et non sicut vir, e terra ortus sui initium duxerit?* (p. 230).

² *Costa, unde formata est Heva, nobilior erat pulvere, ex quo Adamum finxit Deus: Ergo nobilior fuisset Heva quam Adamus* (p. 231).

³ *Tertio facta est mulier e viro, ut ea ratione commendaretur dignitas viri, qui eo tamquam referebat Dei similitudinem; quod sicut Deus principium est omnium rerum, ita principium omnium hominum unus fuit Adam. Quarto, ut appareret... virum caput esse debere mulieris* (p. 230—231).

⁴ *An illa costa fuerit necessaria integritati corporis Adame, an supervacanea?* (p. 234).

⁵ P. 235: *Si enim illa costa fuit ex necessariis costis, ergo post ejus detractorem, Adam fuit mutilus, mancus et imperfectus: sin autem supervacanea erat; Ergo Adam creatus est monstrosus et deformis, habens scilicet uno latere plures costas quam altero... Est igitur communis Theologorum sententia, costam illam partim fuisse supervacaneam Adame partim necessariam. Supervacaneam quidem, si consideretur Adam ut singularis quidam homo, et persona particularis... Sin autem consideretur Adam ut erat primus homo, futurusque principium totius generis humani, et ex quo formanda erat Eva; necessaria fuit illa costa.*

⁶ *An idem sit numerus costarum in viris et mulieribus?* (p. 241).

⁷ *Notandi sunt... quatuor modi productionis hominum. Unus est sine viro et faemina, ut Adami. Alter est, ex viro sine faemina, ut Hevae. Tertius est, ex faemina sine viro, ut Christi. Quartus, ex viro et faemina, ut caeterorum hominum* (p. 231).

ко духовной, но и светской. Средневековый взгляд на человеческую природу продолжают высказывать и Калов, и Квенштедт,¹ и Даннгавер,² и Гутке, опровергающий с помощью Аристотелева учения о форме-душе и материи-теле триаду души, тела и связующих духов,³ и протестантские юристы и политики вроде обоих братьев Стефани,⁴ Гемминга⁵ или Винкле-

¹ См., например, его учение о взаимодействии души и тела в «*Theologia didactico-polemica, sive Systema theologicum*» (Editio tertia. Wittebergae, 1696). P. 513: *Principia hominis constitutiva interna sunt materia et forma physica: Materia est corpus animatum organicum, ante lapsum impatibile, non-mortale, Gen. I, 26, Sap. II, 23. Forma Physica est anima, ante lapsum ingenti sapientiae et scientiae concreatae luce collustrata, Col. III, 10. Pura insuper, ac omnis omnino labis peccaminosae expers, Eph. IV, 24 et propagabilis per traducem, Gen. I, 28 c. V. 3. P. 517: Homo duabus tantum constat partibus essentialibus, anima rationali, et corpore organico; Adeoque nec Spiritus tertia pars essentialis hominis est, nec anima rationalis solum, sed et corpus humanum essentialiter constituunt hominem.*

² *Ὁδοσοφία Christiana seu Theologia positiva in certam, plenam et cohaerentem methodum redacta*, a Johan. Conrado Dannhawero. Editio secunda. Argentorati, 1666. Человек здесь определяется следующим образом: *Viator ad summi Boni fructum ac beatitudinem creatus, est Homo, primum a Deo per inspirationem animae spiritualis, rationalis, per traducem propagabilis et corporis e terra fictionem, ad imaginem et similitudinem sui (Dei) factus: post lapsus, vivus quidem naturae, sed mortuus gratiae, homo carnalis, servus iniquitatis, filius irae, consequenter ad beatitudinis coelestis consecutionem ex se ineptus (p. 419—420). Благодаря грехопадению imago divina in primo quasi flore defloruit, mutata in imaginem Sathanae (p. 444).*

³ См. M. Georgii Gutkii *Disputationes practicae generales ventilatae in Academia Wittebergensi Anno 1615 nunc revisae*. Editio quarta, 1630, Berlini. *Disputatio decima quinta, De beatitudine theoretica, et habitibus intellectualibus*, Respondente Nicolao Campio. *An homo ex tribus sit compositus, anima corpore, et spiritibus copulantibus illam cum corpore? Neg. Ut enim potentia, et actus sine tertio interveniente unum constituunt actu: et ut cera immediate recipit figuram sigilli, ita etiam anima, et corpus immediate constituunt unum hominem.*

⁴ *Animus... delibatio quaedam divini, radii (Demonstrationes Politicorum, Auctore Joachimo Stephani. Gryphiswaldiae, 1599, p. 66); на с. 489 и след. проводится аналогия между монархией в космологии, политике и антропологии. Est igitur Homo prodigiosum quoddam animal, ... compactum ex Anima, veluti Numine quodam, et Corpore, tanquam muta pecude... Si tibi corpus additum non fuisset, numen eras; si mens ista non fuisset indita, pecus eras (Matthiae Stephani Icti Tractatio methodica de arte juris et ejus principiis. Gryphiswaldiae, 1630, Cap. XXI, p. 141).*

⁵ Nicolai Hemmingii, *magni nominis theologi... opuscula theologica*. Genevae, 1654. *Enchiridium theologicum*. На с. 347 определение человека: *Homo est creatura Dei, constans corpore et anima rationali, ad imaginem Dei, cum libera voluntate condita, praesesque creaturarum inferiorum ordinum constituta, ut Deum in societate agnoscat et celebret. P. 348: Imago Dei in homine tripliciter considerari potest. Pri-*

ра.¹ Во всех этих теориях были несомненно своя логика и свой стиль. Но несомненно и то, что они не являлись новым словом в науке, и притом таким словом, которое могло бы быть принято новаторами XVII века как благая весть. Они являлись не более как новым вариантом старых богословских и схоластических теорий.

mum, ratione substantiae. Deinde ratione donorum, quibus ornatus erat primus homo. Tertio, ratione eminentiae super alias creaturas. Augustinus imaginem Dei, quae ratione substantiae spectatur, interpretatur hoc modo: Memoria in mente hominis significat Patrem aeternum gignentem Filium. Cogitatio significat Filium, unde et λόγος aeterni Patris dicitur. Voluntas Spiritum Sanctum significat. Neque dubium est, aeterni Patris et Filii et Spiritus Sancti discrimina in humana mente esse adumbrata. Est mens quidem una simplicissima natura, sed in ea sunt istae tres proprietates: Memoria, Cogitatio et Voluntas, quae repraesentant, tanquam obscurae quaedam umbrae, personarum iu divinis discrimina... Ratione ordinis seu Eminentiae ad alias creaturas, homo erat conditus ad imaginem Dei, ut qui Dominus omnium rerum inferiorum ordinum erat constitutus... Unde Paulus I. Cor. II, 3. Virum imaginem et gloriam Dei esse docet. In eminentia enim, qua vir mulierem antecellit, gloria et imago Dei quodammodo conspicitur, quemadmodum in omni principatu.

¹См., например, его теорию человека-микрокосма: Homo naturae compendium et miraculum est, in quo apparent omnia quae sub coelo sunt et quae supra (Benedicti Wincleri Soltquellensis Principiorum juris libri quinque. Lipsiae, 1615, p. 338).

ОТДЕЛ IV

РАЦИОНАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

ГЛАВА I

СОЦИАЛЬНАЯ СТАТИКА

1. Естественное учение об обществе

Новое учение de homine естественно вело за собою новое учение de cive. От индивидуального человека новаторы переходили к социальному человеку, от личности — к обществу. И одним из главных предметов их научных исканий была гражданская философия, *philosophia civilis*. Гоббс был до того увлечен этой проблемой, что ради нее он поспешил начать свои трехтомные «Философские элементы» с последнего тома, посвященного учению «О гражданине»; после этой реформы политики в духе физицизма реформа физики, как таковой, уже стала меньше его занимать; и он даже несколько тяготился ею.¹ Занятый общими принципами новой философии, Декарт не успел, да и не спешил специально заняться социальной проблемой; но и он не отрицал необходимости разработать ее на новых началах и увенчать именно ею новое научное построение. Как и новое учение о человеке, новое учение об обществе должно было быть наукой естественной, и притом в трех уже упоминавшихся выше смыслах.

Прежде всего естественность исключала все сверхъестественное. Человеческое общежитие разумелось не как дар Божий или порождение сатаны, не как общение людей, связанных общей верой, соединившихся во имя небесного Отца, или Царя, или даже непосредственно организованных Им. Оно рассматривалось как нечто возникающее и существующее независимо от Бога и религии. Поскольку же в нем существует религия, постольку она выводилась из естественного факта его существования, а не наоборот. Сообразно с этим новаторы смело ставили

¹ Quod in Elementorum meorum sectione prima tamdiu versor partim quidem causa est pigritia, sed maxime quod in sensibus meis explicandis non facile placeo mihi met ipsi. Nam quod in doctrina morali fecisse me spero, id quoque in Philosophia prima et in Physica facere studeo (см.: Lyon, 212).

общество выше религии, хотя бы это была и христианская религия. Особенную последовательность в этом отношении проявил Гоббс.

Далее, естественное учение об обществе являлось учением рациональным. Не на основании отдельных эмпирических фактов и наблюдений, а путем умозрения и умозаключения строилась их новая наука об обществе, которую мы теперь назвали бы рациональной социологией. По идее новаторов XVII века эта наука должна была быть не только той абстрактной, а не конкретной наукой, о которой мечтал впоследствии Конт, создавая свою социологию. Она должна была быть именно рациональной наукой, для которой идея и доказательство выше факта и наблюдения. И благодаря этому именно новаторы XVII века дали повод для того устранения всех отдельных фактов как не существенных для действительного объяснения вещей, которым еще в XVIII веке начинал свое учение об обществе Руссо. Но если Руссо и другие эпигоны новаторов при этом находили возможным, иногда даже необходимым забывать и даже сознательно нарушать связь умозрения с опытом, то в XVII веке дело обстояло иначе. Социологический рационализм новаторов этого века, так же как и их философский рационализм, стремился быть рационализмом позитивным, дающим теорию не фантастической, а эмпирической действительности и объясняющим именно ее — подобно тому как и рациональная механика того времени давала хотя и умозрительную, но как нельзя лучше подтверждавшуюся фактами теорию реальной, конкретной действительности.

Наконец, в-третьих, новое обществоведение должно было быть естественной наукой и в смысле согласованности с новым естествознанием, согласованности с физикой, доходившей до того, что проблема общества разумеалась как проблема социальной физики. А так как физика того времени главным образом ориентировалась в новой астрономии,¹ то новое обществоведение также стремилось стать чем-то вроде социальной астрономии — задача, которую унаследовал от XVII века и родоначальник социологии XIX века О. Конт. Астрономический мир разу-

¹ Так, например, Кеплер писал: *Sine cognitione Astronomiae, seu machinae mundanae secundum omnes partes, manca est omnis cognitio physica, nulla est cognitio metaphysica* (*Epitome Astronomiae Copernicanae*, с. 900 франкфуртского издания 1635 г.).

мелся как своего рода социальное взаимодействие небесных тел. А человеческое общество рассматривалось как своего рода астрономическая система человеческих индивидов, связанных социальным притяжением и отталкиванием. И так как уже индивидуальный человек считался своего рода микрокосмом и системой, то получался как бы расширяющийся и возрастающий ряд такого рода притяжений и отталкиваний. Прежде всего каждый человеческий индивид рассматривался как сумма или равнодействующая «аффектов», или «страстей»; затем каждое государство, как коллективный индивид, рассматривалось как сумма или равнодействующая человеческих индивидов с их социальными или антисоциальными аффектами или «аппетитами»; наконец, международные, или, точнее, межгосударственные, отношения рассматривались как механическое взаимодействие государственных индивидов с их аффектами и аппетитами. Все эти три ряда взаимодействий рассматривались или как стихийная борьба, *bella omnium contra omnes*, война аффектов, индивидов и государств, взаимное отталкивание, центробежный процесс, происходящий в естественном состоянии, или же как искусственная ассоциация — политическая и международная, — как искусственный порядок, напоминающий сложные механизмы и автоматы с теми тоже, в сущности, естественными процессами, которые в них происходят. В выполнении этого грандиозного социологического замысла новаторы XVII века постоянно наталкивались на специфически моральный, а не физический характер человеческого общества, этого, как выразился Карлейль, «чуда из чудес».¹ Но и в таких случаях они старались применить к общежитию естественно-научные парадигмы или создать в пределах специфически моральной науки о нем нечто аналогичное естественному. Плодом этого явилась своеобразная социальная статика и динамика.

2. Статус

Господствовавший среди новаторов XVII века геометрический дух естественно вел к тому, что они главное свое внимание уделяли статике как всего мироздания, так и человеческого об-

¹ Sartor resartus, с. 237 русского перевода.

щежития. Сообразно с этим они широко пользовались одним старым понятием, но взятым ими в новом смысле, именно понятием *status*'а.

Значение этого понятия далеко не покрывается одним только русским словом «состояние». Как справедливо заметил Рескин, «истинный смысл этого слова мы забыли и утратили. Оно буквально выражает стойкость или устойчивость, и ясное значение его вы имеете в слове „статуя”, т. е. вещи неподвижной».¹ Слово *status* означало прочное, устойчивое и установленное состояние чего бы то ни было, как в физической природе, так и в человеческом общежитии. Сообразно с этим уже древние римляне пользовались в своем праве этим термином для обозначения установившихся типов гражданской правоспособности (*status libertatis, civitatis* и *familiae*), а также устойчивости того государственного дела, которое поддерживалось публичным правом: *jus, quod ad statum rei Romanae spectat*. Раннее средневековье характеризуется преобладанием личного *status*'а. В дальнейшем развитии средневековой общественности появляется сословная статика и *status* обозначает главным образом сословие, корпорацию. Наконец, последние моменты средневековья сопровождаются появлением устойчивой государственности, усваивающей и даже присваивающей, монополизующей понятие *status*'а (*stato, estat, откуда état, state, Staat*). В таком именно смысле для обозначения государства старые термины *civitas* и *respublica* заменяются новым понятием *status*.² Им пользуется Данте. И вообще оно получило широкое распространение прежде всего в Италии. Теорию и телеологию государства как *stato* разрабатывали не только Макиавелли или Ботеро (с его «*La ragione di stato*», 1583), но еще свыше четырехсот итальянских писателей.³ Первая же фраза «Князя» Макиавелли,⁴ так же как и первая фраза «Гамлета» Шекспира,⁵ именуют государство статусом.

¹ Сезам и лилия, с. 50 русского перевода 1900 г.

² Уже в письмах Эдуарда III: *sui status suique populi* (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, editio nova, VII, 589).

³ См. перечень на с. 427 и след. книги J. Ferrari «*Histoire de la raison d'état*». Paris, 1860.

⁴ *Tutti gli stati sono o repubbliche o principati*.

⁵ *Something is rotten in the státe of Denmark*.

Параллельно с таким пониманием статуса как суверенного государства, являющегося если не источником, то организатором устойчивости в социальной жизни, еще долго сохранялось понимание статуса как сословия, корпорации, штата. Так, например, во Франции, с одной стороны, уже Бодэн или Монтень именовали государство *estat* и подчеркивали элемент устойчивости, политической статики в этом понятии.¹ С другой стороны, не только они именовали тем же термином сословия,² но еще и Монтескье в XVIII веке писал: *il y a en France trois sortes d'états: l'église, l'épée et la robe*;³ значит, по отношению к французскому государству он находил еще возможным склонять слово *état* во множественном числе. А Сьейес, провозгласив одно из трех *états*, именно третье, «всем» в «политическом порядке», но тут же скромно оговорив, что оно желает быть только чем-нибудь в этом порядке,⁴ с полной очевидностью показал, что и для него понятие *état* означало еще составную часть понятия государства, но такую часть, по отношению к которой он почти признавал правильность *partis pro toto*. К такому сословному значению *état* присоединялось еще значение соответственного представительства, местного или общественного. И можно сказать, что во все время существования старого режима во Франции происходила не только терминологическая, но и политическая борьба между общегосударственным, централизующим, нивелирующим *status*'ом и сословным, провинциальным, центробежным, не желавшим признавать иного политического *status*'а, кроме провинциальных штатов и их суммы — штатов генеральных.

¹ Rien ne presse un estat, que l'innovation, писал Монтень (Essais, Livre III, Chap. I, в издании Леклерка, том III, с. 344).

² Так, например, Бодэн писал: On a voulu dire et publier par escrit que l'estat de France estoit aussi composé des trois Republiques, et que le Parlement de Paris tenoit une forme d'Aristocratie, les trois estats tenoyent la Democratie, et le Roy representoit l'estat Royal (Les six livres de la Republique, Livre II, Chap. I, с. 262 парижского издания 1583 г.). Венецианские послы XVI века характеризовали в своих донесениях французское третье сословие как *lo stato del popolo* (см.: Augustin Thierry, Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état, с. 2 парижского издания 1875 г.).

³ Lettres persanes, XLIV (Usbek à Rhédi).

⁴ Qu'est-ce que le Tiers État? — Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? — Rein. Que demande-t-il? — A être quelque chose.

В Германии понятие *status* или *Staat* тоже имело двойственное значение — сословное и общегосударственное. И последнее тоже боролось с первым. Оно даже позже, чем во Франции, подчинило себе и поглотило сословное значение *status*'а. Так, например, даже в централизованной и бюрократической Пруссии слово *Staat* в единственном числе ясно, точно и без обиняков обозначает государство не ранее эпохи Ландрехта 1794 г. Но и после этого еще до 1907 г. прусские законы опубликовывались в «*Gesetz-Sammlung für die Königlich Preussischen Staaten*».¹ Восточная Пруссия носила название *Königreich Preussen*, а прочие прусские области именовались *preussischen Staaten*.² В немецком государствоведении еще и теперь ведется спор о том, желательно ли обозначать государство понятием *Staat*, равным *status*. Одни³ считают такое обозначение неудачным, ибо они видят в государстве не состояние (*Zustand*), а процесс (*Vorgang*). Другие, в особенности примыкающие к Еллинеку, который склонен был сводить чуть ли не все публичное право ко «множеству отношений статуса»,⁴ стараются сохранить даже старое латинское понятие *status*, и притом не только в единственном числе для обозначения государства, но еще и во множественном числе — для обозначения юридического положения лиц и союзов в государстве. И их не смущает упрек в «пассивности» этого понятия: так, Еллинек подчинял индивида в государстве, между прочим, и «пассивному статусу»;⁵ а его ученик Гатчек распространил на целое государство, именно на английское *state*, понятие «пассивного союза».⁶

Понятие *status*'а как состояния государства породило в XVI столетии обширную школу «статистов», дававших практические советы относительно того, как создать и сохранить государство

¹ Подробнее об этом у Еллинека («Право современного государства», с. 83 и след. русского перевода 1903 г.), Рема (H. Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, в *Sammlung Göschen*, 1907, S. 14 usw.) и Конрада (Conrad, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, III Auflage, VII, 692 usw.).

² Das preussische Staatsrecht von Hermann Schulze. Erster Band. Leipzig, 1872. S. 138.

³ См.: H. Fülster. *Deutsches Reichsstaatsrecht*. 1913. S. 87.

⁴ System der subjektiven öffentlichen Rechte. Freiburg, 1892. S. 81.

⁵ Ibid.: der passive Status, status subiectionis.

⁶ *Englisches Staatsrecht*, I.

и его устойчивость. А в XVII столетии появилась еще «статистика», дававшая теоретическое описание уже сложившейся устойчивости государств. Кроме того, понятие *status*'а дебатировалось и в специально юридической литературе XVII века. В публичном праве делались различные конструкции юридической природы Священной Римской империи.¹ По большей части это происходило так, что сначала устанавливались те или иные типы государств, образы правления (более или менее в Аристотелевом духе), а затем подводили под них *statum Imperii* и в зависимости от методологии или просто тенденции исследования признавали империю или нормальным типом, или, как это делал и Пуфендорф, уродливым. А в частном праве продолжали дебатировать вопрос о личном *status'e* подданного и иностранца, о *lex originis* и т. п.²

Кроме упомянутого выше политического и юридического значения понятие *status* имело еще с давних времен специально богословское значение того или иного состояния как отдельного человека, так и всего рода человеческого по отношению к Богу и Его сверхъестественным дарам. Для богословия средних веков и позднейшей католической догматики особенно типичны два состояния человека — состояние природы и благодати. Эти два состояния порождали как бы два бытия — *esse primum* и *esse secundum*, как выражались некоторые средневековые богословы, — и притом не только в жизни человека, но также и во всем мироздании: все в нем распределялось по двум главным ярусам — *naturalia* и *supranaturalia*. Не довольствуясь этим, многие католические богословы делили и продолжают делить состояние благодати на ряд других состояний или присоединяли к существующим религиозным состояниям человека еще состояния будущие (после смерти или воскресения мертвых) и даже только принципиально возможные (вроде «состояния чистой природы», о котором подробнее ниже). И таким образом, получилась очень сложная, отчасти даже запутанная система богословских статусов. Изучение этой системы вызывает в светском ученом

¹ См.: R. Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, II, 41.

² О «статутариях» XVI и XVII веков по этому вопросу см. на с. 180 и след. статьи М. И. Бруна «Коллизионные нормы в юриспруденции XVI—XIX веков и состоянии лица» (Юридический вестник, 1914, книга VII—VIII).

двойственное чувство. С одной стороны, нельзя не отдать вполне заслуженной дани признания и даже почти восхищения той точности и определенности, с которой богословы пытаются расчленять и конструировать свои догматы, свои институты, свою систему.¹ У тех, кто стоит близко к юриспруденции, это чувство усугубляется еще тем, что нельзя не узнать во всем этом много родственного и аналогичного этой дисциплине. Она ведь тоже пережила сакральное и понтификальное детство; еще Ульпиан соглашался на сближение юридической деятельности с жреческою; и даже Лейбниц находил еще поразительные аналогии между юриспруденцией и богословием.² Но, с другой стороны, чрезмерное обилие различий и подразделений утомляет и начинает казаться ненужным.³ Чересчур дает себя чувствовать дух

¹ Приведем образчик: *Primus status hominis fuit ante peccatum in eo in quo fuit conditus. Secundus status est post peccatum (si tamen status dicendus est, et non potius ruina) in quam per peccatum et poenam peccati post peccatum sequentem, est lapsus. Tertius status erit hominis post resurrectionem a mortuis, quando plene et perfecte tam a peccato quam a poena peccati liberabitur; et non solum in id in quo fuit conditus, sed supra id etiam usque ad ihud ad quod conditus fuit restituetur. In primo statu divisit Deus et homo; in secundo statu divisit diabolus et homo; in tertio statu, Deus totum accipit. In primo statu, laus Dei erat, et aliquid praeter laudem, nihil tamen contra laudem Dei; in secundo statu nihil ad laudem, sed totum contra laudem Dei; in tertio statu totum ad laudem: nihil praeter laudem, nec contra laudem Dei. Ad laudem Dei charitas, praeter laudem Dei necessitas, contra laudem Dei iniquitas. In primo statu charitas et necessitas; in secundo statu necessitas et iniquitas; in tertio sola charitas* (Hugonis de S. Victore, *De sacramentis*, Lib. I, Pars VI, Cap. X, *De tribus statibus hominis*, Migne, *Patrologia latina*, т. 176, p. 270).

² *Theologia species quaedam est Jurisprudentiae universim sumtae, agit enim de Jure et Legibus, obtinentibus in Republica aut potius Regno Dei super homines... Tota fere Theologia magnam partem ex Jurisprudentia pendet. Quoties testamenti, quoties haereditatis, quoties servitutis, quoties adoptionis apud D. Paulum mentio est? (Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae, Pars specialis, § 5, p. 37—38 франкфуртского издания 1668 г.).*

³ Современные католические богословы различают 1) шесть мыслимых статусов: *status naturae purae*, *status naturae integrae*, *status innocentiae* в тесном и широком смысле, *status naturae elevatae*, *status justitiae originalis*, 2) три исторических статуса человеческой природы: *status justitiae originalis*, *status peccati originalis sive naturae lapsae*, *status justitiae christianae sive naturae reparaetae*, 3) столько же статусов человеческой свободы — в отличие от средневековых богословов, насчитывающих четыре статуса свободы: *ante peccatum*, *post peccatum et ante reparationem*, *post reparationem et ante confirmationem*, *post confirmationem* (см.: M. J. Scheeben. *Handbuch der katholischen Dogmatik*. II Band. Freiburg in Breisgau, 1878. S. 482—483).

схоластики с ее бесконечными *distinguo* или *objicio* и чисто терминологическим рационализмом, столь далеким от привычек и потребностей светской науки наших дней.

Сочетание богословского понимания *status*'а с социальным в общей связи с иерархизмом¹ господствовавшего до XVII века мировоззрения привело к космологическому *status*'у. Типичным для него являлось то, что весь мир рассматривался как лестница существ, более или менее стройно распределенных по рангам, по чинам — как ангельским, так и человеческим, как земным, так и небесным. Уже в апостольских посланиях проводилась мысль об иерархии, как космической, так и социальной,² с практическим выводом, чтобы каждый оставался в том звании, в котором он призван.³ Бл. Августин искал «спокойствие порядка» не только в будущем царстве небесном, но уже и в настоящем земном мире. И к той иерархии чинов, которую подробно разработал псевдо-Дионисий Ареопагит, в течение всех средних веков прибавлялись все новые и новые детали. Так, например, одни включали в социальную иерархию *Lehrstand*, *Wehrstand* и *Nährstand* или *statum ecclesiasticum*, *politicum* и *oeconomicum*, сближая при этом эти сословия с философами, воинами и ремесленниками идеальной республики Платона. Другие предпочитали более замысловатые разряды: Бернард Клервосский делил людей на три сословия в зависимости от степени их восхождения к совершенству — от мирской жизни, или мельницы, через деятельную жизнь, или поле, к созерцательной жизни, или постели, в которых покоится любовь обрученных Христу;⁴ а Бертольд Регенбургский по аналогии с десятью чинами ангельскими делил общежитие на десять сословий, причем последнее из них, именно музыканты и скоморохи, соответствовали у него десятому чину ангелов, отпавшему от Бога.⁵ Схематизация всей этой социально-мистической статистики чрезвычайно облегчалась признанием «верха» или «низа» чем-то абсолютным и неподвиж-

¹ Часть I, гл. III первого тома настоящего исследования.

² См., например, К Римлянам IX, 20, 21, II; К Тимофею II, 20, I; К Коринфянам XII, 14, 29, 30, XV, 39, 42; К Ефесянам IV, 11.

³ I К Коринфянам VII, 20.

⁴ См.: Г. Эйкен. История и система средневекового мирозерцания. С. 434 русского перевода 1907 г.

⁵ Там же. С. 482.

ным в мироздании. Еще в начале XVII века Гоклениус объяснял: *sursum et deorsum loca naturalia sunt contraria, ac manent fixa*.¹

Таким образом, к XVII веку понятие *status*'а имело уже продолжительную историю и сложную, отчасти даже запутанную этимологию, как общефилософскую,² так и социальную, в частности юридическую.³ Естественно-научное употребление этого понятия, сравнительно безобидное у одних авторов, отчасти испытывавших на себе влияние новаторов,⁴ у других носило совершенно метафизический характер. Так, например, еще в последнем десятилетии XVII столетия на родине Ньютона появлялись книги, в которых путем своеобразного сочетания теории катаклизмов со Священным Писанием⁵ проводилась мысль о трех статусах мира — прошедшем, настоящем и будущем;⁶ автор не

¹ *Lexicon philosophicum*, 647.

² *Status primum vox oratorum est, ut status controversiae... 2. Politicorum, ut status hominum. 3. A Philosophis accipitur pro termino quiete vel motu, ut in quolibet ordine essentiali est status ad aliquod unum, seu in aliquo uno (Rodolphi Goclenii Lexicon philosophicum, p. 1081).*

³ *Status duplex est, alius publicus, alius privatus: publicus est dignitatis et honorum... privatus... spectatur in tribus, nimirum in libertate, in civitate, et in familia... Status alias significat caput causae seu principalis quaestionis Juris vel facti, ad quam reliqua sunt referenda... Status alias accipitur pro conditione, in qua vivunt homines, alius alio jure ac ordine... Status pro stata et firmata aetate... Status hominum dicitur conditio, qualitasve personarum, qua quis plurimum potest. Appellatur autem in Institutionibus jus personarum... Status personarum conditionem significat (Ioannis Calvinii, alias Kahl, Wetterani Lexicon juridicum, 1669, p. 868).*

⁴ Так, например, Дюгамель писал: *Qui spiritum nihil esse praeter sulphur volatile putant, triplicem sulphuris statum, fixationis, fusionis, et volatilitatis pulchre distinguunt (Iohannis Baptistae du Hamel Opera philosophica. Norimbergae, 1681, tomus I, De consensu veteris et novae philosophiae, p. 55). Varii salis status, fixi nimirum, fusi, et volatilis (ibid., 764). Atque ut haec omnia, quae ad mixtionem, et resolutionem corporum pertinent, fiant illustriora, placet nonnullis triplicem rerum statum distinguere, cruditatis videlicet, maturitatis, et declinationis (p. 780).*

⁵ T. Burnetius. *Archaeologiae Philosophicae: sive doctrina antiqua de rerum originibus*. Londini, 1692. P. 222: *Natura semel naufragium passa est... Non tantum enim dicimus Terram primaevam periisse in Diluvio, sed etiam diversam fuisse, forma et qualitatibus, ab Hodierna. Atque hanc diversitatem comprobare mihi videtur... Sanctus Petrus in... Sermone de revolutione Mundi.*

⁶ *Notandum imprimis, Triplicem esse mundi naturalis, sive Coel et Terrae, statum, vel ordinem, secundum sacras literas. Nempe Praeteritum, Hodiernum, Futurum... Hunc triplicem Mundi naturalis statum notavit pariter Apostolus Paulus, ad Romanos capite octavo: aliisque characteribus insignivit. Supponit primo, Mundum, Vanitati nondum subjectum. Dein Hodiernum, vanitati subjectum. Denique Futurum, a vanitate redemptum et liberatum (211—212).*

жалел красок для изображения идеального космического состояния до грехопадения, для изображения¹ потерянного и не возвращенного космологического рая. Словом, понятие *status*'а было уже дано новаторам. И им оставалось или принять его в установленном значении, или же дать ему совершенно новое значение, согласованное с их научными стремлениями.

И вот они решительно предпочли последнее. Они отвергли космическую статику в прежнем иерархическом и метафизическом, даже полумистическом смысле. Вместо иерархии существ они признавали тожество субстанции мира, абсолютную однородность его элементов и единство действующих в нем законов. Ни сетования о потерянном рае, о состоянии золотого века в прошлом, ни утопические мечты *de optimo reipublicae statu* в маловероятном будущем не имели у них успеха. Мало удовлетворяла их и более модернизированная социальная статика — в понимании как «статистов», так и «статистиков».

3. Статисты

Ta ragione di stato, или *raison d'état*, или *ratio status*, которой занимались статисты, только по имени напоминала ту рациональную статику человеческого общежития, которую старались построить новаторы XVII века. Статисты, собственно говоря, разрабатывали политику. При этом политика имела своеобразное и специфическое значение. Это уже не была политика в старом, еще античном смысле. Но это также еще не была политика в нынешнем смысле. Политика в первом, Аристотелевом, смысле означала чисто теоретическое изучение государства, и притом как чего-то существующего не по искусственному, произвольному установлению, а по природе (*φύσει*), в качестве естественного ингредиента мироздания. Поэтому и вопрос о цели

¹ Jam mutemus Theatrum, et finge tibi, si lubet, scenas partesque contrarias: Terrarum orbem, integrum continuum sine mari, aut voragine marina: Laevem et aequali ubique superficie, sine montibus, scopulis, cavernis aut cavitatibus. Denique recta ad Solem conversum, sive protensum in linea parallela ad axem Eclipticae; unde omni careret temporum inaequalitate, et perpetuo vere vel aequinoctio gauderet. Haec est Tellus primigenia, vel ipsius imago. Notandum... Hanc Formam Telluris primigeniae, secundum sententiam nostram, periisse in Diluvio universali... Qua in re sequimur Apostolum Petrum (221).

государства решался Аристотелем как вопрос об имманентной, естественной цели. Φύσις и τέλος в государственной жизни даже отождествлялись им: πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν... ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.¹ Сообразно с этим телеология государственной жизни разумелась как естественная телеология, как распространение одной из четырех *causae* Аристотелева мировоззрения, именно *causae finalis* на состояние и деятельность государств. Политика в нынешнем смысле понимается как учение о тех целях, которые должна осуществлять государственная власть, выражающая свою волю в виде издаваемых ею законов и обладающая монополией принуждения для осуществления этой воли; это по преимуществу законодательная политика.

Политика у «статистов» имела совсем иной смысл. От Аристотелевой политики она чрезвычайно резко отличалась тем, что смотрела на государство не как на естественную составную часть мироздания или «природы», а как на искусственное человеческое создание. Статисты чрезвычайно подчеркивали и даже утрировали свой взгляд на государство как на произведение человеческого искусства. И сообразно с этим они понимали вопрос о целях государства не как вопрос о его имманентной, естественной цели в связи с объективно данной целью всего мироздания, а как вопрос о тех намерениях, которые совершенно свободно и даже произвольно преследуют основатели государств или носители верховной в них власти. Таким образом, политическая телеология статистов не столько продолжала, сколько разрушала Аристотелеву традицию. И поскольку Макиавелли мог считаться типичным статистом, постольку замечание Кампанеллы *ex Aristotelismo postea ortus est Machiavellismus* было правильно в смысле не продолжения, а замены. От политики в нынешнем смысле политика статистов отличалась тем, что она исследовала не столько цели государства, сколько средства для достижения государственных целей.² Статисты не становились над государством на такую философскую или социально-политическую высоту, откуда открываются далекие горизонты и свободно обсуждаются всевозможные цели деятельности.

¹ Политика, I, 2.

² См. определение Ботеро: *Ragione di Stato è notitia di mezi atti à fondare, conservare, e ampliare un Dominio così fatto* (с. 4 парижского издания 1599 г. *ero «Ragione di Stato» с французским переводом «Raison et gouvernement d'Etat»*).

Они, как выразился Макиавелли в посвящении своего «Князя», смотрели на государство снизу и, считая вопрос о его целях решенным, исследовали главным образом, если не исключительно, вопрос о средствах для достижения этих целей. Цель же государства они видели или в его сохранении, или в его расширении, или в закреплении в нем той или иной формы правления, вернее, того или иного правителя. При этом по большей части имелось в виду только что возникшее или даже еще не совсем возникшее государство нового типа — абсолютное, суверенное, сильное, радикально порывающее со слабеющей феодальной традицией. И если легисты работали над легализацией, юридическим оправданием этого государства, то статисты сосредоточились на средствах его создания и укрепления. Их своеобразие состояло в том, что они старались эмансипировать вопрос о средствах от каких бы то ни было иных критериев, кроме их целесообразности. Широко пользуясь и даже нередко злоупотребляя римским принципом *salus publica suprema lex esto*, они во имя закона цели освобождали средства от законов религии, морали и права. Сообразно с этим политические акты и все вообще человеческое поведение рассматривалось ими не как доброе или злое, а как пригодное или не пригодное для целей государства. При этом они шли так далеко, что даже понятие преступления заменяли иногда понятием предприятия. Предваряя известное замечание Талейрана *c'est plus qu'un crime, c'est une faute*, они ставили политическую целесообразность человеческих поступков несравненно выше их моральности. Они шли еще дальше и прямо-таки отождествляли моральность с целесообразностью: Макиавелли писал¹ о хорошей жестокости и благородных преступлениях; и это никого не удивляло, особенно в той стране, где возрождались или, вернее, вновь зарождались такие совсем не христианские добродетели, как *virtù* или *opore*, где успех всякого смелого предприятия оправдывал и его цель, и его средства и где толпа кричала победоносным кондотьерам: *viva che vince*. Предупреждая иезуитов, этих статистов церковности, с их принципом *honestantur media a causa finali*, статисты учили, что цель оправдывает средства, и полагали, что цель всякой политики как

¹ Oeuvres de Machiavel, traduction nouvelle par T. Giraudet, an VII, Pr. VIII, Disc. I, XXVII.

нельзя лучше достигается совершенно безнравственными средствами. Тяжкое обвинение, произнесенное во время французской революции Сен-Жюстом, *on ne peut régner innocemment*, в их устах звучало как оправдание и даже поощрение: кто хочет господствовать, тот, по уверению Макиавелли,¹ необходимо должен совершать также и преступления; и даже Боден, который, в общем, решительно противопоставлял свое юридическое понимание государственного *status*'а политике статистов, не без сочувствия приводил весьма распространенную в его время поговорку: *De meschant homme bon Roy*.²

Таким образом, политика в понимании статистов превратилась в кодекс политической безнравственности. Тогда-то именно и слово «политика» получило значение синонима коварства и даже предательства, а политик — значение не реформатора государства в благородном смысле Платонова «политика», а человека не брезгающего средствами для достижения тех или иных публичных, а то и просто личных целей. В этом смысле английский национальный гимн молит Бога спасти короля от «политики» его врагов.³ В этом же смысле Сен-Симон осуждал иезуитов за «политику»,⁴ Монтескье характеризовал политику в науке,⁵ а Бомарше — в жизни.⁶ По отношению к добыванию денежных средств для государства политическое искусство в этом смысле

¹ Disc. I, XXVI.

² Les six livres de la République, Livre II, Chap. IV, с. 297 парижского издания 1583 г.

³ Confound their politics,
Frustrate their knavish tricks.

⁴ Par mille tours de souplesse, de politique et de force ouverte (Mémoires du duc de Saint-Simon. Paris, 1873, VII, 133).

⁵ Une science qui apprend aux princes jusqu'à quel point ils peuvent violer la justice sans choquer leurs intérêts (см.: Sorel, Montesquieu, 119—120).

⁶ Figaro: Feindre d'ignorer ce qu'on sait, de savoir tout ce qu'on ignore; d'entendre ce qu'on ne comprend pas, de ne point ouïr ce qu'on entend; surtout de pouvoir au delà de ses forces: avoir souvent pour grand secret de cacher qu'il n'y en a point; s'enfermer pour tailler des plumes, et paraître profond, quand on n'est, comme on dit, que vide et creux; jouer bien ou mal un personnage; répandre des espions et pensionner des traîtres; amollir des cachets, intercepter des lettres, et tâcher d'ennoblir la pauvreté des moyens par l'importance des objets, voilà toute la politique, ou je meure! — Le comte: Eh! c'est l'intrigue que tu définis! — Figaro: La politique, l'intrigue, volontiers; mais, comme je les crois un peu germanes, en fasse qui voudra! (Le mariage de Figaro III, V).

именовалось «финансовым», что по этимологии еще XVII века было равнозначно коварному, хитрому. Finance, Finantz производилось от *fin fein*. В конце XV века Себастиан Брант в «*Narrenschiff*» осуждал *Untreu, Hass, Neid, Finantz*. Лютер тоже выступал против *finanzische Kunst, Finanzerei*. И действительно, было чем возмущаться: в число тех ста восьми способов приобретения денег государственной властью, которые указаны в неизданной рукописи Бруччиоли,¹ входят, между прочим, чеканка фальшивой монеты, принудительные и безвозвратные займы, торговля помилованиями и амнистиями и т. п.

С точки зрения так понятой «политики» учение de *ratione status* по большей части сводилось к рассуждениям de *arcanis dominationis*² или de *instrumentis regni*, к теории «государственных ударов» (*coups d'Etat*), вроде той, которую дал Нодэ в своих «*Considérations politiques sur les Coups d'Etat*».³ Отказываясь идти по стопам тех авторов, которые распространяются о религии, справедливости и т. п. по поводу политики, Нодэ считает менее избитой, более достойной⁴ и даже возвышенной⁵ темой те «государственные удары» или секреты,⁶ с помощью которых монархи, опираясь на своих интимных, «кабинетных»⁷

¹ См.: Ferrari. *Histoire de la raison d'état*. Paris, 1860. P. 289.

² См. особенно Clapmarus, *De arcanis rerumpublicarum*, 1605. В интересах исчерпывающей полноты автор подробно перечисляет даже *arcana inania*. С не меньшим педантизмом и Юстус Липсий анализировал и классифицировал свое *argutum consilium a virtute aut legibus devium Regni Regisque bono*.

³ Мы пользовались изданием 1679 г. sur la Copie de Rome.

⁴ Puis que tous les Auteurs qui traittent de la Politique, ne mettent point de fin à leurs discours ordinaires de la Religion, Justice, Clemence, Liberalité, et autres semblables vertus du Prince, ou du Ministre, il vaut mieux que je m'escarte un peu, pour n'estre atteint de cette contagion, ny envelopé d'une telle foule; et que... je passe par un nouveau chemin... or entre tous les points de la Politique, je ne voy pas qu'il y en ait un moins agité et moins rebatu, ny pareillement plus digne de l'estre que celui des secrets, ou pour mieux dire des Coups d'Etat (p. 49—50). На с. 70 осуждаются такие авторы qui nous proposent des preceptes generaux et des maximes universelles, fondées sur la justice et droit de Souveraineté.

⁵ P. 6: en vous entretenant des plus relevées Maximes de la Politique. P. 48: ce dessein estant un des plus relevez que l'on puisse choisir en toute la Politique.

⁶ См. на с. 343 дифирамб итальянской Segretezza.

⁷ Ceux (т. е. secrets d'Etat) dont il est maintenant question, naissent dans les plus retirez cabinets des Princes, et ne se traittent ny deliberent en plein Senat, ou au milieu d'une Cour de Parlement; mais entre deux ou trois des plus avisez et plus

советников, могут и должны «водить за нос»¹ и своих собственных подданных, и чужих монархов. Целесообразность секретов оправдывается тем, что, по мнению Нодэ, от пустяков зависят крупнейшие политические перемены.² Вопрос же об их легальности или моральности совершенно устраняется автором. Князь повелевает не только по законам, но и самими законами,³ и значит, его законность отлична от законности прочих людей. Равным образом его нравственность отлична от нравственности, обязательной для прочих людей.⁴ Наконец, даже религия, нисколько не связывая его деяний, является для него не более как средством,⁵ если даже не предлогом⁶ его политики — нерелигиозной, безнравственной и неправомерной. Схождением с этим Нодэ считал образцом «государственных ударов», удовлетворяющим всем этим требованиям настоящей политики, Варфоломеевскую ночь, или, вернее, ее замысел, осу-

confidens Ministres qu'ait un Prince (p. 70). В таком политически-эзотерическом смысле итальянского происхождения термин «кабинет» разумеется и в Англии XVII века, в Англии Стюартов. В частности, о таком именно кабинете писал и Бэкон. И только впоследствии, благодаря «случайным последствиям случайностей», как уверяет Сидней Лоу («Государственный строй Англии», с. 14 русского перевода 1908 г.), кабинет превратился сначала в буфер между королем и парламентом, а затем в орудие парламентаризма (ср. § 856 книги В. Вильсона «Государство»).

¹ Mener par le nez (p. 256).

² P. 236 sv.

³ Beaucoup tiennent que le Prince bien sage et avisé, doit non seulement commander selon les loix; mais encore aux loix même si la nécessité le requiert (p. 19).

⁴ Il faut sçavoir comme dit Charon (Lib. 3, Cap. 2) que la justice, vertu et probité du Souverain, chemine un peu autrement que celle des particuliers; elle a ses alleures plus larges et plus libres à cause de la grande, pesante et dangereuse charge qu'il porte, c'est pourquoy il luy convient marcher d'un pas qui peut sembler aux autres detraqué et déréglé, mais qui luy est nécessaire, loyal, et legitime... C'est en quoy consiste la pedie de bien gouverner (p. 59—60).

⁵ Il faut montrer en quelle façon les Princes et ou leurs Ministres, quibus quaestui sunt capti superstitione animi (Livius l. 4) ont bien sceu ménager la Religion, et s'en servir comme du plus facile et plus asseuré moyen, qu'ils eussent pour venir à bout de leurs entreprises plus relevées (p. 260).

⁶ Mais après avoir amplement discouru de tous ces moyens pour accommoder la Religion aux choses Politiques, il ne faut pas oublier celui qui a toujours esté le plus en usage, et le plus subtilement pratiqué, qui est d'entreprendre sous le pre-texte de Religion ce qu'aucun autre ne pourroit rendre valable et legitime (p. 284).

ществленный только наполовину, о чем он вполне искренне сожалел.¹

Не было недостатка и в таких «статистах», которые давали свои советы не монархам против оппозиции, а, напротив, оппозиции против монархов; как уверял Руссо, именно такова была цель, преследовавшаяся и Макиавелли.² Но существо и моральная ценность советов от этого мало менялись. Особенно типичен в этом отношении трактат «*De ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico*», autore Hippolitho a Lapide, anno 1640. Настоящий автор этого трактата,³ указанный уже Конрингом, Б. Ф. Хемниц, так же типичен в качестве статиста для Германии, как Макиавелли для Италии, а Нодэ — для Франции. Он пишет против императора⁴ и дает имперским чинам советы, как ниспровергнуть власть священного римского императора из Габсбургского дома. Свою теорию чистого «политицизма», который он даже уподобляет астрономической науке, и притом науке новаторов,⁵ он старается освободить и от «схоластической пыли»,⁶ и от ригоризма Катонов, и от суеверия богобоязненных людей,⁷ и от юридических начал. Он не только считает цивилистику непригодной для публичного права.⁸ Он идет еще дальше и кон-

¹ Tout fut si bien disposé, que l'on ne manqua en chose quelconque sinon en l'exécution, à laquelle si on eust procédé rigoureusement il faut avouer que c'eust esté le plus hardy Coup d'Estat, et le plus subtilement conduit, que l'on ait jamais pratiqué en France ou en autre lieu (p. 179).

² Le Prince de Machiavel est le livre des républicains (Contrat social, L. III, Ch. VI); ср.: Spinoza. Tractatus politicus, V, 7.

³ Perversum scriptum, как его характеризовал Паше (De variis modis moralia tradendi. Kiloni, 1707, p. 306).

⁴ In Imperatorem ipsum calamum stringimus (Pars III, Conclusio, p. 54).

⁵ Et quemadmodum novi Mathematici, per tubos suos, certas in firmamento stellas, certas in sole maculas, veteribus incognitas, observarunt: Ita quoque Politicis-mus novus suos habet Opticos, qui scriptis sisu, velut certis specularibus, has veteribus occultas Prudentiae artes clarius observandas tradiderunt (Prolegomena, Sectio I, p. 3—4).

⁶ P. I: pulvere scholastico.

⁷ Prolegomena, Sectio I, p. 4: Facessant vero ad Platonis Rempublicam seu Utopiam Mori, rigidi isti et severi Catones, qui Rempublicam pessumdare, quam de stricto suo supercilio, vel digitum transversum, discedere malunt: Facessant ii superstitiosuli, qui hanc administrandae Reipublicae et Status Rationem, tanquam divinis Legibus et Honestati minus consonam, detestantur ac damnant.

⁸ См. выше, с. 110.

стативирует обременительность публичного права для политики. *In incorrupta Republica paucae Leges, nulli Legistae*, уверяет он, *in corruptissima Republica plurimae Leges, plurimi Legistae*.¹ Поэтому он объявляет вредной деятельность «политико-легистов»² и превозносит деятельность чистых политиков, ставящих целесообразность выше законности и посему во имя *ratio status* поступающих *praeter et contra Leges: non juxta Leges, sed Legibus ipsis imperandum; et Leges ad formam Reipublicae, non Respublica ad Leges, accomodandae*.³ И такой макиавеллизм средств у автора, вельможного республиканца, совмещается с монархомахизмом целей.

Вообще статисты не отличались чрезмерной разборчивостью. Они предлагали свои услуги и советы как монархиям, так и республикам, как светским государствам, так и церкви. Они протягивали одну руку политическому макиавеллизму, а другую — клерикальному иезуитству, всюду пропагандируя учение о том, что цель оправдывает средство. Те средства, с помощью которых светские статисты предлагали абсолютным светским властям истреблять или обезвреживать своих врагов, т. е. главным образом иностранных монархов и строптивых феодалов, клерикальным статистам казались вполне пригодными для борьбы с внешними и внутренними врагами церковной власти, с иноверными церквями и собственными еретиками. *Raison d'état* распространялась также и на царство Божие на земле. И если бы в XVI веке не появились иезуиты, то их следовало бы тогда выдумать.

Во всем этом был или, вернее, мог бы быть известный стиль, последовательно выдержанный до конца, именно стиль чистейшей телеологии, свободной от какой бы то ни было деонтологии, стиль целесообразности, не знающей и не желающей знать ни морали, ни религии, ни метафизики. Но дело в том, что ни один статист не выдерживал этого стиля до конца. По большей части они усложняли и даже искажали его привнесением и морали, и религии, и метафизики. Одни делали это, по-видимому,

¹ Praefatio ad Lectorem, 2.

² Ibid., 5.

³ Prolegomena, Sectio V, p. 14. Подробнее о Хемнице: Pütter. Litteratur des Deutschen Staatsrechts, I, 207 usw.; Stintzing. Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, II, 46 usw.; Ф. В. Тарановский. Юридический метод в государственной науке, 226 и след.

только из лицемерия, другие вполне искренно. Особенно типичен в первом отношении бывший иезуит, или, вернее, полуиезуит, секретарь св. Карла Борromeя, Ботеро, в сочинении которого «*De regis sapientia*» иногда видят прототип составленной Боссюэ «*Политики*, извлеченной из собственных слов Священного Писания». ¹ Ботеро осуждает Макиавелли как человека «хотя и талантливому, но мало христианского». ² Он решительно выступает против попыток отделить разум государства от закона Божия — *drizzare una ragione di Stato contraria alla legge di Dio, quasi Altare contra Altare*. ³ Он призывает имя Божие на каждом шагу, приписывает все бедствия греховности людей, ⁴ объявляет религию основанием каждого государства ⁵ и всячески стремится противопоставить Христу, искаженному позднейшими наслоениями, истинного евангельского Христа. ⁶ Он пишет о честности высокой как о незыблемой, обязательной также и для политиков добродетели. И тем не менее, как неоднократно указывалось в специальной литературе, ⁷ именно Ботеро был одним из главных распространителей самого беззастенчивого макиавеллизма в тех кругах, которые еще не решались отказаться от правды Божией во имя правды государства, хотя бы и церковного. Он оправдывает и рекомендует полную неразборчивость в средствах борьбы с еретиками и политической оппозицией. Он с одинаковым презрением относится и к бесконечным законам — *le leggi sono infinite*, ⁸ — и ко множеству докторов, непрерывно пишущих: *ma nuoce grandemente la moltitudine de' Dottori, che scrivono continuamente*. ⁹ Ни законы, ни наука не должны стес-

¹ См.: *Biographie universelle*. Nouvelle édition, V, 147 (статья Michaud).

² Ioannis Boteri Benensis *De regia sapientia libri tres*. Mediolani, 1583, см. посвящение.

³ С. 105 парижского издания его «*Ragione di stato*» (*Raison et gouvernement d'Etat*).

⁴ *Omnis miseriae causa est peccatum* (*De regia sapientia*, 109).

⁵ *Religio est omnis Principatus fundamentum* (*ibid.*, 28).

⁶ *Christus, inquam, Jesus non a Lutero fictus, non a Calvino inventus, sed ab Evangelii scriptoribus descriptus, et ab Apostolis quasi demonstratus* (p. 9).

⁷ См., например: J. Ferrari. *Histoire de la raison d'état*, p. 299 sv.; М. М. Ковалевский. От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму, I, 466.

⁸ P. 48 *Ragione di stato*.

⁹ *Ibid.*, 49.

нять политика. Не должны стеснять его и заветы евангельской любви. И посему в одном отношении Ботеро идет далее, чем нелицемерный и даже, как иногда уверяют,¹ наивный Макиавелли. Именно он решительно отвергает его взгляд, будто христианство несовместимо с войной.² Он доказывает прямо противоположный тезис — о Боге-стратге,³ Боге-полководце и воине.⁴ Христианский Бог как бы превращается у него в языческого Марса. И в подтверждение правильности своего теологического милитаризма он ссылается на успех Варфоломеевской ночи и на удачу походов Стефана Батория против москвитян.⁵ Он оправдывает вероломство и прочие излюбленные приемы статистов, отличаясь от них только тем, что всюду поистине все призывает имя Божие и прикрывает пропаганду их политики видимостью ее разрушения. Благодаря этому он только обогатил их арсенал новым оружием. Если Фердинанд Испанский, как выразился Макиавелли, для большей успешности накинул плащ религии на свою практическую политику, то Ботеро накинул такой же плащ на свою теорию политики. Макиавелли стал Тартюфом. И не напрасно Нодэ рекомендовал своим читателям именно Ботеро как одного из лучших статистов.⁶

Таким образом, такие статисты, как Ботеро, вносили религиозный элемент в свое учение отчасти потому, что их макиавеллизм предназначался для клерикальных и теократических це-

¹ В. В. Топор-Рабчинский. Макиавелли и эпоха Возрождения. Варшава, 1908. С. 47.

² См. *De regia sapientia*, на с. 12: *Nicolaum Machiavellum digressio. Non inepte minus, quam false, asserere ausus est, Christi domini nostri legem homines ad rem bellicam, militaremque virtutem ineptos efficere.*

³ *Deum stratagematum inventorem esse* (ibid., p. 18).

⁴ *Deum omnibus modis pugnare. Neque vero solum optimum ducem sese praebet, verum pugnacissimum militem. Omnibus enim modis pugnat* (p. 24). *Deum esse magistrum armorum* (p. 25).

⁵ *Jacto religionis Catholicae fundamento... ferocissimum Moscorum Ducem bello aggressus, memorabiles inde victorias reportavit* (p. 35).

⁶ Нодэ рекомендовал вместо изучения политических идеалистов *Italos quosdam recentiores consulere, qui libros de Ratione status ut isthaec illorum verba Ragioni di Stato commodius exprimam, non invitis equidem Musis aut Apolline nullo composuere. Inter quos, Ioannes Boterus et ingenio fuit admodum facili, et ad Politicas dissertationes nato, rem omnem primus, quod sciam, ordine et methodo praeclarissima distinxit* (Gabrielis Naudaei *Bibliographia politica*. Nova editio, cura Hermannii Conringii. Francofurti, 1673, p. 46).

лей, отчасти для того, чтобы прикрыть цинизм этого учения видимостью благочестия. Но не было недостатка и в таких статистах, которые ценой или вопиющих самопротиворечий, или во всяком случае нарушения чистоты «политического» стиля *bona fide* ставили религию рядом с политикой или даже выше ее. Объясняется это двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что они были суеверны. Придавая огромное значение случайностям, мелочам, они от пустяков ожидали величайших последствий. Поэтому у них была вера, но не вера в естественный закономерный порядок мироздания и не вера в неисповедимые, но и незыблемые, глубокие пути Провидения, а вера во всякие неожиданности, в приметы, в сновидения, в случайности, в чудо. Это была вера игроков, которые постоянно рискуют всем и сами не знают, кому они обязаны своими неожиданными и мимолетными успехами — своему ли собственному хладнокровию и искусству или же капризам и благоволению богини Фортуны. Пребывая в мире интриг на земле, статисты жили в постоянном ожидании небесных интриг, могущих расстроить все хитроумные планы земных политиков. Во-вторых, не только в XVI, но и в XVII веке у многих образованных и даже ученых людей аморализм как-то странно уживался с глубокой религиозностью. Последняя понималась преимущественно как благочестие. А благочестивым мог быть даже и разбойник. Грех осуждался гораздо строже, чем безнравственность. И поэтому сочетание искренней религиозности с предосудительной моралью было явлением довольно заурядным также и в ученых кругах. Так, например, Конринг своим личным поведением может вызвать упрек в продажности и даже в измене своему собственному, германскому, отечеству. В своих сочинениях он ставил политическую целесообразность выше закономерности тех или иных актов публичного права (вроде Золотой буллы). И в то же самое время это был человек строгого благочестия, верно и нелицемерно преданный своей протестантской религии.

Благодаря сочетанию смелого дерзновения мысли с религиозностью и суеверием, предприимчивости с фатализмом, а также отсутствию хорошей, или по крайней мере систематической, гносеологической и методологической школы все статисты в большей или меньшей степени осложняли и даже искажали чистоту своего «политицизма» чужеродными учениями. Не

представляет исключения в этом отношении и Макиавелли.¹ Мы читаем у него, что нельзя идти наперекор судьбе,² что есть доказательства всемогущества неба над человеческими делами³ и что всяким грядущим потрясениям предшествуют разные знамения, пророчества, чудеса; может быть, догадывается Макиавелли, воздух населен духами, которые из сострадания к людям дают им знать о грядущей опасности.⁴ Все это, очевидно, расходится с его же собственным учением о судьбе-женщине, уступающей тому, кто ее бьет,⁵ или о том, что люди могут поработить судьбу.⁶ В этом сказывалось не столько предчувствие естественной закономерности государственной жизни,⁷ сколько суеверие политического фаталиста. Кроме того, хотя Жане и утверждал, что мораль Макиавелли — это отсутствие всякой морали,⁸ однако в действительности флорентийский секретарь далеко не окончательно и бесповоротно ликвидировал всякую моральную принципиальность. Он рекомендовал ограничение произвола монархов законами и хвалил Францию за то, что в ней существует такое ограничение.⁹ Он осуждал бесчеловечность и зверства Агафокла,¹⁰ учил политических деятелей искать славу в жизни, подчиненной этическим принципам,¹¹ и не мог простить римской церкви, что, увлекшись мирскими делами, она лишала итальянцев религии.¹² Словом, А. С. Алексеев имел некоторое основание утверждать, что Макиавелли считал нравственные требования обязательными для политики.

¹ Уже Боден жаловался на Макиавелли: *il ne sçait à quoy se tenir* (Les six livres de la Republique, L. VI, Ch. IV, p. 940).

² Disc. II, XXIX.

³ Ibid.

⁴ Disc. I, XLVI.

⁵ Pr. XXV.

⁶ Disc. II, XXX.

⁷ Такова точка зрения В. В. Топор-Рабчинского (Макиавелли и эпоха Возрождения, с. 9).

⁸ Sa morale consiste à n'en point avoir (Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Troisième édition, 1887, p. 500).

⁹ Disc. I, XVI, XIX, LVIII.

¹⁰ Princ. VIII.

¹¹ Disc. I, X.

¹² Disc. I, XII.

Такой синкретизм воззрений характерен и для всех других статистов. Даже лицемерный в вопросах политической морали Ботеро был нелицемерен в вопросах политической астрологии.¹ И еще в конце XVII века были возможны такие трактаты, как «*Meteorologia philosophico-politica*» (1697) Целестинуса, где политические интриги обсуждались совместно с блуждающими огнями и крылатыми драконами.² Упоминавшийся выше Хемниц среди причин, приведших к превращению Германии его времени в нечто «печальное и трупное», ссылаясь на фатум — *immobilem Fatorum vim ac seriem*.³ Он же полагал, что свободный бег политической телеологии сдерживается целым рядом препон религиозного и морального характера,⁴ и оправдывал *rationem status* испорченностью человеческой природы после грехопадения.⁵

Все это не могло вызвать сочувствия у реформаторов философии и обществоведения XVII века. Они слишком дорожили естественным, закономерным порядком вещей, чтобы не идти дальше случайностей и капризов фортуны в теоретической политике. В практической же политике они не признавали иных правил, кроме обладающих математической достоверностью. Далее, с точки зрения их научного универсализма, все личное, уклоняющееся от юридической или социологической закономерности государственного общежития, рассматривалось ими как не существенное для теоретического или практического знания и даже как препятствие для его осуществления. Наконец, они слишком упрощали взаимную связь вещей⁶ и были слиш-

¹ См., например, с. 102 его «*Ragione di Stato*».

² См.: Ferrari, *Histoire de la raison d'état*, p. 361.

³ *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro Romano-Germanico*, Praefatio ad lectorem.

⁴ *Prolegomena*, Sectio III: *Ratio Status habet sous, et carceres, et metam, quo tendere, et intra quos decurrere, nec latius evagari debet...* Meta quidem et finis supremus est, Bonum publicum, sive Salus Reipublicae (p. 6—7). Sectio IV: *Carceres, quibus Ratio Status inclusa est sunt; ab altera part, Jus divinum, Pietas, et Religio; ab altera, Fides, Justitia, ac naturalis honestas* (p. 8).

⁵ *Impulsiva causa externa est, corrupta et imperfecta, imo malitiosa, et, sua natura, seditiosa hominum post lapsum natura* (*Prolegomena*, Sectio I, p. 4).

⁶ Даже в сравнении с Джордано Бруно, который еще учил: *vin cientia per universum sunt Deus, Daemon, Animus, Animal, Natura, Sors et Fortuna, tandem Fatum* (*De vinculis in genere*, *Opera latine conscripta*. Vol. III. Florentiae, 1891, p. 655). *Natura simplicitatem amat*, учил Кеплер (*Opera*, I, 337).

ком требовательны в методологическом отношении, чтобы без критики принять синкретизм статистов или поверить тому, что эти последние действительно занимаются политикой, как астрономией, и вообще изучают государство так, как натуралисты природу. Вот почему только Декарт, не имевший ни досуга, ни особенной охоты для того, чтобы перестраивать на новых началах политику и обществоведение, счел возможным, по крайней мере по вопросам внешней политики, ссылаться на статистов и проявить даже «полумакиавеллизм», как уверяет Жане.¹ Прочих же новаторов никак не могли удовлетворить *ineptae status ratiunculae*.² И они старались решить проблему статуса совсем в ином направлении.

4. Статистики

Не удовлетворяла новаторов также и статистика. Под нею разумелось описательное государствоведение, перечисление достопримечательностей той или иной страны. Таково было содержание тех *collegia statistica*, которые читались в университетах XVII века. Таково было направление исследований Конринга в XVII столетии и Ахенваля³ в XVIII столетии, этих крупнейших представителей статистики, так именно понятой. В таком же смысле на рубеже XIX века характеризовал Мойзель *die Statistik oder Staatskunde*.⁴ Еще позже Роттек определял: *die Statistik oder die Lehre von den Staatsmerkwürdigkeiten*.⁵ Бональд видел в статистике только триумф и шедевр мелкого духа.⁶ И стати-

¹ *Histoire de la science politique*, 575.

² Выражение Лейбница (*Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Pars specialis*, § 100).

³ У Ахенваля описание государственных достопримечательностей теряет свое самодовлеющее научное значение и теснее, чем у Конринга, связывается с утилитаризмом теории полицейского государства: *je mehr etwas die Wohlfahrt eines ganzen Reichs betrifft, je nothwendiger wird dessen Erläuterung in der Statistick (Staatsverfassung der heutigen vornehmsten Europäischen Reiche im Grundrisse. Vierte Ausgabe. Göttingen, 1762. S. 4).*

⁴ *Leitfaden zur Geschichte der Gelehrsamkeit. Dritte Abtheilung*, 1800, S. 997.

⁵ *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften. Zweite Auflage, zweiter Band. Stuttgart, 1840. S. 18.*

⁶ *Toute la science de la politique se réduit aujourd' hui à la statistique: c'est le triomphe et le chef-d'oeuvre du petit esprit (Pensées sur divers sujets. Paris, 1887, p. 111).*

стической науке, т. е., может быть, даже только статистической методе в современном нам смысле, не легко было вытеснить такое именно понимание сущности и познавательных задач статистики.¹ Еще и теперь находятся, правда одинокие, ученые, которые отрицают науку о массовых социальных явлениях и понимают статистику только как описательную *notitiam status rerum*.²

Что касается статистиков XVII века, то наиболее типичные из них обращали свой микроскоп³ на состояние отдельных государств для описательного исследования их конкретных, эмпирических достопамятностей, причем последние нередко ставились в связь с метафизическими достопамятностями мироздания⁴ и богоустановленным порядком человеческого общежития. Общее направление такой политической и социальной космографии уже в XVII веке совершенно определенно выяснилось в «Христианском государстве» Зеккендорфа, еще очень далеком даже от «Божественного порядка» Зюсмилха. Все эти исследования «статистиков», которые иногда смешивались со «статистами»,⁵ только в очень слабой степени могли удовлетворять новаторов, по крайней мере тех из них, которые усвоили гносеологию и методологию нового позитивного рационализма. Правда, поскольку этот рационализм был или по крайней мере стремился быть

¹ См. об этом: *Geschichte der Statistik von V. John*. Stuttgart, 1884. S. 4—14.

² S. 113 статьи «*Das historische Princip der Statistik gegenüber Georg von Mayr's Begriff der Statistik als Wissenschaft von den socialen Massen*», von Dr. Joh. Richard Mücke (Ученые записки Императорского Юрьевского университета, 1900, № 3).

³ В 1672 г. появилась книга «*Microscopium statisticum, quo status imperii Romano-Germanici repraesentatur*», auctore Heleno Politano (V. John, *Geschichte der Statistik*, 7).

⁴ Статистики XVII века очень ценили книгу, озаглавленную «*Le Monde, ou la Description generale de ses quatre parties, avec tous ses Empires, Royaumes, Etats et Republiques: où sont deduits et traitez par ordre leurs noms, assiettes, confins, moeurs, richesses, forces, gouvernement et religion; et la genealogie des Empereurs, Roys et Princes souverains, lesquels y ont dominé jusques à nostre temps. Avec un Discours universel, comprenant les considerations generales du monde celeste et terrestre, et un estat de tous les Ordres, tant ecclesiastiques que militaires, et de toutes les Heresies anciennes et modernes. Composé par Pierre D'Avity*». Книга переиздавалась несколько раз (см.: J. G. Meusel. *Litteratur der Statistik*. Erster Band, zweite Ausgabe. Leipzig, 1806, S. 3).

⁵ *Egregius statista Christianus* — так, например, характеризовался Зеккендорф (см.: V. John. *Geschichte der Statistik*, I. 41).

позитивным, постольку он не мог относиться враждебно к эмпиризму статистиков. Но поскольку он был рационализмом, постольку он никак не мог мириться с тем, что статистики или довольствовались идеографическим, частноописательным знанием без каких бы то ни было обобщений, или же находили их отчасти в истории,¹ отчасти же в четырех *causae* схоластического Аристотеля. При этом типичные «статистики» того времени стояли в стороне как от таблиц населения и смертности Петти, Граунта или астронома Галлея, так и от тех законов математической вероятности, которые начали устанавливать Паскаль и Ферма — сначала шутя, по просьбе игроков, а потом совершенно серьезно, с чисто познавательной целью. Иными словами, они совсем не использовали тех, правда еще далеких от совершенства,² ресурсов, которые давало новое научное движение для превращения статистики в науку «естественную», т.е. свободную от всего сверхъестественного и согласованную с приемами и выводами как рационализма, так и нового естествознания.

Вследствие всего этого новаторы никак не могли вполне сойтись со статистиками XVII века, не исключая и самого замечательного из них, именно Конринга. Врач и политик, энциклопедист, считавшийся многими даже «чудом» своего века,³ и в качестве такового, так же как и Декарт, получивший приглашение в Стокгольм к Христине Шведской, Конринг был все-таки очень далек от новаторов и их научных, главным образом естественно-научных, и рационалистических чаяний. Как и эти новаторы,

¹Как объяснял Ахенваль, *man kann solche* (т.е. die *Statistick*) auch die historische Staatslehre nennen (Staatsverfassung der heutigen vornehmsten Europäischen Reiche im Grundrisse. Vierte Ausgabe. Göttingen, 1762. S. 3).

²Так, например, *ars conjectandi* того времени еще была слишком далека от опытных данных, слишком запутанна и абстрактна, чтобы оказать влияние на статистику и вообще обществоведение (см.: Н. Westergaard. Die Grundzüge der Theorie der Statistik. Jena, 1890. S. 253; А.А. Чупров. Очерки по теории статистики, второе издание, 1910. С. 299 и след.). Больше ожиданий вызывала она в некоторых естественно-научных кругах: *toute l'étude de la Physique se termine à des connoissances probables*, писали в «*Le journal des sçavans*» за 1689 г. (см. p. 54).

³*Seculi miraculum*, гласила надпись на надгробном памятнике Конринга (см.: O. Stobbe. Herman Conring, der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte. Berlin, 1870. S. 12).

и в частности ненавистный ему Гоббс,¹ он мечтал о гражданской философии (*philosophia civilis*), принципы которой соответствовали бы принципам астрономии; но он тут же предупреждал, что такого рода принципами могут быть только отдельные предметы и что иных принципов, особенно таких, которые могут быть доказаны, нет и не может быть.² Отсюда естественно вытекают два вывода: во-первых, крайний гносеологический номинализм, признание единственным типом познания действительности познания частноописательного, идиографического, как выразился бы Виндельбанд;³ во-вторых, эмпиризм, переходящий в сенсуализм: гражданская философия познается *solis sensibus atque experientia*;⁴ *a sensibus... incipere omnem cognitionem manifestum est*.⁵

Таким образом, та «социальная философия», которую создавал Конринг, должна была быть своего рода социальной астрономией, но не той рациональной астрономией общежития, о которой мечтали новаторы, а описательной астрономией, так сказать, космографией отдельных государств без демонстрации и даже без обобщения. Впрочем, и Конринг не ограничился только тем, что дал в своих многочисленных трудах «океан всяческой эрудиции», как выразился Ахенваль. Если он, как отметил Пюттер,⁶ и не создал системы, то это вовсе еще не значит, что он не помышлял если не о рационализации, то по крайней мере

¹ Nescio, писал он о Гоббсе, *num quid excogitari possit ab surdum magis aut improbum. Sed relinquimus hominem illum insanienti suae sapientiae* (*De civili prudentia*, Cap. XIV). Более благосклонно относился он к Пуфендорфу: *Certum est, et politicum suas habere demonstrationes, quod egregie probatum ivit Pufendorf* (*De natura ac optimis auctoribus civilis prudentiae*, XIV).

² *Ut autem φαῖνόμενα coelestia principia sunt astronomiae, ita et res civiles in sensus incurrentes, principia sunt philosophiae civilis seu politices. Hae vero solis sensibus atque experientia addisci possunt, demonstrari certo nequeunt* (*De natura etc.*, XIV).

³ Так, например, Конринг утверждал: *Vides quidem Iohannem, Petrum vel Paullum etc. Nemo autem videt hominem prout Universale... Unde apparet circa singularia tantum versari experientiam* (*De natura et optimis auctoribus civilis prudentiae*, XVI, Opera, tomus III. Brunsvigae, 1730, p. 6). Он же писал Лейбницу: *Fateor vero, desiderare me plenam methodum cognoscendi singularem quamque rempublicam* (*Leibnitz, Schriften, Gerhardt, I, 167*).

⁴ *De natura etc.*, XIV.

⁵ *Ibid.*, XV.

⁶ *Litteratur des Teutschen Statsrechts*, I, 1776, S. 204.

о систематизации своего полиисторического материала. Но при этом он избирал направление чуждое и даже враждебное новаторам. Именно он учил, во-первых, что связь вещей дается историей: *experientia rem ostendit, historia rei contextum*;¹ именно гражданская история, уверял он, является настоящей социальной физикой и тем выполняет задачу гражданской философии по аналогии с философией: *ita historia civilis docet quaecunque incur-runt in sensus, de rebus civilibus, ut physica, quae de rebus naturalibus*.² Идеалом науки в этом смысле Конринг считал *cognitionem historicam perfectam*.³ А во-вторых, он широко применял Аристотелеву метафизическую систему *quatuor causarum primariarum*. И именно в этом смысле надо понимать неоднократно делавшиеся также и им утверждения, что настоящая наука — это наука об общем, универсальном; только в свете такой науки получает свой смысл и свое место в системе знание индивидуального.⁴

Все это несомненно свидетельствовало о значительной «широте взглядов»⁵ Конринга. Но не к такой широте стремились новаторы. Нет ничего удивительного, что между ними и Конрингом существовало большое отчуждение. И это отчуждение даже обострялось с его стороны, когда они пытались идти ему навстречу. Чрезвычайно типична в этом отношении происходившая в семидесятых годах XVII века переписка между Конрингом и Лейбницем: при всей уступчивости Лейбница она была дважды оборвана Конрингом (второй раз окончательно) вслед-

¹ *De natura etc.*, XVII.

² *Ibid.*, XVII. *Demonstratum est, Politicam seu Civilem prudentiam... constare principiis ex historia petitis* (*ibid.*, XXII). *Historia enim est quasi Lydius lapis, aut amussis quaedam ad quam omnes leges omniaque praecepta ac pronunciata communia politicus possit, ac debeat explorare* (*ibid.*, XXXVII).

³ *Ibid.*, XVIII.

⁴ *Versaturque (civilis prudentia) in cognitione universali, uti natura est artium omnium et scientiarum* (*De natura etc.*, VIII). *Omnis cognitio humana aut est principiorum, aut eorum, quae ex principiis deducuntur* (*ibid.*, XIII). *Civilis prudentia est cognitio quaedam universalis... Ars versatur circa universalia, praxis artis versatur circa singularia. Sic et scientia politica versatur circa universalia... Nemo autem potest accurate perspicere singulas respublicas, nisi qui universalem noverit peritiam civilem* (*Dissertatio de Autoribus politicis*, 17). *Sic nec rempublicam cognoscere potest, nisi universali arte sit instructus aliquis* (*ibid.*, 18).

⁵ См. с. 24 книги А. В. Горбунова «Методологические основы дисциплин, изучающих деятельность государства». М., 1906.

ствие его упорного нежелания признать превосходство рационализма новаторов перед старым Аристотелем. В споре древних и новых Конринг решительно становился на сторону древних.¹ Когда же Лейбниц стал обращать его внимание на то, что нельзя быть неблагодарным к современности,² что регресс к Аристотелю также немислим и нежелателен, как переход к питанию жемудами или к варварству,³ и когда, наконец, он предлагал ему опровергнуть рационализм новаторов, Конринг даже не счел необходимым ответить.⁴

5. Статус у новаторов

Таким образом, новаторам XVII века пришлось не разрабатывать старые теории *status'a*, а создать свою собственную, совершенно новую теорию. При этом они, по обыкновению, пытались сообщить этой теории естественность в типичном для них тройном смысле. Во-первых, они совершенно освобождали свою социальную статику от каких бы то ни было сверхъестественных и богословских элементов. Сообразно с этим они исключали из науки как посмертный *status* человека,⁵ так и состояние райской невинности или непорочности. Этому как будто противоречит утверждение Еллинека, что учение рационалистов XVII века и их эпигонов о естественном состоянии имело своим

¹ *Cartesii ingenium etiam ipse facio magni... Vedeo tamen, omnes illos Aristotelicae doctrinae esse plane ignaros, et non nisi ambitione duci ad quaevis nova amplexanda, ac praecipiti iudicio damnanda vetera quaevis nunquam lecta, multo minus intellecta* (Gerhardt, I, 191).

² *Erga nostrum praesertim seculum ingrati ne simus* (Gerhardt, I, 175).

³ *Quod ais, писал Лейбниц, omnem illam novam philosophiam mox explosum iri a docta posteritate, minime verisimile est, si mundus ire perget qua coepit, nisi forte homines inventa truge ad glandes et a rebus ad voces redituros putas. Quod non est metuendum nisi nova forte barbaries ingruat, quae noctem inducat rebus humanis* (ibid., 196).

⁴ В последнем, оставшемся без ответа письме Лейбниц писал Конрингу: *Expectabam... te tantum Peripateticae philosophiae patronum, et demonstrationes subinde promittentem, de vera demonstrandi ratione aliquid dicturum quod nosse utile esset, mihi que in errore ut putas versanti viam comiter monstraturum. Nunc video consultius tibi visum declinare has quaestiones* (ibid., 201).

⁵ *Status humani post mortem scientia nulla est* (Leviathan, Cap. XV, Molesworth, III, 114).

источником библейского Адама:¹ Гоббс имел в виду «Адама в состоянии испорченности»,² а Руссо исходил от «Адама в состоянии невинности». Однако этот взгляд скорее остроумен, чем убедителен; и во всяком случае ему недостает веских доказательств. Основываясь только на внешнем сходстве, можно было бы с таким же правом утверждать, что *status naturalis* и *status civilis* новаторов произошли от *status naturae* и *status gratiae* богословов; при желании настаивать на сходстве можно было бы усмотреть в гражданском состоянии новаторов, характеризовавшемся некоторыми из них как состояние привходящее (*status adventitius*), нечто напоминающее тот взгляд на благодать как на дополнение (*complementum*) природы, который еще и теперь высказывается в богословских кругах. Но в действительности здесь нет ничего общего уже просто потому, что состояние благодати предполагает известное предпочтение, милость, так сказать, привилегию.³ А мировоззрение новаторов исключало какие бы то ни было космические предпочтения: оно не оказывало иной славы луне, иной славы звездам; оно не знало ни привилегированных планет в природе, ни избранных народов или людей в истории; оно всюду усматривало естественную, закономерную однородность.

Далее, социальная статистика новаторов естественна в том смысле, что она основывалась на естественном свете разума, носила чисто рационалистический характер. «Найти», как выразился еще Руссо, то или иное состояние общества, значило для них построить его путем умозрения и умозаключения. Это особенно типично для их учения о «естественном состоянии». Под ним они разумели не историческое и не доисторическое состояние человечества, не состояние Адама в раю или в изгнании и не жизнь действительных или воображаемых американских дика-

¹ См. с. 22 и след. русского перевода его брошюры «Адам в учении о государстве».

² Там же, с. 23.

³ Im strengen theologischen Sprachgebrauche... wird in den Beziehungen zwischen Gott und der Creatur das Wort Gnade, bes. im neuen Testament, in einem spezielleren Sinne gebraucht, nämlich nicht im Sinne von einfach freundlichen und huldvollen Beziehungen, sondern im Sinne einer eigentlichen Gunst oder Begünstigung, einer vorzüglichen, freien und herablassenden Liebe Gottes, in Folge deren das Geschöpf als ein über seine natürliche Würde und sein Verdienst bevorzugter und in seine Gunst aufgenommener Günstling Gottes erscheint (M. J. Scheeben. Handbuch der katholischen Dogmatik. II Band. Freiburg im Breisgau, 1878. S. 249).

рей, а прежде всего чисто гипотетическое состояние, конструктивное понятие. И посему раскритиковывать это учение с точки зрения современной нам археологии или этнологии — это значит так же уклоняться от его настоящей конгениальной критики, как это делали современники новаторов, указывавшие, что их естественное состояние не совпадало с библейским описанием райской непорочности наших прародителей, или же Вольтер, торжествовавший по поводу того, что «все эти трактаты о праве народов, о войне и о мире никогда не пригодились ни для одного мирного трактата, ни для одного объявления войны, ни для обеспечения права хоть одного человека».¹

Наконец, социальная статистика новаторов естественна и в смысле согласованности с новым естествознанием, которое применительно к своим научным потребностям усвоило и даже отчасти присвоило социальное² понятие статуса и статики, так же как и социальное понятие закона и закономерности. *Status naturalis* означал чисто механическое соотношение естественных стихий человеческого общежития, своего рода астрономию социальных притяжений и отталкиваний. И даже искусственность гражданского состояния имела свою аналогию в учении тогдашнего естествознания об автоматической, подобной часовому механизму природе. Особенно отчетливо выступает эта аналогия у Гоббса. Он анализировал социальный статус как часовой автомат,³ изучал причины его разложения по аналогии с физическими явлениями⁴ и т. п.

В общем, теория статуса у новаторов XVII века очень несложна, чего нельзя сказать ни о предшествовавшей схоластической статике, ни о тех состояниях, о которых учили многие позднейшие философы: таков хотя бы эденизм и гармонизм Фурье; такова производимая Фихте периодизация состояний человечества по эпохам невинности, греховности, оправдания и ос-

¹ Siècle de Louis XIV, Oeuvres, XIV, 36.

² Шовен еще подчеркивал социальное происхождение этого термина, принятого физикой: *Status Physice sumptus... Quemadmodum enim diversi gradus diversos status faciunt in Politica: ita in Physica corpus diversis statibus sensibilibus subesse potest (Lexicon philosophicum, 631).*

³ Sicut in Horologio automato aliave machina paulo implicatiore (De cive, Praefatio ad lectorem).

⁴ Quemadmodum in motu corporum naturalium (De cive, Cap. XII, I).

вящения; такова, наконец, туманная метафизика Гегелева учения о состояниях.¹ Статика новаторов XVII века логически связана с их новым мировоззрением, физическим, в отличие от прежнего, морального. Поскольку оно заменяло объективный, сверхчеловеческий моральный миропорядок естественной и стихийной закономерностью всего, что существует и происходит в мире, постольку вполне законна была их попытка построить или, еще лучше, познать естественную, природную, стихийную систему человеческих взаимоотношений. Поскольку же отчасти рядом с этой системой природы, отчасти наперекор ей существуют и развиваются цивилизация и культура, постольку они переходили к новой системе искусственного или привходящего порядка (*status adventitius*, как любил выражаться Пуфендорф). В этом последнем они тоже старались открыть своего рода физицизм — физицизм искусственности, автоматизма. И таким образом, сообразно с двумя возможными типами социального автоматизма, естественного и искусственного, они прежде всего различали два основных типа социальной устойчивости — «естественный» и «гражданский» (*status naturalis* и *status civilis*). А затем в пределах последнего они при посредстве своей оригинальной теории «морального пространства» и «моральных существ» предоставляли широкий простор для размещения всевозможных состояний лиц, как физических, так и юридических. Эта последняя сторона социальной статики новаторов XVII века обыкновенно оставлялась в стороне и даже совсем пренебрегалась большинством историков. Зато тем с большим единодушием решительно осуждалась теория естественного и гражданского состояния и договора как перехода из первого во второе. И действительно, все в этой теории может показаться несостоятельным и даже смешным — и взгляд на государство, а также на всю культуру как на нечто созданное искусственным путем; и предположение о том, что как будто когда-то состоялся какой-то общественный договор; и неисторическое, даже противоисторическое предположение, что люди будто бы когда-то жили каждый сам по себе, не зная никакой общности, а затем как-

¹Die Stände bestimmen sich nach dem Begriffe als der substantielle oder unmittelbare, der reflektierende oder formelle, und dann als der allgemeine Stand (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 202).

то вдруг, внезапно, по взаимному соглашению совершенно искусственно организовали государство, власть, право и вообще культурное общежитие. Однако если не навязывать людям XVII века научных приемов нашего времени с его историзмом, то окажется, что теории XVII века не только могут служить как бы подтверждением сделанного в «Новой Элоизе» Руссо замечания, что «у философов есть мания отрицать то, что есть, и объяснять то, чего нет», но представляют еще крупную методологическую и познавательную ценность. Как ни напрашивается сама собою нетрудная критика их — нередко только кажущейся — нелепости, более плодотворно и в принципиальном, и в историческом отношении применить к новаторам, желавшим и нередко умевшим быть классическими, слова Квинтиллиана: *modeste tamen et circumspecto iudicio de tantis viris pronuntiandum est*.

6. Естественное состояние

Для того чтобы правильно понять и оценить «естественный статус» в понимании новаторов XVII века, необходимо прежде всего иметь в виду, что они не продолжали XVI век с его мечтами о возврате к райской непорочности или к более или менее небывалым вольностям древних времен, а что XVIII век, введший в моду более или менее фантастических дикарей, уже не столько продолжал, сколько искажал их дело. И посему нельзя смешивать их воззрения на этот статус ни с призывом Руссо вернуться от цивилизации и культуры к беззаботному «человеку природы» во вкусе Папагено из Моцартовой «Волшебной флейты», ни с описанием троглодитов у Монтескье, ни с «метаполитическими» догадками Шлёцера о живших во время оно *homo socius*, *homo solitarius* и *homo civis*, ни с фривольной буколичкой и пасторальями в стиле Помпадур, ни с сентиментальной робинзонадой Павла и Виргинии или Манон Леско, ни, наконец, с глубокомысленными догадками, что всякий появляющийся в том или ином провинциальном городе слабоумный пастух — это *homo solitarius*, живущий в *status naturalis* среди века Просвещения.¹

¹ См., например, *Henrici Conradi Koenig Schediasma de hominum inter feras educatorum statu naturali solitario. Existentia status indubitatis exemplis probatur, indoles eiusdem explicatur, illustratur, denique usus in iurisprudentia naturali osten-*

Вопреки распространенному мнению, новаторы XVII века считали правильной свою теорию естественного состояния вовсе не потому, что полагали его когда-то действительно бывшим. Они отлично сознавали, что никогда не было и не могло быть такого исторического момента, когда существовали только изолированные индивиды¹ и не было никакого общежития. Подлинное, историческое состояние первобытных людей они представляли себе совсем не так, а скорее в согласии с учениями иных этнологов XIX и XX веков, до бывшего недавно в такой моде матриархата² включительно. Так, например, Гоббс учил³ о «естественном государстве» (*civitas naturalis*) в противоположность «государству по установлению» (*civitas institutiva*). Если второе представлялось ему как государство в своем роде конституционное, в котором уже осознана и сознательно поддерживается юридическая природа отношений между властью и подвластными, то первое являлось у него как древнее, первобытное историческое государство с чисто бытовыми общественными связями, основанными на завоевании (*De cive*, Cap. VIII) или кровном родстве (*Cap. IX*). В связи с этим если в книге «*De cive*», дающей принци-

ditur. Hanoverae, 1730. В доказательство несомненной реальности естественного состояния (*existentiam status naturalis Solitarii hominum inter feras educatorum, indubitatis exemplis probare sustineam*, p. 12) приводится пример одного одичалого мальчика (*puer incertae originis prope Hameliam reperiatur*). По поводу появления в Кенигсберге такого же «козьего пророка» высказался, правда в ироническом тоне, и Кант (см. с. 270 русского перевода монографии о нем Куно Фишера).

¹См., например, у Гоббса: *quamquam autem tempus nunquam fuerit, in quo unusquisque uniuscujusque hostis erat, etc.* (*Leviathan*, Cap. XIII, *Opera latina*, Molesworth, III, 101). Ср.: Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, L. II, C. II, § 4 и особенно *de officio hominis et civis*, L. II, C. I, § 7: *Manifestum quippe est, universum genus humanum nunquam simul et semel in statu naturali exstitisse*. E. Weigel: *vita enim solitaria, qualis Eremitarum est... vita humana proprie loquendo non est* (*Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*. Jenae, 1658. P. 216). Schmauss: *solitarius vero (status) quam maxime praeternaturalis* (*Dissertationes juris naturalis*. Gottingae, 1740, *Dissertatio IV, De vero statu hominum naturali*, § 4, p. 63).

²См.: Hobbes, *De cive*, Cap. IX, III: *hodiequa plurimis in locis foeminae sunt cum summo imperio. Neque de harum liberis statuunt mariti, sed ipsae*. Боден по этому вопросу был гораздо априорнее Гоббса: *Une pure gynecocratie contre les loix de nature* (*Les six livres de la Republique*, Livre VI, Chap. V, с. 1006 парижского издания 1583 г.).

³*De cive*, Cap. VIII; *ibid.*, Cap. V, XII: здесь различается *civitatis origo naturalis* и *origo ex instituto*.

пиальное обоснование всякой государственности, Гоббс исходил из демократии,¹ то в изданной Тённисом книге «The Elements of Law» он же, изображая действительную историю государств, исходил из патриархальной монархии.² А в «Левиафане» он начинал с еще более мелких родовых групп.³ Таким образом, хотя принято думать, будто по мнению новаторов общественность и государственность произошли вдруг, путем внезапного соединения каких-то Робинзонов, они в действительности начинали с мелких родовых и иных групп — *parvis illis primisque societatibus*, как писал Пуфендорф.⁴ Гуго Гроций отправлялся от синонимизма отдельных семейств.⁵

Под естественным состоянием новаторы XVII века разумели гипотетическое,⁶ или фиктивное,⁷ состояние человеческих взаимоотношений, получающееся, как объяснял Пуфендорф,⁸ если отвлечься от всяких изобретений и установлений, — *ein Gedanken-Ding*, как понимал еще в начале XIX века Мейстер.⁹ Это безыскусственное¹⁰ состояние выводилось из предположения о социальной физиократии, иными словами о том, что мыс-

¹ *Qui coëerunt ad civitatem erigendam, pene eo ipso quod coëerunt Democratia sunt* (Decive, Cap. VII, V).

² См. по этому поводу: G. Jaeger. *Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft und die Anfänge des modernen Staates* (Archiv für Geschichte der Philosophie, XIV, 553).

³ Cap. XVII: *Idem etiam docent historiae veteris Graeciae, ubi cum nulla essent praeter paterna imperia, latrocinium mari terraque quaestus non modo licitus, sed etiam, a crudelitate et ab agri colendi instrumentis abstinentibus, honorificus erat* (Opera, III, 128).

⁴ *De officio hominis et civis*, Lib. II, Cap. V, § I.

⁵ *Familiarum segregum* (De jure belli ac pacis, Lib. I, Cap. IV, VII).

⁶ *Funus perpetuum futurum esset genus humanum sub eadem hypothesi consideratum, nisi illud divisum esset in imperia civilia summa* (Juris socialis et gentium... specimina VII. Auctore Henrico Koehlero, 1737, § 578, p. 93). Как отмечено выше (на с. 149—150), в методологию новаторов входило и пользование гипотезами — без того самопротиворечия, которое усматривал у них Кузен (*Le dix-septième siècle débute par des traités sur la méthode, et il finit par des hypothèses*).

⁷ *Si animo fingamus*, как писал Пуфендорф (*De officio hominis et civis*, L. II, Cap. I, IV).

⁸ *De jure naturae et gentium*, L. II, Cap. II, § 1, 4.

⁹ *Lehrbuch des Natur-Rechtes*, 1809, § 361, S. 326.

¹⁰ Лейбниц писал: *M. Hobbes appelle l'estat naturel celuy qui a le moins d'art* (Essais de Théodicée, 220, Gerhardt, VI, 250).

лим такой порядок или, быть может, напротив, беспорядок, хаос¹ взаимных отношений между людьми, когда единственным организующим началом является собственная природа человека, свободная игра тех «аффектов», о которых учила теория новаторов *de homine*. И вот сообразно с различием воззрений на эту природу получались два варианта естественного состояния. По одному, развивавшемуся Гуго Гроцием и Кумберландом, люди от природы тяготеют друг к другу, *homini proprium sociale*; и значит, естественное состояние более или менее оптимистически рисовалось как мирный, гармонический симбиоз людей. По другому варианту, развивавшемуся Гоббсом и Спинозой, люди, напротив, от природы отталкиваются друг от друга, стремятся исключительно к самосохранению; люди от природы не филантропы, а мизантропы; и посему их естественное состояние есть состояние борьбы, конкуренции, войны всех против всех, когда всем людям выдается, так сказать, тот волчий билет, который по древнему германскому праву² как бы выдавался лишенным гражданских прав; таким образом, получалась Гоббсова формула: *homo homini lupus*. Предупреждая Дарвина и расходясь с господствовавшим тогда зоологическим прекраснотушием,³ Спиноза переносил борьбу из социологии в биологию и, та-

¹ Хр. Томазий учил, что *status naturalis* — это *nec status belli nec status pacis, sed confusum chaos* (Fund. Jur. nat. et gent., L. I, C. III, § 55).

² Ср. понятия *vogelfrei* и *lupus*, характеризовавшие древнегерманских изгоев, а также *Friedlosigkeit*: *Friedlose gerit caput lupinum* Brunner, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, vierte Auflage (1910, S. 19).

³ Лафонтен писал:

Le lièvre et la perdrix, concitoyens d'un champ,
Vivaient dans un état, ce semble, assez tranquille.

Ср.: Boileau, *Satyre VIII*, sur l'homme:

...Mais pourtant, sans lois et sans police,
Sans craindre archers, prévôt, ni suppôt de justice,
Voit-on les loups brigands, comme nous inhumains,
Pour détrousser les loups courir les grands chemins?..
L'ours a-t-il dans les bois la guerre avec les ours?
Le vautour dans les airs fond-il sur les vautours?
A-t-on vu quelquefois dans les plaines d'Afrique,
Déchirant à l'envi leur propre république
Lions contre lions, parents contre parents?..
L'animal le plus fier qu'enfante la nature
Dans un autre animal respecte sa figure...

ким образом, превратил ее в естественный закон всей органической, по крайней мере, природы;¹ наблюдая смертный бой пауков — *sub quadam specie aeternitatis*, — он как бы видел вечное Гоббсово *bellum omnium contra omnes*. В одной из своих юношеских работ Лейбниц пошел еще дальше и учил о борьбе между лицами и вещами.² Словом, закон борьбы превращался в универсальный закон природы или, как выражался даже Кант,³ ее намерение. И при посредстве формулы *homo homini lupus* стали ориентироваться и в хозяйственной жизни, и в республике наук,⁴ словом, всюду, где люди проявляют свою настоящую природу.

Такое естественное состояние именовалось состоянием свободы и равенства⁵ в естественном же смысле этих слов — со-

Chacun l'un avec l'autre, en toute sûreté,
Vit sous les pures lois de la simple équité.
L'homme seul, l'homme seul, en sa fureur extrême,
Met un brutal honneur à s'égorger soi-même.
C'étoit peu que sa main, conduite par l'enfer,
Eût pétri le salpêtre, eût aiguisé, le fer:
Il fallait que sa rage, à l'univers funeste,
Allât encor de lois embrouiller un digeste;
Cherchât pour l'obscurcir des gloses, des docteurs,
Accablât l'équité sous des monceaux d'auteurs.

¹ Спиноза находил вполне естественным, что большие рыбы пожирают малых (Tract. th.-p., XVI, 2); см. также у Гоббса: *in libertatem omnium, ad omnia hoc est, naturalem et belluinam* (De cive, Cap. VII, VIII).

² *Inter personam autem et rem... perpetuum est jus belli. Et licet leoni hominem discerpere, et monti hominem ruina opprimere: contra homini frenare leonem, perfringere montem. Victoria autem personae super rem reiue captivitas dicitur possessio. Possessio igitur dat personae jus in rem, jure belli, dummodo res sit nullius* (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, § 73, с. 105 лейпцигского издания 1748 г.). Мысль о борьбе людей с объектами, применяющими при этом даже уловки (*die Tücke des Objects*), проводится в романе Фишера (Vischer) «Auch Einer».

³ *Die Natur... will Zwietracht (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht, Rosenkranz, VIII, 323).*

⁴ У Бомарше Фигапо говорит: *voyant à Madrid que la république des lettres était celle des loups, toujours armés les uns contre les autres* (Le barbier de Séville, Acte I, scène III).

⁵ См., например: Pufendorf, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Lib. II, Cap. I, XIII: *Status naturalis est status libertatis et aequalitatis*. Cp.: Boehmeri, *Introductio in jus publicum universale, editio secunda*, 1726, p. 45: *Status libertatis, seu naturalis*.

стоянием свободы¹ потому, что здесь решительно ничем не нарушалось естественное взаимодействие социальных стихий, подобно тому как в своей психологии новаторы видели свободу человека там, где ничем не нарушалось естественное взаимодействие душевных стихий;² состоянием равенства естественное состояние именовалось потому, что в отличие от тех привходящих званий и состояний человека, которые устанавливаются в «моральном пространстве» искусственного гражданского состояния, новаторы полагали здесь людей равными³ — естественным равенством человеческой природы, с одинаковыми «аффектами» и «аппетитами». И именно из этого естественного равенства и, значит, из сходства, даже, может быть, тождества человеческих стремлений и их объектов они выводили естественный закон борьбы, конкуренции: так, Гоббс категорически утверждал *statum aequalitatis esse statum belli*.⁴

Из этих двух типов естественного состояния, или состояния чистой природы, *status naturae merae*,⁵ первый, т. е. тот, который изображали Гроций, Кумберланд и отчасти Локк, несколько приближался к традиционному, еще Аристотелеву учению о формах общежития, предшествующих государству, или по крайней мере менее расходился с этим учением. И поэтому этот идиллический и мирный тип вызвал сравнительно меньше возражений, чем второй, бурный Гоббсов тип, на который обрушились все удары противников и который стал считаться наиболее характерным для новаторской ереси.

¹ Первые четыре главы книги Гоббса «De cive», посвященные естественному состоянию, носят общее заглавие «Libertas». Там же, в главе XV, I, он пишет: *status naturae, hoc est libertatis absolutae*.

² См. об этом выше, с. 343 и след.

³ *Diversitas status, prout inaequalitatem inducit, non est a natura, sed in statu naturali omnes homines sunt aequales* (Just. Henn. Boemeri, *Introductio in jus publicum universale*, 569). Еще Дарьес напоминал: *Redet man de Statu naturali absoluto; so kann ich simpliciter sagen: wir sind alle gleich* (J. G. Darjes. *Discours über sein Natur- und Völkerrecht*. Jena, 1762. S. 40).

⁴ *De cive*, Cap. X, IV. Ibid., Cap. I, VI: *Frequentissima autem causa, quare homines se mutuo laedere cupiunt, ex eo nascitur, quod multi simul eandem rem appetant, qua tamen saepissime neque frui communiter, nec eam dividere possunt; unde sequitur, fortiori dandam esse: quis autem fortior sit, pugna judicandum est*. Cp.: *Leviathan*, Cap. XIII: *Ab aequalitate naturae, oritur unicuique ea, quae cupit, aquirendi spes*.

⁵ *De cive*, Cap. V, II.

Какова же была познавательная ценность такого естественного состояния? Согласно с требованиями гносеологии и методологии новаторов, оно при всей своей гипотетичности должно было объяснять и реальную действительность, совершенно так же как и их астрономические и физические гипотезы. И вот прежде всего новаторам казалось, что оно, и не будучи общим первоначальным состоянием всего исторического человечества, могло все-таки пролить кое-какой свет на вообще довольно проблематическое состояние доисторической жизни. Как родоначальники теории социального прогресса они не могли чересчур идеализировать первобытных людей, тем более что они совершенно отказались от теории первоначальной райской непорочности. И посему они довольно охотно сближали доисторическое состояние людей с состоянием звериным — *nam status naturae ad statum civilem, hoc est, libertas ad subjectionem, eam habet proportionem, quam cupiditas ad rationem, vel bellua ad Hominem.*¹ Им казалось, что разбойничьи нравы более всего свойственны настоящим первобытным племенам² и что на древнейших ступенях истории в отношениях между людьми еще нет связующих и сдерживающих духовных начал. В настоящее время сторонники преобладания родовых, религиозных и тому подобных социальных связей в древнейших общежитиях и полного исчезновения в них самостоятельности индивидов, конечно, отвергают такое изображение былых времен как априорную выдумку, не соответствующую действительным историческим фактам. Но нет недостатка и в таких исследователях, прошедших школу историзма XIX века, которые находят немало фактов для подтверждения того, что таково именно было первобытное состояние людей. Чего стоит хотя бы известная Иерингова характеристика не только легендарной космогонии древнего римского правопорядка,³ но и фак-

¹ Hobbes, *De cive*, Cap. V, XVIII.

² Ibid., Cap. V, II: *priscis temporibus vitae institutum, et quasi oeconomia quaedam erat, quam vocabant Rapto vivere; quae neque contra legem naturae erat, rebus sic stantibus, neque sine gloria illis qui eam fortiter nec crudeliter exercebant.*

³ Die Gründer Roms sind Räuber und Abentheurer... Sie sind ein Aggregat von Individuen, von Atomen, durch nichts vereinigt als durch ihren wilden Sinn und den gemeinsamen Zweck des Raubens (Geist des römischen Rechts. Erster Theil. Leipzig, 1852. S. 90—91).

тического его происхождения из «принципа субъективной воли»,¹ из права, равного силе, как у Гоббса и особенно Спинозы. Необходимо еще заметить, что, поскольку Гоббс в подтверждение правильности своего изображения естественного состояния упоминал древнегреческий быт (со ссылкой² на историю), а также забытых временем американских дикарей своего века³ — эти живые окаменелости первобытной культуры, — он признавал, что в таком состоянии пребывают не только отдельные индивиды, а также семейные, родовые группы, соединенные некоторой, правда очень хрупкой, общественной связью. Подобным же образом и Пуфендорф связывал прошлое естественного состояния с родовым строем,⁴ а это уже такая точка зрения, которая вполне приемлема для многих современных этнологов и вообще социологов.

Таким образом, новаторам XVII века казалось, что то естественное состояние людей, о котором они учили, при всей своей гипотетичности покрывает и объясняет кое-какие факты доисторического прошлого — поскольку, впрочем, вообще здесь может быть речь действительно о фактах, а не о догадках. Далее, они ориентировали свою гипотезу в окружавшей их социальной действительности. И это они делали тем охотнее и тем настойчивее, что требовали сочетания дедукции с интуицией, признавали только такую демонстрацию, которая одновременно и доказывала, и показывала свои объекты, понимали «очевидность» в буквальном смысле слова и провозгласили устами Декарта, что все человеческое знание состоит только в том, чтобы отчетливо видеть.⁵ И вот новаторы XVII века смело брались демонстрировать естественное состояние людей на основании данных окружавшей их конкретной действительности. *Nonne hodie mul-*

¹ Ibid., 103 usw.

² Idem etiam docent historiae veteris Graeciae (Leviathan, Cap. XVII, Opera, III, 127).

³ Americani, excepto quod per familias parvas legibus paternis subditi sunt, quarum familiarum concordia similitudine sola cupiditatum sustinetur, ita vivunt (Leviathan, Cap. XIII, Opera III, 101).

⁴ Qualis status... quondam inter patresfamilias segresses obtinebat (De officio hominis et civis, Lib. II, Cap. I, § VI).

⁵ Humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus (Regulae ad directionem ingenii, Regula XII).

tis in locis ita vivitur? — спрашивал, например, Гоббс.¹ Кроме тех американских дикарей, соединявших естественное состояние с общей культурной первобытностью, на которых, как указано выше, ссылался Гоббс, новаторы видели три категории таких данных. Во-первых, в тогдашних межгосударственных отношениях. Здесь даже Лейбниц был вполне согласен с Гоббсом;² он не замечал, чтобы современные ему князья питали друг к другу истинную дружбу,³ и вполне соглашался с тем нидерландским жителем, который выставил перед своим домом изображение кладбища с надписью: «Вечный мир»; *ibi scilicet mors quietem fecit*, пояснял он.⁴ И вот новаторы старались осмыслить межгосударственную борьбу с точки зрения своей теории естественного состояния. Следуя своему любимому приему видеть не только в отдельных индивидах целые системы элементов и отношений между ними, но также и в системах — своего рода коллективные индивиды, они представляли себе и государство как искусственного человека: *magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur, opificium artis est et homo artificialis*.⁵ Взаимное отношение между государствами они представляли себе как отношение между отдельными людьми, но отношение естественное, не связанное никакими нормами, кроме природных влечений: у Гоббса международное право совершенно отсутствует. И вот новаторы констатировали, что в таком естественном состоянии государств существует *bellum omnium contra omnes*. Состояние войны нормально для государств.⁶ В мирное время, представляющее как бы перемирие или временное равновесие сил, эта война продолжается если не в форме предупредительных — *non ad jus*

¹ *Leviathan*, Cap. XIII, Opera, III, 101.

² *Elementorum de Cive* scriptor acutissimus judicabat inter civitates diversas aut gentes, perpetuum esse bellum, non sane prorsus absurde (*Codicis juris gentium diplomatici Praefatio*, Werke, Klopp, VI, 458).

³ *Amicitia vera hodie inter principes rara est* (*Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, Propositio XLI, Dutens, IV, III).

⁴ *Codicis juris gentium diplomatici Praefatio*.

⁵ *Hobbes, Leviathan*, Introductio.

⁶ *Status enim civitatum inter se naturalis, id est, hostilis est* (*Hobbes, De cive*, Cap. XIII, VII). *Quid autem aliud sunt plures respublicae, quam totidem castra praesidiis et armis contra se invicem munita? quorum status... pro statu naturali; hoc est, pro statu belli habendus est?* (*ibid.*, Cap. X, XVII).

nocendi, sed ad prudentiam cavendi¹ — вооружений,² когда государства, как гладиаторы, стоят наготове друг против друга,³ то в форме экономической борьбы, т.е., согласно с тогдашними меркантильными понятиями, борьбы за золото, эту, как выражался Гоббс,⁴ а до него — итальянец Даванцати,⁵ публичную кровь, циркулирующую в государственном организме. Золотые монеты уподоблялись кровавым шарикам,⁶ тогда же открытым под микроскопом. И сообразно с этим, когда золото вывозилось из страны, то, по мнению экономистов, наступало как бы политическое малокровие государства. А в экономическом соревновании государств из-за выгодного баланса видели войну с нанесением друг другу ран, из которых, как кровь, струилось золото.

Таково естественное состояние государств в относительно редкое мирное время. Что же касается военного времени, то новаторы констатировали тогда полное господство стихийных сил и признавали это нормальным, поскольку такое состояние является естественным. *Necesse est fieri posse, quod factum videmus*, писал даже Гуго Гроций, сообразно с этим составивший естественный «кодекс жестокости» и отнесший всякого рода смягчения его (*temperamenta*) к области чисто моральных пожеланий. Как известно, условия, в которых происходила хотя бы Тридцатилетняя война, как нельзя лучше подтверждали ту картину естественного состояния государств, которую изображали новаторы XVII века; в данном случае они были строгими реалистами, глубоко прочувствовавшими правильность замечания: *dulce bellum inexpertis*.

¹ Лейбниц (*Codicis juris gentium diplomatici Praefatio*, Klopp, VI, 458).

² *Videmus, civitates omnes, etiamsi cum vicinis pacem habeant, fines tamen suos praesidiis militum, urbes moenibus, portis, vigiliis tueri* (Hobbes, *De cive*, Praefatio ad lectores).

³ *Semper enim alii aliis suspecti sunt, more stantes gladiatorio armis oculisque intentis, id est, castellis et praesidiis ad confinia collocatis, et exploratoribus in hostico latitantibus, quae est conditio belli* (Leviathan, Cap. XIII, Opera, III, 101).

⁴ *Publici hujus sanguinis ductus duplex est, alter ad exteriora, alter versus interiora, id est, exitus et reditus* (Leviathan, Cap. XXIV, Opera, III, 189).

⁵ См.: Fr. Hoffmann. *Kritische Dogmengeschichte der Geldwerttheorien*. Leipzig, 1907. S. 17.

⁶ Петти сравнивал их с жиром — по-видимому, принимая, как и Мальпиги, кровавые шарики за жировые.

Вторым конкретным поводом для теории естественного состояния были события, происходившие в Англии, родине Гоббса. Именно она, несмотря на столь распространенные ныне ссылки на непрерывное и органическое политическое развитие этой страны, в середине XVII века переживала революцию, по своей конвульсивности не уступавшую позднейшей Великой французской революции. При этом, как и вообще во время крупных политических кризисов, можно было наблюдать такие моменты, когда приостанавливалась и даже совершенно исчезала регулирующая, сдерживающая в том или ином направлении деятельность правительства и его органов и вместо гражданского состояния водворялось какое-то новое, естественное, стихийное; и тогда каждый мог делать все, что хотел; произвол каждого не встречал иных границ, кроме собственного бессилия или произвола более сильных; государство как бы действительно, фактически разлагалось; оставались отдельные люди с их природными потребностями и стремлениями; и вследствие этого вместо организованного общежития получалось хаотическое, анархическое состояние свободной игры индивидуальных и социальных стихий. Описывая естественное состояние людей, Гоббс несомненно имел в виду также и то безначалие своей родины, от которого ему даже приходилось спасаться бегством во Францию.

Таков был второй конкретный, нисколько не выдуманный источник теории естественного состояния. Наконец, третий источник указывался, по мнению Гоббса, опытом повседневной жизни: даже в мирное время и в пределах государственной территории инстинкт самосохранения побуждает людей к принятию мер самозащиты всякий раз, когда они оказываются предоставленными самим себе, своим собственным силам; и посему, писал он, отправляясь в путешествие, люди не забывают запастись оружием для самозащиты, а ложась спать, запирают двери от сограждан, а сундуки и шкатулки — от домашних.¹

Таким образом, теория естественного состояния, так же как и все теории, созданные своеобразным позитивным рационализмом XVII века, имела одновременно характер и гипотетического построения, и попытки объяснить целый ряд конкретных явле-

¹ De cive, Praefatio ad lectores.

ний как прошлого, так и настоящего. Не утратила она своего значения и впоследствии — как в порядке вещей, так и особенно в порядке идей. Можно даже сказать, что наиболее плодотворное научное применение эта теория получила не у самих новаторов XVII века, а у их эпигонов двух последних веков. В самом деле, что означала проблема естественного состояния в самой широкой ее постановке, и притом свободной от чрезмерного пессимизма¹ Гоббса? Она означала идею социальной физиократии, идею естественной, онтологической, а не нормативной, деонтологической закономерности взаимных отношений между людьми. Она основывалась на убеждении, что в непосредственно данных отношениях между людьми есть своего рода механика, есть закономерность, есть известный естественный порядок, напоминающий порядок физической природы. Этот естественный порядок далеко не всегда совпадает с тем идеальным нравственным порядком, о котором мечтают и который проповедуют моралисты. Далеко не всегда совпадает он также и с тем искусственным гражданским порядком, который насаждает или по крайней мере старается насадить государственная власть. Вот этот-то порядок в XVII столетии и наказывался естественным состоянием людей. И новаторы работали над раскрытием этого состояния, старались разгадать законы свободной, не связанной никаким искусственным вмешательством игры стихийных сил в человеческом общежитии. При этом они, можно сказать, впервые отметили громадное значение конкуренции, борьбы в человеческих отношениях.

Этим они продолжили путь классической политической экономики. Это не значит, конечно, что уже они принципиально одобряли теорию экономической свободы физиократов или Адама Смита. Этого они не могли сделать уже потому, что придавали слишком большое значение организующей роли правительств в гражданском состоянии; и посему, хотя они и отрицали

¹ *In conditione autem tali locus industriae nullus est, quia nullus fructus. Nullus ergo terrae cultus, nulla navigatio, aedificia commoda nulla, instrumenta quibus quae majoribus indigent viribus moveantur nulla, faciei telluris cognitio nulla, temporum computatio nulla, nullae artes neque societas; sed quod gravissimum est, mortis violentae metus et periculum perpetuum; vitaeque hominum solitaria, indiga, bruta et brevis* (Leviathan, Cap. XIII, Opera, III, 100).

возможности свободной игры личных и общественных стихий в пределах того, что не регламентировано специально государственными законами,¹ они, в общем, сочувствовали политике меркантилизма. Это значит, что они подготовили методологически всю почву для классической политической экономии. В этом отношении заслуживают особенного внимания два автора, дышавшие атмосферой XVII века, — Локк, этот «первый теоретик капитализма»² и «если не основатель, то по крайней мере предтеча экономической науки»,³ а также Шмаусс. Этот последний писал книги с юридическими заглавиями, но, собственно говоря, предназначавшиеся не для юристов, а, как бы мы теперь сказали, для социологов. Этим объясняется, почему в юридических кругах, где он только и известен, о его взглядах высказывались сдержанно, если не совсем отрицательно.⁴ Но экономистов он мог бы многим заинтересовать — и тем, что у него естественное состояние совершенно эмансипируется от естественного права,⁵ и тем, что он исповедует чистейший утилитаризм,⁶ и тем, что он

¹ См., например, *Leviathan*, Cap. XXI: *Libertas igitur civium in iis tantum rebus consistit, quas in legibus ferendis legislator praetermisit... Reliqua civium libertas dependet a legum silentio. Ubi enim non definit lex, unicuique faciendi, vel non faciendi libertas est* (Opera, III, 161, 167). Cap. XXVI: *Libertas... id est, a legibus civilibus exemptio* (ibid., 209). Спиноза писал в «Теологико-политическом трактате»: *Non finis reipublicae est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra... finis ergo reipublicae libertas est.*

² G. Jaeger. Locke, eine kritische Untersuchung der Ideen des Liberalismus und des Ursprungs national-ökonomischer Anschauungsformen (Archiv für Geschichte der Philosophie, XVII, 255).

³ H. Marion. J. Locke, sa vie et son oeuvre d'après des documents nouveaux. Paris, 1878. P. 64.

⁴ Doch war er in historischen und poliischen Kenntnissen stärker, als in juristischen (Litteratur des Deutschen Staatsrechts, vom Pütter. Zweyter Theil. Göttingen, 1781. S. 7). Wenig haltbare Paradoxien, писал о нем Мейстер (Lehrbuch des Natur-Rechtes, 1809, § 145, S. 103). Ср. отзыв о нем Ландсберга (Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Dritte Abtheilung, erster Halbband, Text 127, Noten, 74).

⁵ См. выше, с. 46. Дариес не понял перехода Шмаусса от юриспруденции к социологии и посему писал: Schmauss hat auch bloß darinnen gefehlet, dass er nicht gewusst, was man mit dem jure naturae haben will (I. G. Darjes. Discours über sein Natur- und Völker-Recht. Jena, 1762. S. 12).

⁶ Io. Iac. Schmaussii Dissertationes juris naturalis. Gottingae, 1740, Dissertatio II, De ratione humana: neque veritatem, sed solam cuiusquam utilitatem curat (ratio humana) — § 9, p. 37; non veritates itaque sed utilitatem propriam quaerit ratio —

формулирует естественный закон разделения труда.¹ Все это подготавливало превращение гипотезы естественного состояния в гипотезу свободы той или иной стороны общежития от государственного вмешательства.² Таким образом, получилась та система «естественной свободы», которая легла в основание экономики А. Смита и физиократов. В сущности, классическая экономическая наука всецело усвоила теорию естественного состояния. Она решительно отказалась от убеждения, что общественное благосостояние и вообще регулярный экономический быт создаются искусственными правительственными мероприятиями. Она стала уверять, что такие мероприятия не только не создают, а, напротив, нередко нарушают, в лучшем случае только охраняют совершенно естественный порядок экономических отношений. Этот порядок, это чисто естественное состояние, учила она, создается конкуренцией, борьбой, вообще свободной, стихийной игрой экономических сил. И во всем этом она усмотрела строгую закономерность — но не регулятивную, деонтологическую закономерность нравственных, юридических или политических предписаний, а естественную, онтологическую закономерность автоматического мира. Ни Спиноза, ни Гоббс не могли бы ничего возразить против этого. Если бы они могли предвидеть синдикаты и тресты нового времени, возникающие договорным путем с целью прекращения экономической конкуренции, то они, быть может, усмотрели бы и в этом подтверждение своей доктрины: экономическая организация так же относится к экономической свободе, как гражданский статус к естественному.

Дальнейшее применение и расширение проблема естественного состояния получила в XIX веке. Именно в порядке вещей оказалось, что в тех юридических и политических рамках равенства и свободы людей, о которых мечтал XVIII век и кото-

§ 7, p. 35; *Dissertatio IV, De origine et natura obligationis moralis et legalis: Generaliter porro animadvertendum est, nullas omnino actiones unquam ab hominibus suscipi, quae non ortum ex utilitatis propriae studio trahant* — § 8, p. 47.

¹ См. выше, с. 47.

² *Status libertatis est inter eos, qui inter se absque ullo respectu imperii civilis aequales sunt* (I. H. Boehmeri. *Introductio in jus publicum universale*. Editio secunda. Halae Magdeburgicae, 1726. P. 46).

рые создало конституционное и правовое государство века XIX, вместо идиллической гармонии и единой «всеобщей воли» получилась экономическая и вообще социальная борьба не только индивидов, но еще и классов, и иных групп (вероисповедных, национальных). И в этой борьбе своеобразно возродилось естественное состояние, с трудом сдерживаемое и регулируемое надобщественной (как по крайней мере уверял Лоренц Штейн) публичной властью. А в порядке идей последним и наиболее универсальным словом теории естественного состояния было появление социологии, т.е. науки, поставившей себе задачей рассмотрение всего без остатка человеческого общежития, значит, также и регулятивной деятельности государственной власти, как проявления стихийных естественных законов. Здесь *status civilis* окончательно исчез и растворился во всепоглощающем *status naturalis* и онтологическом детерминизме его естественных законов.

7. Естественные законы

В связи с физицизмом естественного состояния и всей вообще социальной статике новаторов получило совершенно новое значение старое трансцендентно-императивное, моральное и юридическое понятие закона вообще и естественного закона в частности. Согласно традиционному взгляду, такой закон разумелся как объективное в космическом смысле моральное предписание, рассчитанное на повиновение со стороны людей.¹ «Архетип» закона усматривали в Боге,² которого сообразно с этим Винклер именовал «самим законом»,³ а «эктип» — в человеческой совес-

¹ *Obligatio legis oritur ex subiectione et obedientia subditorum erga superiores (Leges quas in Monasterio Pristingensi praeside P. Gregorio Dietl... publice disputarunt Religiosi, et Doctissimi Honoratus Stautacher et Ioannes Baumgartner. Ratisbonae, 1669, Cap. I, § 6, 3, p. 46).*

² *Perpetua lex vel archetypa est, vel ectypa. Archetypa, seu originalis est absolute aeterna lex, quae scil. est in ipso Deo, Dei videlicet justitia, sanctitas et sapientia essentialis, quaque Deus sibi ipsi lex est (Ioh. Adami Scherzeri Systema Theologiae. Editio novissima. Lipsiae et Francofurti, 1704, p. 265).*

³ *Principiorum juris libri quinque, Lib. III, Cap. VIII, 291: Quomodo Deus sit lex ipsa... Ostendemus, quomodo lex Deus ipse esse dicatur.*

ти, откуда он неискореним, несмотря на грехопадение.¹ Познание естественного закона почти сливалось с богопознанием² и посему прежде всего подлежало ведению богословия.³ А потом уже, поскольку не разделялся крайний взгляд, что между законами и науками нет и не может быть ничего общего,⁴ дальнейшая и более специальная обработка понятия закона предоставлялась этике и юриспруденции, но отнюдь не естествознанию.

Действительно незыблемым⁵ и вечным⁶ считался только такой деонтологический закон и предписываемый им должный порядок человеческого поведения. Что же касается порядка физической природы, то в согласии с учением ветхозаветной Библии он рассматривался не как вечный закон мировой онтологии, а как условный придаток действительно незыблемого нравственного закона, как награда за соблюдение этого последнего.⁷ Так как к тому же и Аристотель совсем не упоминал о физических законах природы или, вернее,⁸ упомянул как-то мимоходом «как бы о законах природы», то и сложилось убеждение, что

¹ *An lex naturae ex corde hominis possit aboleri? Negamus... quia lex naturae est particula divinae imaginis, etiam post lapsum reliquae* (Philosophia moralis, praeceptis brevibus methodice tradita, studio et opera M. Joannis Sixti Schübelini. Halae Suev., 1660, p. 101).

² *Naturae lex est notitia naturalis de Deo* (Christianae jurisprudentiae epitome. Auctore Conrado Heresbachio. Neostadii in Palatinatu, 1586, p. 1).

³ *Legum consideratio in magnam Theologiae partem cedit; et dum sacra doctrina de legibus tractat, nihil profecto aliud quam Deum ipsum ut legislatorem intuetur* (Francisci Suarez Tractatus de legibus ac Deo legislatore. Londini, 1679, Prooemium). Dico... legem naturalem esse veram, ac propriam legem divinam, cujus legislator est Deus (ibid., Lib. II, Cap. VI, 13, p. 71).

⁴ *Sicut leges nec artes sunt, nec scientiae, sic nec libri legum, libri scientiarum vel artium proprie dici possunt* (Richardi de Buri. Episcopi Dünelmensis, Eduardi III Anglorum Regis Concellarii et Thesaurarii Regni Philobiblion, Cap. XI, Quod leges proprie non sunt scientiae, nec libri. См. с. 44 издания «De bibliothecis nova accessio collectioni Maderianae adjuncta» a I. A. S. D. Helmstadii, 1703).

⁵ *Ce qu'il y avait de plus difficile chez les anciens, était de modifier la loi* (Tocqueville. De la démocratie en Amérique, seizième édition. Tome deuxième, 304).

⁶ *Ὁδοσοφία christiana*, a Iohan. Conrado Dannhawero. Editio secunda. Argentorati, 1666, p. 464: *Omnis Lex Divina est... Naturalis, per se bona, aeterna, ac immutabilis.*

⁷ Cp.: Teichmüller. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. II Heft. Gotha, 1878, S. 61.

⁸ См.: Ch. Huit. La philosophie de la nature chez les anciens. Paris, 1901. P. 427.

естественный закон есть именно нравственный и только нравственный закон, объективность которого удостоверяется его божественным происхождением. В таком именно смысле упоминавшегося выше полуноватора Штоша упрекали, что он отвергает законы природы — ибо не учит о грехе.¹ В таком же смысле епископ Кумберланд дал своему трактату по морали совсем не двусмысленное, как ему казалось, заглавие «*De legibus naturae*», о законах природы.²

Однако следующее за Кумберландом поколение столько же хвалило его книгу, сколько уже и жаловалось на ее темноту и неправильную терминологию.³ Объясняется это тем, что Кумберланд уже отчасти отдал дань новому пониманию закона и закономерности. Именно он связывал его с какими-то наблюдениями, с какой-то «физиологией»,⁴ которая исходя из общей причинной связи эмпирического бытия⁵ должна была объяснить и демонстрировать человеку, что для него естественно является добром и что злом.⁶ Иными словами, уже у него естественный закон хотя и сохранял свою моральную природу, но терял гетерономно-деонтологический характер и с помощью разума ориентировался в онтологии естественного бытия. Если у епископа эта тенденция проявилась еще в неотчетливой, робкой и эклектической

¹ Zedler. Grosses Universal-Lexicon, XL, 454.

² Характерно полное заглавие: R. Cumberland. *De legibus naturae, disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio, et obligatio e rerum natura investigantur...*

³ Cet ouvrage d'ailleurs estimable est peu lu apparemment à cause de l'obscurité du style de l'Auteur (Journal des sçavans, 1727, p. 186). La piece est excellente en son genre, mais il s'y est glissé tant de fautes d'impression... qu'il faut une trop grande contention d'esprit pour en penetrer le sens (Nicéron. Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Tome V. Paris, 1728. P. 33).

⁴ Sufficiet nobis in Opusculi hujus initio Lectorem monuisse, totam Moralis Philosophiae, Legumque Naturalium Doctrinam in observationes Naturales omnium Experientia notas, aut in Conclusiones a vera Physiologia agnitas, et stabilitas ultimo resolvi (*De legibus naturae*. Editio tertia. Lubecae et Francofurti, 1694, Cap. I, § 3, p. 4).

⁵ Physiologiam autem tam lato hic sumo sensu, ut ea non tantum omnia quae experimur, corporum Naturalium Phaenomena complectatur, sed et praeterea Animorum nostrorum Naturam ex observatis eorum Actibus, perfectionibusque propriis investiget; tandemque ex ordine Causarum Naturalium ad Primi Motoris notitiam homines deducat, dumque Effectuum omnium necessariorum Causam esse agnoscat (ibid.).

⁶ Certissime sequitur Physiologiam explicare, quatenam illi (homini) sint naturaliter bona ac mala, eaque necessario esse talia demonstrare.

форме, то у более последовательных новаторов XVII века, желавших положить конец отмечавшейся ими¹ неясности современного им понимания закона, она решительно выдвинулась вперед. Особенно настойчив в этом отношении был Спиноза. Во имя универсального онтологического монизма он пожертвовал законом должного ради закона сущего и не признал иного детерминизма, кроме детерминизма естественной закономерности эмпирического, фактического, хотя и познаваемого *ordine geometrico*, бытия. Сообразно с этим, когда он доказывал, что существует только один способ уразумения каких бы то ни было вещей, именно при посредстве всеобщих законов природы,² он связывал уже с понятием естественного закона совершенно новый смысл естественно-научного онтологического детерминизма. И все специфически моральное с железной необходимостью перемалывалось этим детерминизмом, бесследно исчезало в нем. В самом деле, Спиноза старался *luce meridiana clarius* доказать, что на свете нет ничего случайного³ и что если, например, существует двадцать человек, то настоящая естественная наука должна доказать, почему их именно двадцать и почему каждый из них существует.⁴ Поскольку каждый человек действует, она должна детерминировать естественную закономерность, принуждающую его *ad certo modo existendum et operandum*,⁵ т. е. существовать и поступать совершенно определенным образом. Таким образом, человек, выражаясь схоластическими терминами, не становился незаконным (*exlex*) и оставался подзаконным (*sublex*) — но уже в совершенно новом смысле: он освобождался от нравственного детерминизма и подчинялся детерминизму физическому. Этика поведения растворялась в его психологии, психология — в механике аффектов, а механика аффектов — в универсальной онтологической закономерности всего бытия. Закон утратил характер нормы, существующей самостоятельно, отдель-

¹ De definitione legis Naturalis non consentiunt autores (Hobbes, De cive, Cap. II, I).

² Ethica, Pars III, Praefatio: una eademque... debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas Naturae universales.

³ Ethica, Pars I, Propositio XXXIII, Schol. I.

⁴ Ethica, Pars I, Propositio VIII, Schol. II.

⁵ Pars I, Propositio XXIX.

но от поведения людей, которое идет своим чередом, которое должно согласоваться с нею, но может с нею и не согласоваться. Из трансцендентного явления бытия он стал им имманентным. Он существует не вне их и не над ними, а в них и только в них, так что нельзя уже, как в морали и юриспруденции, изучать отдельно законы и отдельно факты, ибо кто действительно изучает факты, тот изучает их закономерность, естественную необходимость того, что это именно такие факты, а не иные.

Такой имманентный детерминизм получал тем более злоеущий вид, тем более устранял возможность нравственной свободы и ответственности, что у Спинозы, по крайней мере, он имел характер не статистического, так сказать, детерминизма, детерминизма единообразных случаев, а логического детерминизма, детерминизма сложившейся и законченной системы. К первому типу детерминизма тяготел Лейбниц, усматривавший в мире тысячу случайностей¹ и бесконечный ряд возможностей; к нему же тяготел Бернулли и другие ученые, занимавшиеся мерой случая (*mensura sortis*) и детерминировавшие не необходимость, а вероятность будущего, по крайней мере, бытия; такой детерминизм, суммировавший идиографическую пестроту бытия, как бы оставлял место для свободы, для произвола, для случая. Спинозов же детерминизм с его геометрическим порядком зажимал все без остатка бытие в стальные тиски системы, тем более несокрушимой, что в ней механическая необходимость вступила в тесный союз с необходимостью логической.

Таким образом, понятие естественного закона и даже вообще просто закона преобразилось. Из специфически морального и юридического понятия оно превратилось в специфически же естественно-научное. Оно до такой степени было усвоено и даже присвоено физикой и физицизмом, что впоследствии почти² никто не протестовал и мог даже возникнуть вопрос о том, существуют ли законы в гуманитарных науках, вопрос, на который иные авторы, например Виндельбанд и Риккерт, дают отрицательный ответ: желая подчеркнуть своеобразие этих наук как

¹ Il y a de la contingence dans mille actions de la nature (Théodicée, 34).

² См., например: N. Falck. Juristische Encyclopädie. Dritte Ausgabe. Kiel, 1830. S. 11: Von Naturgesetzen kann nur bildlich gesprochen werden.

наук не физических, они исключают из них как типично физическое такое понятие, которое до новаторов XVII века с их физичизмом считалось, напротив, неотъемлемой принадлежностью гуманитарного познания, в отличие от познания физического. Понятие закона подверглось той же участи, что, как указано выше (на с. 341 и след.), и понятие свободы.

Необходимо, впрочем, заметить, что такой завзятый физичист, как Гоббс, в отличие от Спинозы понимал естественные законы не как описания, а как предписания, предписания «правового разума»;¹ в качестве таковых он отождествлял их с моральными законами² и признал их вершиной нравственной философии.³ Однако такое понимание естественных законов принципиально не расходилось с пониманием Спинозы. Гоббс разумел под ними те вполне естественные мотивы, если даже не моторы человеческого поведения, которые во имя естественного инстинкта самосохранения побуждают людей создавать и поддерживать искусственную цивилизацию и культуру. Здесь нет и речи об этической деонтологии, о трансцендентной оценке личного и публичного поведения людей. Здесь дается политическое в духе строгого физичизма объяснение факта цивилизации как чего-то искусственного, создаваемого человеческой волей. Здесь подготавливается по возможности выдержанный в духе физичизма переход от естественного состояния к гражданскому. И всякий истинный моралист должен испытать глубокое разочарование, прочтя у Гоббса, что истинная и единственная этика — это наука о таких именно естественных законах.⁴

8. Гражданское состояние

Таким образом, первый, стихийный тип социального равновесия, по учению новаторов XVII века, — это *status naturalis*. Другой, гораздо более устойчивый, по их мнению, тип — это

¹ *Leges naturae nihil aliud sunt, praeter dictata rectae rationis (De cive, Cap. III, XXV).*

² *Legem naturalem eandem esse cum lege morali (ibid., XXXI).*

³ *Sunt igitur leges naturales summa Philosophiae moralis (ibid., XXXII).*

⁴ *Legum naturalium scientia vera et sola ethica est... Doctrina ergo de legibus naturae vera est ethica (Leviathan, Cap. XV, Molesworth, III, 122).*

status civilis, состояние не стихийное, а искусственное, организованное. Это состояние так же относится к естественному статусу,¹ как по терминологии новейших ученых культура,² или, точнее, цивилизация, — к природе.³ «Цивильный статус» равнозначен цивилизации.⁴ И если Гизо давал историю цивилизации в Европе, то рационалисты XVII века давали ее теорию. С конца XIX века под влиянием немецкой терминологии понятие цивилизации было вытеснено понятием «культуры». И казалось, что культура, т. е. буквально — обработка, выше и шире цивилизации, ибо она охватывает не только ее, т. е. социальную культуру, сознательную работу человека над сырым материалом своего общежития, но также и духовную и материальную культуру, т. е. сознательную же работу человека над сырым материалом духа и природы. Однако в связи с последней европейской войной, когда между народами передовой культуры установилось как бы естественное состояние, с *bellum omnium contra omnes*, причем только усовершенствованные по последнему слову науки и техники орудия взаимного истребления людей свидетельствуют о том, что все это имеет место не в доисторические времена, а в наши дни, среди расцвета культуры XIX века, — возникла мысль о том, достаточно ли одной только культуры и не выше ли ее цивилизация. Сообразно с этим немецкой теории, теории культуры, поглощающей цивилизацию, начинают противопоставлять французскую теорию, теорию цивилизации, цивилизации прежде всего, а потом уже культуры как ее естественного и неизбежного последствия. Иными словами, точка зрения

¹ *Status naturalis opponitur vitae per industriam hominum excultae* (Pufendorf. *De officio hominis et civis*, Lib. II, Cap. I, § IV).

² Kultur ist die Erhebung des Menschen über den Naturzustand durch die Ausbildung und Betätigung seiner geistigen und sittlichen Kräfte (Wilhelm Lexis. *Das Wesen der Kultur*, см.: *die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abteilung I, *Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart*, S. 1).

³ Так, например, Гоббс писал: *Denique extra civitatem imperium affectuum, bellum, metus, paupertas, foeditas, solitudo, barbaries, ignorantia, feritas, in civitate Imperium rationis, Pax, securitas, divitiae, ornatus, societas, elegantia, scientiae, benevolentia* (*De cive*, Cap. X, I).

⁴ Так, например, у Бёмера проводится различие между *status libertatis, seu naturalis* и *status adscititius... qui utut multiplex esse possit, potissimum tamen hic eminent civilis* (Just. Henn. Boehmeri. *Introductio in jus publicum universale*. Editio secunda. 1726, p. 45).

теоретиков «гражданского» состояния становится для нас близкой и понятной, как близка и понятна она была людям бурного XVII века.

В теории цивилизованного состояния людей у новаторов XVII века может показаться странным и то, что они приурочивают его как к государству вообще, так и к государственной власти в частности, и то, что они выводят из договора эту власть и все вообще гражданское состояние.

Первое обстоятельство легко объясняется тем, что новаторы жили в эпоху так называемого абсолютного государства. Как бы ни была безгранична власть в таком государстве, она, в общем, встречала повиновение со стороны подвластных. В XVI веке, еще хорошо помнившем средневековую безгосударственность, это возмущало юношу Ла Боэси. В XVII же веке новаторы отнеслись к этому как к факту, который надлежало познать и объяснить. Они не изображали самодельного общества потому, что они не видели его и в окружавшей их действительности. Но это нисколько не значит, что они были чужды той социальной точки зрения, которая так широко распространилась как будто только в государствоведении XIX века. Совсем напротив, они исходили из принципа общественности, *socialitas*, что особенно подчеркивали как Гуго Гроций, так и Пуфендорф и его школа. И не напрасно Б. Н. Чичерин объединил учения новаторов общей рубрикой общежительных учений.¹ Правда, впоследствии «социальность» новаторов была позабыта до того, что только XIX век усвоил и даже присвоил себе социальную точку зрения на человеческое общежитие и с высоты своего мнимого открытия осудил своих предтеч за мнимое же отсутствие этой точки зрения. Но действительная историческая заслуга новаторов XVII века от этого, конечно, нисколько не становится меньше.

Если средоточием цивилизации в той общественности, которую наблюдали новаторы, являлось государство, то в нем, в свою очередь, из его трех конститутивных элементов — территории, населения и власти — вполне естественно выдвигалась на первый план власть. Элемент населения был типичен для ан-

¹ История политических учений, часть, II, с. 7.

тичных народов, ¹ когда, например, вместо Афин и Лакедемона говорили «афиняне», «лакедемоняне», когда государство именовалось гражданством (*civitas*) и даже, как это делал Цицерон, сходкой (*coetus*); граждане считались автохтонами; и земля, на которой жило античное население, так же как и воздух, которым оно дышало, считалось столь естественной принадлежностью его общежития, что вопрос о ней не занимал специально обществоведов; равным образом и власть не отделялась от населения и не противопоставлялась ему, ибо она носила демократический, а не теократический или автократический характер — иными словами, вырастала снизу из населения, а не парила над ним самодержавно или же в качестве делегации с высоты небес. Столь же естественно элемент территории был типичен для средних веков, когда возникшее благодаря переселению народов на новые земли государство именовалось землей, *terra*, *Land*, не франками, а Францией; население тогда было «приписано к глыбе», а власть разумелась как *dominium*, как нечто неизбежное всюду, где есть земля, — по принципу *nulle terre sans seigneur*. Наконец, абсолютное государство нового времени возникло благодаря тому, что выдвинулась новая, суверенная власть, вокруг которой происходила кристаллизация и нового населения, и новых территорий. Уже в XVI веке проблема власти привлекает к себе все внимание государствоведов. Макиавелли и статисты исследуют средства ее приобретения. А Боден ставит вопрос о ее природе. Но свою задачу он выполнил только наполовину. С одной стороны, он, как указано выше (на с. 28 и след.), не сообщил понятию власти полной естественности, а с другой стороны, он сообщил ей слишком самодовлеющий характер: суверенная власть оказывается как бы не сводимой к другим началам, своего рода политической аксиомой, объяснение которой и невозможно, и не необходимо. И вот новаторы XVII века идут дальше. Они не только освобождают вопрос о власти от всякой сверхъестественности, но понимают его именно как вопрос, подлежащий разрешению, а не как нечто самоочевидное.

¹ Ср.: А. И. Покровский. К вопросу об основном характере древнеэллинского государства. Нежин, 1905. С. 8.

Для разрешения этого вопроса они пользуются гипотезой, если даже не фикцией договора. В данном случае, как и во многих других, они пользуются старым¹ понятием, но в совершенно новом значении. Их договор не напоминает ни библейского завета между Богом и человеком, завета, имеющего характер не столько двустороннего обязательства, сколько одностороннего обещания со стороны Царя небесного, сопровождающегося угрозой кары за неповиновение. Не напоминает он и двустороннего феодального договора между сюзереном и вассалом или вассалами, которые, как видно из так называемой монархмахической литературы, любили именовать себя «народом». Договор у новаторов носил характер коллективного учредительного акта, или, точнее, принципа. При этом они не преследуют ни теократических, ни политических целей. Они преследуют чисто научную цель — объяснить феномен власти и повиновения во всех государствах, и объяснить так, как того требовали гносеология и методология новой «естественной» науки.

Для этого в отличие от Боденовой трансцендентной теории суверенной власти, как чего-то отличного от политического общества и даже противоположного ему, надлежало дать ее имманентную, общественную теорию — в согласии с принципом общности (*socialitas*). Далее, надлежало, согласно сравнению Гоббса, разложить государство, как часовой механизм, на его составные элементы: *nam ex quibus rebus quaeque res constituitur, ex iisdem etiam optime cognoscitur*.² Наконец, надлежало объяснить «возникновение» государства, и притом в духе рационализма, т. е. не столько со стороны его исторического происхождения, сколько со стороны принципиального обоснования.³ Дело шло о начале не в смысле *initium*, а в смысле *principium*.

¹ В pendant к индусу Ханакии (см. выше, с. 119, прим. 1) Колер усмотрел «древнейшего представителя» теории договора в лице китайца V века до Р. Х. Мети (*Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Oktober, 1909: *Der älteste Vertreter der Lehre vom Staatsvertrag*).

² *De cive*, Praefatio ad lectores.

³ Вообще следует иметь в виду, что слово «*generatio*» у новаторов означало не происхождение в историческом смысле этого слова, а конструкцию, построение по аналогии с построением геометрических фигур. Вот почему в пятой главе книги Гоббса «*De cive*», озаглавленной «*De causis et generatione civitatis*», дается не история, а конструкция государства.

Необходимо, впрочем, заметить, что как теория естественно-го состояния при всей своей гипотетичности ориентировалась также и в окружавшей новаторов эмпирической действительности, так и теория договора до известной степени имела и эмпирическое основание. Поскольку на глазах новаторов возникали новые гражданские общества — именно в так называемой Новой Англии в Америке, постольку они возникали именно таким, т. е. договорным, путем. Поскольку на их же глазах прекращалось межгосударственное *bellum omnium contra omnes* (Тридцатилетняя война и т. п.), постольку новый мирный межгосударственный *status* устанавливался опять-таки путем договоров — *pacem ex praeliis aut obsidionibus, quam ex pacificationum Tabuiis*, как писал Лейбниц,¹ сумевший подойти к международным трактатам с философской стороны. Но новаторов занимала не столько эта фактическая сторона в установлении цивилизованного общения людей, сколько сторона принципиальная. Какова принципиальная основа того искусственного состояния общежития, которое в отличие от естественного именовалось у них состоянием гражданским? С точки зрения их методологии, это значило найти одно положение, одну гипотезу, из которой можно было бы вывести ряд таких логических последствий, которые объяснили бы реальную действительность во всей ее полноте.

И вот в качестве такой гипотезы или даже фикции² они остановились на общественном договоре. Такой выбор чрезвычайно интересен с точки зрения гносеологии обществоведения и его внутреннего драматизма, внутренней диалектики. С одной стороны, новаторы как бы изменили своему монизму в духе физизма. Над природой они надстроили нечто привходящее (*status adventitius*), над естественным — нечто если и не противоестественное, как утверждал Конринг,³ то во всяком случае искусственное: Гоббс отличал политическую волю, как искусственную, от воли естественной⁴ и политическое же, или «институтивное»,

¹ См. предисловие к *Codex juris gentium diplomat.*, Werke, Klopp, VI, 461.

² Grotius. *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, § 15: *neque vero alius modus naturalis fingi potest.*

³ *Et vero illo posito, omnis societas humana contra naturae fuerit institutum (De civili prudentia, Cap. XIV).*

⁴ *De cive*, Cap. VII, XIV: *voluntatem naturalem... non politicam, quae artificiosa est.*

государство от естественного;¹ также и Дариес отличал общество, или моральное государство, от государства физического.² Человеческая жизнь в обществе сводилась к воле³ и ответственности.⁴ Факты превращались в акты. Физическая свобода сменялась моральным обязательством.⁵ И гражданское общество было признано необходимым условием моральной науки.⁶ Все это как бы подготовляло дуализм Кантова учения о различии и даже противоположности физического и морального познания человека. И значит, выходило, что физикисты XVII века невольно констатировали моральный характер социального познания там, где хотели сообщить ему чисто физический характер, иными словами, благословляли то, что они намеревались проклинать. Но, с другой стороны, как указано подробнее ниже (по поводу теории «установления», а также «морального пространства»), новаторы старались внести в искусственность цивилизации дух физицизма и автоматизма, хотя бы и в своеобразной форме юридического автоматизма. И это они надеялись осуществить тем с большей последовательностью, что, как указано выше (на с. 15 и след.), понятие искусственного вовсе не так уже противоречило их физицизму, как это может показаться. Словом, они думали, что теория договора давала наиболее приемлемую для естественной, в их смысле, науки психологию, юриспруденцию и социологию цивилизации.

Проблема психологии цивилизации сводилась для них к объяснению факта повиновения населения государственной власти. Не проповедуя такого повиновения с помощью религиозных,

¹ Hinc est quod duo sint genera civitatum: alterum naturale, quale est Paternum et Despoticum; alterum institutivum, quod et politicum dici potest (De cive, Cap. V, XII; см. еще Cap. VIII, I).

² Civitas moraliter sumta, quae est societas; a civitate physice et pro territorio sumta, est distinguenda (Discours, 950, 962).

³ Manifestum est per se, actiones hominum a voluntate ... proficisci (Hobbes, De cive, Cap. V, I).

⁴ Weigel. Analysis Aristotelica, 216: cum humana vita quasi formaliter in actionibus humanis h. e. voluntariis, cum competentia vel imputatione suorum effectuum spectatis, consistat.

⁵ Гоббс писал: ubi desinit libertas, ibi incipit obligatio.

⁶ Hobbes. De homine, XIII, 8: scientiam moralem nullam habere posse eos, qui homines considerant... quasi extra societatem civilem.

нравственных или политических сентенций и не возмущаясь им вслед за Ла Боэси как «добровольным рабством», они находили ему объяснение в потребности *in unum conspirare*,¹ в социально-психологической воле населения, в очевидном согласии повиноваться, в признании власти со стороны повинующихся; словом, они следовали тому же кругу идей, который побудил Ренана как-то заметить, что политическое существование нации — это ежедневный плебисцит. С такой психологией повиновения они связывали также и его юриспруденцию. Принудительную обязанность повиновения они превращали в добровольное обязательство. И благодаря этой счастливой мысли они едва ли не впервые дали прочную основу для науки о государстве как союзе юридическом. Население отделялось от территории. Подданные из объектов властвования превращались в субъектов публично-го права. А публичное право утратило характер обоснования односторонних притязаний власти на основании религиозных и патриархальных соображений или замысловатых канцелярских «дедукций» и получило характер публичного обязательственного права, подлежащего точному юридическому учету. Суверенная власть утратила трансцендентный характер и была истолкована как имманентная данному общежитию общая воля. И так как в договоре воля выражается в виде акта, устанавливающего или учреждающего соответственные права и обязанности, то явилась мысль о том, что государство есть учреждение и что его юридическая природа определяется его конституцией. Все это совершенно видоизменяло традиционное государствоведение и едва ли не впервые давало прочную основу науке государственного права.

Но наиболее интересной являлась социологическая сторона того объяснения феномена власти и повиновения, которое давало учение новаторов о гражданском состоянии. Здесь проявлялась с полной очевидностью их социально-физическая тенденция. Здесь публичная власть рассматривалась не столько как организация общественной воли, сколько как аккумулятор соци-

¹ Spinoza. *Tractatus theologico-politicus*, XVI. Гоббс отличал психологическую *conspirationem plurium voluntatum* от юридической *una voluntas* (*De cive*, Cap. V, VI).

альной энергии, как равнодействующая человеческих «потенций».¹ Здесь юридический договор получал характер социологического *consensus*'а и, как доказывает один автор по поводу Спинозы, последнее понятие иногда совершенно вытесняло первое.² Теория реального соотношения сил в человеческом общении была уже дана новаторами. И при их соучастии, с одной стороны, латинская теория власти как авторитета (*auctoritas*, *autorité*) при посредстве понятия «потенции» (*potentia*, *puissance*) была вытеснена германской теорией власти как силы (*Macht*, *Gewalt*); с другой же стороны, эта сила из самочинного фактора общности превращалась в результат социальной «междувисимости» и солидарности людей.

Все это — такие психологические, юридические и социологические мотивы, которые не умолкают еще и теперь. И новаторам XVII века несомненно удалось надолго овладеть умами. Как и теория естественного состояния, их теория организованной общности, или гражданского состояния, основанного на договоре, пережила XVII век и не утратила значения даже до настоящего времени. В течение всего XVIII века сущность цивилизованного общества всецело сводилась к договору.³ Вопрос о том, существует ли в животном мире общность, решался в зависимости от того, возможны ли соглашения и договоры между животными.⁴ Недовольство наличной общностью и государственностью проявлялось в признании неудовлетворительности лежащих в их основе договоров. А для их усовершен-

¹ *Humanarum potentiarum maxima est illa, quae ex plurimorum hominum potentiis in unam personam consensu singulorum unitorum est composita; sive illa persona naturalis sit, ut homo, sive artificialis, ut civitas (Leviathan, Cap. X, Opera, III, 68). Ср. Лейбница: en raccourci presque toute la puissance humaine (Gerhardt, VII, 177).*

² A. Menzel. *Wandlugen in der Staatslehre Spinoza's (Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage Sr. Excellenz Dr. Joseph Unger. Stuttgart, 1896. S. 55—58).*

³ См. цитаты, приведенные выше, на с. 116, а также: Beyer. *Delineatio juris divini, naturalis et positivi universalis. Editio altera. Lipsiae, 1726. P. 49: Societas est unio moralis scilicet quae in obligatione consistit.*

⁴ См., например, мотивировку отрицательного ответа Бонне: *un semblable Accord supposeroit des Conventions qui n'entrent point dans la sphère de l'Instinct des Animaux (Essai de Psychologie. Londres, 1755, p. 330).* Аналогичное суждение Гоббса в «*De cive*», Cap. V, V.

ствования считалось необходимым «найти форму ассоциации, которая»¹ и т. д., иными словами, заключить новый договор. С другой стороны, не только доктринальная, но нередко и легальная, аутентическая апология наличной государственности производилась путем ссылки на общественный договор; таким именно образом через «Правду воли монаршей»² договорная теория была реципирована и русским «Полным Собранием Законов».

В XIX веке идея общественного договора как основы гражданского статуса подверглась той же участи, что и ряд других идей XVII века: в начале столетия она заглохла; к середине столетия ее или совсем позабыли, или же вспоминали только для того, чтобы насмехаться над нею; а в конце столетия она стала возрождаться, как феникс из пепла. Настоящее же, двадцатое, столетие уже считает эту идею своей собственной. Представители немецкой, по преимуществу идеалистической, философии первых десятилетий XIX века еще учили, что «общество есть договор для достижения какой-либо цели совокупными силами».³ И поскольку они полагали в основу общежития разум и волю, постольку они еще являлись эпигонами социологии XVII века. Но уже у них появились новые мотивы. И разум, и воля получили у них какой-то трансцендентный, субстанциальный, реалистический, в средневековом смысле, характер: особенно типична в этом отношении «всеобщая воля» Гегеля, уже почти только этимологически напоминающая всеобщую же волю Руссо. Еще далее пошел социологизм XIX века. Он решительно отказался от социального номинализма, признал общество какой-то компактной массой социальной материи, наделил его всемогуществом, а затем подчинился этому фетишу и даже обожествил его: уже Конт совмещал со своим социологизмом и социократию, и социолатрию. Благодаря этому понятие общества утратило свой прежний, совершенно отчетливый смысл юридического значения и получило отчасти метафизическое, отчас-

¹ Rousseau, Contrat social.

² Подробнее см.: Г. Гурвич. Правда воли монаршей Феофана Прокоповича и ее западно-европейские источники. Юрьев, 1915.

³ Частное естественное право, сочиненное Федором Шмальцем. СПб., 1820. С. 99.

ти метафорическое¹ значение. Запутанность понятия как нельзя лучше явствует из совершенно неудовлетворительных иносказательных² или тавтологических³ определений общества, которые встречаются даже у наиболее, казалось бы, осторожных в методологическом отношении авторов. И вот среди этого хаоса возникла мысль о том, что в условиях нашей цивилизации гражданственность и общественность имеют или прямо договорный, или как бы договорный, квазиконтрактный характер: Фулье для начала ограничился «договорным организмом» — какой-то социологической химерой, своего рода кентавром или сфинксом. Тённис⁴ проявил бо́льшую решительность и, отправляясь от древнего общежития (*Gemeinschaft*), с органической, бытовой волей (*Wesenwille*), усмотрел в современной цивилизации и культуре общество (*Gesellschaft*), основанное на договоре и согласии между индивидуальными волями и даже произволами. Наконец, теоретики социальной «солидарности», «междувисимости» и федерализма почти всецело возвращают нас к старым новаторам XVII века, к их учению о *consensio sive societas*,⁵ о том, что *societates civiles non sunt meri congressus, sed foedera*.⁶

9. Теория установления

Сводя гражданский статус к договорному началу, новаторы сообщали ему характер чего-то совершенно искусственного: *consensio... hominum pactitia tantum, hoc est, artificiosa*

¹ Теория общества-организма, иными словами, общества-животного или общества-растения.

² «Организм, который осуществляется, сознавая себя и сам желая себя» (Фулье. Современная наука об обществе. Кн. II, гл. III).

³ «Общество в самом широком смысле означает совокупность проявляющихся во внешнем мире психологических связей между людьми. Оно есть, таким образом, собирательное понятие, объединяющее совокупность всех общественных (!) отношений между людьми в одно логическое целое». «В тесном смысле общество означает совокупность человеческих союзов, т.е. групп людей, объединенных каким-либо связующим элементом» (Еллинек. Право современного государства, с. 58 и 60 первого русского перевода).

⁴ *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

⁵ Hobbes, *De cive*, Cap. V, V.

⁶ *Ibid.*, Cap. I, II, *Annotatio*.

est;¹ homines civiles non nascuntur, sed fiunt.² Отмеченное выше (на с. 15 и след.) своеобразное понимание искусственного в XVII веке давало им основание считать и эту искусственность согласной с духом естественной науки в их понимании, особенно поскольку такая наука должна была быть свободна от сверхъестественных элементов. Дело в том, что традиционное моральное³ мировоззрение верило в богоустановленный этический порядок и принимало его как составную часть космического, т. е. физического, порядка. Сообразно с этим *bonum morale* ставилось рядом с *bonum naturale* и даже сливалось с ним. Добро и справедливость считались неотъемлемыми составными частями мироздания. В чистом, «эссенциальном», или формальном виде они находятся в Боге; а материализуются они в эмпирической обстановке земного бытия, и прежде всего в человеческом естестве. Применительно к такому пониманию и нравственность, и право признавались «естественными». Моральность и правомерность считались атрибутами бытия, объективными свойствами вещей, такими свойствами, которые выше человеческой воли, выше человеческого разума. Таково учение морального мировоззрения. Что же касается физического мировоззрения новаторов XVII века, то оно вполне естественно требовало или полного растворения всего морального в натуралистическом монизме, к чему так стремился Спиноза, или же, напротив, полного изъятия всего специфически морального из мира физической природы в силу принципа, высказывавшегося и в древности:

Nec natura potest justo secernere iniquum,

а затем возможно большей координации специфически морального бытия и познания с физическим. И вот новаторы были уверены, что координация бытия им удалась благодаря их теории искусственной, установленной цивилизации, а координация познания — благодаря их теории морального пространства и моральных существ. В первом случае они старались использовать мышление как атрибут бытия, во втором они распространяли

¹ Ibid., Cap. V, V.

² Spinoza. Tractatus politicus, Cap. V, § II. Cp. у Гоббса: *ad Societatem ergo homo aptus non natura* (De cive, Cap. I, II, Annot.).

³ См. главу III первого тома настоящего исследования.

другой атрибут, именно протяжение, также и на моральный мир, на цивилизацию и общественность.

Выше (на с. 344 и след.) было указано, что новаторы склонны были видеть в разуме среду, в которой протекает вся психика человека, т. е. его стремление к самосохранению. Такое стремление, соединенное с сознанием, именовалось у них волей.¹ При таком понимании воля не противопоставлялась разуму. И волевой акт рассматривался как акт разумный: *voluntas autem ultimus actus est deliberantis*.² Но так как субъективный человеческий разум подчинялся новаторами объективному разуму вещей и даже растворялся в нем, то логика воли сливалась с закономерностью бытия, детерминизм «разумной потенции»³ координировался с детерминизмом всей природы; надстройка получала связь с фундаментом; и создания человеческого искусства, вызванные ясно и отчетливо осознанной их необходимостью для человеческого самосохранения, становились естественно необходимыми. Среди тех малых машин, на которые разлагалась большая мировая машина,⁴ оказалось место и для механизма цивилизации. Таким-то образом чисто моральное и юридическое, как казалось бы, понятие установления — *impositio*, или, как переводил Барбейрак, *institution*,⁵ — получило у новаторов новое значение, согласованное с их физицизмом или по крайней мере не противоречившее ему. В таком именно смысле они чрезвычайно широко пользовались им для объяснения и принципиального обоснования гражданского статуса, или цивилизации. Уже Гроций различал и противопоставлял *naturalia* и *ea, quae ex constituto veniunt*.⁶ Гоббс, как указано выше (на с. 396), различал естественное и установленное, учрежденное, или «институтивное», государство. Но более всего внимания уделил проблеме «установления» Эргард Вейгель, а вслед за ним — Пуфендорф. Человеческий

¹ См.: Spinoza, *Ethica*, Pars III, *Propos. IX, Schol.*

² Hobbes, *De cive*, Cap. II, XIV.

³ Пуфендорф выводил цивилизацию *ex impositione, et determinatione potentiae rationalis* (*De jure naturae et gentium*. Londini Scanorum, 1672, L. I, C. I, § 22, p. 19).

⁴ См. выше, с. 337—339.

⁵ См. его объяснения по этому поводу на с. 4 пятого издания (1734 г.) перевода Пуфендорфа (*Le droit de la nature et de gens*).

⁶ *De jure belli ac pacis*, *Prolegomena*, 30.

мир, полагал Вейгель, доставляет научному опыту двоякого рода материал: имеющий естественное происхождение, *in genere naturae*, и созданный установлением, *in genere morum*. Так, например, если многие плачут при виде чужого горя, то это происходит не потому, что так повелел император или сговорились между собой люди, а в силу естественного психологического феномена симпатии, сострадания.¹ Такого рода явления просто наблюдаются людьми и наукой. Но другие оцениваются — поскольку они соответствуют или не соответствуют установленным людьми деонтологическим критериям. Действительность этого последнего мира — не первородная, природная, а вторичная, *post naturam jam constitutam*. Здесь нет абсолютной истины и достоверности, ибо критерий ее здесь не естественный и вечный, а искусственный и меняющийся. Истины установления действительны в том смысле, что они действенны, *valent*, согласно установлению и на время установления.² И сообразно с этим знание такого рода истин является только третьестепенным, уступающим и второстепенному опытному знанию, и первостепенному рациональному.³ Мы здесь изучаем как бы какой-то вторичный мир, созданный не первым, физическим, творением, а вторым, моральным,⁴ созданный не Богом и не силами

¹ *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*. Jenae, 1658, p. 112.

² *Ex impositione verum, certum, necessarium dico, quod quasi post naturam jam constitutam in vita communi vel ab eo qui potestate pollet institutum, vel arbitraria conventionem receptum, valet, et eatenus non potest aliter se habere... Necessarium impositivum morale est, quod in genere morum et in vitae humanae statu non potest aliter se habere, licet absolute saepius ex arbitrio dependeat* (p. 22). *Experientiam impositivam dicimus eorum Effatorum, quorum veritas et certitudo ab impositione, h. e. arbitraria sed valente rerum alias liberarum institutione, per eum qui potestatem habet instituendi et ordinandi facta, dependet* (p. 113).

³ *Facile intelligitur, tres esse gradus. Scientiae... quorum primus est perfectissimus... cum omnimoda mentis acquiescentia, Scientiae nimirum rationalis, h. e. axiomatibus rationalibus innixae. Secundus adhuc perfectus... cum mentis acquiescentia quasi concessiva, nempe Scientiae experimentalis, h. e. experientiis realibus superstructae. Tertius imperfectus... cum acquiescentia imaginaria, nimirum Scientiae statutis et principiis impositivis tantum constitutae. Duo priores gradus veram, realem et aeternam constituunt Philosophiam; tertius adscititiam et temporariam* (118).

⁴ *Corporis Pansophici Pantologia, [] hoc morali quadam creatione secunda per voluntatem ita constitutum opus, seu peculiarem quandam Mundum, distinctionis gratia dictum Moralem.*

физической природы, а человеческой волей, человеческим установлением. Эту теорию Вейгеля усвоил и даже почти¹ присвоил Пуфендорф. Анализируя человеческое поведение, он усматривал в нем, с одной стороны, физическую и психическую природу, с другой же стороны, моральный характер; последний имеет место не *in genere naturae*, а *in genere morum*: здесь — не хуже, чем у апостола Павла, учившего о невозможности познания греха без закона (Римл. VII, 7), — оценка производится при свете деонтологической нормы.² И вот, утверждал Пуфендорф, в порядке физической и психической закономерности человеческое поведение совершенно безразлично морально. От природы нет ни добрых, ни злых поступков. Только привносимая этическим или юридическим законом оценка сообщает им нравственную квалификацию³ и даже квантификацию — ибо Пуфендорф допускал количественную оценку общежительных явлений,

¹Leibniz, Gerhardt, I, 8: *ex Weigelii nostri Ethica Euclidea manuscripta fere tota; cp. Acta Sarmasiana ad usum reipublicae literariae in unum corpus collecta a Theodore Crusio, 1711, p. 20: Elementa illa Juris, quibus suum praescripsit nomen, alium parentem, aliam obstetricem habuerunt.* Гирке, по-видимому, совершенно незнаком с Вейгелем; он считает Пуфендорфа инициатором теории «установления» и «моральных существ» (Johannes Althusius. Zweite Ausgabe, 192—193).

²*Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum. Osnabrugi, 1678, Cap. V. De origine moralitatis et indifferentia motus physici in actione humana: Ut igitur denuo rem ab incunabilis repetamus, actionem moralem penitus introspicienti patet, aliquid in illis esse naturale seu physicum; aliud morale, quod ab impositione, determinatione et definitione entium intelligentium promanat. Physicum est, quodcumque a potentiis homini congenitis, ut talibus, procedit; uti est non solum motus membrorum et artuum humanorum una cum effectu, quem motus iste per naturalem habitudinem in objecto producit; sed etiam actus animae, per quem iste motus praevia cognitione, et ex decreto voluntatis prodire intelligitur, et ex quo consequitur, ut ejusmodi actus homini imputari, seu suus dici, et ipse ejusdem autor haberi queat. Sed ut plena actio moralis fiat, huic motui physico supervenit et accedit qualitas quaequam seu affectio moralis, juxta quam actio illa boa et mala in genere morum dicitur; quae affectio resultat ex congruentia aut disconvenientia ejus actionis cum norma morali seu lege, et quidem ut ea convenientia aut disconventia, non temere et quasi fortuito, sed per ultroneam adplicationem et directionem hominis proveniret; i. e. ut homo sciens volensque actionem suam ad normam istam adplicuerit, aut adplicare noluerit (p. 125).*

³Hunc igitur motum physicum, seu actionem humanam quatenus ab omni lege tam naturali quam positiva abstrahit, indifferentem in genere morum pronunciamus, i. e. neque bonam neque malam... Nam manifestam contradictionem implicat dicere: aliquid absque respectu ad legem, bonum aut malum esse in genere morum; cum ea bonitas et malitia resultet ex convenientia aut discrepantia actionis a lege (ibid., 127).

именно лиц, действий и вещей, но тут же предупреждал, что при этом мы имеем дело с количествами не физическими, а моральными.¹ Благодаря специфически моральной квалификации конкубинат, например, отличается от законного брака не *in genere naturae*, а в силу нормы закона.² Таким образом, получается специфически моральный мир, состоящий из моральных существ. Эти существа возникают вследствие установления (*impositio*), а не творения (*creatio*). И они являются не субстанциями, а модусами, искусственными придатками к физическому бытию лиц, вещей и деяний.³

Эта теория имела такой успех, что ее пропагандировали не только такие авторы, как Штош, совсем недурно объяснявший, что такое моральные существа,⁴ т. е., в частности, моральное лицо,⁵ моральный акт⁶ и моральная вещь,⁷ моральное качест-

¹ *Adparet enim in vita communi personas et res aestimari non tantum secundum extensionem substantiae physicae, aut intensionem motus, et qualitatum physicarum, prout considerantur tanquam aliquid ex principiis naturalibus resultans: sed et secundum aliud quantitatis genus, et diversum a quantitate tam physica quam mathematica; quae quantitas ex impositione, et determinatione potentiae rationalis oritur. Deprehenditur autem quantitas moralis et in rebus, quae dicitur pretium; et in personis, quae dicitur existimatio, quarum utraque sub valoris notione venit; et in actionibus, quae peculiari vocabulo caret (De jure naturae et gentium libri octo. Londini Scanorum, 1672, Lib. I, Cap. I, § 22, p. 18—19).*

² *Concubitus in genere naturae, indifferens est: sed idem postquam ad legem refertus licitus bonus aut malus evadit (Specimen controversiarum, 128).* Очень поучительна еще полемическая работа Пуфендорфа «*Eris scandica*».

³ *De jure naturae et gentium, Lib. I, Cap. I, § 3: Commodissime videmur entia moralia posse definire, quod sint modi quidam, rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus (p. 3); § 4: Uti modus originarius producendi entia physica est creatio; ita modum, quo entia moralia producuntur, vix melius possis exprimere, quam per vocabulum impositionis. Scilicet quia illa non ex principiis intinsecis substantiae rerum proveniunt, sed rebus jam existentibus et physice perfectis, eorundemque effectibus naturalibus sunt superaddita ex arbitrio entium intelligentium, adeoque unice per eorundem determinationem existentiam nanciscuntur (p. 4).*

⁴ *Entia moralia sunt modi quidam personis et rebus physice perfectis ac eorum motibus superadditi ab entibus intelligentibus (Concordia rationis et fidei. Amstelodami, 1692, § 3, p. 57).*

⁵ *Persona moralis est homo spectatus cum statu suo adventitio, quem habet in vita communi (§ 4, p. 57).*

⁶ *Actio moralis est actio hominis in vita communi ad normam legum considerata (§ 5, p. 58).*

⁷ *Res moralis est res, quatenus pertinet ad personas (§ 6, p. 58).*

во¹ и моральное количество,² но даже Бейер: он отрицал моральность как имманентное свойство физических вещей и их движений и выводил ее из установления.³ Это тем более знаменательно, что Бейер был весьма религиозно настроенный юрист, утверждавший: *Atheismus totam Jurisprudentiam destruit*.⁴ Но как он, так и Хр. Томазий с его *impositio Numinis* настолько поддались влиянию теории установления, что старались как-нибудь согласовать с нею и свое благочестие.

Какова была научная ценность учения об установлении? Прежде всего оно оказало влияние на теорию познания. Именно явилась специальная теория морального познания, отличного от познания физического и психологического. Эта теория отказалась не только от метафизической, но также и от физической онтологии добра, верившей в *bonum naturale*, *bonum in genere naturae*. Она обосновала реальность морального мира на таких предпосылках, которые не только не совпадают с предпосылками реальности физического мира, но даже как бы исключают их и во всяком случае противоплагаются им, *contradistinguuntur*, как любил выражаться Вейгель. Новаторы установили, что моральное познание имеет дело с «ноуменальным» человеком, который существенно и принципиально отличен от человека «феноменального» и посему выходит за пределы не только физического, но даже и психологического исследования. Так, например, моральный акт или моральная воля, с которыми имеет дело этика или юриспруденция и без которых эти дисциплины никак не могут обойтись, совсем не равнозначны с психическим явлением или с психологической волей; подобным же образом понятие морального лица является чем-то существенно и даже принципиально отличным от понятия психологического субъек-

¹ *Qualitates morales hominibus additae, sunt Potestas, Jus et Obligatio (§ 7, p. 53).*

² *Quantitates morales hominibus additae sunt diversae eorum dignitates et existimationes (ibid.).* На с. 58, 76 и др. Штош отсылает читателя к Пуфендорфу.

³ *Delineatio juris divini, naturalis et positivi universalis. Editio altera. Lipsiae, 1726, Cap. VII, De moralitate et justitia. Moralitas non ingreditur nudum modum physicum, nisi accedant circumstantiae in lege comprehensae (49). Id urgeo, nullam actionem natura sua esse justam, vel injustam, nisi accedat voluntas imperantis (ibid.). Adeoque moralitas non est in ipsa essentia motus physici, neque ex principiis substantiae internis provenit, sed rebus physicis superadditur vel imponitur (50).*

⁴ *Cap. I, I, p. 1.*

та, который, в свою очередь, представляет далеко не то же самое, что физическая вещь. Сообразно со всем этим и в связи с типичным для новаторов делением бытия на естественное и искусственное¹ они перенесли моральность в мир искусственного, надприродного и подчинили ее деонтологической закономерности — условной и относительной, поскольку дело касалось внешнего, юридического установления, и безусловной, категорической, поскольку моральность выводилась из внутренних императивов «правого разума». Иными словами, учение Канта, взятое по крайней мере с методологической стороны, было уже готово в XVII столетии. Такая теория морального познания явилась довольно неожиданным результатом иной цели новаторов, именно стремления к натуралистическому монизму. И в данном случае они как бы уподобились Колумбу, который искал Индию, а нашел Америку. Однако и здесь они старались быть возможно более верными своему физицизму. Так, категорические императивы «правого разума» выводились ими не из ригористически понятого абсолютного долга, как у Канта, а из естественного стремления к самосохранению, к *suum esse conservare, in suo esse perseverare*, из психологической инерции.² Далее, с помощью своей теории «морального пространства» новаторы всячески старались сообщить нравственным понятиям воззрительный, конструктивный в геометрическом стиле и количественный характер, вообще подогнать их *ad normam entium physicorum*,³ переработать их в духе этического автоматизма.

Во-вторых учение об «установлении» оказало влияние на теорию права. Отныне *mit den Adventitiis beschäftigt sich der Juriste*.⁴ Появилась новая теория позитивного права. Оно было понято как позитивное в полном смысле, т. е. согласно с тогдашней терминологией,⁵ относительное, искусственное, установлен-

¹ Est igitur Res omnis vel naturalis, vel artificialis, vel mixta (Herbert de Cherbury. De veritate etc., editio tertia, 1661, p. 211).

² См., например: Hobbes. De cive, Cap. I и III.

³ Pufendorf. De jure naturae et gentium, Lib. I, Cap. I, § 5, p. 5.

⁴ I. G. Darjes. Discours, 50.

⁵ Positivum est idem quod constitutum arbitrio, Lege, arte: institutum, legitimum: Ac opponitur Naturali... Quae natura sunt, invariabilia sunt et perpetua: Quae vero Lege aut arte sunt ex nostro arbitrio facta: Ideo et removeri possunt, et variabilia sunt (Goclenius. Lexicon philosophicum, 838).

ное людьми. Главным и даже единственным источником действующих в гражданском состоянии норм был признан закон — но не вечный закон разума или природы и не древний основной закон государства, на который так любили ссылаться монархы, а произвольный¹ закон, установленный государственной властью. Общества немыслимы без позитивных законов.² Но закон при этом понимается как приказание, волеизъявление государственной власти.³ Он обязателен не *auctoritate rationis*, а *ratione auctoritatis*: *authoritas, non veritas, facit legem*.⁴ Разум закона — это разум государства; и по сему Гоббс писал: *contra rationem civitatis, i. e. contra leges*.⁵ С точки зрения такой императивной теории, религия и даже нравственность утрачивают прежний надзаконный, контролирующий характер, превращаются в нечто подзаконное и даже выводятся из закона. Отвергнув принцип патристичности *religio suadet, non imperatur* вдохновляясь аугсбургским принципом *cujus regio, ejus religio*, Томазий проповедовал свой «территориализм», а Гоббс настаивал на том, что религия — это не философия, а закон, подлежащий не обсуждению, а исполнению;⁶ сообразно с этим он умалял духовную власть — *non magisterium, sed ministerium*,⁷ — зато возвеличивал государство и возводил его на степень «смертного бога». Вместе с религией соподчинялась закону государства и нравственность;⁸

¹ О различии неизменных и произвольных законов см. у Дома, *Oeuvres complètes*. Nouvelle édition, par. J. Remy. Paris, 1835, I, *Traité des lois*, p. 36: Les lois immuables s'appellent ainsi, parce qu'elles sont naturelles et tellement justes toujours et partout, qu'aucune autorité ne peut ni les changer, ni les abolir; et les lois arbitraires sont celle qu'une autorité légitime peut établir, changer et abolir, selon le besoin.

² Pufendorf: *Societates sine legibus positivis intelligi non posse videntur* (*De jure naturae et gentium*, Lib. I, Cap. I, § 11, p. 9).

³ Hobbes: *Est enim lex legislatoris mandatum; mandatum autem est declaratio voluntatis; non ergo lex est, nisi voluntas legislatoris declaretur* (*De cive*, Cap. XIV, XIII).

⁴ *Leviathan*, Cap. XXVI, Molesworth, III, 202.

⁵ *De cive*, XIV, XVII.

⁶ *Religio itaque Philosophia non est, sed in omni civitate lex; et propterea non disputanda est, sed implenda* (*De homine*, Cap. XIV, 4).

⁷ *De cive*, Cap. XVI, XVI.

⁸ *Regulas boni et mali, justi et injusti, honesti et inhonesti, esse leges civiles, ideoque quod legislator praeceperit, id pro bono; quod vetuerit, id pro malo habendum esse* (*De sive*, Cap. XII, I).

сообразно с этим, например, в монархическом государстве познание добра и зла объявлялось монополией царей.¹ За нравственностью шло и положительное право. И гражданское,² и уголовное³ право, и вся юстиция⁴ были объявлены делом государства, порождением его законодательных императивов. Судить с этой точки зрения — значило не более как применять законы к отдельным казусам путем интерпретации,⁵ не подвергая их никакой высшей критике. Сообразно с этим судья из магистрата превращался в легиста или, выражаясь позднейшими терминами Вико,⁶ из философа законов — в их прагматика.

Словом, получалась так называемая императивная теория положительного права, сводящая истину и действительность этого права к законодательному предписанию государственной власти. Казалось бы, такая теория положительного права, как чего-то относительного и, по-видимому, произвольного, должна была бы противоречить и учению новаторов о праве естественном, и их физицизму. Однако, как им по крайней мере казалось, здесь не было противоречия. Что касается естественного права, то и деонтологическое, и логическое, и онтологическое его понимание⁷ вполне свободно допускало признание положительного, или «волюнтарного», права не более как применением его абстрактных принципов к тому или иному конкретному гражданскому статусу. Как выражался Э. Вейгель, положительное право отличается от естественного тем, что оно отмечает на его циферблате не только градусы, но и минуты; вообще же оно — «не что иное, как дальнейшее продолжение и выполнение естественного права»;⁸ Лейбниц выводил договорную теорию из

¹ *Regum est discernere inter bonum et malum (ibid.).*

² См., например: Spinoza. *Tractatus theologico-politicus*, XVI, 39 sq.

³ *Cessantibus legibus civilibus cessant crimina (Leviathan, Cap. XXVII, Molesworth, III, 211).*

⁴ *Civitas, proprietas bonorum, et justitia simul natae sunt (ibid., XV, 112).*

⁵ *Judicare enim nihil aliud est quam leges singulis casibus interpretando applicare (De cive, XIV, XIII).*

⁶ *Qui tenet certa legum, Pragmaticus legum est; qui tenet vera legum, Philosophus legum est (De universi juris uno principio, et fine uno. Neapoli, 1720, p. 50).*

⁷ См. выше, с. 55 и след.

⁸ *Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit. Jena, 1674. S. 126.*

естественного права,¹ а Гоббс — из естественного закона.² Что же касается физицизма, то новаторы полагали, что законами нельзя преодолеть природы — *legibus natura fortior est*;³ если же законы тем не менее существуют, то это значит, что они являются социальными аккумуляторами природного, естественного, стихийного права каждого человеческого индивида.⁴ Сообразно с этим право, как сила, вдвигалось в «реальный ряд»,⁵ и новая теория права получила характер какого-то юридического автоматизма. Положительное право не подлежит никакой трансцендентной материальной критике. Оно формально всегда право — в пределах данного государства, но не навсегда, а впредь до отмены или замены новым. И оправдывается оно тем, что является автоматическим показателем автономной самоорганизации гражданских обществ, регулируемой в конечном итоге естественным законом самосохранения людей.

Далее, теория установления вела за собою новую теорию государства. Именно впервые с полной отчетливостью был высказан взгляд, что государство есть *учреждение*. Этим объясняется нерасположение новаторов к статистам. Между тем как статисты видели в государственной жизни только отдельных лиц, их цели и интриги, новаторы в политике, как и всюду, старались исключить ненавистное им я — *le moi est haïssable* (Паскаль). Под лицом они разумели не ту или иную, более или менее знатную персону, а моральный статус, моральную личность, создаваемую установлением, и ее функцию.⁶ Сообразно с этим в известном споре о том, что предпочтительнее — учреждение или

¹ *Nam tota fere conventionum doctrina ex jure naturae fluit (Nova methodus, Pars specialis, § 24).*

² *De cive, Cap. II.*

³ *Leviathan, Cap. X.*

⁴ Спиноза писал: *clarissime videmus, ad secure et optime vivedum homines necessario in unum conspirate debuisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent (Tractatus theologico-politicus, XVI).*

⁵ Выражение И. А. Ильина (Понятия права и силы, 1910, с. 7; см. по этому поводу с. 308 и след. книги Б. А. Кистяковского «Социальные науки и право», 1916).

⁶ *Entia moralia... quae sunt homines considerati cum statu suo aut munere (Pufendorf. De jure naturae et gentium, Lib. I, Cap. I, § 12). Persona est homo, qui habet statum moralem (Darjes. Discours, 30).*

люди, — они решительно стали на сторону учреждений. Такой взгляд они распространяли также и на монархию. Правда, у Спинозы попадаетея фраза: *Rex est ipsa civitas*;¹ и Б.Н. Чичерин² находил возможным усмотреть в ней совпадение с фразой Людовика XIV: *l'état c'est moi*. Однако Спиноза здесь имеет в виду не личность того или иного короля с его волей, произволом и даже капризами, а институт монархической власти. Что же касается личного режима королей, которые «ведь не боги, а люди, часто пленяющиеся пением сирен»,³ «подверженные страсти, часто управляющие всеми делами по прихоти той или другой любовницы или любимца»,⁴ то Спиноза всячески старался доказать его фактическую непрочность и практическую нецелесообразность. Взгляд новаторов на государство как на учреждение естественно вел за собою, так сказать, политический автоматизм. Дело в том, что когда государство рассматривалось теоретически, в нем видели своего рода статику социального равновесия, а также старую «публичную вещь» (*rem publicam*) в новом значении — взгляд, который теперь ошибочно считается открытием Дюги, Ориу⁵ и других теоретиков общественной «междузависимости». Когда же переходили на практическую почву, то проектировали такой государственный механизм, чтобы люди, *velint nolint*,⁶ автоматически служили самосохранению индивидов в обществе, а общества — среди других обществ. И таким образом, автоматические «противовесы» политической теории Монтескье были подготовлены уже «Политическим трактатом» Спинозы.

Наконец, теория установления оказала влияние и на теорию физического мира. По учению новаторов, главным образом картезианской школы, мир оказывался не столько сотворенным, сколько, так сказать, учрежденным. Возникновение мира, этого

¹ *Tractatus politicus*, VII, 25.

² История политических учений, II, 113.

³ *Tractatus politicus*, VII, I.

⁴ *Ibid.*, VI, 5.

⁵ Pour nous... il y a dans l'Etat une chose ou un ensemble de choses, une republica, un status rei romanae ou rei gallicae (M. Hauriou. Principes de droit public. 1910, p. 174. Ср.: А. С. Яценко. Новая теория государственного права (Ж. М. Ю., май, 1911).

⁶ Spinoza. *Tractatus politicus*, VI, 3.

искусственного автомата, или автономной машины, разумелось не столько как исторический факт, сколько как учредительный акт, как своего рода конституционная хартия мироздания. И так как понятия закона и права были уже переработаны в духе физицизма, то космический автоматизм мог характеризоваться также и при посредстве юридических терминов. Уже Бэкон предлагал «интерпретировать» природу вещей. Ж. Вейгель именновал врачей консультантами природы.¹ Астрономическая система рассматривалась как своего рода пандекты² свода небесного. И в понятии естественного закона природы физицизм, как указано выше (с. 409 и след.), благословил союз правоведения и физики.

10. Теория морального пространства

Не довольствуясь внесением этического, юридического и политического автоматизма в мир искусственных установлений, новаторы XVII века включили этот мир еще в особое «моральное» пространство, в котором «моральные существа» и их взаимные отношения размещались так, что получалась система, более или мене согласованная с системой физического мира. Происходило это таким образом, что, хотя новаторы и признавали все происходящее от установления не более как привходящим модусом природных вещей, однако они находили возможным рассматривать моральные существа как своего рода субстанции³ и давать им конструкцию *ad analogiam entium physicorum*.⁴ Для большей наглядности этой конструкции они прибегали к гипотезе, даже фикции особого искусственного морального пространства, которое они надстраивали над пространством физическим. И таким образом, гражданский *status* превращался у них в моральное пространство.⁵ В нем размещались мораль-

¹ *Medicinae periti, quatenus Philosophiam Naturalem includunt, veros constituent Naturae-consultos (Analysis Aristotelica, 223).*

² *Kepler. Epitome Astronomiae Copernicanae. Francofurti, 1635. P. 932.*

³ *Pufendorf. De jure naturae et gentium, Lib. I, Cap. I, § 6.*

⁴ *Ibid., § 5.*

⁵ *Inde natura status non incongrue exprimi potest, quod sit ens morale suppositivum, ob analogiam, quam habet cum spatio (ibid., § 6).*

ные лица,¹ простые и сложные, моральные деяния и моральные вещи.² Координация всех этих «моральных существ» производилась по аналогии с физическим,³ в частности с астрономическим, миром — прием Вейгеля⁴ и Пуфендорфа,⁵ — или же путем геометрической схематизации — прием Лейбница.⁶ Взаимоотношения между моральными существами рассматривались не только качественно, но и количественно; при этом одни, как Пуфендорф, допускали только количественную сравнимость, но не измеримость,⁷ другие же, как Э. Вейгель, шли гораздо дальше.⁸ Родоначальником всей этой теории⁹ был Вейгель, популяризатором — Пуфендорф. Ее традиция живо поддерживалась в школе Вольфа, что неудивительно, ибо он понимал и статус, и пространство¹⁰ как координацию вещей, не только естественных, но также и искусственных. Затем произошло то же самое, что

¹ *Persona moralis est persona spectata cum statu suo, quem habet in vita communi* (Pufendorf. *Elementorum jurisprudentiae universalis*. Libri II. Hagae Comitii, 1660, Lib. I, Definitio IV, p. 20).

² *Res moralis est res spectata cum respectu pertinentiae ad personas* (Definitio V, 24).

³ Э. Вейгель описывал *Mundum... Moralem, naturali mundo servata membrorum analogia proportionatum* (*Corporis Pansophici Pantologia*, 21).

⁴ Там же, а также в «*Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit*».

⁵ *Elementorum jurisprudentiae universalis*. Libri II. Hagae Comitii, 1660, p. 234: *Sphaera moralis*.

⁶ См., например, у Кютюра: *La logique de Leibniz*, 1901, p. 436.

⁷ *Diversa natura quantitatis physicae et moralis. Physicae enim quantitates inter se exactissime comparari, mensurarique ac in certas partes dividi possunt... Ast quantitates morales proveniunt ex impositione et aestimatione entium intelligentium et liberorum, quorum judicium atque placitum... sub mensuram physicam non cadit; ... licet intelligamus, unam personam alteri esse praeferendam; non tamen praecise possumus determinare, duplo, triplo, an quadruplo una alteram dignatione superet. Similis quoque latitudo in pretiis diversarum rerum, et actionum in commercium venientium occurrit* (*De jure naturae et gentium*, Lib. I, Cap. II, § 10). Аналогичный взгляд см. на с. 188 книги А. Д. Билимовича «К вопросу о расценке хозяйственных благ» (Киев, 1914).

⁸ См. особенно «*Idea Matheseos Universae*». Jena, 1669 и «*Arithmetische Beschreibung der Moral-Weisheit*». Jena, 1674.

⁹ Подробнее о ней см. часть II, гл. IX, XI первого тома настоящего исследования.

¹⁰ *Status est coexistentia mutabiliuni cum rei constantibus. Spatium est ordo simultaneorum, quatenus scilicet coëxistunt. Дариес определял: status est collectio determinationum* (*Discours*, 13).

и с большинством идей XVII века: традиция заглохла,¹ но идеи продолжали жить; по мере приближения к нашей современности они опять выдвигаются вперед; однако историческая преемственность уже позабыта; и возрождение старых идей приветствуется как совершенно новое слово науки, будто бы далеко оставившей за собою старую и отсталую науку XVII века.

Для того чтобы восстановить правильную историческую перспективу, необходимо прежде всего выяснить, что именно побуждало новаторов этого века стать на такой странный, как кажется при первом взгляде, путь. Прежде всего потребность облечь научное знание о статике цивилизации в конкретную, интуитивную, воззрительную форму. Потребность в такой именно форме вообще глубоко коренится в природе познающего ума и непрерывно питается образностью как наших зрительных восприятий, так и словесного материала для выражения наших мыслей. И Шлейермахер не без основания определял истинную науку как законченное созерцание.² Попытки конкретизировать отвлеченности всякой вообще науки гораздо старше XVII века: они делались до него, они продолжались и продолжают после него. Но новаторам удалось создать эпоху в этом отношении потому, что, как указано подробнее в первом томе настоящего исследования (часть II, гл. IX), они старались при этом освободиться от метафизической созерцательности и мистического визионизма и сообщить строгую научность демонстрации и конструкции. При этом согласно с общим духом своего позитивного рационализма они стремились не столько создавать новые науки с помощью разума, сколько совершенствовать разум при посредстве той или иной надежной науки, ориентировать его в ней.³ И вот наиболее надежной научной опорой для разума ими считалось естествознание, притом математическое, своего рода «конкретная математика»,⁴ широко применяющая геометриче-

¹ Вольтер уже вышучивал моральное пространство (*Oeuvres*, XXXVI, 282).

² *Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung* (*Ueber die Religion, zweite Rede*).

³ *On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et on se devoit servir au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner la raison* (*La logique ou l'art de penser, troisième édition*. Paris, 1668, p. 6).

⁴ *Est enim philosophia naturalis nihil aliud quam mathematica ut ita dicam concreta* (Leibniz, Gerhardt, I, 187).

скую методу. С помощью этой методы они старались «демонстрировать», т. е. не только доказывать, но также и показывать, предметы научного познания. Эта же метода благоприятствовала конструкции, как такому приему, который дает нам возможность узнавать свойства вещей, творя их умозрительным путем из элементов нашего собственного сознания: с одной стороны, как писал Гоббс,¹ мы сами творим геометрические фигуры; с другой же стороны, когда мы описываем или строим круг, шар, эллипс, мы не только творим — мы познаем.² Все это благоприятствовало перенесению геометрических парадигмов в такие не геометрические науки, как даже медицина: *utinam... Medici... velint γεωμετρεῖν*, взывал Лейбниц;³ чтобы хоть как-нибудь приблизить медицину к геометрии, в ней усиленно выдвигали анатомию и хирургию; даже Паше уверял: *Medicus Chirurgiae ignarus nullius est pretii*.⁴ И вот вполне естественно старались перенести такие же парадигмы также и в общественные науки — уже просто для того, чтобы сообщить им бóльшую точность и положить конец бесконечным спорам.⁵

Что же касается специально мира «установлений», то новаторы полагали, что если он искусственно создается нами, то для того чтобы он не слишком дисгармонировал с миром физическим, мы должны его строить и схематизировать согласно с геометрическими образами. Если уже Декарт, как это доказывает П. Бутру,⁶ включал в программу всякого настоящего, рационального значения то «чистое созерцание», которое обыкновенно связывают только с именем Канта, если Лейбниц отождествлял идею вещей с их формой, а форму — с фигурой;⁷ если Амос Коменский проповедовал наглядное обучение и работал над *Orbis Pictus*, то пространственная схематизация гражданского порядка напрашивалась сама собой.

¹ Hobbes. De homine, X, 5: *figuras nos ipsi creamus*.

² Ibid., I, 6; Spinoza. Tractatus de intellectus emendatione, Opera, I, 22, 29, 33.

³ Gerhardt, I, 187.

⁴ De novis inventis, 351.

⁵ *Doctrina ergo justi et injusti perpetuo disputatur tum scriptis tum armis; doctrina autem linearum et figurarum non disputatur* (Leviathan, Cap. XI, Molesworth, III, 82).

⁶ L'imagination et les mathématiques selon Descartes. Paris, 1900.

⁷ *Rerum forma vel idea, nempe figura* (Gerhardt, I, 22).

Плодом этого явился новый, вернее, обновленный методологический прием в обществоведении, именно конструкция. И этот прием нашел себе особенно широкое применение в правоведении, и притом не только эпохи новаторов. Хотя Иеринг считал юридическую конструкцию созданием только XIX века и даже второй его половины,¹ однако это утверждение так же исторически неточно, как и весьма распространенное приурочение понятия юридического отношения к Савиньи: как указано выше (на с. 323), именно новаторы XVII века старались создать науки об отношениях между всевозможными объектами — предприятие, известное и в XVIII веке, который, однако, связывал его уже не с ними, а с Монтескье. Что же касается юридической конструкции, то она, в сущности, гораздо старше не только XIX века, но даже и эпохи новаторов. Она так же стара, как и правоведение. Всякое превращение того или иного фактического, бытового отношения в отношение юридическое, всякое подведение казуса под норму, собственно говоря, является уже юридической конструкцией. И, как заметил такой, казалось бы, позитивный юрист, как Дернбург, без интуиции и даже творческой фантазии немыслимы ни законодательство, ни юриспруденция.² Новаторы XVII века не придумали юридической конструкции. Они лишь стремились расширить область ее применения и обосновать ее методологически. Вместе с тем они старались не впадать в юридическую онтологию метафизического характера. И надо признать, что это им удалось лучше, чем хотя бы Иерингу с его «организмом» права и феноменологией каких-то «юридических тел».³ Из конструктивных понятий особенно отчетливо разработано ими учение о лицах — физических и юридических, или же, по их более удачной, но, к сожалению, вышедшей из употребления терминологии, простых и сложных нравственных лицах.⁴

¹Der Ausdruck: juristische Construction gehört zu den gangbarsten Kunstausdrücken der heutigen Jurisprudenz, während er am Anfang unseres Jahrhunderts noch so gut wie unbekannt war (Geist des römischen Rechts. Zweiter Theil, zweite Abtheilung, vierte Auflage, 357).

²Die Phantasie im Rechte, zweite Auflage. Berlin, 1894, S. 39. Ср.: J. Unger. Mosaik. Leipzig, 1911. P. 74.

³Geist des römischen Rechts, II Theil, II Abtheilung, 4 Auflage, S. 368.

⁴Personae morales vel simplices vel compositae (Pufendorf. De jure naturae et gentium, Lib. I, Cap. I, § 12).

В частности, и учение о государстве как юридическом лице, в XIX веке усвоенное и даже присвоенное немецкой формально-юридической школой, этой схоластикой на службе у политики, разрабатывалось уже новаторами XVII века и логически вытекало как из их теории установления моральных существ, так и из их взгляда на индивид как на систему,¹ но также и на систему как на индивид.

11. Монархомахи и их эпигоны

Как указано выше, целый ряд идей, высказанных новаторами XVII века по поводу социального статуса, лег в основание позднейшего и новейшего обществоведения и, в частности, государствоведения. Между тем нередко высказывается взгляд, что здесь имеет место совсем иная традиция и что следует искать совсем иных предтеч. Что касается ближайшим образом современного государствоведения, и в особенности ряда конституционных доктрин, вроде учения о всеобщей воле и т. п., то их обыкновенно связывают через Руссо не с новаторами XVII века, а с монархомахами предшествовавшего XVI века, которых при этом и считают настоящими новаторами в государственной науке, модернизовавшими ее и подготовившими, в частности, теорию общественного договора и учение Руссо. Как ни распространен такой взгляд, он нуждается в тщательной проверке.

В памфлетной и отчасти ученой политической литературе XVI века крупное место занимают монархомахи, т. е. противники неограниченной монархии, выступавшие против нее от имени «народа» и оправдывавшие даже «тираноубийство» — при этом не как безобидную школьную² тему старинного³ происхож-

¹ См. выше, с. 339.

² В такой именно постановке она дебатировалась еще и в XVI веке. См., например: *De gravissimis aliquot cum juridicis tum politicis quaestionibus in utramque partem discussis. Orationes a nobilissimis et doctissimis studiosis in Academia Marpurgensi habitae publice. Directore et informatore Hermanno Kirchaero. Francofurti, 1599, p. 112, Oratio IX: Julium Caesarem juste esse interfectum; p. 125, Oratio X: C. J. Caesarem injuste esse trucidatum.*

³ Уже Ювенал изображал педагога, скучающего, *Quum perimit saevos classis numerosa tyrannos* (Марта. Философы и поэты-моралисты, с. 274 русского перевода 1880 г.).

дения, а как переходившую иногда от слов к делу меру «прямого действия» подданных по отношению к власти. Большинство историков, правда с оговорками, считает монархомахов предтечами Руссо и новейшей теории народоправства. Чтобы проверить правильность такого взгляда, нельзя ограничиться обычным сопоставлением сходных цитат одного автора XVIII века и других авторов XVI века или же привлечением еще других демократических тирад в прозе и даже стихах.¹ Необходимо проследить подлинную эволюцию монархомахизма, его судьбу в XVII и XVIII веках. И тогда само собою выяснится, действительно ли после XVI века эта доктрина как бы замерла на полтора столетия, для того чтобы затем с силой и славой возродиться в сочинениях женевого гражданина. Или же ее традиция никогда не прерывалась. А тогда спрашивается, какими путями и куда именно она вела.

Хотя монархомахов нередко² и не без основания обвиняют в тенденциозности и оппортунизме, однако из этого еще несколько не следует, что у них не было прочных политических принципов. Совсем напротив, они боролись не только с той полной эмансипацией политики от религии, права и нравственности, которая шла тогда из Италии, родины Макиавелли,³ но даже с умеренной телеологией «политиков».⁴ Государству политики, политиканства, вообще целесообразности они противопоставляли государство права, закона и догмата. И супрематии суверенной власти они противопоставляли супрематию принципов — религиозного, юридического, исторического и сословного.

Религиозный принцип монархомахов состоял в том, что Царь небесный выше и могущественнее царя земного и что Богу

¹ См. предисловие М. А. Рейснера к русскому переводу «Монархомахов» Трейманна.

² См., например: H. Baudrillart. Jean Bodin et son temps. Paris, 1853. P. 64; H. Lureau. Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants français de la seconde moitié du XVI siècle. Bordeaux, 1900. P. 191; Б. Н. Чичерин. История политических учений, т. I, с. 407.

³ См. предисловие «Vindiciae contra tyrannos», а также с. 12 книги: Joseph Barrère. Estienne de la Boétie contre Nicolas Machiavel. Bordeaux, 1908. В Англии при Елисавете жаловались на «италионатов».

⁴ См.: J. Boucher. De justa Henrici III abdicatione e Francorum Regno. Lugdini, 1591. P. 9: Politicorum detestabilis illa vox; p. 35: Politici Assasinis similes.

следует повиноваться больше, чем человеку. Сообразно с этим они признавали двойное подданство — небесное и земное — и отвергали автократическую власть, но не столько во имя демократической, сколько во имя теократической. Демократизм их, в общем, не шел далее Соломонова утверждения о равенстве людей во болезнях и гресех или средневекового учения: *omnis potestas a Deo per populum*.¹ Этот принцип встречается не только у богословских монархомахов, но также и у анонимного² автора «*Vindiciae contra tyrannos*»,³ и даже у Альтузия.⁴

Юридический принцип монархомахов состоял в том, что они решительно отвергали учение о тождестве объективного права с законом, закона с волей законодателя, а законодателя с носителем верховной власти в данное время и в данном государстве. Они верили в объективное существование объективного права и следовали средневековому принципу: *lex stat, rex cadit*. Посему, решительно отвергая надзаконную монархию, они признавали только монархию подзаконную: государство значительнее государя;⁵ а в государстве выше всего закон.⁶ Сообразно с этим они

¹ Или в формулировке автора «*Vindiciae contra tyrannos*»: *principes eliguntur a Deo, constituuntur a populo* (с. 197 издания 1580 г.). Когда наиболее, казалось бы, демократизованные кальвинические монархомахи говорили «народ», они разумели церковь; и по принципу *vox populi vox Dei* они в голосе народных трибунов слышали глас Божий.

² См. по поводу авторства «*Observations sur quelques ouvrages politiques anonymes du XVI siècle*» (Société de l'histoire du protestantisme français, Bulletin, septembre—octobre, 1915, p. 641).

³ Он именовал земных царей вассалами Царя небесного (с. 9 издания 1580 г.), этого единственного собственника на земле (с. 5), и со свойственной ему игрой слов доказывал превосходство Бога перед королями: *Dei immensam esse jurisdictionem, Regum dimensam, Dei infinitam potentiam, Regum praefinitam* (ibid.).

⁴ См. выше, с. 27.

⁵ *Aliud est regni, aliud Regis consiliarum esse. Ille Reipublicae universoni, et in commune consulit: hic unius hominis commodis atque utilitatibus servit* (Francisci Hotomani. Franco-Gallia. Francofurti, 1665, Cap. XII, 140). Cp. *Vindiciae contra tyrannos*, 81: *Regni, non Regis Officiarij*.

⁶ *Vindiciae contra tyrannos*, 104: *Rexne, inquam, a lege, an Lex a rege pendebit?* 106: *Lex quoddam quasi organum, divinitus datum...* *Rex legis organum*. 107: *Qui Regi parere mavult, quam Legi: belluae, quam Dei imperium malle videtur*. Georgii Buchanani. *De jure regni apud Scotos*, LXXVII (Opera, Lugduni Batavorum, 1725, II, 51): *Uter auctoritatem habet ab altero? Rexne a lege, an lex a Rege? Rex a lege. Lex igitur Rege potentior est*. Johannis Althusii *Politica*, Cap. VI, 58: *Lex regni fundamentalis... quae dicitur etiam columna Reipublicae*. Cap. XVI, 203: *Constat,*

выдвигали на первый план не столько prerogative королевской власти, сколько ее обязанности, превращающие ее в должность,¹ магистратуру. Монарх, разрушающий закон права,² так же как и монарх, нарушающий закон Бога, становится тираном — *tyrannus exercitio*.

Исторический принцип монархиахов состоял в том, что, отвергая поддерживавшийся их противниками³ принцип *neuer König neu Gesetz*, они не только настаивали на сохранении политических традиций, но требовали возврата назад,⁴ к старинным соглашениям, хартиям и вольностям. В своем понимании «основных законов» они были своего рода реставраторами и легитимистами, защитниками исторических, приобретенных прав.

Сословный принцип монархиахов состоял в том, что даже тогда, когда они выступали от имени «народа», они выдвигали на первый план дворянство. При этом одни из них принимали только дворянство за политический народ (подобно тому как впоследствии третье сословие принималось за «все» в народе); так, например, Фрич Модржевский, этот польский Альтузий, резко различал *populus*, т. е. шляхту, и *plebs*, т. е. простолюдины.⁵ Другие видели в дворянах эфоров,⁶ оптиматов,⁷ предстателей

Leges seu iura, in humana societate esse tanquam saepes, muros, custodias vitae nostrae. Joannis Marianae De rege et regis institutione Libri III, editio secunda, 1611, Cap. IX, 78 sq.: Princeps non est solutus legibus.

¹ *Imperare nihil aliud est quam consulere... Regia vero dignitas non est proprie honos, sed onus: non immunitas, sed munus: non vacatio, sed vocatio: non licentia, sed publica servitus (Vindiciae contra tyrannos, 100).*

² Из Henri de Valois монархиахи сделали анаграмму: *ah! ruine des lois* (Ch. Labitte. *De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue*. Paris, 1841. P. 95).

³ *Ac nemini controversum esse puto, quin extincto principe, rescriptorum eius omnium, legum, privilegiorum, atque diplomatum nulla sit auctoritas, nisi successoris vel confirmentur edicto atque lege, vel patientia tolerantur (Adversus Georgii Buchanani dialogum, de iure regni apud Scotos, pro regibus apologia, Per Adamum Blacuodaem Senatorem apud Pictavos, Pictavis. 1571, p. 114).*

⁴ *Ita Rempublicam nostram tum denique sanata iri confidimus, cum in suum antiquum et tanquam naturalem statum divino aliquo beneficio restituetur (Francisci Hotomani. Franco-Gallia. Praefatio).*

⁵ См. одно из его воззваний: *Ad populum plebemque Polonam Andrae Fricii Modrevii Querela de contemptione legis divinae.*

⁶ См.: Althusius. *De Ephoris Reipublicae eorumque officio et speciebus* (Politica, Cap. XIV, 132—167).

⁷ *Ibid.*, 163.

народа или, выражаясь словами русского монархомаха князя Андрея Курбского, «нарочитых, избранных и преподобных мужей». Дворянской тенденцией проникнуты даже иные клерикальные монархомахи, особенно защитник древних Аррагонских привилегий¹ Мариана, в лице которого, как выразился Кине,² «иезуитство поднимается с гордостью испанского гидальго». Как совершенно справедливо заметил Бональд по поводу «протестантской демократии», «у кальвинистов демократично перо, но не шпага». В сущности, и перо у них далеко не так уж демократично. Не исключая даже Альтузия,³ этого, по уверению Гирке, будто бы немецкого Руссо XVI века,⁴ монархомахи осуждали демократию и ориентировали свои политические идеалы не в древних народоправствах, а в старой феодальной Испании⁵ с ее гордыми и независимыми кортесами, в золотой

¹ См.: Ad. Franck. Les publicistes du XVII siècle (Revue contemporaine, 1860, Juin, 578).

² Edgard Quinet. Les jésuites, l'ultramontanisme. Nouvelle édition. Paris, 1912. P. 131.

³ Est vero plerumque natura et ingenium vulgi et populi universi.. mobile, varium, inconstans et mutabile, primum in affectus... judicii experts... credulus... invidus, ferox, morosus... turbidus seditiosus (Politica, Cap. XVIII, De natura et affectione populi, 243—245). At sine rectore et ductore, vulgus praeceps, pavidus, vecors, metu aut spe nimium in rebus minimis trepidat, in maximis minime prospicit, verbis ferox, factis remissus. Aut enim servit humiliter, aut superbe dominatur, aut nimium colit, aut nimium odit. Medium nescit, declinat vel ad dextram vel sinistram. Libertatem quae media est, nec spernere modice, neque habere scit (ibid., 247). Plebis inconstantia et levitas (469). В любопытной посмертной книге «Civilis conversationis libri duo» (Hanoviae, 1601), являющейся одним из прототипов нашего «Юности честного зеркала», мнимый предшественник Руссо не ограничивается преподаванием одних только правил благопристойности (p. 361: in mandendo, labiorum diductu, more porcorum sonitum edere et instar equi, vaccae, vel canis edere, deglutire, vel sorbere, vel bibere cum lachrimis et exclusionе spiritus, indecorum; p. 363: ructus edere, sternutare, oscitare, aures fricare, crepitum ventris emittere, turpe... dentes mappa, vel linteolo, digitis, vel cultello fricare, indecorum). Он проповедует еще «этику неравных особ» (196), усматривает в знатных «образ Божий» (199), а незнатным рекомендует почтительность и смирение: officium popularium, tenuiorum et inferiorum erga honoratiores et superiores, consistit in moribus reverentialibus et obsequialibus... (221).

⁴ См. начало его книги «Johannes Althusius etc.» (p. 3). Точка зрения Гирке усвоена и некоторыми русскими учеными; см.: М. М. Ковалевский. От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. II, 58; Н. И. Палиенко. Суверенитет. Ярославль, 1903. С. 94.

⁵ Vindiciae contra tyrannos, 92.

вольности шляхетской Польши,¹ этой «северной Испании», или в избирательной германской империи² с ее Золотой буллой.

Все эти принципы, очевидно, делают монархомахов не столько предтечами новейших демократических идей, сколько, как совершенно правильно выразился В. М. Гессен,³ «эпигонами безгосударственного средневековья». Но и у этих эпигонов были, в свою очередь, эпигоны — именно литературные выразители религиозной и дворянской оппозиции против абсолютной монархии. Особенно интересна судьба этой оппозиции во Франции, стране, где, с одной стороны, абсолютизм достиг апогея, с другой стороны, протест против него не переставал раздаваться даже и при Людовике XIV⁴ и где, наконец, более всего пользовался успехом Руссо.

Религиозный монархомахизм XVI века не отвергал, а, напротив, признавал монархию, но не безусловную, категорическую и императивную, а ограниченную законом Божиим. Если он выступал против «тиранов», то только потому, что последние не соответствовали их идеалу монархов: *Rex imago Dei, Tyrannus Diaboli*.⁵ Сообразно с этим монархомахом был Мариана, книга которого, посвященная Филиппу III, была пропущена и даже одобрена⁶ королевской цензурой; монархомахи ссылались на Кальвина, посвятившего свою книгу королю Франциску и именовавшего монархов земными богами, лейтенантами и викариями Бога;⁷ и даже Лютер с его презрением к демосу, к *Herr Om-*

¹ Ibid., 87; *Apud Polonos vero, qui disputet, uter potior sit, Rex, an universus Regni populus per optimates repraesentatus*. Противники монархомахов иначе судили о Польше: *Poloni itaque, si rem propius intueare, nec regnum habent, nec Regem, sed Oligarchicum regiminis fucata regni specie et inani Regis titulo adumbratum* (Guilelmi Barclaii. *De regno et regali potestate adversus Buchananum Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos*. Libri sex. Parisiis, 1600. P. 283).

² *Vindiciae contra tyrannos*, 87.

³ Проблема народного суверенитета в политической доктрине XVI века (Известия Политехнического института императора Петра Великого, 1913, XX, 301).

⁴ См. по этому поводу статью А. Н. Савина «Политическая оппозиция во французской литературе великого века» (Ж. М. Н. П., ноябрь 1913 г.).

⁵ Boucher. *De justa Henrici III abdicatione*, 259.

⁶ *De rege et regis institutione, editio secunda*, 1611. *Censura hujus operis regia auctoritate facta: Eos (libros) Regia auctoritate diligenter et attente perlegi, iterum et tertio facturus, si per tempus et otium licuisset, ita semel lecti placuerunt*.

⁷ См. выше, с. 26.

nes¹ и обоготворением² земных властей, над которыми, однако, царствует небесный «Обербог»,³ был отнесен Барклаем⁴ к монархомахам. Дальнейшая эволюция такого монархомахиизма состояла в большем или меньшем, в зависимости от обстоятельств, усилении его монархизма и смягчении, но далеко не исчезновении его оппозиционности.

Раньше всего такое смягчение обнаружилось в протестантских кругах. Уже в начале XVII века они признали республику наихудшим образом правления⁵ и разрешали убивать тиранов — только молитвами.⁶ Тем не менее, правда в качестве только академической темы, право на сопротивление власти, нарушающей божеские законы, входило в обиход как духовной, так и светской протестантской мысли до Канта и Фихте включительно.

Большую непримиримость проявили кальвинические круги, особенно благодаря отмене Нантского эдикта и драгонадам, этим «миссиям в ботфортах». Особенно типичны сочинения эмигрантов, главным образом Жюриё, считавшегося своими единомышленниками великим и даже пророком,⁷ но потом почти совсем позабытого, отчасти благодаря насмешкам Вольтера, который не мог ему простить его выступлений против Бейля.⁸ Хотя уже Боссюэ в пылу полемики охарактеризовал его как яркого демократа,⁹ однако в действительности он не был ни предте-

¹ Also muss die Oeberkeit den Pöfel, Herr Omnes, treiben, schlagen, würgen, henken, brennen, köpfen und radebrechen (Sermon am Tage der Opferung Christi im Tempel, Werke Erlangen, XV, 276).

² Auslegung der sechs und siebenzigstens Psalms (Werke, XXXIV, 241).

³ Gott... will Obergott bleiben (ibid., 228).

⁴ De regno et regali potestate, 312.

⁵ Popularem statum omnium deterrimum esse (Doctrinae et vitae politicae methodicum ac breve systema, ab Othone Casmanno. Francofurti, 1603, p. 320).

⁶ Precibus ad Deum effusis licet occidere Tyrannum non armis, Man mag einen Tyrannen zu tod beten aber nit tödten (Eberhard de Weyhe. Ficta Juditha et falsa. Veronae, 1614. P. 61).

⁷ Haag, La Prance protestante, VI, 107.

⁸ См.: Discours en vers sur l'homme (Oeuvres, IX, 396):

Et le non de Jurieu, son rival fanatique,

N'est aujourd'hui connu que par l'horreur publique.

⁹ Avertissements aux protestants (Oeuvres, V). P. 118 sv.: Principes de la politique de M. Jurieu, et leur absurdité.

чей Руссо и 1793 года, как полагают иные авторы,¹ ни предтечей 1789 года,² ни даже французским Локком, теоретиком Билля 1689 года.³ Он был доведенным до отчаяния теократом, так сказать, Боссюэ наизнанку, революционным Боссюэ. Это явствует из сильно нашумевших⁴ в свое время «Пасторальных писем». Люди, уверяет он здесь, от природы равны; но после грехопадения и по воле Божией в обществе необходимо неравенство и господство.⁵ Повторяя, в сущности, Фому Аквинского, Жюриё выводит из божеского права не происхождение государственной власти, а обязанность подданных повиноваться ей.⁶ Но эта обязанность не безусловна. То обстоятельство, что короли — это «лейтенанты Бога, Его викарии, Его живые образы»,⁷ налагает и на них целый ряд обязанностей. И почему Жюриё проводит резкую грань между абсолютной и неограниченной властью:⁸ признавая вполне первую, он отвергает вторую,⁹ отвергает тем решительнее, что он и самого-то Бога считает царствующим над людьми «по праву и умеренной власти».¹⁰ Хотя Жюриё признавал двусторонний договор между народом и ко-

¹ E. Faguet. *Dix-huitième siècle*, 391—393; A. Rébelliau. *Bossuet*. Paris, 1900. P. 147; *Encyclopédie des sciences religieuses*, sous la direction de F. Lichtenberger, t. VII, p. 558 (в статье Jurieu par F. Puaux).

² Так смотрит P. Pic, *Les idées politiques de Jurieu et les grands principes de 89*, Montauban, 1907, p. 73.

³ Так смотрит Lureau, *Les doctrines politiques de Jurieu*. Bordeaux, 1903, p. 97.

⁴ *Les Lettres Pastorales... ont fait trop de bruit dans le monde, et ont causé trop de desordre dans le Royaume, pour estre ignorées de personne* (*Le Journal des sçavans pour l'année 1689*, p. 465).

⁵ *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gemissent sous la captivité de Babylone*. Troisième année, à Rotterdam, 363.

⁶ *Ibid.*, 366.

⁷ *Ibid.*, 367.

⁸ *Ibid.*, 375: Mais il faut ici exactement distinguer deux choses que bien de gens confondent, c'est le pouvoir absolu et le pouvoir sans bornes, pretendant que c'est la même chose.

⁹ *Ibid.*: quant à nous en reconnoissant la puissance absoluë comme legitime, nous sôutenons que la puissance sans bornes est contre toute sorte de loix divines et humaines.

¹⁰ *Ibid.*, 377: Dieu même ne se veut point servir de ce pouvoir sans bornes, que sans contestation lui appartient. Il regne et veut regner selon le droit et le pouvoir temperé. Il entre en alliance avec les hommes, il traite avec eux, il stipule, il demande, mais aussi il promet, il s'engage, il tient inviolablement.

ролем,¹ однако высший суд над королем он предоставлял не народу, а Богу. И посему, когда начались драгонады, он апеллировал к «Его божественному величеству», к «своему единственному королю» и взывал к Божьему суду над монархами, этими «уродливыми и темными тенями» образа Божия, этими богами из «дерева, камня, праха, плоти и крови».² Все это так далеко от демократических идей XVIII века, что приходится только удивляться тем писателям, которые приписывают кальвинизму «организацию демократии во Франции»,³ именуют Руссо Платоном протестантства⁴ и даже сравнивают Лютера и Кальвина с Робеспьером и Маратом.⁵

Что касается католических кругов, то они более решительно, чем в XVI веке, пошли навстречу усилению монархий, продолжая, однако, противопоставлять не только произволу королей, но даже их законной воле более могущественную волю Царя небесного, более обязательную также и для подданных (по принципу: *obligatio imperfecta cedit perfectae*). Уже Буше, эта, как его назвал Бейль, «труба бунта», автор появившегося в 1591 г. монархомахического трактата «*De justa Henrici tertii abdicatione*», в 1626 г. посвятил Людовику XIII обыкновенно не упоминаемую⁶ его биографами книгу, в которой он доказывал, что он так же далек от антимонархизма, как север — от юга, черное — от белого, земля — от неба и ночь — от дня;⁷ единственное положение, которое он отстаивал, это то, что «благочестие основыва-

¹ Ibid., 372: Il y a donc pact mutuel entre le peuple et le Roy.

² См. выше, ср. 31.

³ G. Garrisson. De la politique du calvinisme en France. Revue des deux mondes. 1848, I, 739.

⁴ H. Baudrillart. Jean Bodin et son temps. Paris, 1854. P. 45.

⁵ Félix de Conny, Mélanges, 1819, I, 384, Histoire de la révolution de France, I. Paris, 1834, p. 21. Противоположная крайность у Ниса, который уверяет, что кальвинический монархизм «спас французское единство» (E. Nys. Les théories politiques et le droit international en France jusqu'au XVIII siècle. Deuxième édition, 1899, p. 63).

⁶ См., например: Nouvelle biographie générale, VI, 862. Исключение, впрочем, делает Лабитт, сообщаящий еще, что в конце своей жизни Буше открыл пансион для благочестивых девиц (Ch. Labitte. De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue, 257).

⁷ Defense de M. Jean Boucher... Contre l'imputation calomnieuse à luy faicte... A Tournay, 1626, p. 5.

ет государство»¹ и что «обязанность царей бороться в Боге и за Бога со всякого рода нечестием».² Весьма типичным эпигоном католического монархомахизма был Боссюэ, этот, как выразился Лабрюйер, последний отец церкви; как указано выше (на с. 30), он и не думал, как уверял В. Гюго, покорить Иегову под ножи государя, а, напротив, всецело подчинял последнего Царю небесному и Его руководящей власти.

Крупная перемена произошла и с иезуитами. Если в XVI веке иные из них как бы напоминали Шиллерова маркиза Позу в рясе, так как искали в католических массах опоры против вероисповедных колебаний далеко не всегда «очень христианских» королей, нередко готовых променять Париж на мессу и обратно, то в XVII веке, когда католичеству уже не угрожала двусмысленность Аугсбургского *cujus regio, ejus religio*, они сбросили с себя демократическую маску и обнаружили свое подлинное лицо — клерикальных монархистов. Уже в 1601 г. выщучивался антидемократизм иезуитов.³ Изданный в 1610 г. декрет генерала Ордена, Аквавивы, запрещал проповедь тираноубийства.⁴ В начале столетия Скарга советовал польскому королю рубить головы строптивым дворянам. В первой четверти столетия «Политико-христианин» иезуита Карла Скрибана учил необходимости беспрекословного повиновения власти,⁵ даже тиранической; так же как и упомянутый на с. 447 Эбергард Вейе, советовавший убивать тиранов молитвами, предлагал одолевать

¹ Ibid., 17.

² Ibid., 22.

³

At Iesuitae non hos greges;

Sed solos sequuntur reges,

Ipsis et facturi leges.

(Richard Krebs, Die politische

Publizistik der Jesuiten, p. 197).

⁴ Ne quis affirmare praesumat, licitum esse cuicumque personae, quocumque praetextu tyrannidis, reges et principes occidere. Шталь едва ли прав, относясь с недоверием к искренности этого декрета (F. J. Stahl. Der Protestantismus als politisches Princip. Zweite Auflage. Berlin, 1853. S. 25).

⁵ Caroli Scribani e societate Jesu Politico-Christianus Philippo IV, Hispaniarum Regi. Antverpiae, 1624, Cap. VII. Quae ratio tenenda inferiori in Superiorem? Parendum (94). Mors a Principe illata ferenda (95). На с. 96 автор утешает: At durum in caussa bona mori. Velles in mala? Durum, innocentem. Velles, nocens? Quin adeo iucundum mori in caussa bona. Intuere reposita caelo praemia, et dulce erit mori.

их терпением, смирением и молитвами — ибо, объяснял он, легче раздробить камень порохом, чем железом.¹ А в последней четверти столетия «духовным директором» Людовика XIV сделался Летелье, вдохновитель драгонад и отмены Нантского эдикта, доказывавший королю, что он — собственник имущества своих подданных.² Словом, восторжествовала мысль Беллармина, что власть монарха связана Богом, папой, епископом и духовенством;³ как выразился Кине,⁴ «духовник сменил цареубийцу, и за каждым королем стал шествовать человек из общества Иисусова».

Из иезуитов XVIII века заслуживает внимания упоминавшийся выше (на с. 352) Кастель. Теперь его совсем не знают. Но в свое время он заставлял много говорить о себе — и как постоянный сотрудник влиятельного⁵ иезуитского органа *Mémoires de Trévoux*, и как создатель оригинальной метафизической системы,⁶ и как домашний цензор рукописей Монтескье, сына которого он воспитывал, и, наконец, как литературный противник Руссо.⁷ В качестве последнего он стремился «обратить» женеvского гражданина — «обратить к Богу, к церкви, к королю, ко Франции»,⁸ к ее социальной иерархии.⁹ Физицизму философии

¹ Quid si in Rempub. universam barbarus saeviat Princeps? Precibus placandum Numen, patientia vincenda barbaries, mansuetudine feritas. Ita lapidis duritiem facilius pulvillo, quam ferro retuderis.

² *Mémoires du duc de Saint-Simon*, VIII, 1873, p. 138. Сен-Симон уверял, что Летелье заставит самого короля вступить в Орден (XII, 165).

³ Opera VIII, De officio principis christiani libri tres ad serenissimum principem Wladislaum Sigismundi III Poloniae et Sueciae regis filium, L. I, Cap. I: Princeps quatuor agnoscere debet superiores, si vere Christianus dici, et haberi velit, Deum optimum maximum, Pontificem summum, Episcopum proprium, et proprium confessorium (91).

⁴ Les jésuites etc., 136.

⁵ Candide, Chap. XVI: Et que dira le Journal de Trévoux?

⁶ Системы свободы, как «противо-природы» (*Traité de physique sur la pesanteur universelle des corps*. Paris, 1724). Почти полная библиография его многочисленных работ в «Bibliothèque de la compagnie de Jésus», Première partie, Bibliographie, Nouvelle édition, par Carlos Sommervogel, S. J., II, 827—841.

⁷ Одно время он покровительствовал Руссо (*Les confessionis*, Partie II, Livre VII).

⁸ L'homme moral opposé à l'homme physique de Monsieur R. Lettres philosophiques, où l'on réfute le Déisme du jour. A Toulouse, 1756, p. 7.

⁹ Ibid., 12.

Руссо он противопоставлял морализм своей собственной.¹ Но что интереснее всего, идеям Руссо иезуит противопоставлял «недавно умершего на его руках»² «знаменитого президента Монтескье»,³ с которым его связывала тридцатилетняя дружба:⁴ *c'étoit la plus belle ame, la plus candide, la plus aimant le vrai que j'aie connue.*⁵

Таким образом, эпигоны Марианы сочувствовали не Руссо, в котором они признали врага общества,⁶ а Монтескье. В этом нет ничего странного. Хотя Монтескье побаивался иезуитов вообще⁷ и Кастеля в частности,⁸ хотя он был очень далек от клерикализма, однако он был достаточно религиозен, чтобы верить, что «принципы христианства, хорошо запечатленные в сердце, были бы бесконечно сильнее этой ложной чести монархии, этих человеческих добродетелей республики и этого рабского страха деспотических государств».⁹ Он не признавал власти без *foi et loi*. И тирании или, как он выражался, деспотии он противопоставлял не что иное, как религию.¹⁰

Такова была традиция религиозного монархомахизма. Традиция дворянского монархомахизма поддерживалась в течение XVII века «фрондирующими» дворянами, которые не желали менять свои провинциальные замки на столичные или версальские отели и которые жили воспоминаниями о старинных воль-

¹ Ibid., 78.

² Ibid., 33.

³ Ibid., 98.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 112.

⁶ См. отзыв Гримма: *L'ouvrage du P. Castel ne tend à rien moins qu'à faire regarder M. Rousseau comme un boute-feu qui allume le flambeau de la sédition, qui détruit toute société, qui est criminel envers Dieu, le roi, l'Etat et les hommes (Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc., tome III. Paris, 1878, p. 189).*

⁷ Среди его отрывочных «мыслей» есть такая: *j'ai peur des jésuites.*

⁸ Сам Кастель писал: *j'avouerei qu'il me craignoit un peu (L'homme moral etc., 104).*

⁹ *Esprit des loix, Livre XXIV, Chap. VI.*

¹⁰ Ibid., Livre III, Chap. X: *Il y a pourtant une chose que l'on peut quelquefois opposer à la volonté du prince; c'est la religion... Les loix de la religion sont d'un précepte supérieur; parce qu'elles sont données sur la tête du prince, comme sur celle des sujets.*

ностях, решительно осуждая как усиление королевского благоусмотрения, так и постепенную общественную нивелировку. Для начала XVII века очень типична конфискованная спустя несколько дней после выхода¹ книга Тюрке-де-Майерна «Аристократическая монархия».² Автор выступает не против монархии как таковой, которую он даже превозносит,³ а исключительно против ее извращения, представляющего наихудшую политическую форму.⁴ Таким извращением он считает надзаконную, ничем не ограниченную монархию. Идеалом же государства он признает связанную незыблемыми основными законами, т.е. законом Бога и природы,⁵ аристократическую монархию. Аристократизм этого образа правления проявляется в том, что дворянство, руководствуясь своей специфической добродетелью, именно честью,⁶ служит государству, а не государю и ограничивает произвол последнего. «Противовесом»⁷ королевскому абсолютизму являются генеральные штаты, в которых находит себе место и демократический элемент. Но что касается республиканского народоправства, то автор решительно осуждает его.⁸

¹ Haag, La France protestante, VII, 349.

² La Monarchie Aristodemocratique, ou le gouvernement composé et meslé de trois formes de legitimes Republiques. Aux Estates Generaux des Provinces Confederees des Pays-bas. Par Loys de Mayerne Turquet L. A Paris, 1611.

³ P. 16, 38 etc.

⁴ Ibid., 193, 426.

⁵ Ibid., 367: retenans tousiours ce point ferme, qu'en quelque forme d'Estat que ce soit, il y a des Loix saintes et vraiment fondamentales, et generales, qui doivent demeurer inviolables à tousiours, lesquelles se reduisent à peu, ou plustost se peuvent comprendre en un article, qui est de commander et obeyr, selon Dieu et Nature. P. 59: les loix sacrees de Dieu et de Nature, fondements de toute bonne administration. P. 45: ramener les Roys et leurs subjects conjointement aux Loix de Dieu et de Nature.

⁶ P. 67: Mais ce fruit, ce lustre d'honneur que chacum qui vit vertueusement pretend en ceste Police humaine, gist et se prend en la condition que nous appellons Noblesse, marque et enseigne propre des vertueux.

⁷ P. 42.

⁸ P. 328: Mais laissons l'Estat populaire; car il ne merite point proprement le nom de Republique... Ce qui est un tres-grand malheur, quand di-je il advient telle sedition et alteration en l'Estat qu'il faille que la souveraineté actuelle revient à ceste masse confuse de peuple, ou il y a tant de pieces descousuës et sans rapport, et ou la vertu et la iustice sont presque incogneuës. По уверению автора, только сословное общество соответствует «стилю природы» (p. 39).

Приблизительно такого же рода дворянскую традицию и тенденцию поддерживал Сен-Симон и автор¹ «Вздохов Франции».² Для конца XVII века и начала XVIII века особенно типичен бард феодальной Франции Буленвилье, столь же решительно протестовавший против королевского самодержавия,³ сколько против *anoblis*, мещан во дворянстве. Не отрицая, что по природе⁴ и по «общему праву» все люди равны, он очень резко противопоставлял этому принципиальному равенству историческое и посему естественное⁵ неравенство с преобладанием дворянства. Он превращал сословный вопрос в национальный и даже расовый. Предваряя Гобино, Лапужа и тому подобных авторов, он смотрел на французское дворянство как на потомков завоевателей германской крови, именно франков, а на буржуазию — как на потомков побежденных кельтов романской крови. И на идеи равноправия и народоправства он смотрел как на бунт низшей расы побежденных против высшей расы победителей — взгляд, усвоенный впоследствии Гизо, но уже с тенденцией прославления истории роста буржуазии как эмансипации побежденных. Все симпатии Буленвилье на стороне дворянства, умевшего когда-то приказывать,⁶ создавшего, поддерживающего,⁷ однако

¹ Жюриё? См. сомнения на этот счет А. Н. Савина (Ж. М. Н. П., 1913, XI, 14).

² *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, 1689, II Memoire, II: La Noblesse devroit être la force et l'ornement de l'Etat, il est certain qu'autrefois elle partageoit presque la Souveraineté avec les Rois.

³ Louis XIII, возмущался он, se bouchoit les oreilles de ses deux mains quand on osoit lui citer quelque droit établi, ou quelque privilège contre sa volonté. Louis XIV... n'en a laissé subsister aucun (Histoire des anciens parlements de France, par M. le comte de Boulainvilliers. A Londres, 1737, p. 179).

⁴ *Essai sur la noblesse de France...* par feu M. le C. de Boulainvilliers. Heu! fuimus Troës. A Amsterdam, 1732, p. 7: Il est donc vrai que les hommes sont tous naturellement égaux dans le partage qu'ils ont de la raison et de l'humanité.

⁵ Il est certain que dans le droit commun tous les hommes sont égaux. La violence a introduit les distinctions de la *Liberté* et de l'*Esclavage*, de la *Noblesse* et de la *Roture*; mais quoique cette origine soit vicieuse, il y a si longtems que l'usage en est établi dans le monde, qt'elle a acquis la force d'une loi naturelle (p. 1).

⁶ Nos Peres étoient... persuadez que le droit de commander aux autres hommes étoit attaché à la Noblesse (p. 147).

⁷ On voit que le Roïaume ne s'est établi que par le sang, les travaux et les dépenses de l'ancienne Noblesse. Il est donc certain qu'elle est le fondement et l'apui le plus solide de la Royauté, et par conséquent elle ne lui doit ni son établissement ni ses droits (p. 11).

также и ограничивающего монархию, но деморализованного политической итальянщиной,¹ проникшей во Францию в XVI веке. И он взывал к восстановлению древних франкских вольностей. Во всем этом было много утопического. И кардинал Флери уверял, что Буленвилье не знал ни прошедшего, ни настоящего, ни будущего, а Вольтер осудил германское происхождение его политического идеала.² Но во всем этом была своя традиция: именно в идеализации старинных французских вольностей будто бы германского происхождения. Буленвилье несомненно «идет по стопам Готмана»,³ Франко-Галлия которого тоже справедливо была названа «утопией прошлого».

Мало того. У Буленвилье были не только предтечи среди монархомахов XVI века. У него еще был очень крупный единомышленник, тоже выводивший из «лесов Германии» защищавшуюся им политическую свободу, делавший более или менее аналогичные⁴ исторические изыскания о «происхождении готического правления»⁵ во Франции, выдвигавший дворянство как «канал», по которому течет власть, и как противовес абсолютной власти монарха, восклицавший: *point de monarque, point de noblesse, — point de noblesse, point de monarque*, и, к негодованию математика Кондорсе,⁶ решительно отвергавший всякое социальное уравнивание и неравенство. Это именно Шарль Луи

¹ P. 210—211, 223, 243.

² Il appelle notre gouvernement féodal le chef-d'oeuvre de l'esprit humain. Le système féodal pourrait mériter le nom de chef-d'oeuvre en Allemagne; mais eu France il ne fut qu'un chef-d'oeuvre d'anarchie (Siècle de Louis XIV, Oeuvres, XIV, 45).

³ Ф. А. Тарановский. Догматика положительного государственного права во Франции при старом порядке. Юрьев, 1911. С. 531.

⁴ Там же, 537.

⁵ *Esprit des lois*, Livre XI, Chap. VIII.

⁶ См.: *Esprit des lois*, Livre XXIX, Chap. XVIII, Des idées d'uniformité; Oeuvres de Condorcet, tome I. Paris, 1847—1849, p. 363 sv. Observations sur la vingt-neuvième livre de l'Esprit des lois: Nous voici à un des chapitres les plus curieux de l'ouvrage. C'est un de ceux qui ont valu à Montesquieu l'indulgence de tous les gens à préjugés, de tous ceux qui haïssent les lumières; de tous les protecteurs des abus. Les idées d'uniformité, de régularité, plaisent à tous les esprits, et surtout aux esprits justes. Le grand esprit de Charlemagne peut-il être cité au dix-huitième siècle, dans la discussion d'une question de philosophie? ... Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous (376—378).

де Секонда, барон де Ла Бред Монтескье — «своему государю слуга, но не лакей», выражаясь словами щедринского дворянина, протестовавший против тирании или, как он выражался, деспотии не хуже, чем тот, кого теперь считают автором монархوماхических «*Vindiciae contra tyrannos*», именно поистине без лести преданный¹ как своему королю, так и своим независимым политическим убеждениям Philippe de Mornay, baron de la Fôret-sur-Sèvre, seigneur Du Plessis-Marly. Таким образом, оказывается, что монархوماхическая традиция действительно возродилась в XVIII веке. Но возродилась она не у Руссо, а у Монтескье. Это может показаться неожиданным тем его читателям, которые чересчур доверяют гордому эпиграфу его книги: *prolem sine matre creatam*. Но если вдуматься в основную тенденцию его работ, то в новизне его политических идей на каждом шагу будет слышна монархوماхическая старина, правда модернизованная и смягченная. Достаточно мысленно ожесточить бордоского президента, боровшегося с системой короля-солнца, а также² с походом регента герцога Орлеанского против французских парламентов, и пробудить в нем религиозный фанатизм, чтобы вместо иронических «Персидских писем» получить пламенные «*Vindicias contra tyrannos*». И вообще все упомянутые выше четыре принципа монархوماхизма в большей или меньшей степени встречаются у Монтескье. Не будучи ни теократом, ни клерикалом, Монтескье — питомец ораторьянцев, приблизивший к себе иезуита, — был достаточно религиозен, чтобы признать закон Божий далеко не безразличным в личной и публичной жизни людей. Не будучи ретроградом, он охотно обращал свой взор к вышедшей из лесов Германии саксонской и франкской «расе», изучал исторические права последней и работал над генеалогией своего собственного рода — занятие, которое он столько же осуждал,³

¹ Надпись на одном портрете Морнэ, помещенном на с. 315 книги E. Faguet «*Histoire de la littérature française*», I, Paris, 1900:

il fut fidelle à sa secte
Sans estre infidelle à son Roy.

Ср. «Генриаду» Вольтера:

Mornay, son (т. е. Генриха IV) confident, mais jamais son flatteur.

² См.: I. Hatschek. *Englisches Staatsrecht*. I Band. Tübingen, 1905. S. 24.

³ Je fais faire une assez sotte chose: s'est ma généalogie (*Pensées diverses*, Panthéon littéraire, Oeuvres de Montesquieu. Paris, 1838, p. 622).

сколько, однако, и продолжал, гордясь своим знатным именем.¹ В связи с этим он так решительно отстаивал сословный принцип против уравнилельных тенденций своего века, что считал для дворянства обязательной не ту общечеловеческую мораль с ее всеобщими и необходимыми императивами, которую впоследствии стремился обосновать усердный читатель и почитатель Руссо Кант, а мораль специальную, сословную, именно мораль чести. Но особенно настойчиво проводил Монтескье юридический принцип монархомахизма. Он решительно протестовал не только против личного режима, против государя во имя государства, но и вообще против надзаконной и внезаконной монархии во имя монархии законной. Когда он приурочивал «деспотию» к персидскому² и турецкому востоку с визиратом,³ он продолжал традицию, которая через дружившего с Кастелем⁴ аббата Сен-Пьера, противника визирата (Ришелье) и полувизирата (Кольбер, Фуше), проходила далее через «Вздохи рабской Франции»⁵ и начиналась в XVI веке — во «Франко-Галлии» Готмана⁶ и анонимной «Франко-Турции».⁷ Когда он указывал на представительные учреждения и на дворянство как на противовес королевской власти, он тоже повторил старую монархомахическую

¹ Quoique mon nom ne soit ni bon ni mauvais, n'ayant guère que deux cent cinquante ans de noblesse prouvée, cependant j'y suis attaché (ibid., 620).

² Lettres persanes.

³ Esprit des loix, Livre II, Chap. V.

⁴ L'abbé de S. Pierre fut toujours l'ami du P. Castel (Éloge historique du P. Castel, Mémoires pour l'histoire des sciences et beauxarts. Avril, 1757, p. 1108; отзыв С.-Пьера о Кастеле там же, Décembre, 1724).

⁵ Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté, 1689, I Memoire, 5: Les Rois de France se sont fait... Muftis. III Memoire, 29: Les tristes effets de la puissance Arbitraire et Despotique de la Cour de France: Que cette puissance est tout aussi Despotique que celle du Grand Seigneur.

⁶ Franco-Gallia, Cap. XXI: Unum Turcicum (dominatum), in quo cives pro pecudibus, non pro hominibus haberentur (с. 246 франкфуртского издания 1665 г.).

⁷ La France Turquie, c'est-à-dire conseils et moyens tenus par les ennemis de la couronne de France, pour réduire le royaume en tel estat que la tyrannie turquesque. Paris, 1575 (см.: G. Picot. Histoire des états généraux. Tome II. Paris, 1872. P. 303; Baudrillart, 67; E. Nys. Les théories politiques etc., 69). Как благородный сюжет для сатиры, быть может, повлияли на Монтескье и восточные интермедии в некоторых пьесах Мольера (см. особенно «Le bourgeois gentilhomme»). В Англии Вальтер Релейг ссылаясь на Турцию как на образец деспотии.

мысль. Когда в своем стремлении дать возможно более широкую теорию законной монархии он от основных или конституционных законов публичного права переходил к основным законам природы или к «необходимым отношениям, вытекающим из природы вещей», и ориентировал нормальную государственность в условиях социальной и физической среды, он повторял Тюрке-де-Майерна¹ и Альтузия.² И даже когда он вступал на путь законодательной политики, он столько же отдавал дань «просвещенному деспотизму» своего века, сколько повторял адресованный королю призыв Тюрке-де-Майерна: *il faut tout reformer*³ — согласно с законом Бога и природы.⁴

Что же касается Руссо, то его идеи так же далеки от тенденций монархомахизма XVI века и его позднейшей традиции, как идеология⁵ и обстановка экзекуции Людовика XVI — от покушения⁶ Клемана, «одобренного в Риме и обоготворенного в Париже».⁷ Монархомахи учили об ограниченной публичной власти, Руссо — о неограниченной. Они выводили ее права и обязанности из двухстороннего договора между монархом и вассалами. Руссо — из догосударственного учредительного акта. Они тре-

¹ *Que reste-il aux Princes... sinon d'espier la Nature, et l'ensuivre en leurs administrations?* (La Monarchie Aristodemocratique, 5).

² *Populi ingenium, mores, natura, affectio et notitia petenda et cognoscenda est ex situ et sede regionis, aetate, conditione et statu et educatione... Populi septentrionales, natura sua sunt animosi, sed sine astucia, simplices: contra orientales et meridionales et Australes sunt astuti, sed ad audendum impotentes. Illi libere haberi debent: isti vero astute regendi sunt* (Politican, Cap. XVIII, 240).

³ *Epistre au roy, à Tours, 1592, p. 42—44; La Monarchie Aristodemocratique, 34.*

⁴ *La Monarchie Aristodemocratique, p. 45 etc.*

⁵ Ср. хотя бы апологию убийства Генриха III, написанную Буше, который видел вину короля в попытке низложить Бога (*Deum infra se constituere, De justa Henrici III abdicatione*, 144), и заявление Сен-Жюста, что один факт царствования есть уже преступление — преступление против равенства и демократии. Взгляд Сен-Жюста разделял и Кондорсе. См. его «*Opinion sur le jugement de Louis XVI*»: *Depuis longtemps les rois ne sont que des hommes aux yeux de la raison; et le temps approche où ils ne seront aussi que des hommes aux yeux de la politique* (Oeuvres, tome XII. Paris, 1847, p. 267).

⁶ И. Клемент и Равальяк перед своими покушениями молились, исповедовались, имели видения, чувствовали запах серы и ладана, жжение огня и т. п. (E. Lavisse. *Histoire de France*, I, 299, II, 137). Выставленная в парижском «Салоне» 1913 г. картина Азема (Azéma) «Убийство Генриха III» воспроизводит событие далеко не точно (см.: *Catalogue illustré*, 67).

⁷ Voltaire. *Essai sur les guerres civiles de France* (Oeuvres, VIII, 280).

бовали разделения властей, Руссо требовал ее единства. Вся его политическая доктрина основана на полном отрицании монархических принципов: вместо религиозного принципа — супрематия государственной власти над верою и церковью; вместо юридического принципа — безграничная законодательная монополия суверенной власти; вместо исторического принципа — «удаление всех фактов, ибо они вовсе не идут к делу»,¹ и замена их фиктивным естественным состоянием и фиктивным же² общественным договором; наконец, вместо сословного принципа — учение о сходстве, равенстве, даже тождестве всех людей, сумма которых образует коллектив, именуемый народом. Все это продолжало иную традицию — традицию рационалистов и физиков XVII века, старавшихся на фоне открытой ими автоматической природы открыть или изобрести автономное человеческое общество. В частности, все это продолжало дело Спинозы³ и особенно Гоббса, этого убежденного противника монархической доктрины,⁴ учившего, что несть Бога еще не от власти, ставившего публичную власть выше закона и права, а эту публичную власть, в свою очередь, рассматривавшего как резюме, как социальный, политический и юридический аккумулятор суммы повсюду равных друг другу человеческих индивидов. И хотя Гоббс делал из своей доктрины монархическое употребление, а Руссо — республиканское, однако оба, в сущности, совершенно одинаково, и притом демократически,⁵ обосновывают суверенную власть и публичное обязательственное право. Итак, предтечами Руссо, а также новейшей теории народоправства и всеобщей воли являются не монархиями XVI века с их дворянским демократизмом и всеобщей волей древних франкских собраний, или польских «вальных сеймов», или же с наро-

¹ См. его «Рассуждение о происхождении неравенства».

² Contrat social, VI: bien qu'elles (les clauses de ce contrat) n'aient peut être jamais été formellement énoncées.

³ См. по этому поводу: М. М. Ковалевский. От прямого народоправства и т. д. II, 438 и 491.

⁴ Особенно осуждались им религиозные монархиями с их двойным подданством, небесным и земным: *tanquam navigantes inter Scyllam et Charybdis incurrunt saepe in utramque* (De cive, Cap. XVIII, 1).

⁵ Qui coierunt ad civitatem erigendam, pene eo ipso quod coierunt, *Democratia sunt* (ibid., Cap. VII, 5). *Populus* in omni civitate regnat, nam et in Monarchiis populus imperat, vult enim populus per voluntatem unius hominis (ibid., Cap. XII, 8).

дом-церковью, «народным собранием перед Богом и с Богом»,¹ а создатели рационалистической и атомистической социальной философии XVII века.

12. Статус у протестантов

Параллельно с новаторами разрабатывали статику человеческого мира и протестантские авторы. Так как у них она тоже нередко сводилась к двум статусам, одному естественному, а другому искусственному, и так как понятие договора (*pactum*) широко применялось также и ими, то необходимо несколько остановиться на том, в каком именно смысле они пользовались этими понятиями.

Как указано выше, уже средневековое богословие выработало сложную систему статусов, переживаемых людьми в течение их земной и загробной жизни, а также и Христом, поскольку и Он приобщился к человеческой жизни.² Протестантство, в общем, усвоило эту систему, внося в нее лишь некоторые терминологические изменения. Так, например, старое католическое деление христианского общества на *sacerdotes*, *domini saeculares* и *vulgares* оно предпочтительно заменяло — тоже, впрочем, старым³ — делением на *status ecclesiasticus*, *politicus* и *oeconomicus*,⁴ распространявшимся даже на жизнь райских прародителей.⁵

¹ П. В. Гидулянов. Сущность и юридическая природа церковного властвования. 1916, с. 12.

² Так, например, Петр Ломбардский учил: *et est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui venit omnes salvare. Sunt enim quattuor status hominis: primus ante peccatum, secundus post peccatum et ante gratiam, tertius sub gratia, quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati; ... sed poenam assumpsit de statu secundo et alios defectus; de tertio vero gratiae plenitudinem; de quarto non posse peccare et Dei perfectam contemplationem* (Scheeben. *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, 275).

³ Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 522.

⁴ Квенштедт был до того еще проникнут теократизмом, что включал все эти три статуса в церковь: *totum illud aggregatum, quod constituunt tres illi status Hierarchici, Ecclesiasticus, Politicus et Oeconomicus, Ecclesia dicitur* (*Theologia didactico-polemica, editio tertia. Wittebergae, 1696, pars quarta, 478*).

⁵ *Divina Majestas omnes tres ordines seu Hierarchias, quibus omnis nostra consumitur aetas, in ipso Paradiso adornavit... Nam Ecclesiasticum statum instituit Deus, cum Adamum ad imaginem Dei conditum sui constitueret cultorem, et lege de*

Таурелл пожелал быть оригинальным — и, как указано выше (на с. 170), различал чисто философское состояние (*status mere philosophicus*) Адама до грехопадения и теологическое состояние (*status theologicus*) его же и позднейших поколений после грехопадения. Гемминг различал четыре статуса: *ante peccatum*, *sub peccato*, *sub gratia*, *post hanc vitam*.¹ Таковую статику бытия человека, этого «президента тварей низшего порядка»,² он включал в систему космической статики, в которой солнце соответствует иерархически Христу, а луна и звезды — апостолам.³ Калов применял, по-видимому, рамическую методу с ее дихотомиями, когда различал *statum integritatis* и *statum post lapsum*; последний он делил на *statum peccati* и *statum sub gratia*; последний же, в свою очередь, он делил на *statum reparationis* и *statum glorificationis*.⁴ В другом месте он различал *statum naturae institutae*, *destitutae* и *restitutae* или *confectionis*, *defectionis* и *refectionis*.⁵ Квенштедт различал *statum naturae institutae*, *destitutae*, *restitutae* и еще *praestitutae*.⁶ Такая классификация статусов имела успех в протестантских кругах и после XVII столетия: еще Фихте учил о пяти состояниях — невинности, возникающей греховности, завершённой греховности, начинающегося оправдания, совершённого оправдания и освящения.

Протестантские авторы XVII века сводили свои четыре или пять статусов к двум основным — состоянию природы и благодати. Но, как предупреждал Калов, их теологическое различие

fructu ligni scientiae boni et mali vitando lata, tanquam Sacramento circumscriberet; Oeconomicum vero sanxit, cum mutui auxilii et propagandi generis humani Conjugium institueret, et cultum horti pulcerrimi homini injungeret; Politicus tandem status est fundatus, cum primi parentes terrae et omnibus, quae in ea sunt, imperare jussi sunt (M. Joh. Micraelii Syntagma Historiarum Mundi omnium secunda editione locupletius a condito mundo ad aeram usque Christi, 1633, p. 25).

¹ *Enchiridium theologicum* (Opuscula theologica, 1654, p. 347).

² *Syntagma institutionum christianarum* (ibid., 685).

³ *Totus ergo hic mundus est typus regni Christi, in quo sol hic aspectabilis, Christum solem iustitiae repraesentat, tanquam in speculo quodam... Luna et stellae Apostolos ipsos, et alios doctores Ecclesiae, eorumque pios discipulos quosque suo ordine et gradu notant (Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero Deo et vero homine, uno Christo, ibid., 600).*

⁴ *Systema locorum theologicorum. Tomus quartus. Wittebergae, 1661, p. 385.*

⁵ *Ibid.*, 386.

⁶ *Theologia didactico-polemica. Pars secunda, I.*

было весьма далеко от «физической антропологии».¹ Под природным статусом разумелось не отвергавшееся ими «состояние чистой природы» и не состояние райской непорочности, а греховное состояние человека после грехопадения. Под благодатным же статусом понимали не все то, что создано Богом, ибо такова же и природа, а Его специальное благоволение, проявляющееся как бы в новом рождении человека, взысканного Святым Духом.² Сообразно с этим протестантство не признало того, по-видимому господствующего в католичестве и притом с давних времен,³ а в XVII веке высказывавшегося, между прочим, и Боссюэ,⁴ взгляда, согласно которому состояние благодати рас-

¹ Quae vero tractatio longe diversa est ab ἀνθρωπολογίᾳ Physica (Systema, IV, 385).

² См., например, позднейшие пояснения Шпенера (D. P. I. Speners Handlung von der Natur und Gnade, oder der Unterscheid der Wercke, so aus natürlichen Kräften, und aus den Gnaden-Wirckungen des heiligen Geistes herkommen... Neue Auflage. Berlin, 1733): Wir nennen aber Natur, nicht diejenige Art und Natur, wie sie bey dem Menschen annoch in dem Stande der Unschuld gewesen; denn damahl war diese vollkommen, heilig und gerecht, und der Mensch eine angenehme Wohnung Gottes, dessen Bild er trug... Sondern wir verstehen unter solchem Namen die Kräfte des Menschen, wie sie noch dem Fall übrig sind... Gnade heisset hingegen in dieser Materie, nicht alles, was von Gott kömmt; denn so wäre die Natur, als auch ein Geschöpf Gottes, der uns aus seinem gnädigen Willen geschaffen hat, eben so wohl Gnade, dero sie doch hie entgegen gesetzt wird (dahero einige den Unterscheid unter der Gnade des ersten und dritten Articul's machen; der Gnade der Schöpfung und der Heiligung, auf welche letztere, wir aber allhier sehen); sondern die gnädige Wirckung des heiligen Geistes in uns, damit er uns heiliget, wieder-gebiehet erneuret; zusammt derjenigen neuen Natur und Krafft, welche er in uns der Wiedergeburt gewircket und geschaffen hat (1—3)).

³ Фома Аквинский понимал благодать как complementum activae potentiae, как formam accidentalem и учил: ad ea, quae sunt supra naturam, persona ordinatur mediante natura. В XIX веке эту точку зрения особенно настойчиво проводил Шецлер в полемике с Куном (Kuhn). См. по этому поводу с. 2 книги «Natur und Uebernatur», von Constantin von Schätzler, Mainz, 1865, а также Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, zweite Auflage, VII, 1241, статью Шанца. Кун опасался, что такие понятия, как perfectio naturae, praemotio physica и gratia habitualis, подрывают специфически моральный характер благодати.

⁴ L'Evangile nous apprend qu'il n'y a rien de plus opposé que la nature et la grâce; et néanmoins la grâce agit selon la nature, et ne pervertit pas son ordre. Quant à l'objet auquel la grâce nous applique il y a entre elle et la nature une étrange opposition; mais quant à la manière don't la grâce nous fait agir, elle a avec la nature une entière ressemblance et une parfaite conformité (Pensées chrétiennes et morales sur différents sujets, XXIII, Oeuvres, VIII, 185).

смаatrивалось как дополнение (*complementum*) природы, как возвышение природы,¹ а не ее разрушение;² и при этом возвышение понималось как почти физический процесс — *concursus Dei physicus et naturalis, motio* или *gratia physice elevans et complens ipsam potentiam naturalem*.³ Если к этому прибавить, что протестантами отвергался допускавшийся католиками *status purorum naturalium*, то окажется, что, поскольку вообще богословские статусы могут быть поставлены в параллель со статусами светских новаторов, постольку католическое учение о них содержало в себе больше элементов естественности и даже почти физизма, чем более богатое трансцендентными элементами учение протестантов.

Но, разумеется, никакой параллели здесь не может быть. И в самом деле, относительно «гражданского статуса» и новаторы, и их эпигоны подчеркивали, что это дело не Божьей благодати и милости, а человеческое искусственное установление, созданное *vel per impositionem hominum, vel per spontaneam electionem*.⁴ Естественное же состояние они понимали не как состояние греховности после грехопадения или райской непорочности до него, а как состояние чистой физиократии, состояние, которое специально не интересовало протестантов и могло вызывать в них только отвращение, ибо еще в XVI веке, до появления новаторов, Меланхтон писал: *non est pietas, Cyclopum more vivere, sine iure, sine legibus, sine doctrina*.⁵

Что же касается договора, то протестанты очень много писали о нем и распространяли его не только на состояние благодати, но также и на состояние природы.⁶ Но при этом они имели в виду завет Бога с человеком, *vetus et novum pactum*; договор при этом обозначал не действительный или предполагаемый

¹ *Natura elevata* в отличие от *natura pura*.

² *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*.

³ Scheeben, *Handbuch*, II, 318. При этом ссылались на Евангелие от Иоанна (VI, 44): *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*.

⁴ I. G. Heineccii *Praelectiones academicae in Sam. Pufendorffii de Officio hominis et civis*. Vindobonae, 1757, p. 319.

⁵ *Praefatio in officia Ciceronis*, *Corpus Reformatorum*, XI, 260.

⁶ См., например, у Каликта *Discrimen inter pactum legale, quod ante lapsum fuit, et pactum evangelicum, quod post lapsum obtinet* (*De pactis, quae Deus cum hominibus iniit*. Helmestadi, 1654, XLIII).

учредительный акт человеческой воли, устанавливающий автономный, хотя и объединенный правительственной властью социальный союз людей, а акт Божией милости, устанавливающий союз подчиненного¹ человека с подчиняющим Богом, так что *omnis homo est sub aliquo foedere Dei*.² Почти предвзято Еллинекову теорию самоограничения суверенной власти, протестантские богословы учили о неограниченной власти небесного суверена, который добровольно как бы ограничивает самого себя своим заветом.³

Все это, очевидно, совсем не похоже на статику новаторов. И рассуждения протестантов обо всем этом так же мало могли повлиять на них, как и протестантские сожаления о потерянном и не возвращенном рае, их мечты о *restitutio iu integrum*, иначе говоря, о *status integritatis*, о состоянии райской непорочности наших прародителей. Подобно тому как протестантская теория права выводила все естественное право из этого состояния,⁴ так и протестантская социология ориентировала всю свою социальную статистику тоже в этом состоянии. Одни авторы ограничивались только тем, что видели в нем счастливое и приятное содружество, идеальное общение душ и имуществ.⁵ Другие вдавались в большие подробности и описывали детали гражданского, эко-

¹ *Pactum autem inter Deum et hominem non potest esse pactum quale inter pares, ut liberum sit homini conditionem positam acceptare vel repudiare. Aut enim acceptare et praestare oportet, aut perire. Obligatio igitur ad praestandum non pendet a consensu hominis acceptantis, sed a voluntate et imperio Dei imponentis (ibid.).*

² B. Gerhardi Theodori Meieri *Historia religionum*. Helmestadi, 1697, p. 56.

³ *Nam inter Deum et creaturam, proprie dictum jus aut juris commercium nullum intercedere potest, ob summam inaequalitatem. Absolutam illam potestatem Deus pro suo immenso in hominem amore attemperare, eoque se demittere, et ad hominem accommodare, atque, ita se gerere voluit, quasi cum homine foedus vel pactum iniret, hoc enim nomine scriptura id, quod Deo cum homine intercessit negotii, appellare solet. Esse autem illud non proprie dictum pactum facile patet, cum homo absolute Dei voluntate stare, et in ea simpliciter acquiescere debeat, ut ita pactione nulla opus sit, imo ne locum quidem illa inter Deum et hominem, ob rationem dictam habere possit: per quamdam igitur condescensionem sive accommodationem, Deus dicitur pepigisse cum Adamo, et in Adamo cum toto genere humano, cujus ille parens et sponsor erat (B. Gerhardi Th. Meieri *Historia religionum*, 1696, p. 50).*

⁴ См. выше, с. 67 и след.

⁵ См., например, Abrah. Calovii *Systema locorum theologicorum*, tomus quartus: *Status integritatis est Status hominis ante lapsum longe felicissimus, quo ad imaginem Dei conditus summa voluptate Deum colens, gratiosa inhabitatione Dei, et*

номического и культурного процветания, которым могли бы наслаждаться люди, если бы они оставались в состоянии непорочности; предвеляя Фурье, учили о привлекательном труде, приурочивая его к райской непорочности; восхищались успехом философии, который мог бы иметь там место; отрицали наличность в нем коммунизма и выводили из него частную собственность и т. д.¹ Словом, райское состояние считалось образцом, идеалом, нормой. И наиболее отчетливую формулировку такого воззрения дал Паше. Отдавая уже дань терминологии новаторов,

pulcerrima Paradisi sede gaudebat, donec ad aeternae vitae beatitudinem transferretur (389). Temporalia, et corporalia bona in statu integritatis concernunt potissimum conversationem et societatem humanam, et sedem divinitus concessam. Illa erat amicissima et jucundissima, ob mutuam animorum consensionem, et bonorum indivisam communionem. Haec suavissima ob horti Paradisiaci amoenitatem, pulcritudinem et commoditatem ... Quae amica et jucunda societas e duobus cumprimis effulget: utpote primo e mutua animorum consensione; si enim unum cor et una anima fideles fuere in primitiva Ecclesia, Act. IV, 32, quanto magis id de hominibus in statu integritatis statuendum? Tum e bonorum communione: Ea enim non uni prae altero concessa erant, sed omnes communia habere illa debebant: quia omnes Domini terrae ac animantium in Adamo constituebantur (424).

¹ In statu integritatis omnes octo societates naturales locum habuissent, adeoque ordo imperantium et parentium, imo, respublica, leges, judicia, consilia, et praeter illa etiam Ecclesia, privata non modo, sed et publica sacra, atque negotia alia. Ut unitas numerum non facit, est tamen principium numeri, ita in Adamo tum omnium societatum naturalium, tum Ecclesiae primordia sunt constituenda. Adam primus fuit pater familias, prima persona publica τὸ κῆρυον a Deo indepta. Bona ipsius et territorium fuit iniversus terrarum orbis, in quem dominium perfectum quidem, sed non absolutum, accepit ab ipso Deo. Ex relatione Mosis cap. 2. Gen. discimus, Deum solenniter tradidisse homini dominium in animantia, et misisse eum in possessionem illorum, ac stitisse coram homine illa, ut sisti solent subjecti novo Principi inaugurando. Adam inde animantibus imposuit nomina, quod est argumentum dominii. Qua ex re factum est, ut per Synecdochen universum jus atque autoritas dominiumque in res inferiores notetu hac loquendi formula. Unde iis, in quae homini nullum dominium, Deus sua nomina imposuit. Itaque rerum proprietas coepit, cum primo homine, qui orbem et quae sunt in eo, titulo donationis, a Deo possedit, a quo in posteros illud jus sive donatione, sive assignatione, aut cessione, aut haereditate, aut alia quadam ratione fuit translatum, et per consequens rerum communio nunquam exstitit... Ex dictis sequitur exstitisse etiam in integritatis statu commercia, atque permutationes locum habituras fuisse. Una et communis lingua hominum fuisset, eaque hebraea, quam una cum literis Adam a Deo est edoctum... Non otiosi fuissent homines in statu integritatus, sed laborassent, absque tamen omni molestia, cum voluptate, citra omnes difficultates et lassitudines. Adam enim et nos in illo vocati sumus ad colendum et tuendum agrum. Maxime tum viguissent studia Philosophica, nec Theologia, nec Jurisprudentia, multo minus Medicina, quales hodie excoluntur, statui ante lapsum respondent (Meieri Historia religionum, 54—55).

он различал естественное состояние и легальное. Но под естественным состоянием он разумел статус людей до грехопадения.¹ И вот такой статус он объявил совершенным,² идеальным³ и нормальным — *cum status naturalis se habeat instar normae*.⁴ Терминология была модернизирована. Но идейное содержание протестантской статистики продолжало оставаться чуждым духу новаторства.

13. Status purorum naturalium

Даже в тех случаях, когда богословы как будто несколько шли навстречу учению о статусах светских новаторов, протестанты отказывались присоединяться. Особенно характерен в этом отношении происшедший в богословской литературе XVII века раскол по вопросу о том, допустимо ли хотя бы в виде гипотезы состояние так называемой чистой природы. Понятие это встречалось и у новаторов. Так, например, у Гоббса упоминается *status naturae merae*⁵ и *conditio hominum pure naturalis*.⁶ У них оно обозначало естественное состояние во всей его чистоте, не осложненное привходящим воздействием человеческих установлений. И вот нечто как будто похожее на это допускалось иными католическими богословами. Здесь сказывалась традиция отчасти еще Пелагия, склонного переоценивать природу в ущерб благодати, отчасти средневековой схоластики,⁷ которая под

¹ *Soletque adeo status naturalis ad hominem ante lapsum, status legalis autem ad hominem post lapsum spectatum accommodari (De variis modis moralia tradendi. Kiloni, 1707, p. 207).*

² *Id tantum volumus, statum naturalem esse perfectum... statum legalem autem minus perfectum esse (ibid.).*

³ *Status idealis (208).*

⁴ *Ibid.*

⁵ *De cive, Cap. V, II.*

⁶ *Conditionem hominum pure naturalem, id est libertatem integram, qualis est eorum qui neque regnant neque regnantur, anarchiam esse et bellum (Leviathan, Cap. XXXI, Molesworth, III, 254). Conditio humana mere naturalis (ibid., Cap. XIII, 102).*

⁷ *Die Scholastiker bezeichnen die Natur... als natura pura (= mera) oder als blosse Natur des Menschen, inwiefern nämlich bei ihr abgesehen wird von allen Einflüssen und Momenten, welche, ausser der Wesenheit liegend oder zu derselben hinzutretend, in positiver oder negativer Richtung die vitale Beschaffenheit des Menschen beeinflussen und modifizieren (Scheeben. Handbuch der katholischen Dogmatik, II, 200).*

влиянием Аристотеля старалась примирить с богословием понятие природы (греческая φύσις). И это понятие имело довольно оптимистический смысл добра естественного (*bonum naturale*), хотя и данного человеку Богом — *bonum datum*, или *praeceptum naturae*, в отличие от *bonum promissum*, или *praeceptum disciplinae*.¹ К такого рода оптимизму склонялся Фома Аквинский, различавший в состоянии непорочности² естественную и благодатную добродетель — *virtus naturalis* и *virtus gratuita superaddita*; первая давала человеку возможность быть естественно добрым; благодаря второй, или «влитой», добродетели, человек приобретал еще *bonum superexcedens*; в *status integritatis* это происходит путем сверхъестественной помощи, *auxilium*, в *status corruptionis* — путем сверхъестественного врачевания, *medicina*.³ Под влиянием Фомы никто из богослов XIII века не отрицал вообще возможности, хотя и чисто гипотетической, состояния чистой природы.⁴ Вопрос стал боевым для католического мира в XVI веке. Янсенисты, поддавшиеся протестантскому влиянию, стали всюду выдвигать благодать в ущерб природе и посему относились отрицательно к гипотезе чистой природы. Зато иезуиты усилили противоположную тенденцию, стали своего рода неопелагианцами и охотно рассуждали о чистой природе.⁵ Полемика относи-

¹ *Bonum homini a Deo vel datum vel promissum... Ad bonum datum posita est custodia, praeceptum naturae; et ad bonum promissum aperta est via, praeceptum disciplinae. Duo ista praecepta data sunt homini: praeceptum naturae et praeceptum disciplinae. Praeceptum naturae fuit quod intus aspiratum est per naturam; praeceptum vero disciplinae quod foris appositum est ad disciplinam: intus per sensum, foris per verbum. In his duobus mandatis totum continetur quidquid bonum vel faciendum vel cavendum, praecipitur* (Hugonis de S. Victore. *De sacramentis*, Lib. I, Pars VI. Cap. VII, *De duobus praeceptis naturae et disciplinae*, Migne, *Patrologia latina*, vol. 176, p. 268).

² *Integritas* в отличие от *natura corrupta*.

³ См.: Н. О. Koehler. *Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters*. Gotha, 1858. S. 117.

⁴ *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts*, p. 1115.

⁵ См. например, у Суареца, которого называли *Oculum populi Catholici et universi orbis Magistrum* (Morhof, II, 97): *Circa legem naturalem docet Theologia, hominem secundum duplicem naturam, et duplex rationis lumen considerari posse. Primo secundum puram naturam, seu substantiam animae rationalis, et consequenter secundum rationis lumen illi connaturale: secundo juxta naturam gratiae desuper homini infusae, et secundum divinum, ac supernaturale lumen fidei, per quod pro statu viae regitur, et gubernatur. Et juxta haec duo principia distinguit duplicem legem naturalem: aliam simpliciter naturalem respectu hominis: aliam quae licet*

тельно возможности таковой и ее отношения к моральному миру продолжалась у католиков и в XVIII веке,¹ и в XIX.² Но преобладающая тенденция католичества склонялась и донине, по-видимому, склоняется³ к признанию возможности статуса чистой природы, сущность которого, между прочим, довольно удачно сформулировал упоминавшийся выше (на с. 290) католический автор «Анти-Канта» Штаттлер.⁴

supernaturalis sit respectu hominis (quia totus ordo gratiae illi supernaturalis est) nihilominus naturalis dici potest respectu gratiae, quia etiam gratia habet suam propriam essentiam, et naturam, cui connaturale est lumen infusum, cui etiam connaturale est non solum diripere homines ad rectam, et honestam, ac debitam operationem supernaturalem, sed etiam depellere tenebras, et errores circa ipsammet legem pure naturalem, et sub altiori ratione praecipere ipsiusmet legis naturalis observationem. Sic ergo lex naturalis duplex distingui potest, una pure naturalis, alia simpliciter supernaturalis, naturalis autem respective, per comparisonem ad gratiam (Francisci Suarez. Tractatus de legibus ad Deo legislatore. Londini, 1679. Lib. I, Cap. III, II, p. 10).

¹ См., например, в иезуитском органе «Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts» (так называемый «Journal de Trévoux») за 1747 год разбор книги «Lettres théologiques touchant l'état de pure Nature, la distinction du naturel et du surnaturel, et les autres matières qui en sont des conséquences», par le R. P. Joseph Galien, Avignon, 1745. Автор этой книги, доминиканец, опровергает утверждение ораторьянца де Женна (de Gennes), что состояние чистой природы невозможно, ибо тогда созданный Богом человек был бы так же жалок, как и мы все «в силу несчастья нашего рождения». Возражая ему, Галиен замечает, что согласно учению томистов в наказание за грехопадение не только Адам был лишен сверхъестественных даров, полученных им в состоянии райской непорочности, но и его природа была повреждена; а по учению Молины, он был лишен не всех прав, а только первых, так сказать, особенных. В обоих случаях получалось оптимистическое понимание чистой природы. И рецензент несколько не затруднялся признать его возможным: les Théologiens Catholiques qui sçavent apprécier le naturel et le surnaturel, n'éprouvent aucun embarras sur cet article, ils définissent l'état de pure nature, une condition où les Créatures intelligentes seroient sans grace et sans péché, sans adoption Divine et sans dérèglement dans leurs Facultés (p. 1116).

² В упомянутом выше (на с. 462) споре с Куном Шецлер допускал гипотезу чистой природы (Natur und Uebernatur, 141).

³ Шеебен утверждает, dass der Mensch bei seiner Erschaffung aus teleologischen Gründen keine höhere Beschaffenheit zu erhalten brauchte, als diejenige ist, welche sich aus der Constitution seiner Natur ergibt — oder die Möglichkeit des «status naturae purae» in dem Sinne, wie die älteren Theologen sie gegen die Jansenisten vertheidigen mussten (Handbuch, II, 238; см. еще: Kleutgen. Die Theologie der Vorzeit, II, 582 sq.).

⁴ Ethica christiana universalis, auctore Benedicto Stattler, Augustae Vindelicorum, 1793, Prolegomena, 5: *Homo moralis*, seu moraliter spectatus, est homo consideratus ut subiectum facultate recte moraliter agendi instructum. *Status moralis*

Что же касается протестантизма, то, хотя Трельч и выразился очень решительно по поводу его появления: *es gibt keine Uebernatur mehr*,¹ однако в действительности оно еще более, чем католичество, выдвигало идею сверхестественной благодати. Природа, как таковая, им унижалась. А чистой природы оно не могло себе представить даже как гипотезы, как мыслимой возможности. Этому нисколько не противоречило то отмечавшееся выше обстоятельство, что протестантские авторы учили о естественной, или эссенциальной, справедливости или отвергали взгляд новаторов, что только установление создает различие добра и зла: дело в том, что, поскольку они противопоставляли природу человеческому искусству, они имели в виду природу, уже освященную благодатью. Что же касается «чистой природы» — этого своеобразного порождения богословского физицизма, — то они ее решительно отвергали как папскую выдумку. Сообразно с этим и в статике протестантских авторов XVII века отсутствует *status purorum naturalium* — впрочем, за исключением специально осуждавшегося² за такое уклонение от правоверия «синкретиста» Каликста: среди семи насчитываемых им статусов³ он отводил место и чистой природе как мыслимой, хотя никогда и не реализованной, возможности.⁴ Калов решительно отвергал этот статус

hominis est coëxistentia omnium determinationum variabilium, facultatem eius recte moraliter agendi constituentium: hic status moralis quoad per vires solius naturae creatae ad existendum determinatus est, mere naturalis dicitur; quoad vero existit per vires natura tota creata altiores, supernaturalis appellatur.

¹ Die Soziallehren, 442.

² Theologia didactico-polemica, autore J. A. Quenstedt, editio tertia, 1696, pars secunda, 10.

³ Status merorum naturalium... status innocentiae ...status peccati et miseriae... status reconciliationis et regenerationis... futurus status gloriae... futurus status damnationis... status hominis inter naturalem mortem et supremum iudicium medius (De pactis, quae Deus cum hominibus iniit. Helmestadi, 1654, XVI).

⁴ Observandum enim, etiamsi numquam reapse et actu exstiterit status merorum naturalium, sed naturalia semper conjuncta fuerint vel cum innocentia, et proinde cum dotibus innocentiae congruis, vel cum culpa, vel cum gratia regenerationis; quod nihilominus seorsim mera naturalia secundum se considerari, et qualem illa statum importent, intelligi possit: quemadmodum etsi nulla materia nisi formae alicui conjuncta exstat, quid tamen materiae secundum se, quid formae competat, seorsim considerari potest et debet. Sunt autem varii status hominis, et Primum quidem status merorum naturalium, qui etiamsi, ut diximus, numquam talis exstiterit, quid tamen importaturus esset, considerari potest (ibid.).

как «фантазию схоластиков и новаторов»,¹ ибо, объяснял он, признание его означало бы, что первозданный человек был сотворен таким же, какими люди рождаются теперь, т. е. склонным ко злу, слабым и пребывающим в неведении.² Он не мог себе представить природу, вышедшую из рук Творца, представленную самой себе, без приходящих даров и украшений,³ ту *naturam sibi relictam*, которую новаторы, напротив, считали не только возможной, но и единственно действительной. И наиболее убедительным аргументом против такого статуса он считал данный первозданному человеку *beneficio creationis*⁴ деонтологический естественный закон, как написанный в сердцах людей, так и предписанный Богом.⁵ Ученики Калова настойчиво доказывали, что Бог ни на один момент не оставил человека в состоянии чистой природы, но сразу же в момент творения наделил его сверхъестественными дарами.⁶ Квенштедт как бы специально имел в виду светских новаторов с их учением о нравственном безразличии естественного состояния, когда характеризовал отвергавшуюся им «чистейшую выдумку и фантазм»⁷ состояния чистой природы как такой статус, когда человек от природы к добру и злу постыдно равнодушен,⁸ когда он чужд как непорочности и благодати, так и греховности и печали.⁹ Как и Калов,

¹ *Systema locorum theologicorum*, tomus quartus, 1661, p. 474.

² *Ibid.*, 467.

³ *Naturam enim sibi relictam ante transgressionem legis divinae... nusquam Scriptura... significat... Perversum est, aestimare statum naturae, qualis ante lapsum fuit, sibi relictæ, uti a manu Dei prodiit, absque iis ornamentis, quæ eidem accesserunt, uti vocantur, e moderno naturæ statu (474).*

⁴ P. 499.

⁵ *Lex autem in statu integritatis fuit tum inscripta in cordibus hominum, tum præscripta. Illa lex naturalis, hæc positiva (695).*

⁶ *Quo autem facilius illum suum finem (summam beatitudinem) obtineret homo, ne per momentum Deus eum in statu mere naturali reliquit, sed statim in ipsa formatione dotibus supernaturalibus intellectus et appetitus instruxit, h. e. ad imaginem suam condidit (B. Gerhardi Theodori Meieri Historia religionum, 1697, p. 49).*

⁷ *Theologia didactico-polemica, editio tertia, 1696, Pars secunda, II: Status purorum Naturalium est purum putum figmentum et Phantasma.*

⁸ *Creavit Deus primum hominem non οὐδέτερον sive nec justum nec injustum, vel in puris naturalibus (7, 10).*

⁹ *Homo enim nec extitit, nec existere potuit cum simplici negatione cum integritatis et gratiæ, tum peccati et miseriæ, qui nec justus nec injustus esset, Deoque nec placeret, nec displiceret (I).*

он не мог себе представить без сверхъестественной благодати ни человеческой, ни даже физической природы. И посему он, быть может, опять-таки специально имея в виду доктрину и терминологию новаторов, рассматривал сохранение природы и ее инерцию как акты божественного провидения.¹

Наиболее методическое опровержение состояния чистой природы, с протестантской точки зрения, принадлежит Шерцеру, который, как указано выше (на с. 192), вообще старался суммировать теологическую доктрину протестантства XVII века. И вот оказывается, что такое состояние представляет чистейшую выдумку, *purum putum figmentum*. В доказательство приводится целых девять пунктов, чрезвычайно ярко характеризующих логику и методологию протестантской мысли в XVII столетии: человеку с момента творения присущ сосотворенный образ Божий, *imago Dei concreata*; Адам в таком состоянии не мог бы спастись, ибо плоть восстала бы против духа — *at illud est absurdum*; это значило бы, что Бог создал мятежную природу, т. е. был виновником греха; если же Он не создал ее таковою, то греха не было бы вообще и до сих пор, *quod absurdum*; природное состояние исключает написанный в сердцах естественный закон; все, созданное Богом, было добро зело, между тем как естественный статус, т. е. неведение Бога вместе с бунтом против Бога и правого разума, не мог быть добр — и значит, Бог его не создавал; естественное состояние, как его описывают, похоже на состояние первородного греха — без страха Божия, без доверия к Богу и с вожделением; признать его — значит признать, что непорочный Адам создан с первородным грехом, что было бы кощунственно и нелогично; наконец, никогда не было на свете человека, который был бы и не непорочен, и неиспорчен, и неугоден Богу, и не неугоден.²

Словом, поскольку чисто богословская гипотеза состояния чистой природы может быть вообще поставлена в параллель с социологической гипотезой естественного состояния людей, постольку протестанты в большей степени, чем католики, уда-

¹ Pars primis, 531: *Conservatio est actus divinae providentiae, quo Deus res omnes a se creatas in suo esse, h. e. in sua natura et naturalibus proprietatibus et viribus, quas in prima sui productione acceperunt, conservat, quousque vult... Conspicitur Dei conservatio 1) in status rerum perseverantia etc.*

² *Systema Theologiae*, editio novissima, 1704, p. 110 sq.

лялись от новаторов XVII века. С этим связывалось и типичное для протестантов, по мнению католических авторов,¹ пессимистическое понимание человеческой природы как таковой. В этом отношении в XVIII веке влияние протестантской тенденции и традиции обнаруживалось и у Канта, когда он, ориентируя свою философию религии в протестантстве, учил о радикальном зле и коренной испорченности человеческой природы, — в то время как Руссо учил, что человек от природы добр, а Адам Смит, истолковав оптимистически Гоббсово естественное состояние, тоже ждал наилучших результатов от состояния чистой природы, в экономическом по крайней мере мире.

¹ Scheeben, Handbuch, III, 791.

ГЛАВА II

СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

De historia dicam, an silebo?
(Caroli Scribani. Politico-Christianus.
Antverpiae, 1624, p. 170)

1. Отрицательное отношение новаторов к истории

Основатель, или, вернее, возродитель, социологии в XIX веке Конт предлагал изучать человеческие общества не столько со стороны покоя, сколько также и со стороны движения. Социальную статику он дополнял социальной динамикой. И последняя не только выдвинулась у него на первый план, но даже почти совершенно поглотила первую, во всяком случае подчинила ее себе. В этом не было ничего удивительного, ибо XIX век действительно стал веком историзма в обществоведении. Эту новую тенденцию угадали уже такие писатели, как Гаманн, утверждавший, что «исторический план науки всегда лучше логического»,¹ и Ф. Шлегель, уверявший в 1803 г., что «мир — это не система, а история». Сущность ее лучше всего выразил Баадер: *nilhil est in intellectu, quod non fuerit in historia*.² «История, — писала г-жа Сталь,³ — касается более всего знания общественных дел». Шеллинг утверждал, что «позитивная философия есть по преимуществу историческая философия».⁴ А Конт предсказывал, что историзму суждено было в XIX столетии овладеть не только философией и политикой, но даже и поэзией.⁵ И действительно, все, что существует как в жизни, так и в мысли, было приведено в движение и стало рассматриваться как вечно текущее, непрерывно эволюционирующее путем ли мирного органического роста, как думали сначала, или же путем борьбы, как учили гегельянцы, дарвинисты и иерингянцы. Сообразно с этим у Геге-

¹ Sibyllinische Blätter des Magus in Norden. Leipzig, 1819. S. 337.

² Werke, XV, 539.

³ De l'Allemagne, с. 353 издания 1895 г.

⁴ Werke, Abt. II, Band I, 571.

⁵ Système de politique positive. Tome III. Paris, 1853. P. 1.

ля, например, почти вся философия свелась к истории философии. Даже такие, казалось бы, по существу своему статические науки, как экономика или правоведение, были вовлечены в общий поток эволюционизма и историзма. Вместо абстрактных обобщений классической экономики, обязательных для всех времен и мест, появились кропотливые монографические исследования хозяйственной истории отдельных стран, эпох, городов. И вместо трансцендентального анализа норм вечного, естественного или разумного права юристы с начала XIX века стали охотно обращаться к историческому толкованию, к истории действующего и действовавшего права как к более надежному пути к юридической истине. Тем же юристам-догматикам, которые в ущерб исторической эволюции действующего права всецело сосредоточивались на анализе юридической статистики той или иной страны, приходилось уже оправдываться, как будто они совершают преступление против общепринятого понимания задач науки.¹

С точки зрения историзма XIX века, на котором воспитались и современные обществоведы, все научные построения новаторов XVII века всегда казались и действительно могут показаться не только неисторическими, но даже противоисторическими. Ни рационализм новаторов, ни их физицизм не вели, да по видимому и не могли вести, к истории. В области физики они стремились установить законы природы, т.е. постоянные математические отношения между точно определенными величинами при повторении тех или иных явлений природы. Если явления действительно повторяются, то, значит, они и прежде были такими же, как и теперь. Камни всегда падали так, как они падают теперь, и все одним путем небес ходит Гелиос прекрасный. Если, значит, настоящая, образцовая наука занимается только вечным, неизменным или однообразно повторяющимся, то заслуживает ли серьезного ученого внимания история с ее пестрым калейдоскопом фактов и бесконечной сменой неповторяющихся событий?

¹Так, например, Дайси писал: «В наше время лучше быть обвиненным в ереси или даже уличенным в мелком воровстве, чем быть заподозренным в недостаточно историческом складе ума или в сомнениях насчет универсального значения исторического метода» (Основы государственного права Англии, с. 11 русского перевода 1891 г.).

Поскольку новаторы являлись рационалистами, постольку они не могли увлекаться историческими фактами, в которых, по-видимому, так мало логики, что, как напомнил Фонтенель,¹ их не напрасно считали делом не разумного, а слепого божества. Решительно предпочитая истины разума истинам факта, рационализм XVII века презрительно отворачивался от всего меняющегося во времени, фактического, эпизодического. Даже факт собственного существования мыслящего субъекта он признавал истинным не потому, что это — эмпирический факт, а главным образом потому, что это — умопостигаемая аксиома. Рационализм тогдашней так называемой классической драмы тоже пренебрегал фактами и доводил число их до такого минимума, именно до так называемого действия, без которого драма уже никак не могла обойтись.² Подобным же образом и для той космической драмы, которая разворачивается во всем мироздании, рационализм тогдашней механики признавал только один факт, именно падение небесных тел по одним и тем же законам. Шум истории, этой, как выражался Гердер, музыки времени, которая говорит тысячью голосов и играет на сотне флейт, не должен был нарушать величавой тишины геометрического мира новаторов.

Вся их методология, по-видимому, исключала всякую надобность в истории. Для историка действительность представляет какое-то вечное *imperfectum*. Для рационалиста XVII века реальность и совершенство — понятия совпадающие.³ Историк различает причины и следствия в событиях. Рационалист XVII века учит о полном тождестве причин и следствий,⁴ о под-

¹ Histoire du renouvellement de l'Academie royale des sciences. Paris, 1708. P. 22: En un mot la Physique suit et démêle, autant qu'il est possible, les traces de l'Intelligence et de la Sagesse infinie qui a tout produit, au lieu que l'Histoire a pour objet les effets irreguliers des passions, et des caprices des hommes, et une suite d'évenemens si bisare, que l'on a autrefois imaginé une Divinité aveugle et insensée pour lui en donner la'direction.

² Mais nous, que la raison à ses règles engage,
Nous voulons qu'avec l'art l'action se ménage;
Qu'en un lieu, qu'en un jour, *un seul fait* accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli.

(Boileau. L'art poétique, Chant III).

³ Per realitatem et perfectionem idem intelligo (Spinoza. Ethica, Pars II, Def. VI).

⁴ Il y a tous jours une parfaite Equation entre la cause pleine et l'effect entier, писал Лейбниц (Schriften, Gerhardt, III, 45).

чинении закона достаточного основания закону тождества, понятию и в логическом, и в онтологическом смысле.¹ Благодаря этому исчезало учение *causa est potior causato* и выдвигалось понятие «адекватных причин». *Causa* отождествлялась с *ratio*, логика вытесняла генеалогию. Наконец, «причинное» в этом своеобразном смысле познание понималось еще конструктивно, как мысленное воспроизведение геометрических или иных фигур из элементов, всегда имеющих в нашем сознании и посему дающих основание для всегда «присутствующей очевидности».² И идеалом науки считалась «логика воображения»,³ интуитивная «очевидность», которая одновременно и доказывает истину, и показывает ее умственному взору — *mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes*.⁴ При таком взгляде все временно исчезало перед постоянным, а постоянное — перед вечным, вечно присутствующим если не во внешнем мире, то в нашем уме, ибо, как объяснял Спиноза, *intellectus res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit*.⁵ К этому присоединялся еще геометрический дух новаторов, побуждавший их предпочитать пространство времени и помещать все предметы и факты как бы в одной плоскости. Если к этому прибавить еще убеждение новаторов, что человеческая природа всюду и всегда одинакова, то станет понятным то, что они или совсем не прибегали к истории, или же видели в ней не более как собрание типов, парадигмов для мысленной реконструкции действия одних и тех же законов личной или общественной жизни людей.

Этим и объясняется как бы напоминающее японскую живопись отсутствие настоящей перспективы в их ссылках на историю, так возмущающее историков эволюционного типа. Они как бы не видят существенной разницы между прошедшим, настоя-

¹ См. часть II, гл. IX первого тома настоящего исследования.

² *Praesens evidentia*, как выражался Декарт (*Regulae ad directionem ingenii*, Regula VII).

³ *Mathesis universalis tradere debet... Logicam imaginationis* (Leibniz. *Opusculi et fragments inédits*, 348).

⁴ Спиноза. *Ethica*, Pars V, *Propositio XXIII*, *Scholium*.

⁵ *Tractatus de intellectus emendatione*, § 108; ср.: *Ethica*, Pars II, *Propositio XLIV*, *Coroll. II*, *Demonstratio*. Такое отношение Спинозы к истории было одним из поводов, вызвавших антипатию к нему Якоби (см.: *Oeuvres philosophiques de M. F. Hemsterhuis*, tome II, 1792, p. 300).

щим и будущим. Они столь же охотно модернизируют древних, как и переносят современников в рамки древности. Они поступают так же, как и «классическое» искусство их времени, облекавшее героев современности в античные костюмы или, напротив, переносившее библейские и греко-римские сюжеты в обстановку современности. В этом смысле уже Гроций пользовался «историями» как примерами.¹ В своем юношеском методологическом опыте Лейбниц довольно наивно² представлял себе возможность выведения из истории общих теорем. Когда Спиноза в своем «Политическом трактате» неоднократно³ ссылаясь на уроки истории, или, как он выражался, историй, пригодные для рациональной организации будущего, он имел в виду не более⁴ как типы политической конструкции. Когда новаторы обращались к вопросу о характере и значении Священной Римской империи, они решали его не столько путем исторического анализа,⁵ как это с таким успехом сделал Конринг в своей книге «*De origine juris germanici*»,⁶ сколько путем подведения этой, как они уверяли, уродливой политической формации под те или иные политические и социологические типы или парадигмы; так именно поступил Пуфендорф в изданной под псевдонимом Северина де Монзамбана книге «*De statu imperii Germanici*», которую иногда без должной методологической разборчивости сопоставляли с упоминавшейся выше (см. с. 379) книгой Ипполита а Лапиде «*De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico*».⁷

¹ *Historiae duplicem habent usum, qui nostri sit argumenti: nam et exempla suppeditant, et judicia (De jure belli ac pacis, Prolegomena).*

² *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars generalis, § 32; Historia: Fabii Maximi, qui sub Caesare Augusto vixit, uxor fuit garrula; Observatio seu chria: mulieres sunt garrulae; Theorema seu gnome: garrulo nihil arcani committendum.*

³ Cap. VII, § 14, 17, 21, 24, Cap. VIII, § 18.

⁴ См. по этому поводу: Couchoud. Benoît de Spinoza. Paris, 1902, p. 152.

⁵ Так, например, Гоббс ограничился краткой исторической справкой: *civitatis Romanae, propter imperium Romanum late expansum, nos etiam olim pars fuimus (Leviathan, Cap. XVIII, Opera, III, 137).*

⁶ О ее исторической ценности см.: Wegele. *Geschichte der deutschen Historiographie*, 1885, S. 589 usw.; Stintzing. *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, II, 173 usw.; O. Stobbe. *Herman Conring, der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte*. Berlin, 1870.

⁷ *Beynahe ein zweyter Hippolithus a Lapide*, писал, например, Пюттгер (*Litteratur des Deutschen Staatsrechts*, I, 1776, S. 234).

Такое пользование историей перешло и в XVIII столетие, заявившее устами Канта: *das historische dient zur Illustration, aber nicht zur Demonstration*. В частности, как указывал Лансон, и Монтескье пользовался данными истории как геометрическими «фигурами», совершенно равноценными для демонстрации и схематизации: «Берн или Рим, Китай или Франция, дикари Америки или Турции, республика Рагузы или Англия — все для него хорошо, так как дело идет только о видимых фигурах отвлеченных идей».¹ Таким образом, «наука о политических фактах организована Монтескье совершенно так же, как наука о физических явлениях Декартом».² К такому геометрическому духу, отмеченному Лансоном, присоединялся еще механический дух. Государства представлялись Монтескье автоматами с чисто механическими противовесами. Автоматы эти можно искусственно создавать. Их можно и чинить. Предоставленные самим себе, они или сохраняются, или портятся, или погибают (*tout est perdu*, любит повторять автор «Духа Законов»). Но они не развиваются, не эволюционируют.³

Таким образом, теоретический рационализм новаторов XVII века и их эпигонов превращал все в мире в абстрактные, геометрические схемы, вроде тех, которые только и были зримы «матерям» второй части «Фауста» и посему мешали им видеть живых людей.⁴ Этот схематизм, конечно, не мог внушить любви к той исторической пластике, которую так ценил уже древний историк Геродот. Вместо эмпирической Бэконовой «гражданской истории» (*historia civilis*) выдвинулась рациональная Гоббсова «гражданская философия» (*philosophia civilis*). Поскольку же теоретический рационализм новаторов переходил в практический, постольку он приводил к радикализму, решительно по-

¹ *Révue de métaphysique et de morale*, 1896, «статья» *L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*, p. 544. Ср. его же «*Histoire de la littérature française*», onzième édition. Paris, 1909, p. 715.

² *L'influence etc.*, 545.

³ См. с. 15 статьи автора настоящего исследования «К вопросу о системе Духа законов Монтескье и ее философских источниках», помещенной в № 3 «Юридических записок» за 1912 г. Ф. В. Тарановский отмечает вкус к истории и у Монтескье. Но и он констатирует, что «Монтескье не дошел до ясного сознания идеи эволюции» (см. «Заметки о Монтескье» в № 1—2 «Юридических записок» за 1913 г., с. 28).

⁴ *Sie sehn dich nicht; denn Schemen dehn sie nur*.

рывавшему с наследием прошлого, для того чтобы пересоздать мир на рациональных началах. И тогда проблема будущего решалась новаторами не традиционным путем мантики, полусуеверного, проблематического угадывания (*divinatio*, *dévination*) грядущих событий на основании фактов прошлого или даже астрологических соображений,¹ а при посредстве практического разума, превращалась в прикладную проблему техники личной и публичной жизни. В XVIII веке практический рационализм пошел еще дальше в своем радикальном отвращении к прошлому и его изучению. Там, где мы теперь говорим «история», рационалисты XVIII века говорили «злоупотребления» (*les abus*). И они не только недоумевали, но даже негодовали по поводу того, что историки бескорыстно и даже с любовью изучают прошлое, этот ряд ошибок, заблуждений, узурпаций и предательств. Забыть историю, порвать тяжелую цепь, связывающую нас с прошлым, и устремить все силы на создание лучшего, разумного, рационального и планомерного будущего — таково, казалось им, единственно достойное века Просвещения отношение к истории.

И вот все новаторы более или менее решительно подчеркивают свое отвращение к истории, продолжительное занятие которой Лейбниц уподобил браку со злой женой.² *Ratio vicit, vetustas cessit*, как торжественно провозгласил педагог Ратихиус.³ Декарт удивлялся тем, которые считали серьезным научным занятием изучение истории германской империи. «Зачем, — писал он, — отдавать столько времени на древние языки и на старые книги с их историями и баснями? Ведь беседа с людьми прежних времен — это все равно что путешествия. Хорошо поездить и посравнивать, чтобы приобрести здравое мнение о своих обычаях и порядках и не находить смешным и глупым того, что не похоже на наше. Но если много ездить, то под конец станешь

¹ Впрочем, по иронии судьбы не кто иной, как Кеплер, должен был составлять гороскопы своим меценатам. Но при этом, как он сам выражался, астрология, дочь астрономии, исполняла свою обязанность только в том смысле, что давала пропитание матери; а достоверность своих прогнозов Кеплер характеризовал словами Тирезия: *quidquid dicam, aut erit aut non* (J. Bertrand. *Les fondateurs de l'astronomie moderne*, 121).

² Wegele. *Geschichte der deutschen Historiographie*, 653.

³ Т. е. Патке. См.: *Pädagogische Schriften des Wolfgang Ratichius und seiner Anhänger*. Breslau, 1903. S. 5.

чужим в своем отечестве; и если очень увлекаться тем, что было в прошлые века, то останешься по большей части невеждою относительно современности. Кроме того, басни настаивают на многом, что невозможно; да и самые надежные исторические писатели изменяют и преувеличивают значение обстоятельств, чтобы сделать их более интересными для чтения». Изучение древних языков Декарт считал такой же мелкой, провинциальной эрудицией, как и знание швейцарского или бретонского диалекта. И в своем пренебрежении к исторической осведомленности и книжной учености он зашел так далеко, что уверял, будто он совершенно равнодушен к тому, существовали ли вообще до него люди или же нет. Лувенский профессор Племпюс, часто посещавший его, заставлял его не среди книг, а иногда занятым вскрытием животных, чаще же всего — погруженным в размышления.¹ Герберт Чербери в своем трактате об истине констатировал, что историческое знание является не истинным, а только правдоподобным,² нередко же даже прямо-таки вздорным.³ Чирнгаузен отказывался называть философом того, кто знает реальные науки только исторически.⁴ Спиноза весьма пренебрежительно упоминал «историцу ума».⁵ Гоббс решительно исключал историю из философии.⁶ Э. Вейгель отказывался признать ее наукой — *quoniam non demonstrat*.⁷

2. История до новаторов

Как ни категоричны все эти заявления новаторов, они, в сущности, относились не к истории вообще и не к истории в том эволюционном смысле, в каком мы ее теперь понимаем, а глав-

¹ *Ego illum saepiculae invisum: offendi semper hominem libros nec legentem, neque habentem; solis intentum meditationibus, easque chartae mandantem; aliquando etiam animalia secantem* (с. 401 первого тома корреспонденции Декарта в издании Адама и Таннери).

² *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. Editio tertia, 1656: Universa traditio, Historia universa ... respectu nostri est verisimile* (296). *Historiam rerum praeteritarum ... in classe Verisimilium posuimus* (307).

³ *Circa priorum saeculorum gesta hallucinari contingit* (302).

⁴ *Medicina mentis*, 29.

⁵ *Mentis sive perceptionum historiolum*, Epistola XLII.

⁶ *Excludit (philosophia) historiam* (Molesworth, I, 9).

⁷ *Analysis Aristotelica*, 221.

ным образом к истории в том виде, в каком она понималась до них и в каком она продолжала разрабатываться и после них многочисленными «филоисториками». И надо сказать, что такая история далеко не могла бы удовлетворить также и современному нам историка. Так, прежде всего и чаще всего она понималась чересчур идиографически, вернее, просто как собрание достопамятных фактов прошлого, как дней минувших анекдоты, как репертуар полиисторической учености, не как история, а как «истории». В этом смысле Гоклениус определял: *historia significat singulorum notitiam*.¹ В этом же смысле были историками упоминавшиеся выше (на с. 386 и след.) статистики XVII века, эпигоны которых назвали историю движущейся статистикой. Во-вторых, история разумелась как прагматическая история, т. е. как материал для теорий статистов. Из полиисторической массы событий прошлого извлекались события политические. И они рассматривались как осуществление или крушение намерений тех или иных лиц (царствующих, воюющих и т. д.). Таким образом, здесь уже появлялась известная связь событий. Но это была связь телеологическая, приурочение событий к сознательным политическим целям исторических деятелей. И такое теоретическое познание политической истории считалось очень полезным практически — *ad usum delphini*. Казалось, что простым смертным можно и не обременять памяти и вообще ума пестрой сменой царств, войн, побед и одолений, мирных трактатов и посольств. Если кому и следует это знать, то разве только тем, кто царствует, кто имеет власть воевать, заключать мир, отправлять посольства, вообще делать историю. История — это наука царей, так сказать, теоретический семинарий, подготовляющий к практике царствования. Вот почему, например, Боссюэ начал свой трактат по всемирной истории, предназначенный для французского дофина, следующими словами: *quand l'histoire serait inutile aux autres hommes, il faudrait la faire lire aux princes*.² Полиистор Моргоф отводил истории преобладающее место в системе специальной «царской педагогики».³ И еще Кондильяк за-

¹ *Lexicon philosophicum*, 626.

² *Oeuvres*, IV, 1862, p. 94.

³ *Historici omne punctum ferant* (*Polyhistor Literarius. Liber II, Cap. XII, De paedagogia regia*, 16, vol. I, p. 468).

кончил свои лекции по истории, читанные принцу, которому так и не пришлось царствовать, следующими словами: *c'est moi, Monseigneur, qui ai fini, et vous, vous avez à recommencer*. А Фридрих II, исходя из мысли, что в истории, этой школе князей,¹ последние должны быть не только учениками, но и учителями, последовал примеру Цезаря и сам стал своим собственным историографом.²

Затем история рассматривалась со стороны ее морального действия на изучающих ее. Она считалась способной и развращать людей,³ и назидать их. Так как именно второе вменялось ей в обязанность, то она нередко превращалась в какую-то хрестоматию нравственных сентенций и разумелась как учительница жизни, наставляющая людей примерами награжденной добродетели и наказанного порока. Применительно к этой цели она трактовалась *cum ira et studio*. В нее вносилась тенденциозность, и получались так называемые *historiae moralisatae*, или, как выражался Лейбниц, *de simples moralités*.⁴ Кекерман осуждал рамистов за превращение истории в особую дисциплину, тогда как это — не более как «серия нравственных, экономических и теологических примеров».⁵ Имея в виду такое именно значение и назначение истории, Моргоф писал: *Historia nihil aliud... quam Philosophia exemplis utens*.⁶

Такая тенденциозность усиливалась в тех случаях, когда история превращалась в орудие политики⁷ и притязания той или иной партии в настоящем и будущем подкреплялись аргументами из прошлого. История тогда сливалась с более или менее

¹ L'histoire est l'école des princes (Histoire de mon temps, Oeuvres de Frédéric le Grand, II, XXXII).

² Он так характеризовал свою задачу: *transmettre à la postérité les faits principaux auxquels j'ai eu part, ... afin que ceux qui à l'avenir gouverneront cet Etat puissent connaître etc.* (XXIII).

³ *Peccare docentes historiae* (Horatius).

⁴ Nouveaux essais, L. IV, Ch. XVI, § 11.

⁵ *Defectus in eo est, quod Historiam faciunt pecuniarem disciplinam, et divellunt ab Ethica, Oeconomica, et Politica, itemque a Theologia, cum tamen Historia nihil aliud sit quam series Exemplorum Ethicorum, Oeconomicorum, Politicorum et Theologicorum* (Praecognitorum philosophicorum Libri duo, a Bartholomaeo Keckermann. Hanoviae, 1608, p. 25).

⁶ Polyhistor, I, 218.

⁷ *Estque Historia quasi altera Politices manus* (Morhof, Polyhistor, II, 493).

боевой публицистикой. Тенденциозность, которой иные историки даже и не скрывали,¹ здесь колебалась между прямыми подлогами фактов и документов и их крайне односторонним освещением. Этим последним приемом широко пользовались многие монархوماхи XVI века; особенно типична была в этом отношении «Франко-Галлия» Готмана. В XVII и еще XVIII веке (Буленвилье, отчасти даже Монтескье) на историю завоевания Галлии франками ссылались в подтверждение законности привилегий французских дворян, которые изображались как потомки германцев-завоевателей, тогда как французская буржуазия изображалась как потомство завоеванных кельтов («галлов») и римлян. В Англии XVII века борьба парламента с короной тоже неоднократно велась во имя истории, под знаменем восстановления действительных или же только предполагаемых исторических вольностей. Так, например, в 1693 г., чтобы предотвратить королевское veto, парламент обратился к Вильгельму III (Оранскому) со всеподаннейшим адресом, в котором этому монарху иностранного происхождения напоминался будто бы существовавший в старину обычай, согласно которому король не отвергает законов, принятых обеими палатами.

Кроме такой моральной и политической тенденциозности история проявляла еще тенденциозность литературную. В этом отношении продолжалась античная традиция, ставившая историю под покровительство одной из муз, предназначавшая ее, как учил Квинтиллиан, *ad narrandum, non ad demonstrandum* и в лице Цицерона относившая ее к ораторскому искусству: *opus oratorii maxime*. Сообразно с этим последним взглядом центральное место в историческом повествовании занимали крылатые слова и речи действующих лиц, но не в качестве стенографически точного воспроизведения действительно сказанного, а в качестве литературных жемчужин, которые историк вставлял в свой рассказ и которые он шлифовал самым тщательным образом. Под влиянием гуманизма эта тенденция получила характер литературной «элегантности», обязательной для историков.²

¹ Автор монографии о Боссюэ пишет по поводу его истории протестантизма: *l'auteur est partial; il a jugé d'avance; il ne s'en cache point* (Alfred Rébelliau. Bossuet. Paris, 1900. P. 116).

² Монтень писал: *les historiens sont ma droicte balle, car ils sont plaisants et ayez* (Liv. II, Ch. X).

Большинство «статистов» щеголяло ею в своих ссылках на историю. Бэкон уподоблял историю мира без литературного придатка одноглазому Полифему. Теория истории требовала соединения элегантности с тенденциозностью.¹ Боссюэ знал своих читателей, когда назвал свой трактат по всемирной истории речью — *Discours*. И, как совершенно верно заметил один новейший историк, «учителя риторики его перечитывают, но историки редко заглядывают в него».² Взгляд на историю как на особый род изящной литературы высказывался неоднократно и после XVII века; так, например, Гельвеций называл ее «романом фактов»;³ Монтескье называл «истории» выдуманными фактами;⁴ Вольтер изумлялся свободе фантазии у историков:

Et voilà justement comme on écrit l'histoire;

А. Шлегель именовал историю «поэзией истины». И когда такие поэты, как Шатобриан или Ламартин, превращались в историков, у их перьев вырастали крылья и они уносились в мир воображения.

Наконец, в тех случаях, когда историки не довольствовались отрывочной цепью событий и поднимались над принципом *dies diem docet* на высоту всемирной истории и философии истории, они вдохновлялись религиозными и богословскими точками зрения. Книги, озаглавленные «*Gesta Dei per Francos*», продолжали появляться еще и в XVII столетии.⁵ Боссюэ, этот, как его называли Лагарп и Ребеллио,⁶ историк провидения, изображал

¹ Pour l'Histoire elle est capable de plusieurs ornemens... Toutes les Histoires ne sont pas des simples narrations d'un fait... Il faut qu'il y ait un style particulier pour tout cels... La narration coulante est mesme souvent capable de ces embellissemens que l'on a bannis des discours qui ne sont faits que pour enseigner les sciences; car outre que l'Histoire enseigne les belles actions de quelques hommes, elle s'efforce quelquefois de les exalter par de belles paroles, pour exciter les autres à les imiter... Nous pourrions parler ici plus amplement d'un si beau sujet que l'Histoire, comme d'une matiere fort belle et fort utile... (Sorel. *La Science universelle*. Tome quatriesme. A Paris, 1668. P. 90). L'historien ne séparera point l'agréable de l'utile (L'homme universel, traduit de l'espagnol do Baltasar Gracien. A Paris, 1723. P. 105).

² H. D'Arbois de Jubainville. *Deux manières l'écrire l'histoire*. Paris, 1896. P. 4.

³ *Oeuvres complètes l'Helvétius*. Paris, 1795—1796, XIV, 119.

⁴ Les histoires sont des faits faux composés sur des faits vrais, ou bien à l'occasion des vrais (*Pensées diverses*).

⁵ См.: Bourdeau. *L'histoire et les historiens*, p. 333.

⁶ Alfred Rébelliau. *Bossuet historien du protestantisme*. Paris, 1891. P. 129.

народы и царства как послушные орудия Божии для осуществления теологических и теократических целей: ассирийцы и вавилоняне были необходимы для наказания древних евреев, персы — для их восстановления, Александр Македонский — для их защиты, Антиох — для их испытания, римляне — сначала для поддержания их свободы против сирийских царей, потом для наказания их за то, что они отвергли Христа, и т. п. Применительно к такому пониманию истории производилась также и ее периодизация. Деление истории на древнюю, среднюю и новую, обязанное своим происхождением сначала чисто филологическому различию между *antiqua*, *nova* и *media latinitas*, производившемуся гуманистами, было принято только в конце XVII столетия. До того же времени господствовала совершенно иная историческая перспектива. Достоверная история начиналась не с первой греческой олимпиады и не *ab urbe condita*, а с событий, о которых повествует книга Бытия. Место древней истории занимал Ветхий Завет. Общий смысл истории сводился к подготовке и распространению христианства. А ее периодизация приурочивалась к известному сну Навуходоносора, о котором говорится в книге пророка Даниила, и производилась по всемирным царствам.¹

Такому характеру истории соответствовала и ее методология, или, как тогда выражались, «историоматия», «историография». Особенно авторитетной считалась вполне еще удовлетворявшая Микрелия,² Моргофа³ и многих других Боденова «Метода для легкого познания историй».⁴ Автор не слишком склонен к широким историческим обобщениям: *non liquet*, пишет он по их поводу, не делая исключения даже для «застарелого заблуждения о четырех царствах» библейской книги Да-

¹ *Civilem praecipuarum Monarchiarum, Regnorum, et Rerumpublicarum Historiam methodice designaturi, ad quatuor illa summa Imperia, quae Deus Nabuchodonosori per difformia vastissimae statucae membra, et diversas horrendarum bestiarum effigies Danieli depinxit, Syntagmatis hujus ordinem revocabimus* (M. Ioh. Micraelii *Syntagma Historiarum Mundi omnium*, secunda editione locupletius a condito mundo ad aeram usque. Christi, 1633, Lib. I, Sect. I).

² *Ibid.*, Praefatio, I: *luculenta methodus*.

³ *Polyhistor*, II, 511: *Joh. Bodinum pene omiseram, qui primo loco poni debebat*.

⁴ *Jo. Bodini Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Первое издание 1566 г. Мы цитируем издание 1583 г.

ниила.¹ Тем большим «абсурдом» (с. 223) представляется ему мысль о возможности сведения бытописания к математическим формулам. История — это только правдивый рассказ (*vera narratio*, с. 9), который «объясняет деяния (*actiones*) человека, ведущего жизнь в обществе» (там же). Деяния же возникают благодаря «замыслам, речам и поступкам» (*consilia, dicta, facta*). Историк при этом должен отделять постыдное от честного (с. 9) и изображать, как, будто в кругу, «чередуются добродетели и пороки, невежество и знание, постыдное и честное» (с. 310). Конечно, полагает Боден, «хорошему человеку при писании трудно воздержаться от проклятия негодяев или же не обнять добрых людей любовью и благоволением». И поэтому с целью расширения истории (*amplificandae historiae*) допускается и честная ложь (*honestum mendacium*) — чем, очевидно, Боден колебал свой же собственный принцип правдивого рассказа, *verae narrationis*. Немалым успехом пользовалось еще «элегантное»² методологическое руководство Рейнера Рейнекция «*Methodus legendi historiam sacram et profanam*».

Такова была та историческая наука, которую очень усердно продолжали разрабатывать и в XVII столетии,³ притом, как восхищался Хемниц, «не пролетарии, а классики».⁴ Такая история очень высоко ценилась всеми,⁵ кроме, однако, новаторов. И очевидно, что она никак не могла их удовлетворить. Но одно отрицательное отношение к истории, или, вернее, к «историям», еще

¹ С. 298.

² *Elegans est Reineri Reineccii liber* (Morhof, *Polyhistor*, II, 511).

³ *Prout hoc* (т. е. XVII) *Seculum in omnibus Scientiarum generibus uberimo Eruditorum proventu felix fuit, ita praecipue magnam Historicorum at Philologorum tulit copiam*. См. *Ad Hermanni Conringii Commentarium de Scriptoribus Supplementa...* (с. 128 бреславского издания 1703 г. книги Конринга «*De Scriptoribus XVI post Christum Natum Seculorum Commentarius*»).

⁴ *Inter Historicos, non proletarios, sed classicos assiduosque Scriptores reperies, qui, ipsi plerique origine Germani, rerum Germanarum memorias per Commentaria sua ad posteros propagarunt* (*Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro Romano-Germanico*, 1640, *Praefatio ad Lectorem*, VI).

⁵ *Historiae tanta ad omnem doctrinam utilitas est, ut sine illa nihil plane effici possit. Ejus plenior cognitio habenda est, non tantum illius, quae Politicae fundamenta substernit, sed et illius, quae ad Theologiam, et ad omnes scientias manuducit. Historiae omnia pene debemus, quae sciri possunt: nam qui *ἱστοροῦμενα* cujuscunque doctrinae accurate novit, plus omnibus in illa magistris sapit* (Morhof, *Polyhistor*, I, 462).

недостаточно характерно для них, тем более что и схоластики, которых они вовсе не хотели повторять, тоже ведь относились пренебрежительно к ней: вслед за Аристотелем они признавали только абстрактную науку, изучающую общее, универсальное; они повторяли его взгляд, что история — это не наука, потому что она занимается конкретным и индивидуальным, не выводит фактов из отвлеченных понятий и даже не субординирует их под такие понятия, а в лучшем случае координирует их хронологической или прагматической связью; все же, что не выводится из отвлеченных понятий, именовалось у них *ens per accidens* и не считалось достойным ученого внимания. Словом, в отрицательном отношении к истории новаторы XVII века еще не расходились со схоластиками или с каким-нибудь Гоклениусом, который тоже противопоставлял историю настоящей науке.¹ Расхождение начиналось тогда, когда они от разрушения переходили к созиданию, от старой истории к новой, естественной, в обычном для них тройном смысле.

3. Положительное отношение новаторов к истории

Хотя эволюционная метода, решительно восторжествовавшая в науке с начала XIX века, и побуждает видеть всюду не перерывы, скачки и неожиданности, а постепенную подготовку, однако по отношению к истории самой методы часто высказывается какой-то диалектический взгляд, что она появилась только в XIX веке как антитеза предшествовавших, прямо противоположных, не эволюционных и даже противозволюционных учений. Сообразно с этим даже XVIII век, век «эпох природы», век Тюрго, Кондорсе, Гердера и целого ряда если не историков, то завзятых истористов,² нередко считается совершенно антиисторическим. И когда в нем находят серьезное отношение к исторической проблеме, то от этого приходят в изумление; но и изум-

¹ *Historicum opponitur nonnunquam disparate Scientiali, ut cum Zabarells ait, Tractationem historicam distinctam esse a Scientiali; Historicam fieri sine consideratione causarum; scientialem per causarum traditionem (Lexicon philosophicum, 627).*

² Кондильяк уверял: *il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature (De l'art de raisonner, Oeuvres, 1822, VI, 2).*

ляющиеся продолжают считать XVII век безусловно «враждебным научной истории..., равно как и философии истории».¹ Как ни распространен такой взгляд, он нуждается в пересмотре уже просто потому, что он поддерживается довольно односторонними аргументами: так, например, Курно объяснял и антиисторизм XVII века, и его величавость (*grand air*) тем, что он будто бы всецело сосредоточился на углублении благородной проблемы достойного существования отдельного индивида и пренебрег более мелкой проблемой жизни целых обществ;² социологи XVII века едва ли согласились бы с Курно. Другая односторонность состоит в убеждении, что рационализм и история безусловно несовместимы друг с другом; однако Гегель показал, что и у истории можно найти логику, что и она может быть рационализирована. Но главная односторонность состоит в том, что у новаторов XVII века хотят найти историю, и притом несостоятельную, там, где ее в действительности нет, и не замечают истории там, где о ней новаторы говорят совершенно определенно. Второе относится к их попыткам превратить историю в естественную науку. А первое относится главным образом к их теории естественного состояния и общественного договора. Хотя, как указано выше, они понимали это состояние не как исторический факт, а как методологическую гипотезу и хотя сообразно с этим они вовсе не учили, что люди естественного состояния как-то внезапно появились словно грибы³ или лягушки,⁴ свалились с неба или были вытащены из колодца,⁵ тем не менее им приписывались именно такие взгляды. И хотя они понимали договор не исторически, а принципиально, не как *initium*, а как *principium*, тем не менее уже Вольтер, о котором Монтескье не без основания заметил, что сам-то он никогда не напишет хорошей истории,⁶ победоносно заявлял, что «он поверит Пуфендорфу только то-

¹ Г. Шпет. История как проблема логики. I. 1916, с. 243—244.

² M. Cournot. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, I, 1872, p. 343.

³ Hobbes. *De cive*, VIII, I; Schmauss. *Dissertationes juris naturalis*, 1740, p. 61.

⁴ Pufendorf. *Die jure naturae et gentium*, L. II, Cap. II, § 4.

⁵ Schmauss. *Dissertationes*, 61: *Et palam est, hominem nec ex terra gigni velut fungum, nec ex coelo in hanc terram demitti, vel ex puteo extrahi, sed nasci ex matre... inque ipso momento nativitatis non solitarium sed in societate domestica.*

⁶ Voltaire n'écrira jamais une bonne histoire (*Pensées diverses*).

гда, когда тот ему покажет первый договор».¹ Гирке,² а вслед за ним еще более решительно другие авторы,³ считает заслугой Канта, что он будто бы впервые понял государственный договор не как факт, а как идею разума, как принцип правомерности государства. В действительности же такое именно понимание договора естественно и необходимо вытекало из всей методологии новаторов XVII века. И иного взгляда на договор у них не было, да и не могло быть.

Таким образом, новаторы не были историками, когда они учили о естественном состоянии и договоре как о рациональных гипотезах для ориентирования в принципах человеческого общежития. Зато они были историками, когда, как указано выше (на с. 395 и след.), они рядом с этими гипотезами делали более или менее удачные и приемлемые даже для нашей современности предположения о подлинной жизни древнейших обществ и их дальнейшей эволюции. Более того, каждый из них в большей или меньшей степени проявил то, что мы теперь так ценим как «историзм». Даже Спиноза чаще, чем можно было ожидать, ссылаясь на исторический опыт в «Политическом трактате»; а в «Богословско-политическом трактате» он проявил по отношению к библейской истории незаурядный дар исторической критики. Не представлял исключения и Гоббс. Философ, переведший на английский язык Фукидида и вообще прошедший основательную для того времени историческую школу,⁴ слишком хорошо понимал пользу и необходимость исторического исследования для научной философии вообще; он только считал его не соответствующим гносеологии и методологии той рациональной философии, которою он сам занимался,⁵ тем более что

¹ Dictionnaire philosophique, Oeuvres, XVIII, 426.

² Iohannes Althusius, zweite Ausgabe, 121.

³ См., например, в «Archiv des öffentlichen Rechts», Band 28, S. 97, 102 статьи «Kants Originalität in der Auffassung der Lehre vom Staatsvertrage» von Max Salomon.

⁴ См., например, в его стихотворной автобиографии:

Verter ego ad nostras, ad Graecas, atque Latinas
Historias.

(Vita carmine expressa, Opera, I, LXXXVIII).

⁵ Excludit (Philosophia) historiam tam naturalem quam politicam, etsi philosophiae utilissimas (imo necessarias) quia cognitio talis aut experientia est, aut autoritas, non autem ratiocinatio (De corpore, Pars I, I, Opera I, 9).

под историей он разумел познание отдельных фактов.¹ И Лейбниц правильно оценил эту методологию, когда писал Гоббсу по поводу его теории естественного состояния: *satis enim video, demonstrationes Tuas esse ut in Geometria universales et a materia abstractas*.² Тем не менее и у Гоббса попадаются летучие замечания по методике прагматической, по крайней мере, истории.³ А приведенный выше, на с. 396, его взгляд на древний быт свидетельствует о том, что он совсем неплохо разбирался в вопросах культурной истории, когда это было необходимо. Казалось бы, картезианство не знало и не желало знать никакой истории, никакой эволюции. А между тем Клауберг противопоставлял эту философию схоластике как историческую философию и истолковывал все построение Декарта как генезис, как эволюцию.⁴ Паскаль высмеивал историков, не желавших ничего видеть дальше носа Клеопатры; но он обращал внимание на то, что прошлое и будущее, иначе говоря — история, гораздо больше занимают нашу мысль, чем настоящее.⁵ Амос Коменский присоединял к своей «пансофии» «панисторию».⁶ Пуфендорф, бывший одно время королевским историографом в Стокгольме, резко осуждал французов за несерьезное отношение к внешней истории.⁷ На-

¹ The register of knowledge of fact is called history (Leviathan, Chapter IX, The english works, III, 71; формулировка латинского текста «Левиафана» несколько менее выпукла).

² Gerhardt, I, 86.

³ См., например: Leviathan, Cap. VIII: *virtus historiae in methodo, in veritate, in electione narrandorum consistit* (Molesworth, II, 56).

⁴ *Differentia inter Cartesianam et in Scholis vulgo usitatam philosophiam*, XII *Differentia: Philosophiam unam historice, alteram vero continuis disputationibus describi et promoveri*. LIX. *Cartesiana Philosophia describitur et editur tanquam historia, qua res ipsae cum omnibus suis circumstantiis comprehenduntur, prout illae primo oriuntur, deinde sensim crescunt et successu temporis augmenta accipiunt, tandem vero perfectionem suam acquirunt* (Opera, 1230).

⁵ *Que chacun examine sa pensée; il la trouvera toujours occupée au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent* (Pensées).

⁶ *Monumenta Germaniae Paedagogica*, Band XXVI, I. Kvačala, *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII Jahrhunderts*, 1903—1904, I, 167: *Panhistoria continens ex omni antiquitate res memorabilissimas, vere gestas*.

⁷ *Absonderlich meritiren einige frantzosen einen harten strigel, quod circa historiam externam subinde summam inscitiam aut impudentiam ostentant* (Briefe Samuel Puffendorfs an Christian Thomasius. München und Leipzig, 1897, p. 20).

конец, Лейбниц, по собственному признанию, «удивительно наслаждался чтением историй»,¹ «вытирал губкой» антиисторизм картезианцев,² добился учреждения исторического общества в Вене,³ много писал и по истории, и об истории и представлял себе как мысль, так и жизнь несущими на себе бремя прошлого и чреватými будущим.

Очевидно, новаторы отвергали не историю вообще, а старую историографию. Они не стремились уничтожить совсем историческую науку. Они старались ее преобразовать. Или, вернее, они указывали то направление, в котором другие поколения ученых, более, чем они, интересовавшиеся историей, должны были преобразовать ее. И это направление вело к превращению ее в науку или, быть может, только методу «естественную» в обычном для них трояком смысле.

4. Проблема естественной истории

Прежде всего история освобождалась от всего сверхъестественного: *hominum gesta legimus, non Deorum*.⁴ Сообразно с этой тенденцией новаторы не различали троякого течения вещей — чудесного, естественного и волевого, как это делают и донныне богословы.⁵ Сообразно с этим же они не начинали истории от Адама и деталей его жизни,⁶ вообще от состояния райской непорочности прародителей. В частности, началом социальной истории они считали не этот статус, а, как указано выше, мелкие родовые группы, враждовавшие друг с другом.

¹ *Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata* (Klopp, I, I, XXXIV). Ср. предисловие к «*Codex juris gentium diplom*» (ibid., VI, 463).

² *Spongia Exprobrationum, seu quod nullum doctrinae verae genus sit contemnendum* (Couturat, La logique de Leibniz, 159).

³ См. статью: Leibnitz, als Geschichtsforscher und als Beförderer wissenschaftlichen Vereine, von H. A. Erhard в «*Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altherthumskunde*», X, 1847.

⁴ Leibniz. *Codex juris gentium diplomaticus, Praefatio ad lectorem*.

⁵ Tres sunt cursus rerum: scilicet mirabilis, naturalis, voluntarius (Clementis Schrader S. J. De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali commentarius. Vindobonae, 1864. P. 93).

⁶ Историки богословского воспитания знали, и на каком языке он говорил (древнееврейском), и какими он обладал юридическими, философскими, химическими и т. п. познаниями. Морпроф уверял, что он был андрогин (Polyhistor, II, 281).

Далее, новаторы старались сообщить истории естественность в смысле ее рационализации. В непроходимый, как выразился еще Секст Эмпирик, лес фактов (ὕλην ἀμέθοδον) они старались внести методу, логику, систему, идею. Лейбниц искал и в случайных истинах факта «достаточный разум», la raison suffisante.¹ Поскольку в рационализации истории новаторы шли так далеко, что поднимались над потоком событий на высоту вечности, где видны все начала и концы, где все неподвижно, постольку они созерцали уже не процесс, не эволюцию, а типы, исторические парадигмы. Так именно sub specie aeternitatis обращался к историческим примерам Спиноза.

Наконец, новаторы старались сообщить истории естественность и в смысле физицизма. В «моральном пространстве» искусственного статуса людей они усматривали не только место, но и время,² что давало повод для конструкции in respectu ad durationem³ и даже для учения об особом status quandicativus с особым «моральным временем».⁴ Что же касается естественной жизни людей, то Спиноза⁵ и Гоббс⁶ уподобляли ее закономерному падению камня, описывающему известную кривую; и, как объяснял уже в XVIII веке эпигон новаторов Бонне, кривые всех живых существ являлись, в свою очередь, составными частями более сложной кривой всего мироздания.⁷ События превращались в движение, а время — в величину движения.⁸ Декарт счи-

¹ Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait (La Monadologie, 36, Gerhardt, VI, 612).

² Spatium duplex est; unum secundum quod res ubi esse dicuntur, aut in loco... alterum secundum quod dicuntur esse quando (Pufendorf. De jure naturae et gentium, Lib. I, Cap. I, § 7).

³ § 10.

⁴ Status quandicativus est, qui respectum involvit ad quando seu tempus moraliter consideratum (он же, Elementorum jurisprudentiae universalis, Lib. I, § 12). Cp.: Weigel. Analysis Aristotelica, 220.

⁵ Epistola LVIII.

⁶ De cive, Cap. I, VII: Fertur enim unusquisque... necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

⁷ Chaque Etre décrit sa *Courbe*: celle de l'Araignée beaucoup moins composée que celle du Single, l'est beaucoup plus celle du Polype. Toutes ces Courbes ne sont que des Portions infiniment petites de la Courbe prodigieusement variée qui compose l'Univers (Essai de psychologie. Londres, 1755. P. 295).

⁸ Лейбниц писал в 1669 г.: tempus nihil aliud est quam magnitudo motus (Gerhardt, I, 24).

тал пространство и движение вполне достаточными для того, чтобы построить весь мир. А Лейбниц предлагал смотреть на покой только как на частный случай движения,¹ так что статика даже поглощалась динамикой. Сообразно с этим мировой процесс, который по старой Гераклитовой традиции уподоблялся течению, теперь стал рассматриваться по аналогии с механически движущимся телом. Река времени превратилась в геометрическую линию. И историю стали схематизировать в виде тех или иных кривых линий. Вико в своих *corsi e ricorsi* вдохновлялся линией, описываемой качающимся маятником или вращающейся планетой. Гете уподоблял историю спирали. А Лессинг, заявивший по поводу истории, что в ней прямая линия не является кратчайшим расстоянием между двумя точками, констатировал лишь сложность и отсутствие прямолинейности у исторического процесса, но не невозможность и не необходимость облечь его непременно в геометрический образ. Когда благодаря Лейбницу философия новаторов перешла от физицизма бесконечно большого к физицизму бесконечно малого, движение стали понимать как рост, нарастание, даже непрерывное творение, или, вернее, претворение (*transcreatio*). Благодаря этому динамика превратилась в эволюцию. И таким образом была подготовлена еще более удобная естественно-научная схема для осмысления исторического процесса.

Таким образом, новаторы уже подготовили путь для «естественной» истории. Сами они не пошли по этому пути, потому что они были больше озабочены теорией природы и общества, чем их историей. На этот путь познания, или, вернее, конструкции, истории как процесса необходимого с логической и физической необходимостью вступили рационалисты уже не XVII, а XVIII века. Но они сознавали свою связь с XVII веком, особенно после того, как открыли нового, неведомого дотоле эволюционного Лейбница. Мало того, в целом ряде случаев, когда и новейшие историки не находят возможным «избавить историю от требований общенаучного метода»,² они нередко только выполняют программу естественной истории, как ее понимали новаторы XVII века.

¹ См. по этому поводу: E. Cassirer. *Das Erkenntnisproblem*, II, 1907, S. 76.

² Проф. Виппер. *Очерки теории исторического познания*, 1911, с. 48.

Так, именно эти новаторы, главным образом Спиноза и Лейбниц, настаивали на необходимости критики источников, отделения в них достоверного от вымышленного: *secernenda sunt historiae et poeseos jura*, настаивал Лейбниц;¹ у Вико Савиньи² нашел уже много идей Нибура. Далее, они старались отвлечь внимание историков от анекдотов, интриг³ и вообще эпизодических событий в сторону быта. Лейбниц находил удовольствие в исследовании *in ipso fonte* истории культуры⁴ и мечтал об истории не философов, а философии.⁵ Он же превратил так называемую внешнюю историю в ее отношении к юриспруденции⁶ в исследование той социальной среды, того «внешнего мира», который, как справедливо заметил Ф. В. Тарановский,⁷ совсем напрасно считал открытием Иеринга. Предваряя Т. Готье⁸ и таких историков, как Вайц,⁹ полагавший, что, где кончается история юридических учреждений, там кончается и история вообще, он придавал огромное историческое значение археологии и юридическим памятникам.¹⁰ Он же оценил огромное значение сравнительной методы и сравнительного языкознания для исто-

¹ См. по этому поводу: Wegele. *Geschichte der deutschen Historiographie*, 647.

² *Vermischte Schriften*. Band IV. Berlin, 1850. S. 218.

³ *Otium Hanoveranum*, p. 29: Quant à l'Histoire, il n'est pas nécessaire, que la postérité soit informée de toutes les intrigues, qu souvent n'en valent pas la peine.

⁴ *Intueri licet magnarum rerum origines in ipso fonte. Jucundum etiam est ad solennia admitti, ritus observare, mutationes rerum, formularum, morum, jurium ab aliquot seculis agnoscere* (Codex jur. gent. dipl., Praefatio, Klopp, VI, 463).

⁵ *Tu non philosophorum, sed philosophiae historiam dabis*, писал он Якову Томазию в 1669 г. (Gerhardt, I, 15; *ibid.*: *integrum historiae philosophicae corpus*).

⁶ *Historia externa ad Jurisprudentiam necessaria est Historia Romana ad intelligendum jus civile; ecclesiastica, ad intelligendum jus canonicum; medii aevi ad intelligendum jus feudale; nostrorum temporum, ad intelligendum jus publicum* (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Pars specialis, § 30).

⁷ Лейбниц и так называемая внешняя история права. СПб., 1906.

⁸ *Tout passe. L'art robuste Seul a l'éternité; Le buste Survit à la cité. Et la médaille austère, Que trouve un laboureur Sous terre Révèle un empereur.*

⁹ *Deutsche Verfassungsgeschichte*, I, 390.

¹⁰ *Actorum publicorum Tabulae pars Historiae certissima, quibus perinde ac Numismatibus et lapidum inscriptionibus, rerum fides transmittitur posteritati* (Codex juris gentium, Praefatio, Klopp, VI, 461).

рии.¹ У Вико, бывшего столько же противником, сколько и эпигоном новаторов, как указано выше (на с. 134 и след.), эта традиция продолжалась и углублялась.

Далее новаторы старались осветить будущее с помощью разума² и строго научной методы. Поскольку при этом имелся в виду практический разум, постольку, как указано выше (на с. 478 и след.), проблема будущего без остатка сводилась ими к более или менее автоматической технике личной и публичной жизни людей. Поскольку же имелся в виду теоретический, познающий разум, постольку новаторы сознавали, что наш ум стоит здесь не столько перед необходимостью, сколько перед возможностью, вернее, рядом возможностей. И вот по отношению к этим возможностям они хотели избавить науку от всего гадательного, *ab incertitudine praesagiorum*.³ Но вместе с тем они еще не вступали на рискованный путь вольфианства, слишком смело⁴ заключавшего от возможности к действительности, и заключали лишь от возможности к вероятности.⁵ Вероятность же они понимали не в эластическом, принципиально уклонявшемся от какой бы то ни было закономерности смысле пробабиллизма иезуитов, а в строго научном смысле. Они старались вывести ее из опыта прошлого,⁶ а также облечь в доказательную форму, *nam et probabilitas demonstrari potest*.⁷ Желательное в этом смысле направление было указано Лейбницем, обратившим внима-

¹ Nouveaux essais, III, IX, 9, Gerhardt, V, 317: les langues... ce sont les plus anciens monuments du Genre humain... on les comparera entre elles... l'origine des peuples, qu'on connoitra par le moyen des etymologies solides que la comparaison des langues fournira le mieux.

² Praesentia sensibus, futura non nisi Ratione percipiuntur (Hobbes. De cive, Cap. III, XXXI).

³ R. Cumberland. De legibus naturae. Editio tertia. 1694. P. 13.

⁴ См. выше, с. 246.

⁵ Huc referendum puto, quod cum nescitur quid sit futurum, sciri tamen possit, quid possibile sit: possibiliaque inter se comparari possunt (Cumberland, 229).

⁶ См. в «Логике» Арно и Николя IV часть, гл. XV: Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs: Ces regles qui servent à juger des faits passez, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lors que les circonstances certaines que l'on connoist sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lors que les circonstances presentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet (La logique ou l'art de penser. Troisième édition. Paris, 1668. P. 467).

⁷ Лейбниц. См. у Кютюра «La logique de Leibniz», 127.

ние на теорию вероятности и ее математическую обработку. Сообразно с этим если эпигоны статистов продолжали утверждать вместе с Макиавелли, что половиной наших действий управляет судьба,¹ то эпигоны новаторов XVII века (Бернулли и др.) занялись математической «мерой судьбы» (*mensura sortis*). И таким образом, был открыт путь для надежды на подчинение исторического процесса, и притом в полном объеме, с включением будущего, естественным законам, по крайней мере в том, так сказать, статистическом смысле, который, как указано выше (с. 413), совмещался с признанием случая в мире и его истории.

Однако дело не остановилось на одном этом. Новаторы указали путь и для подчинения истории иной, более типичной для них, естественной закономерности, закономерности безусловно детерминизма, детерминизма идеи, систематически подхватывающей и без остатка растворяющей в себе все фактическое. Такой идеей для них был прогресс — не как пожелание, не как возможность, а как закон бытия, так сказать, механически и автоматически осуществляющийся во времени. Такой прогресс они, предваряя Конта, усмотрели прежде всего в области человеческих знаний. Затем они его перенесли на всю историю. И наконец, они его связали с универсальной, космической эволюцией.

Теория прогресса являлась в XVII веке совершенно новым словом, ибо тогда еще господствовала прямо противоположная теория, теория регресса. Эта последняя питалась тремя источниками: во-первых, древними легендами о золотом веке, за которым последовали века серебряный, железный и др., вообще свидетельствующие об ухудшении человеческих судеб по мере удаления от древности, когда люди были, так сказать, генеалогически ближе к богам;² во-вторых, библейским преданием о райском блаженстве прародителей в состоянии непорочности и об ухудшении человеческой доли после грехопадения; наконец, в-третьих, мечтами гуманистов и их эпигонов о золотом веке римской литературы, вообще об античном мире. В научных

¹ Princ., XXV.

² *Antiquitas proxime accedit ad deos*, уверял Цицерон (*De legibus*, II, 11). А Сенека писал: *fuisse primos homines alti spiritus viros, et, ut ita dicam, a diis recentes* (*Epist.* XC). См. по этому поводу де Местра «*Les soirées de Saint-Pétersbourg*», sixième édition, 1850, I, 160.

кругах XVII века, стоявших в стороне от новаторов, теория регресса наших знаний питалась богословскими и гуманистическими соображениями. Согласно первым, максимум научных знаний, вообще доступный человеческому уму, был достигнут уже нашими прародителями, пока, увлеченные соблазном стать как боги, знающие все, они не были изгнаны из рая и не потеряли вместе с этим прежнего знания, которое, впрочем, было частично возобновлено еще библейскими патриархами. Сообразно с этим в течение всего XVII века еще имели успех такие авторы, как, например, ораторьянский ученый Томассен,¹ восторгавшийся библейским Адамом как математиком, физиком, астрономом,² а также первейшим не только по времени, но и по глубине идей философом,³ связывавший историю инженерного искусства с именами Каина и Ноя,⁴ а историю астрономии — с именами Адама, потомков Сифа, Еноха и Ноя,⁵ считавший вслед за св. Амвросием патриарха Авраама совершеннейшим философом.⁶ В своих «Знаменитейших вопросах» Мерсенн тоже доказывал, что Адам знал все науки и искусства⁷ и занимал вершину философии.⁸ Паше считал его отцом химии.⁹ Моргоф указывал, что составители истории библиотек *ab ovo* начинали с Адама, как первого писателя.¹⁰ Гуманистическая традиция настаивала на

¹ *La methode d'étudier et l'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrestienne et aux Ecritures. Par le Pere L. Thomassin, Prestre de l'Oratoire. A Paris, 1685.*

² Он объяснял это долголетием Адама, *car ces Sciences demandent de longues observations et force experiences* (23).

³ *On ne peut nier que le premier de tous les hommes n'ait aussi esté le premier de tous les Philosophes et de tous les Sages, et que cette primauté n'ait encore moins esté une primauté de temps que de perfection et d'excellence* (16).

⁴ 24, 26.

⁵ 25, 26.

⁶ 31.

⁷ *Quaestiones celeberrimae in Genesim, Lutetiae Parisiorum, 1623, p. 1212: Iuvat autem breviter ostendere, qua ratione scientias omnes protoplastus habuerit; p. 1213: quod omnes scientiae, et artes liberales, ac necessariae in Adamo fuerunt.*

⁸ *Totius Philosophiae summum apicem Adamus obtinuerat.*

⁹ *Si Adamus docuit suos Philosophiam et Scientias, quidni et Chemiam, artium omnium praestantissimam? (De novis inventis. Editio secunda. Lipsiae, 1700. P. 335).*

¹⁰ *Qui ab ovo Bibliothecarum historiam ordiuntur, cum ipsis mundi natalibus, cumque ipso Adamo natam librorum scribendorum originem ajunt (Polyhistor, I, 44). Alii Adamo donum scripturae acceptum ferii debere arbitrantur (ibid., 722).*

превосходстве античной философии и науки перед новаторской и выступила с известным «спором древних и новых». И вот новаторы решительно стали на сторону новых. Декарт объявил, что его современность древнее так называемой древности и обладает бóльшим опытом.¹ Арно отказывался верить, что уже до потопа были геометры более ученые, чем Архимед и Птолемей. Кеплер² и Паскаль верили в бесконечно прогрессирующую науку. Перро, наиболее решительно отстаивавший новых против древних, был, как выразился Риго,³ «сыном Декарта». Лейбниц при всем своем желании поднять рационализованное римское право на степень всеобщего разумного права⁴ все же уверял, что разум права дигест и кодекса так относится к современности, как свинья к Минерве;⁵ и он вообще чуждался тех, кто отождествляет древность с совершенством.⁶

У него же кроме прогресса культуры намечалось еще какое-то поступательное движение всего мироздания: *progressus perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus*. Это движение характеризовалось как эволюция, детерминированная «прекрасным законом непрерывности»,⁷ в силу которой все содышит, *σύμπνοια πάντα*, как говорил Гиппократ,⁸ и притом не только в пространстве, но и во времени. И посему нет ни скачков, ни перерывов, *non datur saltus, non datur hiatus*, настоящее обременено прошлым и чревато будущим,⁹ нет метемпсихозы, а есть

¹ Non est quod antiquis multum tribuamus propter antiquitatem, sed nos potius iis antiquiores dicendi. Jam enim senior est mundus quam tunc, majoremque habemus rerum experientiam (см.: Baillet. Vie de Descarte, VIII, 10).

² E. Cassirer. Das Erkenntnisproblem, I, 573.

³ H. Rigault. Histoire de la querelle des anciens et des modernes (Oeuvres, I, 1859, p. 51).

⁴ См. выше, с. 106.

⁵ In Digestis certe et Codice perpetua ordinis causa est veteris juris ratio quae tantum ad hodiernam, quantum jus ad Minervam (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, pars specialis, § 10).

⁶ Sed eorum odia timui, qui quod vetustissimum, idem optimum esse putant (ibid., Dedicatio).

⁷ Cette belle loy de la continuité, que j'ay peutêtre mis le premier en avant (Essais de Theodicée, 348, Gerhardt, VI, 321).

⁸ La Monadologie, 61.

⁹ Le présent est gros de l'avenir: le futur se pourrait lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain (Principes de la Nature et de la Grace, 13).

метаморфоза,¹ и монады, развиваясь, совершенствуются, так что могут быть названы *perfectihabiae*.² Таким образом, получалась теория естественной эволюции всего бытия. И закон тождества, который, как уверяет Кутюра,³ был верховным законом всей философии Лейбница, сохранял свою силу благодаря тому, что Лейбниц учил о сохранении силы в природе.⁴ И значит, на своей вершине динамическая философия сливалась со статической. И покой, и движение, и эволюция в конечном итоге сливались в панлогизме рационалистической системы.

5. История у протестантов

Таким образом, хотя новаторы XVII века не были ни историками, ни истористами, они тем не менее проявили такое понимание эволюции, которое делает их предтечами социологического и естественно-научного историзма новейших времен. Спрашивается, не были ли их предтечами в этом отношении протестантские авторы и авторитеты?

Они охотно обращались к истории, но с назидательной целью, ибо, как объяснял Шуппе, *bene loqui docent Oratores, bene agere Historici*.⁵ Уже Лютер весьма ценил ее с этой стороны.⁶ Далее, провозгласив религию Слова, они обратились к Ветхому и Новому Завету, но не для той критической работы, которую производил хотя бы Спиноза в «Богословско-политическом трактате», а опять-таки для назидания. Поскольку же они ставили вопрос о происхождении культуры и цивилизации, постольку они относили все лучшее и совершенное к *status integritatis*, к потерянному и не возвращенному раю. Сообразно с этим они не разделяли веры в прогресс, а, напротив, констатировали регресс — от Адама и его энциклопедического всезнания к несо-

¹ Ibid., 6.

² La Monadologie, 48.

³ La logique de Leibniz, X.

⁴ Куно Фишер. Лейбниц. С. 403 русского перевода 1905 г.

⁵ I. B. Schuppen. Lehrreiche Schriften. Franckfurt am Mayn, 1701, II, 89.

⁶ Darum ist es ein sehr köstlich Ding um die Historien. Denn was die Philosophie, weise Leute, und die ganze Vernunft lehren oder erdenken kan, das zum ehrlichen Leben nützlich, sei, das gibt die Historie mit Exempel und Geschichten gewaltiglich (Luthers pädagogische Schriften. Dritte Auflage. Breslau, 1902. S. 51).

вершенству современной науки. «Если бы, — сокрушался Альтузий, — наша природа осталась в этой чистоте и непорочности, тогда все люди от природы были бы совершенными логиками, риториками, теологами, юрисконсультами, медиками, моралистами и политиками».¹ Таурелл относил философское состояние умов (*status philosophicus*) к состоянию райской непорочности (*status integritatis*). Для XVII века весьма типичен знаменитый в то время² рижский полиистор Витте.³ У него Адам оказывается философом,⁴ так же как и Авель⁵ и Енох,⁶ Каин — софистом и экономистом,⁷ Сиф — гуманитарным ученым, а также и астрономом,⁸ Ной — восстановителем астрономии,⁹ Исаак и Иаков — естествоиспытателями,¹⁰ Давид — удивительным физиком,¹¹ Моисей, этот «канцлер Божий», — историком и социальным политиком.¹² Шоок удивлялся физическим познаниям патриарха Иакова¹³ и учености Соломона, которому, однако,

¹ De utilitate, necessitate et antiquitate scholarum admonitio panegyrica, Herbornae Nassoviorum, 1603, p. 9.

² Gymnasii Rigensis Professor celeberrimus, писал о нем Морпроф (Polyhistor, editio tertia, I, 207).

³ См. о нем: Zedler. Grosses Universal Lexicon, LVII, p. 1628; довольно сдержанный отзыв о нем на с. 7 книги Burcardi Gotthelfii Struvii «Bibliotheca philosophica». Jenae, 1707.

⁴ См.: Memoriae philosophorum, oratorum, poetarum, historicorum et philologorum nostri saeculi clarissimorum renovatae, curante M. Henningo Witten. Francofurti, 1677, vol. I, p. 1.

⁵ P. 2.

⁶ P. 3: Enochum... sapientissimum omnium seculorum Philosophia haud immerito annumeramus.

⁷ P. 2: Cainus... qui Sophisticus auctor... Oeconomiae nimis studeret.

⁸ Ibid.: Sethus... in liberalem praeprimis scientiam, coelestiumque rerum cognitionem diligenter inquisivit.

⁹ P. 3: Astronomiam... Noachus restituit.

¹⁰ Ibid.: они отличались excellenti naturae cognitione; как и Томассен (см. с. 27 его книги), Витте восхищается физическим опытом (*physicali experimento*) Иакова, именно искусственным подбором овец.

¹¹ P. 4: Davidem, Physicum admirandum.

¹² Ibid.: Mosen, summi Dei Cancellarium, primi omnio libri scriptorem et Historicum fuisse excellentissimum, formamque administrandi Rempublicam longe optimam delineasse.

¹³ Iacobus Patriarcha... rerum Physicarum peritissimus (Martini Schoockii Physica generalis. Groningae, 1660, p. 9).

далеко до Адама, доказавшего глубину своих сведений тем, что он сумел дать всем вещам подходящие имена.¹ В 1703 г. протестантские издатели Конригова обзора ученой литературы за 16 веков начиная с Рождества Христова сочли необходимым присоединить «Прологомены», в которых сообщается об универсальном ученом Адаме, астрономе Сифе, возрождении наук при Ное и т.п.² И еще Брукеру в тридцатых годах XVIII века пришлось доказывать, что Адам не был первым философом,³ что Каин и Авель были так же далеки от философии, «как всякий другой земледелец»,⁴ что библейский Иосиф был «большим экономом, но совсем не философом»⁵ и что не только Моисей, но даже и Соломон,⁶ «восточный ученый и правитель», еще не философствовали по-настоящему. Когда протестантские неоспинозисты второй половины XVIII века усвоили теорию прогресса,⁷ то это уже означало, что они подчинились влиянию эпигонов новаторов XVII века. Собственная же философия истории протестантов, как было указано выше по поводу их статусов (с. 460), носила резко выраженный богословский характер, учила о падении и искуплении человека, о его бывшей райской и будущей небесной жизни. Отрицание истории считалось

¹ Ibid.

² См. Hermannii Conringii De Scriptoribus XVI post Christum Natum Seculorum Commentarius, cum Prolegomenis, antiquiorem Eruditionis Historiam sistentibus et Additionibus. Wratislaviae, 1703, Prolegomena Historiam Eruditionis ante Christum natum exhibentia, Cap. I, § 1: Possederat Adamus omnes Sapientiae, quae in hominem cadit, thesauros... Inter Filios Adami prae caeteris Seth Sapientiam excoluit, qui... sidera, eorumque affectiones scrutatus est... § 4: Post Diluvium Noah unicus et humani generis, et varae Sapientiae restaurator erat.

³ Jacob Bruckers Auszug aus den kurtzen Fragen, aus der philosophischen Historie, von Anfang der Welt bis auf unsere Zeiten. Ulm, 1736, S. 9 usw. Не лишены интереса те схоластические доводы, которые приводились в пользу философского приоритета Адама и с которыми еще Брукеру пришлось считаться на с. 10: Das will man daher beweisen, weil 1) Adam durch das Göttliche Ebenbild alle Weisheit bekommen, 2) er den Thieren Nahmen gegeben, und also ihre Natur verstanden, 3) mit der Schlange disputirt, 4) die Zeiten eingetheilt, 5) die Erkenntnis des wahren und guten gehabt, 6) Seine Familie wohl regiert hat.

⁴ S. 11.

⁵ S. 14.

⁶ S. 15.

⁷ См. выше, с. 265.

безумием, но потому, что на нее смотрели как на зеркало провидения.¹

При таком понимании истории, следы которого можно найти еще у Фихте, всякое проникновение в нее светского духа считалось недопустимой ересью. Для протестантской философии истории XVII века весьма характерен в этом отношении переполох, вызванный как гипотезой чистой природы (см. выше, с. 466 и след.), так и гипотезой преадамитов.

6. Преадамиты

Вопрос о предках и происхождении современного человечества, при отсутствии достаточного числа положительных данных, может быть решен с одинаковым успехом при посредстве двух противоположных гипотез — моногенизма и полигенизма. Если избрать нисходящий путь от предков к потомкам, все более и более размножающимся, то вполне достаточно одной пары прародителей, для того чтобы вывести из нее современное человечество во всей пестроте его рас, наций, прочих групп и отдельных индивидов. И значит, гипотеза моногенизма получает право на существование. Но можно избрать и восходящий путь от потомков к предкам, имеющим, в свою очередь, своих предков, все более и более разветвляющихся: у сына — отец и мать, всего два родителя; у отца и матери — по отцу и матери, итого четыре родителя; у этих четырех родителей уже восемь родителей и т. д. до бесконечности. Тогда окажется, что у каждого современного нам человека бесчисленное множество предков. И значит, оправдывается гипотеза крайнего полигенизма. При всем априорном равноправии обеих точек зрения гипотеза множественности потомков, а не предков, иначе говоря, моногенизма, в общем, пользовалась и пользуется большим распространением. Она более соответствует и логическим, и биологическим требованиям перехода от простого к сложному, она луч-

¹ *Omnis praeterea historia Deum esse testatur, historiam autem omnem negare et in dubium vocare est hominis insolentissimae insaniae. Historia nihil aliud est, quam speculum providentiae Divinae, quam thesaurus exemplorum gratiae et irae divinae. Sane, negato Deo, actum est de omni fide historica* (B. Gerhardi Theodori Meieri *Historia Religionum*. Helmestadi, 1697, p. 28).

ше мирится с идеей эволюции. Не только генеалогия семейств, даже когда она исследуется в восходящем порядке, устанавливается в смысле единства предков и множества потомков,¹ но таковы же легенды и о происхождении целых народов от одного предка — Эллина, Чеха и тому подобных праотцев. Наконец, теория моногенизма была освящена авторитетом Священного Писания, утверждавшего, что весь род человеческий произошел от Адама, этого, как выразился Мильтон, «патриарха человечества». Как проповедовал апостол Павел афинянам, «от одной крови произвел Бог весь род человеческий» (Деяния апостольские, XVII, 26). С этим связывался целый ряд богословских последствий: всеобщность первородного греха, проникшего в мир через одного человека, родоначальника всех прочих людей; всеобщность искупительной жертвы, принесенной Сыном Божиим, вочеловечившимся и, значит, тоже ставшим сыном человеческим; всеобщность христианского братства и т. д.

Необходимо, однако, заметить, что некоторые места книги Бытия как бы дают основание предполагать ее полигенизм. Так, например, о сотворении человека упоминается дважды (I, 27 и II, 7), и притом так, что можно предположить не только два варианта об одном и том же акте, но также как бы два различных акта. Слова Каина после убийства Авеля: «Всякий, кто встретится со мною, убьет меня» (IV, 14) или же то обстоятельство, что Каин после изгнания «познал жену свою» (IV, 17), как бы показывают, что рядом с Адамом и его потомством Библия признавала и параллельное существование каких-то других людей. В сущности, от этого не слишком страдал моногенизм христианской антропологии: всемирный потоп все равно сохраняет одного лишь Ноя как единого родоначальника всех позднейших рас и племен; а Ной все равно происходил от Адама; и на это обстоятельство указывает католическое богословие в тех случаях, когда оно выражает готовность сделать уступку полигенизму светской науки.² Словом, моногенизм господствовал. И никто в нем не сомневался.

¹ В таком именно смысле иллюстрировали анализ и синтез авторы «Логики Пор-Рояля» (*La logique ou l'art de penser*. Troisième édition. Paris, 1668. P. 400).

² Scheeben, *Handbuch*, II, 193.

Сомнения явились тогда, когда в поисках пути в Индию Колумб открыл Америку, а в ней новую расу цветных людей. Сначала возник вопрос о том, люди ли это вообще и можно ли их крестить. Когда же отрицательное решение этого вопроса было осуждено специальной папской буллой, то явился новый вопрос: что это за люди, откуда они пошли и как они попали на этот изолированный от старого света материк? Не потомки ли они иных предков, чем Ной и Адам? Таким образом, явился повод для возбуждения вопроса о коадамитах и даже преадамитах, причем они разумелись не как те фантастические сверхчеловеческие существа, которых у Байрона Каин встречает в аду,¹ а как обыкновенные, совершенно естественные люди. Теория преадамитов в связи с гипотезой состояния чистой природы как бы открывала путь для чисто естественной теории происхождения первобытного человека с отказом от деталей космогонии — события, по вычислениям Бодена,² имевшего место в сентябре месяце, — а также статуса непорочности первозданного человека, сотворенного по образу и подобию Божию. И вот протестантская мысль уже в XVI веке решительно осудила возможность преадамитов. *Communis omnium stipes est Adam*,³ утверждал, например, Гемминг; и именно из этого обстоятельства он выводил всеобщее братство людей, а также заповедь любить ближнего, как самого себя.

В XVII веке вопрос обострился благодаря тому, что из среды протестантских авторов раздался голос в пользу признания преадамитов. Голос этот принадлежал гасконцу Исааку Пейреру⁴ — натуре, родственной упомянутому выше, на с. 225, Беверланду. Этот не лишенный остроумия,⁵ но также неустойчивый и циничный⁶ автор написал целое исследование, озаглавленное «Praeada-

¹ «Каин», действие II, сцена II. В письме к Муру Байрон характеризовал преадамитов как «существа совершенно несходные с людьми по внешнему своему виду и обладающие гораздо большею силою умственною и физическою» (Байрон, изд. Брокгауза—Ефрона, т. II, ч. 2, LXV).

² *Les six livres de la Republique*, Livre IV, Chap. II, с. 558 издания 1583 г.

³ *Libellus de coniugio, repudio et divortio*, *Opuscula theologica*, 966.

⁴ См. о нем в «*Nouvelle biographie générale*», XXIX, 520. Его иногда ошибочно называют Перейром.

⁵ См. его письма в «*Plaquettes gontaudaises*» за 1878 г., 1—6.

⁶ *Nicéron. Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la republique des lettres*. Tome XII. Paris, 1730. P. 70: Il affectoit... un peu trop

mitae», в котором он доказывал полигенизм человечества. Правда, что он, как и Беверланд, вскоре отрекся от своего еретического взгляда. Более того, он перешел в католичество и даже, кажется, получил аббатство. Словом, это далеко не был борец за идею. И многие¹ смотрели на его выступление и отречение как на своего рода гасконату. Но знаменательно то, что он вызвал крайнее ожесточение богословов, и притом не столько католических, сколько именно протестантских. По собственному признанию,² он потому именно и перешел в католичество, что спасался от преследований протестантских богословов. И действительно, не было почти ни одного среди них,³ кто бы не обрушился специально на Пейрера. В частности, Калов напал на «чудовищнейшего автора „Преадамитов”»⁴ и уверял, что признание его теории ниспровергло бы с корнем все богословие.⁵ Не менее решительно опровергал Praeadamitarum monstrum⁶ и Квенштедт, ссылавшийся при этом на то, что, где догмат, там нет проблемы.⁷ Такое отношение к проблеме преадамитов, которая, так же как и проблема «чистого естества», как будто немного напоминала проблемы, поставленные новаторами XVII века, лишний раз показывает, как далеко была от них протестантская мысль.

de dire des bons mots, ce qui alloit quelquefois jusqu'à la raillerie. Там же его эпиграфия:

La Peyrere ici gît, ce bon Israëlite,
Huguenot, Catholique, enfin Préadamite.
Quatre Religions lui plûrent à la fois.
Et son indifférence étoit si peu commune,
Qu'après quatre-vingt ans qu'il eut à faire un choix,
Le bon-homme partit, et n'en choisit pas une.

¹ Bayle. Dictionnaire historique et critique. Cinquième édition. 1740, p. 2216.

² Zedler. XXVII, 1183.

³ См. список оппонентов Пейрера у Нисерона (Memoires, XII, 79).

⁴ Systema locorum theologicorum, tomus tertius, 1052.

⁵ 1062.

⁶ Theologica didactico-polemica. Editio tertia. 1696, I, 514. Не лишены интереса некоторые его аргументы: Primus homo Adam praeter nomen speciei non habuit proprium, sed appellatus est nomine speciei, tanquam proprio, quia primus fuit et solus creatus (513).

⁷ Non tantum problema est nostra sententia, sed dogma fidei, nec levioris momenti, sed valde arduum; tota enim Theologia hoc de Praeadamitis commentum corumpitur (513).

А. А. Ермичев

**Е. В. СПЕКТОРСКИЙ (1875—1951).
БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА**

Евгений Васильевич Спекторский родился 3 октября 1875 г. в городе Остроге Волынской губернии. Отец его был мировым судьей, и от него будущий ученый-юрист «унаследовал уважение к праву и его роли в жизни общества и государства».¹ Из детских лет также тянется «политическая правизна» Е. В. Спекторского. «В русской Польше, где почти все русское вызывало у поляков неприязненное чувство», скорее вырастали носители строгого консервативного патриотизма²...

В 1893 г. в губернском городе Радоме с золотой медалью он заканчивает гимназию и в том же году поступает на юридический факультет Варшавского университета.

То было время, когда социология в России стала активно искать свое место в общественном сознании. Социологические концепции возникали на самой различной эмпирической и теоретической почве. Варшавские правоведы шли к ней от права, и Е. В. Спекторский, зарекомендовавший себя потом как выдающийся историк социологии, первые свои шаги делал в университете.

Он был одним из лучших студентов у профессора Александра Львовича Блока и преданным ему младшим другом. Через два года после кончины учителя он издает небольшую книгу «Александр Львович Блок, государствовед и философ» (1911 г.), в которой дал глубокую и объективную характеристику многогранной и противоречивой личности ученого. Исследователи находят, что книга Спекторского оказала определенное воздей-

¹ А. Д. Билимович. Памяти профессора Е. В. Спекторского // Записки Русской академической группы в США. 1970. С. 151.

² См.: Вас. Зеньковский. Мои встречи с выдающимися людьми. Часть 1. Киев // Записки Русской академической группы в США. 1994. Т. XXVI. С. 53.

ствие на А. А. Блока во время работы его над поэмой «Возмездие».¹

Студенческая работа Е. В. Спекторского «Книга Гроция „О войне”» была удостоена денежной премии, а по окончании университета 4 июня 1907 г. он был утвержден в степени кандидата. Выпускная его работа называлась «Жан Жак Руссо как политический мыслитель». В тот же день по представлению А. Л. Блока Совет юридического факультета ходатайствует перед Министерством народного просвещения об оставлении Е. В. Спекторского в качестве профессорского стипендиата на кафедре государственного права. С 1899/1900 учебного года началась его педагогическая деятельность. Он ведет занятия «по объяснению Платоновых диалогов и демонстраций „Свода” русского» на юридическом факультете. В 1900/01 учебном году он сдает магистерские экзамены (главный из них — государственное право и добавочный — международное право) и 28 мая 1901 г. Совет просит для Спекторского двухлетнюю заграничную командировку для написания магистерской диссертации. С 1 января 1902 г. по июнь 1903 г. он работает в европейских университетских центрах (Париж, Берлин, Геттинген, Гейдельберг). С той же целью и позже он несколько раз выезжал за границу в свое вакационное время.

Выясняя содержание предмета своего научного интереса — общества как целостного образования в его наличном состоянии, он было увлекся идеями марбургского неокантианства, но вынужден был от них отказаться. «Это влияние, — писал Е. В. Спекторский о Когене и Наторпе, — не могло привести к удовлетворительному разрешению проблемы. Дело в том, что в своих рассуждениях о человеческом общежитии эта школа учит не столько о том, что есть, сколько о том, чего нет, чего никогда не было, а может быть, никогда и не будет: с точки зрения нравственно должного, решительно и исключительно ею принятой, она нередко не объясняет, а просто отвергает эмпирически сущее. Вследствие этого, очевидно, от нее нельзя ожидать прочной опоры в исследовании социологической проблемы как чего-то строго позитивного».² Теперь для него неприемлем

¹ Литературное наследство. Т. 92: В 4-х кн. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 2. М., 1981. С. 297–308.

² Е. В. Спекторский. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910. С. III.

«идиографизм» Виндельбанда и Риккерта, отрицающий возможность подчинения человеческой культуры общим законам.

Спекторский был вынужден искать новый курс своих исследований — через изучение генезиса современных представлений об обществе, что и оформилось позднее в его капитальном труде «Проблема социальной физики в XVII столетии». Н. И. Кареев дал высокую оценку «необычайно ценной истории социологии» Е. В. Спекторского. Он особенно отмечает предупреждение историка своим современникам, которые, пасуя перед трудностями создания социологии, возвращаются «от высшего и более современного методологически, именно рационального, типа науки» к «низшему, конкретно-эмпирическому типу», предавая забвению завоевания европейской мысли отдаленных веков.¹

По окончании научной командировки с 1903/04 учебного года Е. В. Спекторский становится исполняющим должность доцента по кафедре государственного права и ведет занятия по «энциклопедии юридических и политических наук».

В мае 1911 г. в Юрьевском университете (где успешно работал один из его студенческих друзей Ф. В. Тарановский) он защищает магистерскую диссертацию по книге «Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки». Через три года профессорства в Варшавском университете, а именно в июле 1914 г., он был назначен исполняющим должность экстраординарного профессора Киевского Императорского университета св. Владимира по кафедре энциклопедии права и истории философии права. Помимо работы в университете он преподавал на Высших женских курсах, в Юридическом институте и на Фребелевских курсах. Новые коллеги, и ранее хорошо знавшие Е. В. Спекторского, теперь смогли оценить его организаторские способности, избрав энергичного ученого председателем Киевского научно-философского общества на первом учредительном собрании 26 октября 1914 г.

Докторская диссертация (по второму тому его книги о социальной физике XVII в.) была защищена им в Московском университете 27 мая 1917 г., он становится ординарным профессором своей кафедры и с 28 июня — деканом юридического факультета.

¹ Н. И. Кареев. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 133—135.

Специалисты высоко оценили продолжение исследования Е. В. Спекторского. Б. А. Кистяковский в письме сообщал ему: «Все, с кем я беседовал о Вашей книге, считают второй том Вашего труда значительно выше первого. Еще недавно это положение обстоятельно доказывал в разговоре со мной Г. Г. Шпет».¹ Однако печатных откликов на фундаментальное исследование Е. В. Спекторского разыскать не удалось; и это понятно — времена изменились.

Февральская, а затем Октябрьская революции разрушали привычное течение академической жизни и выдвигали на первый план какие-то иные проблемы, вплоть до элементарного выживания ученых. Что касается Киева, то общая нестабильность усугубилась сторонниками украинской «незалежности». Ректор, профессор Н. Н. Цытович, в мае 1917 г. был вынужден оставить свой пост. Власть в городе переходила из рук в руки. Когда в Киеве во второй раз водворилась Центральная рада (с 1 марта по 28 апреля 1918 г.), то «ввиду выяснившейся дальнейшей невозможности обходиться без полномочного представительства университета вовне ректором был избран Е. В. Спекторский». Это произошло 5 апреля 1917 г.² Когда Киев был захвачен А. И. Деникиным, Е. В. Спекторский «был назначен попечителем Киевского учебного округа, а в ноябре 1919 г. — товарищем начальника управления народного просвещения, но вследствие крушения правительства не смог вступить в исполнение этой должности».³

После окончательного установления советской власти в Киеве в начале 1920 г. Е. В. Спекторский бежит в Одессу и потом на долгие годы остается на Балканах.

Начинается время зарубежной жизни. Основным местом жительства Е. В. Спекторского становится Королевство сербов, хорватов и словенцев (Белград в 1920—1924 и в 1927—1930 гг. и затем Любляна — с 1930 по 1945 г.). Во многом его старания-

¹Цит. по: С. Шурляков. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-философское и Научно-философское общества) // Философия и социологическая мысль. 1993. № 7—8. С. 172.

²Е. В. Спекторский. Столетие Киевского университета св. Владимира // Alma mater. Університет св. Володимира с напередодні та в добу української революції 1917—1920. Матеріали, документи, спогади: У 3 кн. Кн. 1. Київ, 2000. С. 61.

³Там же. С. 50.

ми и участием его коллег Ф. В. Тарановского и А. Д. Билимовича в апреле 1920 г. было создано первое в Европе Общество русских ученых, и в мае 1920 г. Е. В. Спекторский становится его председателем. С этого времени судьба ученого была неотделима от судьбы русской науки в Югославии. В 20-е годы он лишь однажды надолго покинул гостеприимную Югославию — когда русский юридический факультет, «единственно чисто русский и чисто эмигрантский полноценный университетский факультет во всей диаспоре»,¹ пригласил его для преподавания. Здесь он руководил Русской академической группой и один год (до мая 1928 г.) был деканом юридического факультета. В Праге ученый провел три года (1924—1927), а когда «русская акция» в Чехословакии стала свертываться, что привело к закрытию факультета, он снова вернулся в Югославию.

«В бытность свою в Югославии и Чехословакии [Е. В. Спекторский] был избран членом-корреспондентом Сербской академии наук в Белграде и Славянского института в Праге, почетным членом Общества русских ученых в Югославии, Русской академической группы в Праге и Общества галлиполийцев в Белграде. Председательствовал на II съезде русских академических организаций в Праге в 1922 г. Был председателем организационного комитета III съезда в Белграде в 1928 г. По поручению съезда написал брошюру о нем и отредактировал первый том его трудов, равно как и первый выпуск „Материалов по библиографии трудов русских ученых за границей“. Был первым председателем основанного в Белграде Русского научного института... В Любляне был председателем Словенского общества философии права и социологии, а с 1930 г. до оставления Югославии — основанной там национально-просветительской организации „Русская матица“».²

Дополняя перечень, составленный А. Д. Билимовичем, нужно упомянуть профессорство Е. В. Спекторского в Белградском (1920—1930 гг.) и Люблянском (1930—1945 гг.) университетах. Что касается упомянутого здесь Русского научного института в Белграде (открытого в 1928 г. по постановлению IV съезда русских академических организаций и благодаря помощи правительства), то он стал выдающимся центром науки русского за-

¹ И. Савицкий. «Русский Оксфорд» в Праге 1919—1928 гг. // Записки Русской академической группы в США. 2001—2002. Т. XXI. С. 218.

² А. Д. Билимович. Указ. соч. С. 153.

рубежья и оказал большую помощь научным исследованиям и высшему образованию Королевства. Первые три года, до перехода в Люблянский университет, Е. В. Спекторский был его председателем.

В политической жизни зарубежной России Е. В. Спекторский постоянно занимал место на ее правом фланге, будучи солидарным с П. Б. Струве и И. А. Ильиным. Исследователи русской эмиграции отмечают, что по возникновении Национально-трудового союза нового поколения, имевшего целью «национальную революцию» внутри СССР, ученый оказал «нацмальчикам» существенную идейную поддержку.¹ Естественно, что, когда в конце Второй мировой войны войска маршала Иосипа Броз Тито и Красной Армии освободили Люблянину от фашистских захватчиков, Е. В. Спекторскому пришлось срочно покинуть страну.

Бегство было поспешным и весьма драматичным. Он был вынужден оставить не только все имущество, но и свои рукописи, среди которых было готовое к печати «Введение в социологию», полторы тысячи машинописных страниц «Воспоминаний» и, наконец, ежедневные политические дневники, которые он вел на протяжении 15 лет, — не случайно В. В. Зеньковский отмечал «несколько заостренный политицизм» Е. В. Спекторского.

По прибытии в Италию Е. В. Спекторский с женой проводит два года в лагере для перемещенных лиц, находясь под угрозой выдачи советским властям. Однако вмешательство знакомых (В. В. Зеньковского) и инициатива А. Л. Толстой сыграли спасительную роль в судьбе ученого. Когда началась американская акция по вывозу в Америку русских беженцев (и в первую очередь ученых), Евгений Васильевич переезжает в Америку и становится профессором Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, где читает ряд лекционных курсов (церковное право, христианская этика, русская история и литература). Когда в США была создана Русская академическая группа (1948), Евгений Васильевич становится ее первым председателем и своей неутомимой деятельностью закладывает основы ее дальнейшего существования.

¹ См.: *Н. Назаров. Миссия русской эмиграции. Изд. второе, исправленное. Т. 1. М., 1994. С. 242.*

В. В. Зеньковский следующим образом описывает движение философского мировоззрения Е. В. Спекторского: «От первоначального увлечения немецким идеализмом Евгений Васильевич довольно рано перешел к философскому релятивизму, к которому его склоняли его исторические исследования ... от релятивизма он перешел безоговорочно к христианскому идеализму, который лег в основу различных его построений».¹ Христианский идеализм мировоззрения Спекторского (а не христианство) В. В. Зеньковский объясняет характером профессионального интереса ученого — юриста, социолога и историка. Это, во-первых, понуждало Спекторского к учету конкретной исторической ситуации, а во-вторых, позволяло отодвинуть на второй план момент церковности в христианстве. Таким образом, Е. В. Спекторский воспринимал христианство «шире отдельных вероисповеданий и отдельных церквей», одновременно защищая, таким образом, христианский вероисповедный плюрализм. Вместе с тем Е. В. Спекторский, вполне в соответствии с духом эпохи, понимает христианство как религию «сотрапачества» человека и Творца.

Изданная в 1925 г. книга Е. В. Спекторского «Христианство и культура» наиболее полно представляет религиозные воззрения ученого. В ней автор «в апологетической манере обосновал положительное значение христианства для различных областей духовной, социальной и материальной жизни: для философии, науки, искусства, развития права, государства, идеи личности и т. п.».²

Характеристику философской эволюции Е. В. Спекторского нужно дополнить картиной его общественно-политического кредо, как она представлена А. Д. Билимовичем: «Е. В. Спекторский, будучи противником ложного новаторства и ложных демократов, был и прогрессивен, и подлинно демократичен. Как философ — он кладет в основу правильно понятую идею христианства и этическое учение идеалистической философии. Как

¹Прот. В. В. Зеньковский. Е. В. Спекторский // Русская религиозно-философская мысль XX века / Сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 317.

²Русская философия // Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 486. Правда, В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» называл книгу Спекторского «малоценной».

социолог — он отстаивает свободное органическое развитие общественной жизни и введение в нее морального начала путем далеко идущего реформирования общественных отношений в духе социальной справедливости. Наконец, как юрист и государствовед он — горячий поклонник правового государства с подлинными демократическими гарантиями законности и личной свободы».¹

Вполне естественно, что в центре внимания Е. В. Спекторского стали «проблемы нравственной жизни, взаимоотношения государства и этических норм, права и нравственности, религиозного обоснования государственной и социальной жизни человечества, а также проблемы взаимоотношения религии и государства».² Разумеется, в творчестве Е. В. Спекторского зарубежного периода его жизни всегда присутствует тема России.

Ученый скончался в Нью-Йорке 3 марта 1951 г.

Давний друг Е. В. Спекторского Александр Дмитриевич Билимович в своей некрологической заметке счел необходимым отметить, что «к моменту его смерти (т. е. Е. В. Спекторского. — А. Е.) у него были готовы к печати рукописи следующих работ: «Церковное слово», «Опыт христианской этики и социологии», «Религиозные мотивы в русской литературе», «История русской литературы», «История русской социальной философии», «Эпохи русской культуры», «Поэт Блок», «Национальность и национализм», «Кризис Европы», «Три типа реальности», «Проблема будущего и христианство».³

Некоторые из этих работ были опубликованы, другие, по-видимому, навечно осядут в архивах. Как тяжела судьба русской культуры!

Материалы к библиографии работ Евгения Васильевича Спекторского

При составлении библиографии работ Е. В. Спекторского были просмотрены издания Варшавского и Киевского университетов, некоторые юридические журналы России начала XX века,

¹ А. Д. Билимович. Указ. соч. С. 151.

² Н. С. Арсеньев. Памяти Е. В. Спекторского // Возрождение. Литературно-политические тетради. 1951. Тетрадь 16. С. 198.

³ А. Д. Билимович. Указ. соч. С. 156.

а также издания научных учреждений русского зарубежья. Помимо того, составитель пользовался следующими библиографическими указателями: Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом (вып. 1 — 1920—1930 гг.; вып. 2 — 1930—1940 гг.). Белград, 1931—1941; J.N.Katchaki. *Bibliography of Russian Refugees in the Kingdom of S. H. S. (Yugoslavia)*. 1920—1945. Arnheim, 1991; Философское содержание русских журналов начала XX века. Статьи, заметки, рецензии в литературно-общественных и политических изданиях 1901—1922 гг. СПб., 2001.

Очевидно, что составитель не мог описать *de visu* многие публикации Е. В. Спекторского и сведения о них дает по перечисленным выше указателям. В этом случае названия публикаций помечены одной звездочкой, если речь идет о первом выпуске «Материалов...», и двумя — о втором их выпуске. Эти два выпуска (кстати, вышедшие под редакцией Е. В. Спекторского) наглядно демонстрируют возрастание числа публикаций нашего автора на иностранных языках, преимущественно славянских, — народов Королевства сербов, хорватов и словенцев и Чехословакии. Если в первом десятилетии (1920—1930 гг.) Е. В. Спекторский публикует около 50 таких работ, то во втором (1930—1940 гг.) почти в три раза больше. Из-за того что просмотреть эти публикации невозможно, составитель ограничился библиографией работ Е. В. Спекторского на русском языке.

Предлагаемые материалы состоят из двух разделов: 1) работы Е. В. Спекторского, 2) литература о Е. В. Спекторском.

РАБОТЫ Е. В. СПЕКТОРСКОГО

Книги и брошюры

Очерки по философии общественных наук. Вып. I. Общественные науки и теоретическая философия. Варшава, 1907. 245 с.

Эргард Вейгель, забытый рационалист XVII века. Варшава: Типография Варшав. учеб. округа, 1909. 69 с.

Энциклопедия права. [Лекции]. Б. м. [1909]. 175 с.

Государственное право, общее и иностранное. Лекции... Варшава, 1910. 84 с. (Изданы студентами юрид. ф-та Имп. Варшав. ун-та; на правах рукописи).

Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910. VII + 563 + XIII с.

Понятие общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения. Варшава: Типография Варшав. учеб. округа, 1911. 27 с.

То же // Философские науки. М., 1992. № 2. С. 110—130.

Александр Львович Блок, государствовед и философ. Варшава: Типография Варшав. учеб. округа, 1911. 81 с.

Белинский и западничество [Текст речи, произнесенной (в сокр. виде) 23 окт. 1911 г. в посвященном памяти Белинского собрании Имп. Варшав. ун-та, совместно с состоящим при нем О-вом истории, философии и права]. Варшава: Типография Варшав. учеб. округа, 1912. 33 с.

Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914. 67 с.

Задачи энциклопедии права. Вступительная лекция, прочитанная 16 сентября 1914 г. в Ун-те св. Владимира. Киев, 1915. 17 с.

Номинализм и реализм в общественных науках. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко. [1915].

Пособие к лекциям по энциклопедии права. Вып. 11. Саратов, 1915. 143 с.

Пособие к лекциям по истории философии права. Саратов: Типография Л. А. Аметист, 1916. 110 с.

Теория солидарности. Доклад, прочитанный 14 декабря 1915 г. в Саратове в соединенном заседании Киевского и Саратовского юридических обществ. М., 1916. 27 с.

Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. Киев, 1917. 635 с.

Учредительное собрание и конституция. Киев: Типолитография «И. И. Чоколов», 1917. 24 с.

Что такое конституция. М.: Типография тов-ва Рябушинского, 1917. 16 с.

Государство [Общий очерк]. Пг.: Огни, 1918. 93 с. (Круг знания. Обществоведение).

Пособие к лекциям по истории философии права. Киев: Типография «Прогресс», 1918. 95 с. (На правах рукописи).

* Русский язык. Русская культура. Прага, 1925.

* Петр Великий и мы. Прага: Благовест, 1925.

Пособие к лекциям по истории философии права. Прага, 1925. 436 + 13 + 10 с. (Литография).

Христианство и культура. Прага: Пламя, 1925. 311 с.

Начала науки о государстве и обществе: Учебное руководство для средней школы. Белград, 1927. 144 с.

* О монархии. За Родину. Белград, 1928. (Литография).

* Св. Владимир и русская культура. Белград, 1930. С. 31.

Чехов. Белград: Изд-во Н. З. Рыбинского, 1931. 47 с.

Наука в СССР. Женева, 1931. 16 с. (Литография).

Столетие Киевского университета св. Владимира. Белград, 1935. 104 с.

То же // *Alma mater: Університет св. Володимира с напередодні та в добу української революції 1917—1920. Матеріали, документи, спогади: У 3 кн. Кн. 1. Київ, 2000. С. 22—70.*

Либерализм. Белград, 1935. 13 с.

Принципы европейской политики России в XIX и XX веках. Люблина, 1936. 23 с.

Энциклопедия права. Братислава, 1939. 40 с.

Государственное право. Лекции 1—8. Братислава: Изд-во Об-ва галли-полийцев, 1939. 112 с.

Статті

К вопросу о систематизации в обществоведении // *Варшав. унив. изв. 1903. № 5. С. 1—26.*

Органическая теория общества // *Зап. Об-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те. 1904. Вып. 3. С. 59—83.*

О задачах обществоведения // *Вопр. философии и психологии. 1904. Кн. 72 (II). С. 143—161.*

Из области чистой этики // *Вопр. философии и психологии. 1905. Кн. 78 (III). С. 384—411.*

Физицизм в общественной философии XVII века // *Юридические записки, издаваемые Демидовским юридическим лицеем. 1908. Вып. II. С. 331—357.*

Эргард Вейгель, забытый рационалист XVII века // *Зап. Об-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те. 1909. Вып. 4. С. 81—149.*

Кризис обществоведения в XVII столетии // *Варшав. унив. изв. 1909. № 8. С. 1—9; № 9. С. 9—40; 1910. № 1. С. 41—56; № 2. С. 37—96; № 3. С. 97—112; № 6. С. 113—120; № 7. С. 121—128; № 8. С. 129—144; № 9. С. 145—160; 1911. № 1. С. 161—168; № 2. С. 169—216; № 3. С. 217—264; № 4. С. 265—312; № 5. С. 313—360; № 6. С. 361—408; № 7. С. 409—440; № 8. С. 441—456; № 9. С. 457—472; 1912. № 1. С. 473—504; № 2. С. 505—520; № 3. С. 521—552; № 4. С. 553—568.*

По поводу статьи В. Э. Грабаря (Полемика) // *Вопр. философии и психологии. 1910. Кн. 110 (V). С. 857—860.*

Предисловие // *Б. Спиноза. Политический трактат / Пер. с лат. студента А. Б. Ставского. Варшава, 1910. С. 1—2.*

Кант и общественная философия // *Зап. Об-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те. 1911. Вып. 5. С. 3—4.*

Эргард Вейгель, учитель Пуфендорфа и Лейбница // *Зап. Об-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те. 1911. Вып. 5. С. 60—61.*

Белинский и западничество // *Зап. Об-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те. 1912. Вып. 6. С. 32—64.*

К вопросу о системе «Духа законов» Монтескье и ее философских источниках // *Юридические записки, издаваемые Демидовским юридическим лицеем. 1912. Вып. III (XIII). С. 295—331.*

Философия и юриспруденция // Юридический вестник. 1913. Кн. II. С. 60—92.

Эсмен как государствовед (Род. 1 февр. 1848 г. — ум. в авг. 1913 г.) // Юридический вестник. 1913. Кн. III. С. 160—164.

Естественное право у протестантских авторов XVI века // Юридические записки, издаваемые Демидовским юридическим лицеем. 1914. Вып. I—II (XIX—XX). С. 113—152.

Происхождение протестантского рационализма // Зап. Об-ва истории, филологии и права при Варшав. ун-те. 1914. Вып. 7. С. 115—181.

Протестантство и рационализм в XVI—XVII столетиях // Варшав. уни-вер. изв. 1914. № 3. С. 1—105.

К спору о реальности права // Юридический вестник. М., 1914. Кн. V (I). С. 53—69.

К столетию исторической школы в правоведении // Юридический вестник. 1914. Кн. VI (II). С. 5—39.

Номинализм и реализм в общественных науках // Юридический вестник. 1915. Кн. IX (I). С. 5—44.

Физицизм и свобода в рациональной психологии XVII века // Вопр. философии и психологии. 1915. Кн. 130 (V). С. 461—498.

Задача энциклопедии права. Вступительная лекция, прочитанная 16 сентября 1914 г. в Университете св. Владимира // Унив. изв. Киев, 1915. № 2. Ч. II. Паг. III. С. 1—17.

Теория солидарности // Юридический вестник. 1916. Кн. XIII (I). С. 5—31.

Происхождение идеи всеобщего, или универсального, права // Журн. М-ва народ. просвещения. Пг., 1916. Ч. LXVI, ноябрь. Отд. 2. С. 33—57.

Свобода, равенство и братство // Народоправство. М., 1917. 1 августа. № 5. С. 4—6.

Самоопределение и нации // Народоправство. М., 1917. 1 сентября. № 8. С. 2—4.

Кризис современного государства // Русские сборники / Под ред. Э. Гримма и К. Н. Соколова. Кн. 2. София, 1921. С. 40—56.

Русский анархизм // Русская мысль. Прага, 1922. Кн. I—II. С. 232—253.

Государство социальное и социалистическое // Новое время. Белград, 1922. 10 февраля. № 239. С. 2—3.

Достоевский как публицист // Русская мысль. Берлин, 1923. Кн. IX—XII. С. 246—262.

Речь Е. В. Спекторского при закрытии съезда // Съезды русских академических организаций за границей: 1-й съезд 10—17 октября 1921 г.; 2-й съезд 9—16 октября 1922 г. Прага, 1923. С. 110—117.

* Русская эмиграция в Югославии // Русская земля. Ужгород, 1924. 28 августа.

Россия и славянство // Возрождение. Париж, 1926. 24 мая. № 356. С. 2.

Русская культура // Возрождение. Париж, 1926. 8 июля. № 401. С. 2—3.

Белое движение // Возрождение. Париж, 1926. 19 ноября. № 535. С. 1.

Политические заветы Петра Великого: [Тезисы доклада, прочитанного 7 апреля 1925 г. в Русском историческом обществе в Праге] // Зап. Рус. ист. об-ва в Праге. Прага, 1927. Кн. 1. С. 24—25.

К характеристике Чаадаева // Зап. Рус. ист. об-ва в Праге. Прага, 1927. Кн. 1. С. 25.

Заветы Петра Великого // Зап. Рус. ист. об-ва в Праге. Прага, 1927. Кн. 1. С. 80—101.

* Памяти Николы Пашича // Годы. 1927. № 5.

Памяти проф. И. Цвинича // Возрождение. Париж, 1927. 10 февраля. № 618. С. 4.

Западно-европейские источники евразийства // Возрождение. Париж, 1927. 26 мая. № 723. С. 2—3.

Освобождающаяся Россия // Возрождение. Париж, 1927. 13 июля. № 771. С. 2—3.

Семидесятилетие проф. Д. П. Кишенского // Новое время. Белград, 1928. 31 января. № 2023. С. 2.

* Памяти генерала Врангеля // Новое время. Белград, 1928. 10 мая. № 2104.

Крамарж // Новое время. Белград, 1928. 19 мая. № 2113. С. 1.

Речь проф. Е. В. Спекторского на открытии Русского научного института в Белграде // Новое время. Белград, 1928. 19 сентября. № 2213. С. 2.

* Тэн и его идеи // Новое время. Белград, 1928. № 2281.

Памяти Е. Л. Зубашева // Новое время. Белград, 1928. 29 декабря. № 2298. С. 3.

Предмет и отношение в общественных науках // Труды IV съезда русских академических организаций за границей в Белграде 16—23 сентября 1928 г. Ч. 1. Белград, 1929. С. 233—240.

Заветы Пушкина // Пушкинский сборник / Русский институт в Праге. Прага, 1929. С. 53—64.

К характеристике Чаадаева // Сб. Рус. ин-та в Праге. Прага, 1929. Т. 1. С. 47—68.

Памяти К. Я. Кадлеца // Новое время. Белград, 1929. 23 января. № 2316. С. 2.

Татьянин день // Новое время. Белград, 1929. 25 января. № 2318. С. 2.

* 125-летие кодекса Наполеона // Новое время. Белград, 1929. 13 апреля. № 2385.

Иосиф Добровский // Новое время. Белград, 1929. 17 апреля. № 2388. С. 2; 18 апреля. № 2389. С. 1—2.

Съезд славянских филологов и России // Новое время. Белград, 1929. 27 ноября. № 2575. С. 2—3.

* Леон Дюги и Н. М. Коркунов // Россия и славянство. Париж, 1929. № 14.

* Достоевский и современность // Россия и славянство. Париж, 1929. № 52.

* А. А. Блок и его наукоучение // Россия и славянство. Париж, 1929. 6 февраля. № 54.

Св. Владимир и русская культура // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. 988—1930. Белград, 1930. С. 17—31.

* Семидесятилетие *Národných Listů* // Новое время. Белград, 1930. № 2608.

Ломоносов // Новое время. Белград, 1930. 25 января. № 2623. С. 1—2.

* Н. С. Лесков // Россия и славянство. Париж, 1930. № 87.

Тютчев и Лесков // Новое время. Белград, 1930. 15 июня. № 2740. С. 2—3; 17 июня. № 2741. С. 2—3.

Своеобразие крещения Руси // Владимирский сборник. Белград, 1930. С. 55—62.

Три мотива в творчестве Достоевского // Сб. Рус. ин-та в Праге. Прага, 1931. Т. 2. С. 99—110.

Бенджамен Констан и Фюстель де Куланж // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1931. Вып. 3. С. 259—278.

Место Гегеля в истории философии // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1932. Вып. 7. С. 275—308.

** Судьба русского языка // Русский голос. Белград, 1933. № 122.

Этика и антропология // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1935. Вып. 11. С. 109—131.

Славянские просветители // День русской славы. Белград, 1936. С. 2—5.

Жизнь и личность Ф. В. Тарановского // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1936. Вып. 13. С. I—XX.

** Н. Н. Крамарж в Праге // Н. Н. Крамарж. Прага, 1937.

Пушкин и христианство // День русской славы. Белград, 1937. С. 9—12.

** Пушкин — учитель // Сокольская газета. 1937, январь.

Христианство и русская государственность // День русской славы. Белград, 1938. С. 17—19.

Десятилетие Русского научного института в Белграде // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1939. Вып. 14. Паг. 2. С. 1—28.

Русский научный институт в Белграде с 1935/36 по 1937/38 академический год включительно // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. Белград, 1939. Вып. 14. Паг. 2. С. 29—35.

** Русская армия и русское государство // Пути русского сокольства. I. Белград, 1939. С. 1—3.

Александр Дмитриевич Градовский // День русской культуры. Харбин, 1939. С. 16—18.

** Церковь и государство в России // День русской славы. Белград, 1939.

Ломоносов // День русской культуры. Харбин, 1940. С. 11—13.

** Семисотлетие Батыева нашествия // День русской славы. Белград, 1940. № 10. С. 15—17.

Пушкин // Возрождение. Литературно-политические тетради. Париж, 1949. Тетр. 3. С. 8—18.

Чаадаев // Возрождение. Литературно-политические тетради. Париж, 1949. Тетр. 4. С. 94—102.

Свобода и детерминизм // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1967. Т. 1. С. 153—159.

Правительство и власть // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1968. Т. 2. С. 29—30.

Три типа реальности // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1969. Т. 3. С. 81—92.

Эпохи русской культуры // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1970. Т. 4. С. 163—182.

Духовное наследие XIX века // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1971. Т. 5. С. 253—259.

Значение философии Н. О. Лосского // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1976. Т. 10. С. 127—132.

Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1980. Т. 13. С. 77—190.

Вступительное слово ректора Университета св. Владимира Евгения Спекторского на Первом съезде представителей высших учебных заведений Украины 14 апреля 1918 г. // Alma mater. Університет св. Володимира с напередодні та в добу української революції 1917—1920. Матеріали, документи, спогади: У 3 кн. Кн. 2. Київ, 2000. С. 7.

Рецензии

Н. Я. Грот. Философия и ее общие задачи. Сборник статей под редакцией Московского психологического общества. СПб., 1904 // Журн. М-ва народ. просвещения. 1904. Ч. 394, июль. Отд. 2. С. 226—238.

А. А. Исаев. Вопросы социологии. СПб., 1906 // Критическое обозрение. 1907. Вып. 2. С. 91—93.

В. Г. Камбуров. Идея государства у Гоббса. Посмертное издание с предисловием Михайловского И. В. Киев, 1906 // Юридическая библиография. 1907/1908. Т. I, № 5. С. 5—6.

С. М. Потапов. Научные основы права. I. Формула права как явление действительности. СПб., 1908 // Юридическая библиография. 1908/1909. Т. II, № 1. С. 1—2.

Этика Аристотеля. Перевод с греческого с Приложением «Очерки истории греческой этики до Аристотеля» Э. Л. Радлова. СПб., 1908 // Юридическая библиография. 1908/1909. Т. II, № 1. С. 4—5.

В. А. Савальский. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. Т. 1. М., 1908 // Юридическая библиография. 1908/1909. Т. II, № 4. С. 143—145.

Ю. С. Гамбаров. Свобода и ее гарантии. СПб., 1910 // Юридическая библиография. 1909/1910. Т. III, № 4. С. 135—136.

Н. А. Гредескул. Право и ценность его изучения (Известия Санкт-Петербургского политехнического института. Т. X, вып. 2) // Юридическая библиография. 1909/1910. Т. III, № 4. С. 136.

Die Geisteswissenschaften // Юридическая библиография. 1913/1914. № 1—2 (№ 31—32). С. 165—166.

Томас Гоббс. Философские основания учения о гражданине. М., 1914 // Юридический вестник. 1915. Кн. IX (I). С. 243—247.

О «Нови» // Таллинский русский голос. 1931. 10 июля. № 83. С. 4. Таллин, 1934. № 6—7.

Словенская книга о Боге: France Veber. Knjiga o Bogu. 1934 // Путь. 1935. № 46 (январь—март). С. 70—73.

ЛИТЕРАТУРА О Е. В. СПЕКТОРСКОМ

Alma mater. Університет св. Володимира с напередодні та в добу української революції 1917—1920. Матеріали, документи, спогади: У 3 кн. Кн. 1—2. Київ, 2000 (Кн. 1. С. 71—73, 269, 310, 365, 368, 372, 375, 376; Кн. 2. С. 7—37, 49, 88—90, 100, 103, 118, 124, 133, 134, 155, 167).

Алексеев П. В., Филатов В. М. Спекторский Евгений Васильевич // Алексеев П. В. Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. М., 2002. С. 923—924.

Арсеньев Н. С. Памяти Е. В. Спекторского // Возрождение. Литературно-политические тетради. Париж, 1951. Тетр. 16. С. 197—199.

Архангельский В. «Средний человек» о христианстве и культуре // Воля России. Прага, 1925. Кн. 2. С. 224—233.

Без подписи. [Рец.] Спекторский Е. В. Белинский и западничество. Варшава, 1912 // Русское богатство. 1912. Кн. 7. С. 138—139.

Белоусов К. Г. Е. В. Спекторский. 1875—1951 // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1970. Т. IV. С. 147—148.

Билимович А. Д. Памяти Е. В. Спекторского // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1970. Т. IV. С. 148—157.

[Блок А. А.] Письма Блока к Е. В. Спекторскому. Вступительная статья, публикация и комментарии С. Б. Шоломовой // Литературное наследие. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 2. М., 1981. С. 297—308.

Болдырев Н. Богословие и философия в Германии XVIII века // Русская мысль. 1916. Кн. 5. Паг. 2. С. 32—33 (Рец. на кн. Спекторского Е. В. «Происхождение протестантского рационализма». Варшава, 1914).

Вернадский В. И. Из истории идей // Русская мысль. 1912. Кн. 10. Паг. 1. С. 123—138.

Верховский С. С. Проф. Е. В. Спекторский. 1875—1951 // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1980. Т. XIII. С. 80—82.

Грабарь В. Э. Опыт реабилитации социальной философии XVII века // Вопр. философии и психологии. 1911. Кн. 109 (IV). С. 598—631.

Грабарь В. Э. Ответ Е. Спекторскому // Вопр. философии и психологии. 1912. Кн. 111 (I). С. 170—174.

Зеньковский В. В. Е. В. Спекторский // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. статей под редакцией Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 317—321.

Зеньковский В. В. История русской философии. Том II. Второе издание. Париж, 1989. С. 458.

Зеньковский В. В. Мои встречи с выдающимися людьми. Часть 1. Киев // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1994. Т. XXVI. С. 52—54.

Ильин И. А. [Рец.] Спекторский Е. В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Общественные науки и теоретическая философия. Варшава, 1907 // Русская мысль. 1905. Кн. 5. Паг. 2. С. 103—107.

Ильин И. А. [Рец.] Спекторский Е. В. Александр Львович Блок, государствовед и философ. Варшава, 1911 // Русская мысль. 1912. Кн. 3. Паг. 2. С. 94—95.

Кареев Н. И. Основы русской социологии. Е. В. Спекторский. СПб., 1996. С. 133—135.

Кистяковский Б. А. [Рец.] Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910 // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1912—1913. Кн. 1—2. Разд. Библиография. С. 359—361.

Кузнецов К. А. [Рец.] Спекторский Е. В. Задачи энциклопедии права. Вступительная лекция, прочитанная 16 сентября 1914 г. в Университете св. Владимира. Киев, 1915 // Юридический вестник. М., 1915. Кн. X (II). С. 259—261.

Лосский Н. О. Философская литература // Славянская книга. 1926. Февраль. № 1. С. 39—40.

Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 389.

М. В. [Рец.] Спекторский Е. В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Общественные науки и теоретическая философия. Варшава, 1907 // Образование. 1908. Кн. 4. С. 105—106.

Михайлов П. [Рец.] Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910 // Вестник Европы. 1911. Т. 4, кн. 7. С. 399—401.

Н. А. Members of the Association // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1976. Т. X. С. 289.

Николаев К. Н. Памяти проф., доктора Евгения Васильевича Спекторского // Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж, 1951. Кн. IV. С. 19—22.

Поляков А., Тимошина Е. Спекторский Владимир Евгеньевич // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX в. Энциклопедический биографический словарь. М., 1997. С. 592—593.

Рождественский А. А. [Рец.] Б. Спиноза. Политический трактат / Пер. с лат. студента А. Б. Ставского. Предисловие Е. В. Спекторского. Варшава, 1910 // Юридическая библиография. Ярославль, 1911/1912. Т. 5, № 1. С. 1—3.

Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX—начала XX века / Под ред. Чагина Б. А. Л., 1978. С. 39, 40, 255, 267.

Тарановский В. Ф. [Рец.] Спекторский Е. В. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Общественные науки и теоретическая философия. Варшава, 1907 // Юридическая библиография. Ярославль, 1907/1908. Т. 1, № 3. С. 6—7.

N. S. Timacheff. Professor Spectorisky // Зап. Рус. акад. группы в США. Нью-Йорк, 1970. Т. IV. С. 158—162.

Филатов В. Спекторский Евгений Васильевич // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 485—487.

Филатов В. Спекторский Евгений Васильевич // Русская философия. Словарь / Под общей редакцией М. А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 476—477.

Шурляков С. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-философское и Научно-философское общества) // Философская и социологическая мысль. 1993. № 7—8. С. 165—180.

Щеглов В. В., Щеглова Л. В. Философский портрет Е. В. Спекторского // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1997. № 4. С. 3—12.

Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. С. 361, 384, 432, 455.

Яценко А. С. [Рец.] Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910 // Вопросы права. М., 1911. Кн. VI (2). С. 237—248.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Отдел I

НОВЫЕ ИДЕИ В ОБЩЕСТВОВЕДЕНИИ XVII ВЕКА

Глава I. Новаторы XVII века и их научная программа	5
1. Новаторы	5
Разногласия между новаторами. Общность их научной программы.	
2. Отрицательные задачи новаторов	11
Разрыв с теологической традицией в гносеологии, метафизике и этике. Новое соотношение веры и знания. Разрыв со схоластической и гуманистической традициями.	
3. Положительные задачи новаторов	15
Проблема естественной в тройном смысле науки. Естественное и искусственное.	
4. Естественное богословие	18
5. Естественная этика	20
Секуляризация этики. Ее рационализация. Ее согласованность с физикой.	
6. Естественная политика	24
Религиозные элементы в политике монархомахов, политиков, статистов, современников новаторов и позднейших авторов. Свобода от религии политики новаторов. Ее рационализм и физицизм.	
7. Естественная экономика	37
Экономика до новаторов. Религиозные элементы в ней. Протестантство и экономика. Секуляризация экономики. Ее рационализация. Ее физицизм. Экономическое значение естественного состояния. Физицизм меркантильной системы. Учение о деньгах.	
Глава II. Новое естественное право	50
1. Естественное право новаторов	50
Секуляризация естественного права. Его рационализация и физицизм. Система деонтологическая, логическая и онтологическая.	
2. Вопрос о предтечах нового естественного права	61
Старое и новое воззрение.	

3. Схоластическое естественное право	63
Юстиниан и Грациан. Ирнерий. Теория эссенциальной справедливости. Григорий Тулузский.	
4. Естественное право протестантов	67
Лютер. Цвингли. Меланхтон. Лагус. Мюнстер. Тейбер. Ольдендорп. Питу. Гересбах. Альтузий. Вальтер. Цеппер. Стефани. Католическая конкуренция: Виндек. Гемминг. Его богословие и теория права. Винклер. Протестантская традиция в XVII и XVIII веках.	
Глава III. Проблема универсальной науки	96
1. Старые универсалии и новый универсализм	96
Схоластические универсалии. Универсализм гуманистов. Универсализм новаторов.	
2. Общее, или универсальное, право	101
Происхождение проблемы. Феодалное право. Кнауус. Дариес. Церковное и каноническое право. Гражданское право. Э. Вейгель, Струве, Лейбниц. Ахенваль. Государственное право. Бёмер. Шмаусс. Лейбниц. Кнезебек. Брунквель. Позднейшая судьба общего государственного права. Социальное право. Кёллер. Ахенваль. Понятие общества в XVII и XIX веках. Общественное право в XIX веке.	

Отдел II

ВОПРОС ОБ ИСТОЧНИКАХ НАУЧНОГО НОВАТОРСТВА В XVII СТОЛЕТИИ

Глава I. Старое и новое в науке XVII века	119
1. Примирение старой науки с новой	119
Вопрос об оригинальности новаторов в литературе XIX и XVII веков. Паше. Реньо. Дутенс. Э. Вейгель. Фома Английский. Бехер. Конринг. Шовен. Сорель. Дюгамель. Вико.	
2. Примирение новой науки со старой	137
Декарт. Гроций, Пуфендорф, Томазий, Лейбниц. Волонитаризм и интеллектуализм. Номинализм и реализм.	
Глава II. Рационализм и гуманизм	143
1. Позитивный рационализм XVII века	143
Связь умозрения с опытом. Интуиция. Дедукция. Гипотеза и фикция.	
2. Гуманизм	150

Глава III. Рационализм и протестантство	154
1. Вопрос о сущности протестантства	154
Взгляды богословов и светских писателей. Необходимость исторического исследования. Католические элементы в старом протестантстве. Протестантские элементы в старом католичестве. Разрыв между католичеством и протестантством.	
2. Возникающее протестантство XVI века и рационализм	166
Лютер. Меланхтон. Таурелл. Мистики. Кальвин. Сервет. Рамус; судьба рамизма.	
3. Систематизованное протестантство XVII века и рационализм . . .	189
Калов. Квенштедт. Шерцер. Даннгавер. Каликст. Пиетизм.	
4. Схоластические симпатии протестантства XVII века	197
Триббеховиус. Эльзвих. Протестантские университеты. Гутке. Калов. Шерцер. Павел Возций. Йттер. Реабилитация Аристотеля.	
5. Рационалистические антипатии протестантства XVII века	213
Декарт. Спиноза. Гроций. Гоббс. Пуфендорф. Католический рационализм. «Католический Эвклид». Натурализм. Штош. Беверланд. Герберт Чербери. Супранатурализм. Лейбниц. Хр. Томазий.	
6. Происхождение протестантского рационализма	236
Протестантство века Просвещения.	
7. Вольфианство	238
Новый рационализм в XVIII веке. Вольф. Вольф и Вольтер. Демонстрация. Категория возможности. Естественная теология. Канц. Вольфианцы.	
8. Неоспинозизм	254
Новый Спиноза. Якоби и Лихтенберг. Гете. Религиозный спинозизм. Лессинг. Гердер. Спиноза в начале XIX века. Отношение романтиков к Спинозе и католичеству. Шлегель.	
9. Кантианство	276
Неоспинозисты и кантианство. Кантианство и рационализм. Кантианство и религия. Кантианство и протестантство. Кантианство и католичество. Рационализация протестантства. Фихте. Тифтрук. Лютер рационалист.	

10. Старое и новое протестантство	296
Гегель. Гейне. Эволюция протестантизма. Падение протестантской догматики.	

Глава IV. Рационализм и новое естествознание	301

1. Новое естествознание	301
2. Социальная физика	303
Древность. XVII век.	

Отдел III

РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Глава I. Проблема человека до новаторов	308

1. Учение о человеке схоластиков	308
Четыре causas. Форма и материя. Происхождение души. Передача душ. Практика поведения.	
2. Учение о человеке гуманистов	313
Гуманность. Древняя антропология.	
3. Положение антропологической проблемы в XVII веке	314
Вивес. Боден. Мерсенн. Сорель, Бехер и др.	

Глава II. Учение о человеке новаторов	319

1. Естественное учение о человеке	319
Отсутствие сверхъестественного. Рационализм. Рациональная психология Вольфа и новаторов XVII века. Геометрическая метода. Определения. Упрощение психики.	
2. Физицизм нового учения о человеке	329
Жизнь и смерть. Физика души. Инерция и самосохранение. Conatu. Аффекты. Микрокосм.	
3. Физицизм и свобода	339
Добродетель. Свобода в природе. Свобода в психике, пассивная и активная.	
4. Дальнейшая судьба свободы и необходимости	350
Монтескье и Кант. Кастель. Романтики. Гегель.	

Глава III. Учение о человеке протестантов	354
1. Лютер и Меланхтон	354
Лютер. Меланхтон.	
2. Казман	356
Антропология. Женский вопрос. Другие протестанты.	

Отдел IV

РАЦИОНАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Глава I. Социальная статика	363
1. Естественное учение об обществе	363
Отсутствие сверхъестественного. Рационализм. Физицизм.	
2. Статус	365
Значение термина. Политический статус во Франции и Германии. Статус юридический, богословский и космологический.	
3. Статисты	373
Политика в понимании статистов. Нодэ. Хемниц. Ботеро. Синкретизм статистов. Макиавелли. Отношение новаторов к статистам.	
4. Статистики	386
Конринг. Его переписка с Лейбницем.	
5. Статус у новаторов	391
Естественная теория статуса. Два состояния.	
6. Естественное состояние	395
Естественное состояние и история. Два типа естественного состояния. Состояние свободы и равенства. Отношение к древнему быту. Отношение к современности. Отношение к будущему. Физиократия. Отношение к экономической науке. Отношение к социологии.	
7. Естественные законы	409
Старое понимание закона. Кумберланд. Новое понимание закона. Два типа естественной закономерности. Естественный закон и «правый разум».	
8. Гражданское состояние	414
Теория цивилизации. Отношение к государству. Договор. Его гносеология. Психология, юриспруденция и социология гражданского состояния. Теория общества в XVIII и XIX столетиях.	

9. Теория установления	424
Добро естественное и моральное. Природа и установление. Вейгель. Пуфендорф. Штош, Бейер. Влияние на теорию познания. Этический автоматизм. Влияние на теорию права. Императивная теория права. Юридический автоматизм. Влияние на теорию государства. Политический автоматизм. Влияние на теорию мироздания.	
10. Теория морального пространства	436
Сущность теории. Ее методология. Юридическая конструкция.	
11. Монархомахи и их эпигоны	441
Принципы монархомахов: религиозный, юридический, исторический и сословный. Эволюция религиозного монархомахизма. Жюриё. Буше. Боссюэ. Иезуиты. Карл Скрибан. Кастель. Кастель и Монтескье. Эволюция дворянского монархомахизма. Тюрке-де-Майерн. Буленвилье. Буленвилье и Монтескье. Монархомахизм Монтескье. Руссо и монархомахизм. Руссо и Гоббс.	
12. Статус у протестантов	460
Три состояния. Таурелл. Гемминг. Калов и Квенштедт. Фихте. Природа и благодать. <i>Complementum naturae</i> . Естественное состояние. Договор. Непорочность.	
13. <i>Status purorum naturalium</i>	466
Католический взгляд. Протестантский взгляд. Шерцер.	
Глава II. Социальная динамика	473
1. Отрицательное отношение новаторов к истории	473
Историзм XIX века. Антиисторизм XVII века. Методология новаторов и история. Типы, или «фигуры» из истории. Монтескье. Практический рационализм. Отрицательные отзывы новаторов об истории.	
2. История до новаторов	480
Истории. Прагматическая история. История как «царская педагогия». Мораль в истории. Политика в истории. «Эlegantная» история. Философия истории. Периодизация истории. Боденова методология истории. Схоластика и история.	
3. Положительное отношение новаторов к истории	487
Мнимая история у новаторов. Действительная история. Спиноза. Гоббс. Клауберг. Паскаль. Амос Коменский, Пуфендорф, Лейбниц.	

4. Проблема естественной истории	491
Отказ от сверхъестественного. Рационализм. Физицизм. Кривая истории. История как рост. Историческая критика. История культуры. Проблема будущего. Теория прогресса. Спор древних и новых. Эволюция и тожество.	
5. История у протестантов	499
Теория регресса. Витте. Шоок.	
6. Преадамиты	502
Моногенизм и полигенизм. Библейский взгляд. Влияние открытия Америки. Пейрер. Возражения протестантов.	
<i>А. А. Ермичев. Е. В. Спекторский (1875—1951). Биобиблиографическая справка</i>	<i>506</i>

Научное издание

Е. СПЕКТОРСКИЙ

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЗИКИ В XVII СТОЛЕТИИ

Том II

Печатается по изданию:

Е. Спекторский. Проблема социальной физики в XVII столетии.
Том II. Киев, 1917

*Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *Л. А. Бабушкина*
Художник *Л. А. Яценко*
Технический редактор *Е. И. Егорова*
Корректоры *Ю. Б. Григорьева, Н. И. Журавлева*
и *Е. В. Шестакова*
Компьютерная верстка *В. В. Крайневой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 24.08.05.
Подписано к печати 24.04.06.
Формат 60 × 90 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33.5. Уч.-изд. л. 35.4. Тираж 1500 экз.
Тип. зак. № 3209. С 74

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026906-9



9 785020 126906 4

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ
ФИРМА «НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Анатолий Валерианович Ахутин

АНТИЧНЫЕ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

Античная философия рассматривается в монографии как целостная *культура* философской мысли, связанная особым началом-принципом. Речь идет об онтологическом основании истинности, т. е. о том, как взаимоопределены ответы на вопросы: «Что значит (поистине) быть?» и «Что значит (истинно) понять?». Античная философия выявляет и ставит под вопрос эти ответы, т. е. начала, определяющие строение греческого образа мысли („логос”) и соответствующего образа мира („космос”). Ставя свои первоначала под вопрос, античная философия словно выдвигает эти исторически и культурно особые ответы на всеобщее — всемирное — обсуждение. В этом смысле мы и говорим об «античных (особых) началах (всеобщей) философии».

Философия трояко осмысливала значимость особого «античного начала»: как снятый „момент” в системе Гегеля, как источник „другого начала” в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и как особый „голос” в философской диалогике В. Библера (к которой ближе всего автор). Эти опыты детально рассматриваются в первой части книги. Во второй части рассматриваются начала, определяющие своеобразный строй греческого разума. В третьей части два раздела, отвечающие двум разным способам осмысления радикальной апорийности первоначал *эйдетической онтологии*: гераклитовскому и парменидовскому. Спор „бытия-становления” и „бытия-тождества” лежит в началах внутреннего спора, пронизывающего всю античную философию вплоть до неоплатонизма.

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства www.nauka.nw.ru.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ
ФИРМА «НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Андре-Жан Фестюжьер

**СОЗЕРЦАНИЕ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ
ПО ПЛАТОНУ**

«Созерцание...» — это вторая книга (вышедшая в свет в 1936 году) широко известного на Западе французского исследователя творчества Платона, герметизма и неоплатонизма Андре-Жана Фестюжьера (1898—1982).

Главной темой книги является анализ понятия θεωρία в диалогах Платона. К отличительным чертам этого исследования стоит отнести ярко выраженный неоплатоновский подход при интерпретации диалогов, заметное влияние экзистенциализма (платоновское созерцание, например, мыслится как мистический опыт, возможный только в присутствии переживаемого объекта) и мистицизма (например, на материале платоновских текстов автор недвусмысленно показывает, что влияние Сократа на Платона и его окружение обусловлено не чем иным, как мистическим опытом и силой старца, а возрождение платонизма во II веке н. э. связывается мистическим импульсом к умному видению в раннем христианстве).

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства www.nauka.nw.ru.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ
ФИРМА «НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

Мартин Хайдеггер
ВРЕМЯ И БЫТИЕ:
СТАТЬИ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

«Время и бытие» — сборник работ Мартина Хайдеггера (1889—1976), выдающегося немецкого мыслителя, оставившего яркий свет в философии XX века.

Сущность современной технической цивилизации, назначение человека, истина бытия, таинственная значительность обыденной вещи, судьба западноевропейской метафизики и преодоление нигилизма — вот круг вопросов, к осмыслению которых зовет в своих «малых произведениях» немецкий философ.

Книга адресована философам, историкам, культурологам, филологам, как профессионалам, так и всем самостоятельно думающим людям.

Ознакомиться с информацией об Издательстве, планах выпуска и наличии книг для реализации можно на сайте Издательства www.nauka.nw.ru.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
(код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, проспект Независимости, 72; (код 10-375-17) 292-00-52,
292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»);
(13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65

199064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 297-91-86

199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;

• (код 812) 323-34-62

634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36

450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

