

Тема 2: «Политические и правовые учения в эпоху Средневековья. Возрождение и Реформация в Западной Европе»

Учебная литература:

1. История политических и правовых учений: учебник / Под общ. ред. М.Н. Марченко. М.: Норма: ИНФРА-М, 2014. 655 с.
2. Мазарчук, Д.В. История политических и правовых учений: учебное пособие / Д.В. Мазарчук. М.: Академия управления при Президенте Республики Беларусь, 2015. 101 с.
3. История политических и правовых учений: учебник / отв. ред. В.В. Лазарев. 3е изд., испр. и доп. М.: Норма: ИНФРА-М, 2016. 800 с.
4. История политических учений. Вып.1 / Н.М. Азаркин, В.Н. Левченко, О.В. Мартышин. М.: Юрист, 1994. 132 с.
5. История политических учений. Вып.2,3 / под ред. О.В. Мартышина. М.: Юрист, 1996-2000. 368, 560 с.
6. История политических и правовых учений: учебник / под ред. М. Н. Марченко. М.: Норма: ИНФРА-М, 2012. 656 с.
7. История политических и правовых учений: Хрестоматия / Сост. и ред. Г.Г. Демиденко, Г.А. Борисов. Белгород, 1999. 1158 с.
8. История политических и правовых учений: Хрестоматия / Под ред. О.Э. Лейста. М.: Городец, 2000. 512 с.

Вопрос 1. Общая характеристика политико-правовой мысли в Средние века (конец V-XV вв.): Византия, Западная Европа, Арабский Халифат

Западная Европа

Характерной чертой теократических теорий является тенденция, выразившаяся в стремлении представителей этого течения найти обоснование притязаниям римско-католической церкви и римских пап на мировое господство. Эти тенденции обнаружили особую остроту в XI–XIII вв.

Со второй половины XI в. римско-католическая церковь, опираясь на свое возросшее могущество, направляет свои усилия на упразднение зависимости духовенства от светской власти, на подчинение духовенству всего общества и установление неограниченной власти папы как в церковных, так и в светских делах. Раньше римско-католическое духовенство для оправдания своего первенства ссылалось на то, что будто бы римское епископство было основано апостолом Петром, которому мифический основатель христианской религии Христос сказал: «Ты – Петр, и на этом камне я создам церковь мою, и врата ада не одолеют ее». Но с течением времени этот «аргумент» оказался недостаточным и римские папы стали прибегать к другим, более жестким.

Исторические ссылки служили обоснованием дальнейшего развития изложенной Аврелием Августином теории о господстве церкви над светским государством – «света над царством тьмы». Одновременно формулируется учение о «двух мечах», то есть о мечах, якобы данных Христом духовному владыке, который в свою очередь вручает один меч светскому государю и потому имеет преимущество над ним. В учении о ключах, полученных апостолом Петром, которыми он закрывает и открывает небеса, выражается притязание пап на право низлагать императоров, поскольку папы считали себя вначале преемниками апостола Петра. Идея верховенства папской власти ярко выражалась в актах папы Григория VII, в которых провозглашалось, что только римский епископ является вселенским и может низлагать и восстанавливать всех епископов, издавать указы, учреждать епархии. Он один в мире именуется папой и низлагает даже императоров. Ни один собор не может без его разрешения стать вселенским, ни одна книга без его разрешения не может быть признана канонической. Никто не может отменить его решения, кроме него самого. Никто ему не

судья. Подданных он может освобождать от присяги государям. Понятно, эти претензии встретили сопротивление со стороны германских императоров и других монархов.

Католическая церковь в борьбе с императорской властью пытается изобразить себя защитницей народа, апеллируя к нему, доходя даже до провозглашения идеи народного суверенитета. Некоторые представители теократических теорий высказывались за признание права народа на восстания и цареубийства. Таково, например, учение английского схоластика Иоанна Солсберийского (XII в.), считавшего вполне правомерным убийство тирана.

В соответствии с «теорией солнца и луны» церковь сравнивается с солнцем, а государство – с луной, заимствующей свой свет у солнца. Золото церковной власти противопоставляется свинцу власти светской или день власти священства – ночи власти императорской. На этом основании утверждается, что папе принадлежит право избрания государей. Цари – избранники божьи, но это избрание происходит только через посредство священников, что и выражается в символическом акте благословения и помазания на царство.

Все эти рассуждения сторонников папы о правах народа против тиранов показывают, что представители теократических теорий грамотно использовали в своих целях недовольство простого народа гнетом феодалов, выступая защитниками народа против власти тиранов. Однако порой папа и все духовенство сами подавляли все движения, возникавшие среди простого народа, если они были неуютны знати и лидерам духовенства. Так, папы подавляли и стремления городов к самостоятельности. Например, известно, что Иннокентий III (1198–1216), при котором римская церковь достигла наибольшего могущества, расправлялся с итальянскими городами, пытавшимися отстоять свою независимость. Папа Иннокентий III, направлял и вдохновлял многие европейские войны того времени и организовал поход против альбигойской ереси.

Сторонники светских феодалов прибегали также к аргументации, опирающейся на «священное писание». Так, епископ Вальтрам Наумбургский утверждал, что бог установил две независимые власти, которые должны друг другу помогать. Апостол Павел, как говорит епископ, называет князя слугою божьим, который не даром держит меч. Наказание преступников поручено не служителям церкви, а князьям.

У светских феодалов и их сторонников в борьбе с папами была и своя теория «двух мечей», согласно которой мечи вручаются папе и императору одновременно. Эта же мысль высказывается и в одном из законодательных памятников XIII столетия – «Саксонском зеркале».

При Фридрихе Барбароссе юристы, ставшие ближайшими советниками императора, приписывали ему власть и право собственности на всю государственную территорию. Юристы оправдывали эти притязания положениями римского права, которые давали юридическое обоснование неограниченной власти римских цезарей. Появилась теория, утверждавшая, что императоры – наследники римских цезарей. Однако в XII в. некоторые богословы, в том числе Гуго Флерийский, сами приходят к выводу и доказывают, что епископы государства должны быть подчинены государю так же, как дети подчиняются отцу, – не по природе, а для порядка, для соблюдения единства. Недовольство существующими порядками и особенно господством католической церкви получает значительные размеры и свое выражение в различных религиозных учениях, враждебных догматам феодальной католической церкви, – в ересь.

Византия

В Византийской империи в связи с условиями и традициями общественной жизни входивших в ее состав областей сложился своеобразный комплекс идей и концепций о государстве и праве. Зародившись в период распада Древнеримского государства, в наиболее полном виде эти теории оформились и приобрели значение политико-правовой идеологии в IX–X вв. В ней можно выделить три компонента:

- 1) антично-эллинистические традиции;
- 2) римскую государственность;

3) православное христианство.

Перенесение политического центра Римской империи из Рима в Константинополь в 330 г. н.э. констатировало доминирующую роль эллинистического Востока, который сохранил в модифицированном виде римскую государственность (византийцы называли себя «ромеями», т.е. «римлянами») еще целое тысячелетие после того, как в западной части империи эта государственность прекратила свое существование. Сохранилась доктрина «*Rex Romana*» («Римский мир»), константинопольская аристократия вела родословные от сенаторских родов Древнего Рима, государственным языком долгое время оставалась латынь.

Основой византийской политико-правовой идеологии можно считать римскую идею императорской власти, соединенную с античной теорией гражданской общины – полиса и христианскими представлениями о власти. Византийская империя сохранила монархию в виде домината с бюрократией. Но неограниченная власть императора – василевса была реализована лишь в пределах высшего должностного лица в государстве. Император не воспринимался как собственник империи или деспот. Христианство осватило не столько личность императора, сколько его власть, данную «от Бога», и только в связи с этим – самого конкретного императора.

Средневековье – непрерывная борьба за авторитет между светской и духовной властями, что выразилось в диалоге цезарепапизма и папоцезаризма. Идея первенства цезарской власти сохранялась на протяжении тысячелетнего существования Византии. Цезарский абсолютизм объяснялся необходимостью интеграции множества населявших Византию народов, принадлежавших к разным языковым, культурным, этническим группам. Цезарепапизм как имперская доктрина объединил в себе римское публичное право, христианские элементы, эллинистические влияния и азиатские традиции. Византия первой среди государств Средневековья в полной мере использовала структурообразующие возможности христианской религии.

В соответствии с указанной доктриной, цезарь – абсолютный монарх, высший судья, глава исполнительной власти, верховный главнокомандующий и высший законодатель. В то же время он наместник бога и христианский государь, обладает божественной святостью. Власть цезаря распространяется на весь мир, он стоит во главе остальных монархов и князей. Христианская общность Византии отождествлялась с государственной общностью. Цезарь являлся главой церкви, хотя формально высшая власть в церкви принадлежала коллегии из пяти патриархов. Верховенство императора объяснялась меньшей, чем на Западе, политической активностью духовенства. Восточная церковь не только никогда не претендовала на верховенство власти, но даже не придерживалась теории равенства двух властей.

В политико-правовой идеологии ранней Византии выделялись три направления:

1) автократическое, имевшее целью укрепление императорской власти (его поддерживали представители двора и христианское духовенство);

2) конституционное, которое делало акцент на обязанностях императорской власти по обеспечению благополучия подданных (выражало интересы городских верхов и бюрократии);

3) оппозиционно-языческое, выступавшее против автократии императоров и принудительной христианизации (крупные землевладельцы провинций). Постепенно автократическая теория императорской власти получает с помощью церкви преобладающее влияние.

Таким образом, абсолютная власть императора в Византии не была деспотической, так как идея самодержавия сочеталась здесь с концепцией ответственности за благосостояние своих подданных и соблюдение справедливости. Однако такая концепция предполагала выборность императора (что не ставило под сомнение божественность власти нового избранника на трон. Если император погибал или отстранялся от власти в результате

дворцового переворота, считалось, что Бог отказался от своего земного наместника в пользу другого.

Наиболее ярко и убедительно разработал единую концепцию христианской императорской власти и христианского государства – державы епископ города Кесария (Палестина) Евсевий Памфил (260–340). В своем труде «Жизнь Константина» он развил идею богоизбранности императора, а также теорию земной власти как имитации власти Бога. Евсевий проповедовал христианскую концепцию божественного воздаяния за добрые дела, а значит – и спасения государства через веру. Греко-римский культурный патриотизм, дополнился христианским «божественным предопределением». На этой основе укреплялся патриотизм византийцев: распространяя христианство вместе с императорской властью, они не только спасали себя, но и другие народы.

Евсевий первым из христианских писателей определил границы светской и духовной властей. Светская власть распоряжается мирскими делами подданных, духовная – их душами, но действовать они должны совместно. Император – не только глава государства, но и предводитель христианского народа. Укреплять церковь и распространять христианство – его первейшая обязанность. Как всякий раб Божий, он должен сознавать свое земное ничтожество и ответственность перед Богом за вверенную ему власть над людьми.

Евсевий создал образ идеального христианского императора, который должен быть благочестивым, добродетельным, компетентным в государственных делах и по-житейски мудрым. Он должен нести мир, но быть воителем за христианское дело. Идеи Евсевия были восприняты впоследствии во многих восточно-европейских государствах, в том числе – и на Руси.

В IV–VI вв. в Византии складываются юридические школы (в Бейруте, Константинополе), результатом деятельности которых был Свод законов Юстиниана (*Corpus Juris Civilis*). Последняя часть свода – Новеллы Юстиниана, составленная на греческом языке, включала 160 новелл (конституций), в которых отражались своеобразные условия и изменения в византийском государстве. При этом проявились тенденции упрощения, «вульгаризации» римского права.

В VI–VII вв. византийские правоведы составляли многочисленные комментарии к законодательству Юстиниана в виде парафраз (пересказов), индексов (указателей) и схолий (учебных примечаний). Они писались по-гречески и все больше связывали новые императорские законы с нормами обычного права, которые применялись для регулирования феодальных отношений.

При императоре Льве VI Мудром юридическая мысль еще более оживилась, в результате выхода в свет систематизированных выдержек из Кодекса Юстиниана под названием «Василики» (Базилики).

На развитие поздневизантийского права заметное влияние оказали частные юридические компиляции, среди которых особенно выделялось «Руководство по законам» (Шестикнижье) Константина Арменопула (ок. 1345). Даже после падения Византии оно продолжало действовать на территории Греции, Валахии и Молдавии вплоть до XIX в.

Важной частью политико-правовой мысли Византии были постановления Вселенских соборов и патриархов православной церкви. На их основе с использованием норм церковного и частично императорского права составлялись периодически обновляемые сборники – Номоканоны. Так, Номоканон XI в. отменил кодификацию Юстиниана, оставив в качестве действующего источника права только Василики. Номоканоны оказали большое прямое воздействие на русское право: их переводы включались в Кормчие книги и служили одним из источников русского феодального права.

Арабский Халифат

Стремительное расширение Арабского халифата вовлекло в сферу арабской культуры наследие античной (особенно греческой) философии, научные достижения завоеванных стран и народов. В IX в. Багдад превратился в крупный научный центр с рядом школ, библиотек, научных обществ. Второй центр арабской культуры сложился на Пиренейском

полуострове, в Кордове. На арабский язык были переведены произведения античных врачей, классические труды по математике и астрономии, а также философские трактаты Платона, Аристотеля и их последователей.

Соотношение религии и философии в исламе своеобразно. Некоторые мусульманские богословы уже в VIII–IX вв. пытались разработать религиозную философию, основанную на символично-аллегорическом толковании Корана. Однако основная масса "людей религии" настороженно относилась к рационалистическому подходу к проблемам ислама. Теоретики религиозной философии ислама то подвергались гонениям, то поддерживались властями, пока, наконец, калам – теоретическое мусульманское богословие, аналогичное христианской схоластике, – не получил признание и относительно широкое распространение в X в. С того же времени с каламом успешно конкурирует направление, стремящееся осмыслить природу и общество на основе трудов Аристотеля и других античных мыслителей. Труды представителей "восточной перипатетики" (перипатетиками называли учеников и последователей Аристотеля, по преданию преподававшего свое учение во время прогулок; греч. "περίπατος" – прогулка, хождение) были посвящены преимущественно естественно-научным дисциплинам (медицине, географии, астрономии, химии, математике и др.). Затрагивались ими и политико-правовые проблемы, которые решались с учетом религиозно-политической жизни Арабского Востока.

В общих чертах своеобразное соотношение философии и религии ислама обозначил "первый философ арабов" – среднеазиатский тюрк аль-Фараби (870-950 гг.). Широкую известность Фараби принесли его комментарии трудов Аристотеля, в связи с чем еще при жизни ему было присвоено почетное имя "Аристотель Востока", "Второй учитель".

Аль-Фараби исходил из того, что истина постигается философией посредством "доказательных рассуждений". Но философов, которым доступно истинное знание, немного; большая часть людей занята повседневным трудом и способна приобрести знания лишь посредством "поэтических", "риторических" образов и речений. Поэтому для "широкой публики" необходима оперирующая такими образами и речениями религия, представляющая собой важное "политическое искусство", без которого невозможно общество.

В трудах Фараби предпринимается попытка изложить проект идеального общества (города-государства).

Человеческие общества Фараби классифицирует на великое (объединение всех людей, народов, населяющих землю), среднее (общество определенного народа) и малое (объединение людей в отдельные города). Взяв за исходные моральные категории добра, зла, отношения к труду, он делит города-государства на добродетельные, коллективные и невежественные.

В добродетельных городах-государствах общественная жизнь построена на принципах высокой нравственности людей, которые, помогая друг другу, достигают истинного счастья. Фараби пишет о пяти слоях населения в добродетельном государстве: 1) мудрецы и другие достойные лица; 2) люди религии, поэты, музыканты, писцы; 3) счетоводы, геометры, врачи, астрологи и т.п.; 4) воины – ратники, стражники и т.п.; 5) богатые люди, земледельцы, скотоводы, купцы и т.п. В добродетельном государстве все эти слои населения связаны дружбой, взаимными интересами, справедливым отношением друг к другу.

Добродетельный город возглавляет философ-правитель, способный познать начала, управляющие природой и обществом, и передать эти знания населению в образно-символической, т.е. религиозной, форме.

Политико-правовое учение аль-Фараби сильно отличается от доктрин западноевропейских мыслителей как по содержанию теории, так и по программным положениям. Политическая жизнь Арабского халифата не давала оснований для обсуждения традиционных для европейской мысли проблем различных форм правления, соотношения церкви и государства, государства и права, но настоятельно требовала обсуждения моральных качеств и компетентности правителя, задач и способов осуществления его власти. Что касается политического устройства, то за его основу бралась оказывающая влияние на власть

мусульманская община – скрепленное шариатом территориальное объединение верующих. Морально-религиозные качества общины, по аль-Фараби, тоже важны для оценки города-государства; так, коллективный город, занимающий промежуточное положение между добродетельным и невежественным городами, Фараби описывает близко к критическому изображению демократии у Платона.

Концепция "двух истин" получила широкое обоснование в трудах Аверроэса (Ибн Рошд, 1126-1198 гг.; про Аверроэса говорили: "Аристотель объяснил природу, а Аверроэс – Аристотеля" – прим. авт.). Согласно этой концепции, необходимой для "широкой публики" является религия, в образно символической форме доводящая до всеобщего сведения нормы и правила общежития. Философия, постигающая "начала" (законы природы и общества), доступна лишь ученым, оперирующим доказательными суждениями. Поэтому существуют две истины – философии и религии, противоречия между которыми снимаются аллегорическим "толкованием, сведением к общим началам. Такая концепция создавала достаточные просторы для свободного развития естественных наук; не случайно у арабов большое развитие получили медицина, химия, астрономия, математика.

Применительно к политике концепция "двух истин", с учетом реалий арабского мира, не шла далее идеи философа-правителя, получившей воплощение в трудах аль-Фараби, Авиценны (Ибн Сина, ок. 980-1037 гг.) и других арабских мыслителей.

С учетом той же идеи в XIV в. очень своеобразную концепцию развития государства разработал выдающийся арабский историк Ибн-Хальдун (1332-1406 гг.). Его перу принадлежит получивший широкую известность труд "Большая история" ("Книга поучительных примеров"). Идеи Ибн-Хальдуна о государстве сложились под влиянием Аристотеля и его среднеазиатских последователей.

Ибн-Хальдун различал общество и государство, стремился выявить их соотношение и закономерности развития. Согласно его концепции, люди создали общество для совместного добывания средств к жизни, поскольку способность одного человека недостаточна для удовлетворения его потребности в пропитании. Разделение труда – первейший фактор объединения; люди объединяются также для защиты от внешней опасности и обеспечения общей безопасности от возможных проявлений агрессивной природы самих людей, объединившихся в общества. На общество влияют климат и другие природные факторы, но главное – формы хозяйства, способ производства: "Условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию". В связи с этим Ибн-Хальдун различает два этапа (состояния) общества: 1) примитивное, или "сельское", когда люди занимаются только земледелием и скотоводством, и 2) цивилизованное, или "городское", когда получают развитие ремесла, торговля, науки, искусства. На первом этапе люди производят "только то, что достаточно для существования без какого-либо избытка". Развитие разделения труда и объединение усилий многих людей создают производство избытка, который порождает роскошь, обуславливает переход общества ко второму этапу (состоянию).

Развитие общества обуславливает эволюцию устройства и задач государственной власти. В примитивном ("сельском") состоянии формой общества является организация кровных родственников на началах полного равенства. В таком обществе предводитель – только первый среди равных; за ним следуют без принуждения. Проблема распределения продуктов перед этой организацией вообще не стоит – производится только необходимое. Производство излишков и роскоши ведет к возникновению организации, основанной на неравенстве и принуждении. Второму этапу, состоянию общества соответствует владычество (власть-собственность). "Владычество же – это верховенство и властвование с помощью принуждения". Поскольку один человек властвовать не в силах, он создает группировку, самую сильную в обществе. Опираясь на эту группировку, владыка покоряет подданных, собирает деньги в казну. "Налоги и поборы образуют материю государства".

Поначалу носитель власти опирается на членов своего рода; затем склонность властителя к самообожествлению и стремление к единовластию ведут к отстранению от власти

родственной правителю группы, к созданию искусственной группировки лиц, служащих ему за деньги.

Государство отрывается от основы, на которой возникло, правители отделяются от простого народа; происходит "закрытие двери перед массой из-за страха быть убитыми выступающими против власти и другими людьми". Стремление владыки опереться на чуждые народу элементы является хронической болезнью государства, ведущей к его гибели. С одной стороны, для содержания искусственной группы, на которую опирается владыка, он взимает все большие и большие налоги, изымая у подданных не только излишки, но и необходимое, вмешивается в торговлю, с помощью принуждения скупает товары по самым низким ценам и продает по самым высоким. Это ведет к упадку рынков, убивает надежды подданных, связанные с торговлей, подрывает стимулы к труду. Разрушение экономики ослабляет государство: "Государство – форма общества, с необходимостью приходящая в упадок, если пришла в упадок его материя". С другой стороны, искусственная группа – зыбкая опора власти: "Незначительны те, которые за денежное вознаграждение согласятся умереть. Это становится немощью государства и сламывает его".

Отсюда Ибн-Хальдун делает вывод о неизбежности гибели любого государства, средний возраст которого он определяет в 120 лет соответственно смене трех поколений правящей династии: первому поколению свойственны простота нравов и относительное равенство; второе поколение уже изнежено роскошью, живет в условиях неравенства и взаимной враждебности, трусливо, неспособно к самозащите, нуждается в наемной армии и охране; при третьем поколении происходят окончательная деградация, разрушение государства, распад его на более мелкие или захват другим государством. Обычно конец одного и начало другого цикла наступают в результате захвата кочевниками цивилизованных областей. Ссылаясь на историю арабов, персов и берберов, Ибн-Хальдун пишет, что, создав новое государство, завоеватели "предаются самоизнурению" и истощают общество. "Рано или поздно неизбежно наступает дряхлость империй, которые, как и люди, растут, достигают зрелого возраста, а затем клонятся к упадку".

В течение жизни трех поколений государство проходит пять этапов: 1) возникновение новой принудительной власти взамен прежней; 2) расправа правителя с теми, кто помог ему прийти к власти, сосредоточение власти в одних руках; 3) расцвет государства; утверждение порядка, спокойствия и уверенности; 4) переход к насилию и деспотическим методам для подавления оппозиции; 5) упадок и гибель государства.

Ибн-Хальдун делит государства с учетом их политики, религии, отношений между правящим и управляемыми на три типа: 1) "естественная монархия" – это деспотическое государство, осуществляющее только интересы правителей, опирающееся на силу; 2) "политическая монархия", которая проводит разумную политику, защищает земные интересы подданных, но остается для подданных "чужой", поскольку не связана с ними общей религией; 3) "халифат" – государство, защищающее веру, поддерживающее земной порядок, мусульманская община со "своим" правителем.

В трудах Ибн-Хальдуна немало наблюдений и выводов о влиянии на общество, государство и право географической среды, деления труда, экономики, культуры.

Вопрос 2. Политико-правовые взгляды Фомы Аквинского и схоластика. Византийская правовая мысль. Проблема соотношения государственной и церковной власти

Фома Аквинский (1225 или 1226–1274) – католический монах, происходивший из знатного графского рода, видный ученый-богослов – пытается опереться в своей философии на Аристотеля, учению о форме и материи которого он дает живую церковную интерпретацию.

Католическая церковь считала его «князем теологов». В 1879 г. папа Лев XIII разослал энциклику, в которой Фома Аквинский был объявлен учителем всей философии и богословия, сокрушившим «все ошибки греков, еретиков и рационалистов». Показательно,

что философия Фомы Аквинского широко используется и в настоящее время в Западной Европе и Америке.

Он был защитником интересов богатой знати и в первую очередь духовенства. Он утверждал, что хотя бог создал людей свободными, рабство существует как неизбежное наказание за грехи. Фома Аквинский разделял мнение римских юристов, утверждавших, что рабство – установление «общенародного» права, существующего у всех народов. Рабство основано на законах войны, повелевающих обращать в рабство побежденного врага.

Мыслитель выступает также в роли защитника неравенства и феодальной иерархии. Он считает, что крестьяне и добывающие себе средства пропитания земледелием городские жители составляют низшую группу населения. Это – люди, предназначенные для выполнения низкой работы. Их существование необходимо для хозяйства, но они не составляют части государства, а являются как бы придатком к другим его элементам. К этой же группе, по мнению Фомы Аквинского, принадлежат мелкие ремесленники. К среднему классу принадлежат воины, судьи, администраторы, ученые, священники и дворяне, к высшему – правители. Дворянство хранит в себе родовые наклонности к добродетели.

В своем учении о государстве и праве Фома Аквинский пытается опереться на теории греческих философов и римских юристов, но истолковывает их в духе богословия. В отличие от Аристотеля, который ставит государству задачу устройства земной жизни в блаженстве, Фома Аквинский, следуя Аврелию Августину, не считает возможным достижение человеком полного блаженства силами государства без помощи церкви, а окончательное достижение этой цели считает возможным только в загробной жизни.

Таким образом, он проповедует надежду на загробную жизнь, отклоняя всякую возможность переустройства жизни на земле. Пытаясь обосновать незыблемость существующего строя, он призывает граждан к повиновению и решающее значение придает началу власти. Власть, по его мнению, единственный объединяющий государство принцип, без которого оно обречено на распад.

Взаимоотношения власти и государства он уподобляет взаимоотношениям бога и мира, души и тела. По божественному и естественному праву низшие должны повиноваться высшим, так как по законам природы все низшее приводится в движение высшим. Однако Фома Аквинский считает, что нужно установить границы этого повиновения.

Предвидя возможность столкновения церкви с государством, мыслитель допускает возможность сопротивления государственной

власти вплоть до восстания против нее. Это допустимо при таких обстоятельствах, когда власть приобретена незаконно или даже когда при законном приобретении власти ее носители неправильно пользуются или злоупотребляют ею. Поэтому, как утверждает мыслитель, божественное происхождение власти относится лишь к ее сущности, но приобретение и пользование ею может быть противным божественной воле. Он признает, что в этих случаях подданные имеют право отказать в повиновении узурпатору или недостойному властителю, а при неправильном пользовании властью или злоупотреблении ею народ имеет право на восстание. Фома Аквинский считает это восстание народа даже обязанностью в тех случаях, когда нарушаются божественные законы, то есть страдают интересы церкви, которая также может и должна оказывать сопротивление в таких случаях. Однако ученый-богослов не рекомендует прибегать к цареубийству, так как нельзя позволять каждому произвольную расправу с государем, что может повлечь за собой большой вред для государства.

Фома Аквинский считает лучшей и наиболее естественной формой правления монархию. Государь не только правитель, но и творец

государства, так как его волей приводятся в движение все части государственного механизма. Он же представляет собой народ.

Мыслитель выделяет пять форм правления: монархию, аристократию, олигархию, демократию и смешанную форму – сочетание аристократии и демократии.

Признавая и защищая монархию как лучшую форму, Фома Аквинский проводит излюбленные аналогии: с мировым порядком, в котором

царствует один бог; с человеческим организмом, приводящимся в движение одним органом – сердцем; с душой, которой руководит разум; с пчелиным ульем, имеющим царицей матку, и т.п. Исторический опыт, по его мнению, подтверждает преимущество монархии. Государство, где

власть принадлежит одному, преуспевает. Там же, где власть принадлежит многим, всегда возникают смуты и беспорядки.

Богослов объявляет, что задачей монархов является забота о народном благе, и на этом основании выступает с обличительными тирадами в адрес тиранов. Вопрос о взаимоотношениях духовной и светской властей он решает в пользу первой, утверждая, что папа вполне правомочен в отлучении от церкви императоров и королей.

Как и Августин Блаженный, мыслитель требовал беспощадного искоренения государством ересей. Если государство преследует за подделку монеты, то тем более сурово оно должно наказывать за порчу веры: еретики должны предаваться смертной казни. Но церковь должна принять предварительные меры для их вразумления и только в том случае, если эти меры не помогут, передавать еретиков в руки светской власти для приведения приговора в исполнение.

Решая вопрос о существовании права, Фома Аквинский не отличает право от нравственности и пытается найти их основание в законах мироздания. Он стремится найти оправдание феодального строя в мировом порядке, законы которого он понимает соответственно канонам католического богословия.

Ученый-богослов делит законы, управляющие мировым и общественным порядком, на четыре категории: 1) вечный закон; 2) естественный закон; 3) человеческий закон; 4) божественный закон. При этом он следует учению стоиков и римских юристов, внося в них коррективы согласно канонам церкви.

Вечный закон, по утверждению Фомы Аквинского, является основным и стоит во главе всех остальных. Это – сам божественный разум, управляющий миром. Он обнаруживается в явлениях природы как их необходимый порядок. Этот закон управляет также естественными склонностями и деятельностью той стороны мышления, которая открывает самоочевидные истины.

Естественный закон представляет отражение вечного закона во всех живых существах. В соответствии с ним происходит рождение и воспитание детей. Он является фундаментом положительного законодательства. Благодаря этому закону существует сходство в правовых нормах у различных народов. Таким образом, естественные законы – это те же законы природы, которые действуют в области органической природы. Кроме того, естественный закон устанавливает нормы морали. Человеческий закон – это положительное право. Так, например, требование наказывать за убийство содержится в естественном законе, но характер наказания устанавливается нормами положительного права. Этот человеческий закон, как утверждает мыслитель, может расходиться с естественным. Фома Аквинский различает «общенародное» право и положительное право. Последнее представляет собой право, действующее в определенном государстве, причем в специфических его особенностях обнаруживаются положения, которые иногда расходятся с естественным законом.

По учению Фомы Аквинского, божественный закон – откровение, выраженное в священном писании и предназначенное исправлять несовершенства человеческого закона. Воззрения мыслителя в области гражданского права характерны тем, что они отражают, с одной стороны, феодальные отношения, а с другой – процесс развития товарно-денежных отношений в то время.

Институт частной собственности, по учению Фомы Аквинского, имеет не божественное, а человеческое происхождение. По естественному праву все принадлежит богу, тем не менее частная собственность не противоречит естественному праву.

Вопрос 3. Развитие юридической мысли на Западе в XI-XV вв. Глоссаторы, комментаторы и каноническое право

Глоссаторы, или экзегеты (толкователи), творчество которых приходится на XI–XII вв., были заняты объяснением смысла отдельных законов, логически-связным изложением целых учений о назначении тех или иных правовых институтов с опорой на знание и пользование источниками права (элемент собственно догматический). Римское право излагалось в целом, без увязки с расположением титулов и книг в Своде Юстиниана: здесь уже имел место элемент систематический с более самостоятельной и творческой формой все той же догматической обработки позитивного римского права.

Особую проблему для глоссаторов составило расхождение между нормой права и соображениями справедливости. В доглоссаторский период исходили из того, что несправедливая норма может быть отвергнута в процессе применения и заменена правилом, сообразующимся с требованием справедливости. Позднее Ирнерий, глава школы глоссаторов, и Болонская школа требовали отказа от "субъективных представлений о справедливости" и возлагали разрешение конфликта между нормой закона и справедливостью на усмотрение законодательной власти.

Болонская школа глоссаторов превратилась из городской в общую для всех народов, в Общую школу (так поначалу называли университеты). Начиналось это обучение с богословия и юриспруденции. В XI в. здесь возникло объединение учащихся, прибывших из разных мест для изучения юриспруденции. Болонская школа была создана на пожертвования знатного семейства и при поддержке папы римского.

Слушатели получили право на то, чтобы иски и обвинения против них разбирались местным епископом или тем преподавателем, у которого каждый из них занимался. У папы университет имел защиту от городских властей. Клирикам поступление в школу было облегчено папой. За счет церковной казны обеспечивались общежития для бедных студентов (их именовали коллегиями и бурсами): преподавателям, плохо обеспеченным взносами студентов, часто предлагались бенефиции, т.е. определенные доходы с церковного имущества.

В университете присуждались различные ученые степени в зависимости от уровня освоения школьной науки. Ректор считался основным духовным наставником. Присуждение ученых степеней производилось по образцу цеховых ремесленников – только после предварительного испытания их познаний. Высшим было звание "доктор" (ученый), оно соответствовало званию "мастер" у ремесленников и давало право преподавать вполне самостоятельно и в свою очередь брать в учение других. Кроме одобрения от товарищей требовалось еще одобрение от духовных властей.

С начала XIII в. папы предоставляют большим ученым возможность преподавать в других высших школах. Лучшие университеты Запада стали привлекать еще больше слушателей. Существовал даже обычай посещать несколько университетов в разных странах. К концу XIV в. в европейских странах насчитывалось до 50 университетов. Самыми самостоятельными были университеты в Кембридже и Оксфорде.

Постглоссаторы стали в XII–XIV вв. разработчиками всеохватывающего критическо-догматического подхода к праву в двух вариантах: право выводилось из разума и сводилось затем к некоей максиме наподобие древнеримского принципа "воздавай каждому свое, причитающееся ему по праву"; сводилось к писаному праву, действующему в суде или в управляющей деятельности государственных учреждений.

Задача юриста, согласно Раймонду Луллию (1234–1315 гг.), заключается в том, чтобы "позитивное право редуцировать к праву естественному и согласовать с ним". На практике это свелось к выработке умения укреплять престиж и властный авторитет права писаного при помощи указания на его близость и согласованность с правом естественным.

Некоторые постглоссаторы рассматривали естественное право как одну из "лучших частей римского права" (наряду с правом народов), которая имеет универсальный характер и

потому подходит для всех времен и народов. Однако такому восторженному практицизму мешали сами факты реального усвоения римского права. Полной рецепции римского права нигде никогда не было и не могло быть по той причине, что и сам Свод Юстиниана не был ни полным, ни полностью адекватным собранием римских узаконений всех времен. Некоторые важнейшие положения римского права были восприняты в сильно искаженном или заново перетолкованном виде. Например, первыми наследниками и перетолкователями стали христианская церковь и христианские общины, хотя сами они были сообществами, основанными не на праве, а скорее на известных моральных заповедях и, кроме того, идеях аскетизма, религиозно-общинной солидарности и т.д.

К началу XVI столетия схоластические приемы изучения римского права утрачивают общественные симпатии и возвышаются приемы гуманистического направления – источники права начинают изучать в их связи с живой действительностью, а также с античной литературой, историей, искусством. В отличие от глоссаторов и постглоссаторов гуманисты рассматривали право с филологической и исторической сторон и вместо комментирования фрагмента за фрагментом приступали к систематическому изложению права.

Значение римского права в общественной жизни средневековой Европы можно резюмировать следующим образом. Во-первых, оно позволило раскрыть многие закономерности в эволюции права, которые не были выявлены в процессе изучения истории права отдельных стран, и, во-вторых, дало возможность понять многое и в самой социальной организации стран Западной Европы. Римское право стало фактором интеграции и гармонизации интересов различных средневековых корпораций (государственных, церковных, городских). Оно стало авторитетной системой особого рода мышления и формулирования ценностей духовного и практического назначения. Не менее существенна роль римской юридической конструкции, воспринимающей в качестве субъекта правоотношений абстрактного (внесловного) человека и давшей впоследствии возможность для конструирования неких исходных и "естественных" прав человека в делах и заботах общеустроительных (конституционных).

Каноническое право – совокупность юридических положений, установленных в соответствии с христианскими канонами.

Каноническое право регулирует вопросы устройства Церкви, взаимоотношений ее членов, церковных правонарушений, судопроизводства, управления церковным имуществом, взаимоотношений Церкви с государством и др. общественными структурами, а также брачно-семейные отношения.

В западной юридической литературе иногда различаются понятия «каноническое право» и «церковное право» (*jus ecclesiasticum*). На православном Востоке, в частности в Русской православной церкви, в церковных документах, учебной деятельности, обиходе эти понятия употребляются синонимично.

Церковь получила от Самого Христа правило веры и основные законы жизни по вере (заповеди), поэтому свое право она выводит из Божественного Откровения; др. правила (каноны) Церковь издавала сама, властью, которую Христос вручил ей. Т.о., источниками канонического права являются тексты Священного Писания, церковные обычаи, постановления Вселенских соборов и Поместных соборов, труды отцов Церкви, а в Римско-католической церкви – также папские декреталии. Каноны еще в древней Церкви для удобства пользования стали объединяться в сборники. В VI веке наибольшим авторитетом пользовался сборник Дионисия Малого. Ранние сборники канонов были устроены по хронологическому типу. Наиболее древний сохранившийся свод с систематизацией канонов по предметному признаку – «Синагога в 50 титулах» – принадлежит патриарху Константинопольскому Иоанну III Схоластику (VI век).

Вселенская православная Церковь пользуется каноническим корпусом (собранием канонов), выработанным в эпоху Вселенских соборов и оформившимся к 883 году, когда появилась редакция «Номоканона в 14 титулах» патриарха Константинопольского святого Фотия. 2-я часть «Номоканона...» – «Синтагма канонов» включает все каноны. Использование в

Церкви этого древнего корпуса не означает, что все церковно-правовые нормы, установленные в соответствии с ним, действуют или должны действовать в любое время и в любом месте. Так, например, дисциплина наказаний, выработанная главным образом в IV в., на практике была основательно реформирована уже в ранневизантийскую эпоху, когда при назначении епитимий стали применяться не канонические сроки отлучения от причастия, а те, что предлагаются в покаянном Номоканоне патриарха Константинопольского Иоанна Постника (VI в.), содержащем несравненно более мягкие санкции. 37-е Апостольское правило предусматривает, чтобы епископы каждой области собирались на собор 2 раза в год, а в 8-м правиле Трулльского собора отцы, ссылаясь на набеги варваров и иные случайные препятствия, ввели новую норму – созывать соборы 1 раз в год, однако это не означает отмену 37-го Апостольского правила: созыв собора дважды в год по-прежнему рассматривается как желательное установление, но ввиду возникших затруднений вводится новый порядок. Т.е. принципиальная экклезиологическая идея 37-го Апостольского правила и 8-го правила Трулльского собора заключается в соборности, а конкретная периодичность в созыве соборов может устанавливаться с учетом обстоятельств своего времени.

Церковное нормотворчество на основе канонов не прекратилось и после 883 г., но акты, изданные в отдельных поместных православных церквях или епархиальными архиереями, не имеют общецерковного авторитета.

Обширные толкования на полный состав канонического корпуса созданы в XI-XII вв. византийскими канонистами Аристином, Зонарой, Вальсамоном; в XIV веке составлена Властаря синтагма алфавитная; на рубеже XVIII-XIX веков вышел канонический сборник с толкованиями «Пидалион». На Руси тексты канонов были известны по Кормчей книге. В 1839 г. в России издана Книга правил.

Римско-католическая церковь помимо древних канонов включает в свой канонический корпус правила, выработанные позднейшими соборами, признаваемыми в католицизме Вселенскими, а также нормотворчество римских пап (смотрите Папа Римский) и римской курии. На Западе наиболее известным был предметный сборник канонов «Декрет», составленный около 1012 г. епископом Вормским Бурхардом. В конце XI в. в ходе реформ папы Григория VII (Григорианская реформа) были введены новые источники канонического права – декреталии римских пап, в результате в Римско-католической церкви появилась особая система права, названная «новым правом» (*jus novum*). В нем помимо библейских и святоотеческих установлений ощутимо влияние римского права (особенно в вопросах собственности, наследования и договоров) и обычного права (вопросы защиты чести, соблюдения клятвы, возмездия, примирения и коллективной ответственности). В 1093-1095 гг. три важнейших компендиума канонического права – «*Tripartita*», «*Decretum*» и «*Panormia*» – составил Иво, епископ Шартрский. Около 1140 г. был составлен сборник «Согласование несогласных канонов» («*Concordia discordantium canonum*»), получивший название «Декрет Грациана» (смотрите Грациана декрет 1140 г.). Нормотворчество римских пап объединялось в сборники декреталий под названием «Экстраваганты» («*Extravagantes*»). К концу XVI в. под влиянием реформ Тридентского собора сборники декреталий и «Декрет Грациана» составили Свод канонического права (*Corpus juris canonici*), ставший основным источником канонического права на Западе в Новое время. Созданный в 1917 г. Кодекс канонического права заменил все предыдущие кодификации, придал каноническому праву рационально упорядоченное построение и изложение. Реформы Ватиканского II собора заложили основы для нового Кодекса (1983 г.), имеющего прочную юридическую и богословскую базу. В 1990 г. в Римско-католической церкви был принят Кодекс канонов восточных церквей, который распространяет свое действие на католиков восточных обрядов (смотрите Униатство).

Каноническое право имеет свою систему, которая регламентирует: состав и устройство Церкви (вступление в Церковь, иерархия, рукоположения, состав клира, права и обязанности клириков, монашество), органы церковного управления (высшая власть в Церкви, церковная юрисдикция, диаспора, статусы автокефальных, автономных церквей, епархий и приходов),

виды церковной власти (учительная, священнодейственная, правительственная), отношение к др. конфессиям и государству.

В отличие от государственного, публичного права любого народа, которое является социально обусловленным и претерпевает изменения, основа канонического права, относящаяся к внутренней жизни Церкви, остается неизменной (состав Церкви, иерархия священства, рукоположения, совершение церковных таинств). Нормы, регулирующие отношения Церкви как одного из общественных союзов с др. общественными образованиями, прежде всего с государством, могут изменяться. Так, в Римской империи после Миланского эдикта (313 г.), когда христианство отождествлялось с государственными интересами, а церковным правилам придавалась сила государственных законов, священное право (*jus sacrum*) было частью публичного, государственного права (*jus publicum*). Каноническое право регулировало часть гражданских правоотношений, например, брачно-семейные правоотношения (заключение браков, регистрация рождений, браков, смертей). В Новое и Новейшее время в результате секуляризации круг этих правоотношений сузился.

Каноническому праву, также как и светскому праву, присущ характер принудительности. Однако в отличие от светского права в основе канонического права лежит не государственное принуждение, а обращение к внутреннему духовному миру нарушителя церковных канонов, побуждающее его к покаянию.

Наука о канонах и собственно каноническом праве – канонистика – исследует методологию, аксиологию, догматику и историю канонического права. Большое влияние на догматику и методологию канонического права начиная с XI века оказали юристы, изучавшие римское право, в особенности комментаторы Дигест. Они способствовали возвышению авторитета канонического права, приспособлявая его к нуждам современного им общества. Основным методом комментирования юридических текстов было составление глосс, учебников канонического права в виде сумм, а также исследование отдельных проблем. Наиболее тесная связь науки канонического права существовала с гражданским правом (точнее, со светским правом). В научных и преподавательских сообществах возник титул «доктор двух прав», подразумевавший доктора одновременно канонического и гражданского права. Старейшими центрами изучения канонического права на Западе начиная со Средневековья были Болонский университет, а также факультеты канонического права в Париже, Павии, Орлеане, Тулузе, Монпелье, позднее в Праге и Кракове (Ягеллонский университет).

Вопрос 4. Эпоха Возрождения. Политические воззрения Никколо Макиавелли. Реформация

Возрождение и Реформация – самые крупные и знаменательные события позднего западноевропейского средневековья. Несмотря на хронологическую принадлежность эпохе феодализма, они по своей социально-исторической сути представляли собой антифеодальные, раннебуржуазные явления, подрывавшие устои старого, средневекового мира. Разрыв с господствовавшим, но уже превращающимся в анахронизм феодальным укладом жизни, утверждение принципиально новых стандартов человеческого бытия – вот что составляло основное содержание Возрождения и Реформации. Естественно, что это содержание видоизменялось и развивалось, приобретая в каждой из стран Западной Европы специфические черты, национально-культурную окраску.

Когда говорят о Возрождении, имеют в виду период кризиса римско-католической церкви и защищаемой ею ортодоксальной религии, формирования антисхоластического типа мышления, гуманистической культуры, искусства и мировоззрения.

Реформация же представляла собой облеченное в религиозную форму и буржуазное по социальной природе движение против феодального строя, выступление против защищавшего этот строй католицизма, борьбу против непомерных притязаний римской курии.

Для Возрождения и Реформации характерны такие общие моменты, как: ломка феодальных и возникновение раннекапиталистических отношений, усиление авторитета

буржуазных прослоек общества, критический пересмотр (в отдельных случаях – отрицание) религиозных учений, серьезный сдвиг в сторону секуляризации, «обмирщения» общественного сознания.

Будучи по своему социально-историческому смыслу антифеодальными, пробуржуазными явлениями, Возрождение и Реформация в своих высших (точнее, наивысших) результатах превзошли дух буржуазности, вышли за его пределы. Благодаря этому обрели жизнь такие образцы социокультуры, которые стали органичными и непреходяще актуальными компонентами всего последующего поступательного развития цивилизованного человечества. В ряд подобных замечательных образцов включается также известная совокупность политико-юридических ценностей и идей.

В процессе выработки последних деятели Возрождения и Реформации постоянно обращались к духовному наследию античности, интенсивно его использовали. Конечно, такого рода обращения знало и западноевропейское средневековье. Однако сами фрагменты античной культуры, которые отбирались и переносились в современный феодальному средневековью контекст, а главное – способы, мотивы и цели их использования были существенно иными, чем в практике Возрождения и Реформации.

Идеологи Возрождения и Реформации не просто черпали требовавшиеся им представления о государстве, праве, политике, законе и т.п. из сокровищницы духовной культуры античной цивилизации. Демонстративное обращение к эпохе античности являлось у них прежде всего выражением неприятия, отрицания господствовавших и санкционированных католицизмом политико-юридических порядков и доктрин феодального общества. Именно эта установка определяла в конечном счете направление поиска в античном наследии государствоведческих идей, теоретико-правовых построений (моделей), нужных для решения новых исторических задач, которые встали перед людьми Возрождения и Реформации. Данная установка обуславливала и характер трактовок соответствующих политико-юридических воззрений, влияла на выбор форм практического приложения таковых.

В борьбе со средневековой консервативно-охранительной идеологией возникла система качественно иных социально-философских взглядов. Ее сердцевиной сделалась мысль о необходимости утверждения самоценности личности, признания достоинства и автономии всякого индивида, обеспечения условий для свободного развития человека, предоставления каждому возможности собственными силами добиваться своего счастья. Такой гуманистический настрой складывающейся системы социально-философских взглядов побуждал находить и в античном мировоззрении прообразы, созвучные упомянутому настрою, «работающие» на него.

В миропонимании Возрождения считалось, что судьба человека должна предопределяться не его знатностью, происхождением, званием, конфессиональным статусом, а исключительно его личной доблестью, проявляемой активностью, благородством в делах и помыслах. Приобрел актуальность тезис о том, что одно из главных слагаемых достоинства индивида – гражданственность, бескорыстное инициативное служение общему благу. В свою очередь, под понятие общего блага стало подводиться представление о государстве с республиканским устройством, опирающемся на принципы равенства (в смысле ликвидации сословных привилегий и ограничений) и справедливости. Гарантии же равенства и справедливости, залог свободы личности усматривались в издании и соблюдении законов, содержание которых согласуется с естеством человека. В рамках возрожденческого миропонимания была обновлена стародавняя концепция общественного договора. С ее помощью объяснялись как причины возникновения государства, так и легитимность государственной власти. Причем ударение ставилось на значении свободного изъявления своей воли всеми организующимися в государство людьми, обычно добрыми по природе.

Несколько по-иному обстояло дело в идеологии Реформации. В ней, правда, признавалась известная ценность земной жизни и практической деятельности людей. Признавалось право человека самому принимать решения по важным для него вопросам, отчасти отдавалось

должное определенной роли светских учреждений. Такие и аналогичные им положения позволяют говорить о том, что дохристианские и внехристианские авторы оказали некоторое влияние на политико-юридическую мысль Реформации. Но все же главным ее источником было Священное Писание, Библия (в особенности- Новый Завет).

Возвращаясь к общей оценке социально-исторического значения политических и правовых идей Возрождения и Реформации, необходимо пояснить, какое конкретно содержание подразумевается, когда эти идеи аттестуются как раннебуржуазные. Во-первых, «ранняя буржуазность» означает отрицание феодально-средневековых экономических порядков, политико-юридических институтов, духовных ценностей с позиций более высоко стоящего на исторической лестнице общества – с позиций буржуазного строя. Во-вторых, она предполагает совпадение по ряду пунктов жизненных интересов разнородных социальных групп, подвергавшихся в феодальную эпоху эксплуатации, угнетению, притеснениям, ограничениям. В-третьих, «ранняя буржуазность» предполагает неразвитость (либо вообще отсутствие) тех специфических экономических, политических, социальных и других отношений, которые вызревают и становятся господствующими с победой буржуазного способа производства, буржуазного образа жизни. Своеобразие и величие многих идей Возрождения и Реформации, сопровождавших и ускорявших начало возникновения новой эпохи всемирной истории, как раз и состоит в том, что они еще открыты для восприятия общечеловеческих социокультурных ценностей и благоприствования им.

Новая наука о политике. Н. Макиавелли

В истории концепций государства и права немного найдется таких, которые вызывали бы столь яростные споры их приверженцев и противников, доброжелателей и радикальных критиков, как политические идеи знаменитого итальянского мыслителя Никколо Макиавелли (1469–1527). Большой знаток античной литературы, дипломат и политик (в частности, 14 лет работы на посту секретаря Флорентийской республики), он вошел в историю политико-юридической мысли как автор ряда замечательных трудов: «Государь» (1513), «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (1519), «История Флоренции» (первое издание – 1532) и др.

Исследователи согласны в том, что творческое наследие Макиавелли по своему духовному содержанию весьма противоречиво. Объяснение этому ищут в характере самой личности писателя, во влиянии на него драматически сложной эпохи, современником и вдумчивым аналитиком которой он был. Отмечают его пламенную любовь к отечеству, тяжело страдавшему от внутренних междоусобиц, неистовства мелких тиранов, вмешательства церкви в светские дела, вторжений иноземных держав. Также не без оснований подчеркивают его симпатии республиканскому строю, отдельным демократическим институтам.

По иронии судьбы вышло так, что отмеченные сейчас (и иные подобные им) особенности Макиавелли как практического деятеля и политического писателя запечатлелись главным образом в «Рассуждениях...», «Истории Флоренции» и в некоторых других его произведениях. Однако наибольший след в развитии мировой политической мысли оставили, конечно, не они, а макиавеллиевский «Государь». Но в нем-то как раз республикански-демократические мотивы, гражданско-гуманистические ноты звучат максимально приглушенно (если звучат вообще). Тут нет ничего удивительного. Макиавелли писал его вовсе не для прославления демократических и республиканских ценностей, апологии права и гуманизма.

«Государь» при первом ознакомлении с ним предстает трактатом (скромным по объему) о роли, месте и значении правителя, главы государства в Италии и Европе XVI в. Более внимательное его изучение показывает: в человеческих качествах и поведении государя Макиавелли на свой лад раскрывает черты, закономерности политической деятельности персонифицированного в нем (т.е. в правителе) самого государства. В этой установке на выявление природы государства, а не в составлении портрета нужного стране правителя и

даче ему советов, приспособленных к злобе дня, заключается глубокий концептуальный смысл «Государя». Дальше разговор будет идти в основном о нем.

Мировоззренческая позиция Макиавелли при рассмотрении им вопросов политики, государства – позиция религиозного индифферентизма. Он практически исключает религиозную точку зрения из арсенала своих объяснительных средств. Главный авторитет для него – опыт истории. Трактовка политики отделяется таким образом от теологии, религиозная аргументация устраняется из государствоведения. Макиавелли постулирует новый, по существу не известный ни античным писателям, ни мыслителям средневековья, закон: политические события, изменения в государстве, смена его форм происходят не по воле божьей, не по прихоти или фантазии людей, но совершаются объективно, под воздействием «действительного хода вещей, а не воображаемого».

Постулат самостоятельной трактовки политики, принятый Макиавелли, побудил его отделить государствоведение не только от теологии. Это же он делает по отношению к этике. С его точки зрения, неуместно, нереалистично осмысливать и решать политические проблемы, находясь в кругу моральных критериев и суждений, ибо власть, политика, технология политического господства (им в первую очередь посвящен «Государь») – изначально явления внеморального плана.

Автор «Государя» мало озабочен решением этических вопросов. Главное для него выяснить: «какими способами государи могут управлять государствами и удерживать власть над ними». Прежде всего, полагает Макиавелли, созданием прочного фундамента власти. Власть государя «должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах... служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и, наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы». Логично, что у Макиавелли опора законов (так же, как опора государственной власти) – армия, вооруженная сила. О праве, справедливости и т.п. речи нет.

Макиавелли отрицательно относится к тому, чтобы государь, принимая решения, был ограничен чьей-либо волей, испытывал давление постороннего интереса. Суть власти, самодержавия государя в том и заключается, что все в государстве определяется лишь его собственным усмотрением. Отсюда возражения итальянского мыслителя против наличия властных полномочий не только у чиновников и должностных лиц, получивших свои посты из рук государя, но также у баронов и магистратов.

Совершенно чуждо Макиавелли (будем помнить, что речь идет о «Государе») и представление о народе как о носителе, источнике верховной власти. Ни слова нет о правах народа на управление государством, даже на минимальное его подключение к самостоятельному отправлению государственных дел. В политической сфере народу надлежит быть пассивной массой, превращаемой всевозможными манипуляциями со стороны государей в удобный и послушный объект государственной власти.

Там, где жизнь людей направляется приказом, где ими командуют, с правами и свободами подвластных одни только хлопоты. Кроме того, сам Макиавелли склонен считать, что подданные не очень уж заинтересованы в обладании такими правами и свободами. Людей волнует не их отсутствие, а прежде всего возможность сохранять в неприкосновенности свою собственность. Они в состоянии, думает Макиавелли, смириться с утратой свободы, престижа, власти (влияния), но никогда и никому не простят потерю имущества.

Опекая подданных, воздерживаясь (при отсутствии экстраординарных обстоятельств) от «притеснения» народа, государю одновременно нужно совершать все свои действия, адресуемые подданным и рассчитанные на их восприятие, именно как благодеяния. Обычно люди не надеются получить от государства что-либо полезное, хорошее для себя. Поэтому, когда они видят «добро со стороны тех, от кого ждали зла, особенно привязываются к благодетелям». В отличие от обид, которые, по Макиавелли, надо наносить разом, благодеяние разумно оказывать малыми порциями, чтобы оно длилось дольше и чтобы подданные ощутили его как можно полней, лучше.

Делая выбор в пользу страха как такого состояния, которое вернее всего гарантирует государству (государю) покорность его подданных, Макиавелли руководствуется одной из основных аксиом своей политической философии – аксиомой об исконной, от их асоциальной, антиобщественной природы идущей порочности людей – существ эгоистичных и злобных. О людях в целом, убежден автор «Государя», «можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива». Столетие спустя макиавеллиевскую идею асоциальной сущности человека воспримет и разовьет Т. Гоббс.

Гуманистический дух эпохи Возрождения, каким его наследовал европейский XVI в., «Государя» едва коснулся. В этом труде доминирует, как нам уже известно, отнюдь не превознесение высокого достоинства человеческой личности, создающей

и творящей самое себя. Нет в нем апологии свободной воли, направленной к добру и общему благу; нет рассуждений о призвании индивида к гражданско-нравственной деятельности на поприще политики. В фокусе этого макиавеллиевского сочинения – идеальный правитель и технология его властвования. Прообразом же подобного правителя выступает Цезарь Борджиа – поистине сатанинский злодей в котором автор хотел видеть великого государственного мужа, объединителя Италии.

Отмеченный разлад Макиавелли с гуманизмом проистекает не из прихотливых личных симпатий и антипатий флорентийца. Его (т.е. разлада) глубинные истоки лежат в трагическом несовпадении (а зачастую в открытом конфликте) двух качественно отличных друг от друга измерений, двух разных способов социального бытия: этического и политического. У каждого из них свои собственные критерии: «добро» – «зло» у первого, «польза» – «вред» («выигрыш» – «проигрыш») у второго. Заслуга Макиавелли в том, что он до предела заострил и бесстрашно выразил это объективно существующее соотношение политики и морали.

Вопрос 5. Учение Ж. Бодена о государстве

Теоретическое обоснование необходимости королевской власти как залога стабильности государства дал Жан Боден (1530–1596) – выдающийся историк и политический мыслитель, юрист и государственный деятель Франции.

Выходец из городского сословия, он получил образование в различных отраслях знаний. Имея юридическое образование, Ж. Боден поступил в адвокатуру в Париже; позднее занимал должность прокурора. Был депутатом провинциальных, а позднее Генеральных штатов от третьего сословия. В обстановке борьбы католиков и гугенотов Боден вынужден был лавировать между враждующими сторонами.

Основные работы Бодена – «Метод легкого познания истории» (1566), «Шесть книг о Государстве» (1572), трактат «Театр природы» (1594).

Научные достижения Жана Бодена в области политической мысли связаны с разработкой им теории государства. Основные компоненты теории можно было бы определить следующим образом: (1) разработка понятия государства и принципов его управления (принцип правового управления; понятие суверенитета); (2) учение о гражданине и общественном благе. Идея общего и взаимного для гражданина и государства благоденствия; (3) типология государственных форм, подробная характеристика монархии как наиболее предпочтительной для Бодена государственной формы.

Боден дает определение государства как «управления множеством семейств и тем, что является общим у них всех, осуществляемого суверенной властью сообразно праву». Республика, по Бодену, это государство, государство – большая семья, а семья – ячейка государства.

Считая семью моделью государства, он определяет статус мужа и отца как главы государства в миниатюре. Но особенность государства Боден усматривает в верховном,

суверенном характере государственной власти, в том, что государству присуща высшая суверенная власть.

Этим признаком государство отличается, с одной стороны, от семьи, с другой – от иных объединений людей, которые, не образуя государства, тем самым пребывают в состоянии анархии.

Боден считает, что суверенитет означает вместе с тем верховный, неограниченный характер власти. Суверенитет, по его определению, есть свободная от подчинения законам власть над гражданами и подданными. Суверен не связан законами, которые он сам издает. Это не означает, однако, что власть его совершенно ничем не ограничена. Боден отказывается считать государственную власть свободной от подчинения законам божеским и естественным, т.е. признает религиозно-моральные ограничения для носителей государственной власти.

Таким образом, Боден разработал теорию суверенитета, признаками которого являются: издание законов; вопросы войны и мира; назначение должностных лиц; высшая судебная власть; право помилования. Носителем суверенитета должен быть народ, передающий власть одному из подданных (монарху).

Интересна его трактовка взаимоотношений человека и государства:

...высшее благо Государства в целом есть благо каждого в отдельности <...> Когда имеется такая цель перед глазами, надо также разрешить, чтобы народ использовал высшее благо, действуя в соответствии с вещами естественными, человеческими и священными, принося хвалу всякому творению великого Государя-Природы. И если мы признаем, что именно это есть главная цель «очень счастливой» жизни каждого в отдельности, мы признаем также, что это цель процветания и Государства.

Частная собственность, заявляет Боден, неприкосновенна, и ни один монарх не может посягать на имущество подданных. Поэтому ни один налог не может быть установлен без согласия на то их самих.

Считая суверенитет одним из главных признаков государства, Боден выделяет следующие формы правления:

Если суверенитетом располагает только один Государь – мы назовем Государство Монархией. Если весь народ участвует [в реализации] суверенитета, мы назовем его народным государством, если только меньшая часть народа – будем считать его Государством аристократическим.

Он отдает решительное предпочтение монархии. О демократии Боден говорит с нескрываемой враждебностью. Он заявляет, что народ не способен прийти к правильным решениям и иметь здравые суждения. Демократия – наихудшая форма государства, ближе всего подходящая к анархии.

Аристократия также не вызывает одобрения Бодена. По его мнению, она не является надежной защитой против революции; будучи подвержена постоянным раздорам партий и борьбе честолюбий, она не может справиться с мятежами, если их поднимает народ, отстраненный от управления делами государства.

Находясь под впечатлением религиозных войн и крестьянских восстаний, Боден мечтает о скорейшем окончании гражданской войны, об установлении единой твердой власти, способной обеспечить развитие промышленности и торговли в стране. Поэтому его симпатии целиком на стороне монархии.

Лучшим, по мнению Бодена, является такое государство, в котором суверенитет принадлежит монарху, а управление имеет демократический или аристократический характер. Королевская монархия – идеальный тому пример.

От монархии «законной», или королевской, и монархии сеньориальной Боден отличает тиранию. Но тиранический характер власти у него обусловлен не методами управления, а узурпацией власти. Тиран – тот, кто делается суверенным государем насильственно, не имея на это никаких прав. Проповедуя безоговорочное повиновение законному монарху, Боден признает допустимыми сопротивление тирану, его низложение и даже убийство.

Боден усматривает причины государственных переворотов в резком имущественном неравенстве, несправедливом распределении почестей и состояний, в жестокости и притеснениях тирана, религиозных раздорах, военных неудачах и др.

Опасность переворота, по мнению Бодена, менее всего угрожает наследственной монархии как самой прочной форме государства. Наоборот, демократия более всего подвержена переворотам.

Боден считает, что политик должен предвидеть и предотвращать перевороты. В страхе перед народным движением он рекомендует прибегать к уступкам и стараться предотвращать перевороты реформами «сверху».

Рационализм Жана Бодена не освободил его от особенностей и противоречий средневекового мышления.