

28. IV.
2289.

ЦЕНТРАЛЬНА НАУКОВА
БІБЛІОТЕКА Х.Д.У.

№ 34

1917

28. IV

2289.

И. Г. Шадъ.

„Institutiones juris naturae“ (Естественное право).

Проф. Е. А. Зеленогорокаго.

157

Изложение біографіи И. Г. Шада доведено мною до поступления его въ Харьковскій университетъ профессоромъ теоретической и практической философіи ¹⁾. Свѣдѣнія о пребываніи его въ Харьковскомъ университетѣ съ 1805 по 1817 годъ сообщены и изложены бывшимъ профессоромъ Харьковского университета *Н. А. Лавровскимъ* въ его статьѣ: „Эпизодъ изъ исторіи Харьковского университета“, помѣщенной въ „Чтеніяхъ исторіи и древностей Россійскихъ“ за 1873 годъ (январь—мартъ, книга первая), а также—профессоромъ *Д. И. Багалъемъ* въ его „Исторіи Харьковского университета“; самъ же Шадъ въ его „Автобіографіи“, которою я пользовался для изложенія его біографіи (*Schad's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben. 1828 r.*), почти ничего не говоритъ о своемъ пребываніи въ Харьковскомъ университетѣ. Въ настоящее время уважаемымъ профессоромъ *Д. И. Багалъемъ* напечатанъ отдѣльный этюдъ: „Удаленіе профессора Шада изъ Харьковского университета“, составленный на основаніи официальныхъ документовъ. „Составъ документовъ этого дѣла, говоритъ почтенный авторъ этюда,—обширный и разносторонній: въ немъ мы находимъ съ одной стороны подлинныя бумаги самого Шада—его многочисленные просьбы, ходатайства, объясненія, оправданія, жалобы, а съ другой стороны доносы и обвиненія его враговъ, приговоры и рѣшенія правительства“. Эти документы почти въ полномъ составѣ помѣщены въ указанномъ этюдѣ; кромѣ того, авторъ этюда, прекрасно изучившій исторію Харьковского университета въ данный періодъ, не упускалъ случая освѣтить документы и дать свои объясненія, гдѣ находилъ это нужнымъ, присоединивши еще отъ себя „предварительныя замѣчанія“ и „общее заключеніе“. Почтенный авторъ отдастъ полную справедливость уму и дарованіямъ Шада. Я въ свое время напечаталъ изложеніе содержанія „До

¹⁾ См. „Зап. Импер. Харьк. Унив.“ за 1896 г., кн. 2. № 1.

ЦЕНТРАЛЬНА НАУКОВА БІБЛІОТЕКА
ХНУ ІМЕНІ В.Н. КАРАЗІНА

2012 а.

3

Октябрь
1917 1939

Харьковский
университетъ

гики“ Шада ¹⁾, какъ труда, занимавшаго видное мѣсто не только въ нашей, но и иностранной логической литературѣ того времени. Теперь я намѣренъ сдѣлать то-же относительно другого выдающагося его сочиненія подъ заглавіемъ: „*Institutiones juris naturae*“ (Естественное право), въ дополненіе къ тому, что изложено *Д. И. Багалѣмъ*. Главные пункты обвиненія Шада взяты изъ указаннаго сочиненія; наиболѣе сильныя изъ нихъ извлечены главнымъ образомъ изъ второй части сочиненія, или изъ такъ называемаго „прикладнаго естественнаго права“ (*jus naturae applicatum*). Эта часть сочиненія Шада представляетъ собою практическіе выводы изъ того, что изложено имъ въ первой теоретической части, или—изъ „чистаго естественнаго права“ (*jus naturae purum*). Что же касается этой первой части, то хотя обвинитель (Дегуровъ) и здѣсь отыскиваетъ такія же обвинительныя мѣста, но они не существенны; напр., онъ указываетъ на то, что въ сочиненіи помѣщены длинныя отрывки не только изъ древнихъ, но и новѣйшихъ авторовъ и даже—поэтовъ, ставить въ вину автору сильныя нападенія его на французовъ и намеки на новѣйшія политическія происшествія и на извѣстныхъ лицъ; даже разсматриваніе авторомъ права и наказанія по *категоріямъ* почему-то заслужило порицаніе со стороны обвинителя. Наиболѣе сильное обвиненіе, относящееся къ первой части (а также и ко второй) сочиненія,—то, что авторъ „придерживается новѣйшей въ Германіи возникшей философіи и въ особенности слѣдуетъ по крайней мѣрѣ въ главныхъ правилахъ системѣ Шеллинга“. Но такого рода обвиненіе слишкомъ обще, а указаніе на систему Шеллинга не совсѣмъ удачно, такъ какъ Шеллингъ, по замѣчанію Шада, „никогда не писалъ естественнаго права или чего нибудь подобнаго.... предметъ философскаго изслѣдованія Шеллинга—физика“ ²⁾.

Итакъ, содержаніе первой части сочиненія, или *основное ученіе* Шада о правѣ въ сущности не затронуто обвинителемъ, а оно-то и положено въ основаніе тѣхъ практическихъ выводовъ, которые изложены во второй части сочиненія и послужили предметомъ обвиненія. Такимъ образомъ, ознакомленіе съ содержаніемъ сочиненія Шада „*Institutiones juris naturae*“, особенно съ содержаніемъ первой его части, важно для того, чтобы лучше оріентироваться въ обвиненіяхъ, возводимыхъ на Шада, и произнести надлежащее сужденіе о нихъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ сочиненіе Шада таково, что представляетъ собою большой философско-научный интересъ.

¹⁾ См. „Вопросы философіи и психологіи“ за мартъ и ноябрь 1895 года.

²⁾ Багалѣй. Этюдъ, 54 стр.

Сочиненіе „Institutiones juris naturae“ написано Шадомъ для его слушателей, какъ значится въ заглавіи книги (scripsit J. Schad ad usum auditorum suorum). Но, издавая его, Шадъ имѣлъ, повидимому, болѣе широкіе цѣли и виды. Оно издано не въ томъ порядкѣ, какой предначертанъ былъ первоначально Шадомъ для изданія своихъ сочиненій. Въ предисловіи къ логикѣ онъ обѣщалъ сначала издать *метафизику*, а затѣмъ *нравственное ученіе* и *естественное право*; однако *естественное право* издано имъ раньше метафизики и нравственнаго ученія. Такое измѣненіе порядка изданія своихъ сочиненій Шадъ объясняетъ въ предисловіи „Естественнаго права“ великимъ политическимъ обстоятельствомъ, тогда послѣдовавшимъ. „Счастливейшее измѣненіе обстоятельствъ, говоритъ онъ, которое совершилось съ помощію особеннаго божественнаго провидѣнія, а также благодаря рѣшимости, могуществу и непоколебимости великихъ государей Европы, соединенныхъ между собою братскимъ союзомъ, подаетъ надежду на то, что изъ развалинъ тираннической власти (т. е. Наполеона), подъ гнетомъ которой стонала почти вся Европа, *произойдетъ новый порядокъ, новая жизнь, новое твореніе и новая форма государства, управляемаго согласно вѣчнымъ законамъ разума* ¹⁾. Вотъ эти то вѣчные законы разума изслѣдовать, раскрыть и изложить и имѣлъ въ виду Шадъ въ своемъ сочиненіи: „Institutiones juris naturae“. Какъ видно, онъ особенно много потрудился надъ этимъ сочиненіемъ и самъ послѣ высоко цѣнилъ его; по крайней мѣрѣ въ своемъ письмѣ къ Веймарскому посланнику изъ Іены (послѣ удаленія изъ Россіи) онъ писалъ: „эта книга написана не сухимъ какимъ-либо и школьнымъ слогомъ, а ораторскимъ и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ поэтическимъ. Оно написано съ нѣкоторымъ нравственнымъ и религіознымъ энтузіазмомъ“ ²⁾. Въ такомъ же тонѣ онъ выражается о своемъ сочиненіи во многихъ другихъ мѣстахъ своей защиты. Повидимому, онъ при написаніи этого сочиненія имѣлъ въ виду произвести впечатлѣніе не только въ Россіи, но и за границей. Въ одномъ мѣстѣ своей защитительной записки онъ пишетъ: „даже простеръ я свою патриотическую ревность до такой степени, что намѣревался (посредствомъ изданныхъ мною книгъ) дѣйствовать изнутри Россіи и на прочія государства, особенно на Германію, и тѣмъ сдѣлать честь Россійскому народу. Гордяся происхожденіемъ политической свободы изъ среды Россійской Имперіи, разрушившей предположеніе всесвѣтной тираніи и даровавшей независимость Европѣ, я полагалъ, что и спасительному

¹⁾ Praefatio, 1 стр.

²⁾ Лавровскій. Эпизодъ, 56 стр. Багалъй. Этюдъ, 62 стр.

1917
498

свѣту познанія истиннаго просвѣщенія прилично бы также возсіять и распространиться отъ *полночи къ полудню* и тогда бы Европа обязана была Россіи не одною только политическою свободою“ ¹⁾ и т. д.

Дегуровъ въ числѣ обвиненій указываетъ на страстное отношеніе Шадъ къ Наполеону и французамъ, объясняя это отношеніе ненавистью его къ французской націи и нѣмецкимъ патріотизмомъ. Дѣйствительно, Шадъ въ своихъ нападеніяхъ на Наполеона и французовъ (которыя встрѣчаются нерѣдко въ его сочиненіяхъ и рѣчахъ) является страстнымъ; но, какъ философъ и ученый, онъ смотрѣлъ на событія во Франціи и Европѣ съ болѣе широкой философской и исторической точки зрѣнія, которая особенно отчетливо выражена и объяснена имъ въ его „Естественномъ правѣ“. Онъ смотрѣлъ на появленіе Наполеона, какъ на слѣдствіе того ложнаго направленія въ ученіи о государствѣ, его происхожденіи, цѣли и дѣйствіяхъ, а равно въ ученіи о правѣ и его происхожденіи, объ обязанностяхъ и взаимномъ отношеніи между правомъ и обязанностію, которое возникло по окончаніи среднихъ вѣковъ и было преобладающимъ въ XVII и XVIII вѣкахъ. Это ученіе состоитъ въ слѣдующемъ.

Какъ государство, такъ и государственная власть существуютъ по *договору*. Никакой другой связи и солидарности между договаривающимися не требуется, кромѣ желанія вступить въ общество для внѣшней и внутренней безопасности. Такъ какъ безопасность гражданъ составляетъ главную и единственную цѣль государства, то послѣднее должно быть сильною физическою силою. Граждане обязаны безусловнымъ повиновеніемъ установленной по договору власти. Но внутри государства дѣйствіе послѣдняго не должно простирается далѣе внѣшняго порядка и охраны имущества и личности гражданъ при помощи той же физической силы, такъ что ни нравственная, ни религіозная совѣсть гражданъ не подлежитъ контролю государства, если она не выражается какими-либо внѣшними дѣйствіями, нарушающими общественный порядокъ и спокойствіе (въ противоположность тому, какъ это было въ средніе вѣка, когда Римскій первосвященникъ простираетъ свою власть и на внутреннюю духовную жизнь христіанъ). И относительно правъ и обязанностей и ихъ происхожденія нужно судить по тому же принципу, т. е. всякое право имѣетъ свое происхожденіе во взаимномъ соглашеніи или договорѣ, равно какъ и обязанности; опредѣленіе внутренней связи и отношенія между правами и обязанностями необязательно; все зависитъ отъ соглашенія или договора. Коль скоро установлены указан-

¹⁾ Багалъй. Этюдъ, 113 стр.

нымъ порядкомъ права и обязанности, государство охраняетъ права и побуждаетъ къ исполненію обязанностей страхомъ наказанія или обѣщаніемъ награды и пользы вообще. Дѣйствія государства—чисто внѣшняго характера и направлены къ охранѣ порядка и внѣшняго спокойствія государства.

Вотъ противъ этого-то ученія о государствѣ и правѣ и борется Шадъ въ своемъ сочиненіи о „Естественномъ правѣ“. „Заблужденіе почти всѣхъ политиковъ, говоритъ онъ, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что они утверждаютъ, что государство есть учрежденіе, созданное для доставленія гражданамъ внѣшней безопасности. Отсюда, по ихъ мнѣнію, цѣль государства состоитъ лишь въ заботѣ о томъ, чтобы удовлетворить внѣшнимъ нуждамъ человѣка и внѣшнія дѣйствія его должны ограничиваться этою цѣлію. Итакъ, никакое гражданское законодательство не должно переступать предѣлы физическаго міра и касаться области нравственнаго міра или цѣлей, превосходящихъ физическую необходимость. Достаточно предписать законы, которыми гражданинъ побуждался бы къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, т. е. такимъ, которыхъ требуетъ физическое существованіе общества или отдѣльныхъ гражданъ. Всѣ другія дѣйствія, направленные къ какой-либо высшей цѣли, должны быть предоставлены свободной волѣ каждого отдѣльнаго лица. Государство не можетъ требовать отъ гражданина ничего кромѣ внѣшнихъ дѣйствій, вынуждаемыхъ страхомъ наказаній“¹⁾. Опровергая это заблужденіе политиковъ, авторъ говоритъ въ концѣ: „государство не есть машина, которая должна управляться только физическими законами, не мануфактура, не учрежденіе, созданное ради одной безопасности“²⁾. „Безразсуднѣйшая юриспруденція тѣхъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, которые полагаютъ, что все гражданское законодательство абсолютно состоитъ лишь въ однихъ принужденіяхъ чувственной природы,—которые, довольствуясь одними внѣшними дѣйствіями, какъ матеріею, отрицаютъ то, что слѣдуетъ требовать отъ гражданина дѣйствій, совершаемыхъ умомъ и волею, какъ будто бы гражданское общество есть нѣкотораго рода собраніе (congeries) рукъ и ногъ, которые слѣдуетъ возбуждать къ извѣстнымъ дѣйствіямъ механическою силою“³⁾. Относительно происхожденія права авторъ говоритъ также: „ложно мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что всякое право возникаетъ изъ взаимнаго соглашенія людей или изъ государства (ex civitate)“⁴⁾.

¹⁾ Institutiones juris naturae, стр. 320—321.

²⁾ Тамъ же, стр. 323.

³⁾ Тамъ же, стр. 37.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 249.

Jus naturae purum.

I.

Откуда должно быть выведено всякое право? Свою книгу авторъ начинаетъ вопросомъ: „откуда должно быть выведено всякое право?“ Если прежніе политики выводили право изъ взаимнаго соглашенія или изъ государства, гдѣ неизбѣжны и разнообразіе, и измѣнчивость съ неустойчивостію, и даже произволъ, то Шадъ въ противоположность этому ищетъ источника права всеобщаго, постояннаго, неизмѣннаго, непроизвольнаго или необходимаго. Такой источникъ усматриваетъ Шадъ единственно въ *природѣ чловѣка* (Hoc ex sola natura hominis, uti in se est, aut uti per rationem determinetur, intelligi ipotest) ¹⁾. Поэтому само собою разумѣется, что автору пришлось прежде всего трактовать о чловѣческой природѣ.

Природа чловѣка въ отличіе отъ природы животныхъ одарена *разумомъ* (sola ratione homo se distinguit a belluis) ²⁾, говоритъ авторъ. Какъ извѣстно, это опредѣленіе природы чловѣка такъ часто употребляется, что сдѣлалось банальнымъ. Но все зависитъ отъ того, въ какомъ смыслѣ понимается разумъ чловѣка; а Шадъ своимъ понятіемъ о чловѣческомъ разумѣ прямо вводитъ насъ въ свою метафизику. Онъ нерѣдко называетъ разумъ чловѣка *божественнымъ* и это выраженіе Шада не есть метафора; его нужно понимать въ тѣсномъ смыслѣ слова (ratio pura, in qua consistit natura divina).

Казалось бы, послѣ Канта, который подрывалъ авторитетъ *теоретическаго* разума въ дѣлѣ познанія сверхчувственнаго міра, требовалась особенная смѣлость со стороны философскаго мыслителя, чтобы снова возстановлять этотъ авторитетъ разума и на его познаніи сверхчувственнаго міра создавать метафизику. Но мы уже касались въ своемъ мѣстѣ отношенія Шада къ *критической философіи* Канта ³⁾. Она первоначально произвела на него глубокое впечатлѣніе и своимъ скептицизмомъ повергла его въ уныніе; но затѣмъ подвергнута имъ критикѣ. Особенно радикальное различіе между разумомъ *теоретическимъ* и разумомъ *практическимъ* казалось Шаду неосновательнымъ и несостоятельнымъ. „Какимъ образомъ, говоритъ онъ, мы можемъ вѣрить постулатамъ практическаго разума, когда послѣдній, по мысли Канта, находится въ откры-

¹⁾ Institut. 1 стр.

²⁾ Ibid.

³⁾ „Вопросы философіи и психологіи“. Мартъ, 1895. 165—169.

той враждѣ съ теоретическимъ разумомъ? Если разумъ самъ съ собою ведетъ борьбу, нельзя довѣрять ни функціямъ теоретическаго разума, ни функціямъ разума практическаго“. „Одинъ и тотъ же разумъ заключается, какъ въ функціи мышленія (cogitandi), такъ и въ функціи хотѣнія (volendi)... Въ первой функціи разумъ называется *теоретическимъ*, во второй—*практическимъ*. Въ той и другой функціи онъ пользуется однимъ и тѣмъ же высшимъ закономъ; слѣдовательно, *разумъ существуетъ только одинъ*; онъ только кажется различнымъ, насколько онъ разсматривается въ различныхъ функціяхъ. Поэтому, абсолютная противоположность между теоретическимъ и практическимъ разумомъ никоимъ образомъ не можетъ быть допущена“. Шауэ допускаетъ подраздѣленіе въ области единаго разума: такъ, напр., онъ различаетъ между *разсудкомъ* (intellectus) и *разумомъ* въ тѣсномъ смыслѣ (ratio), первый имѣетъ дѣло съ *понятіями*, второй—съ *идеями*; равнымъ образомъ, онъ принимаетъ дѣленіе разума на разумъ *теоретическій* и разумъ *практическій*; но послѣдній, по мысли Шауэ, есть тотъ же теоретическій разумъ, только выраженный въ дѣйствіи. Нашъ духъ, говоритъ онъ, въ функціи мышленія дѣлаетъ *реальный* міръ *идеальнымъ*; напротивъ, въ функціи хотѣнія обращаетъ *идеальный* міръ въ *реальный*“. Но общій законъ, общій какъ теоретическому, такъ и практическому разуму, и высшій въ функціяхъ того и другого, есть законъ *абсолютной гармоніи*. Разумъ, какъ въ мышленіи, такъ и въ дѣйствіяхъ практическихъ, ничего другого не домогается кромѣ абсолютной гармоніи, и не можетъ успокоиться, пока не достигнетъ ея“. Въ функціи хотѣнія мы всегда ставимъ *цѣль*, достигнуть которой мы домогаемся. Но безъ *идеи* нашего духа мы не можемъ поставить себѣ никакой цѣли. Этимъ способомъ дѣлается реальнымъ то, что было идеальнымъ. Кантъ хотѣлъ доказать своею критикою, что философія вращается только въ простомъ познаніи *феноменовъ*, какъ вообще утверждаютъ эмпирики, или въ познаніи основаній, изъ которыхъ раскрывается, что мы ничего не можемъ знать, кромѣ *феноменовъ*. Но нашъ разумъ изслѣдуетъ не только quid sit et quare quid sit, но и quid fieri oportet et qua ratione. При помощи идеи разума мы познаемъ *возможность* существованія вещи. Если эта возможность отвѣчаетъ дѣйствительности, что можетъ подтвердить опытъ, то такое знаніе является у насъ знаніемъ *безусловнымъ*, или знаніемъ вещи въ самой себѣ. Въ томъ-то и заключается ошибка Канта, говоритъ авторъ, что онъ игнорируетъ природу *разума* (ratio) и смѣшиваетъ его съ высшими функціями рефлексіи и отвлеченія, составляющими принадлежность *разсудка* (intellectus), т. е. низшей способности разума, вращающейся въ области феноменовъ.

Съ этимъ-то высокимъ понятіемъ о человѣческомъ разумѣ, отличающимъ человѣка отъ животныхъ и сближающимъ его природу съ природою божественною, и приступаетъ Шадъ къ изслѣдованію правъ и обязанностей; оно же руководить его въ рѣшеніи всѣхъ важныхъ вопросовъ, сюда относящихся. „Разумъ (ratio), говорится въ самомъ началѣ книги Шада, требуетъ, чтобы человѣкъ жилъ всегда согласно своей природѣ, которою онъ отличается отъ всѣхъ другихъ предметовъ, составляющихъ вселенную, и безконечно превосходитъ ихъ, т. е. чтобы во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ выражалъ, сохранялъ и оберегалъ свое природное достоинство. *Homo secum ipso sit in perfecta harmonia*. Этотъ законъ, предписанный дѣйствіямъ человѣка, обнимаетъ всѣ права его и обязанности, т. е. все, что дозволяется ему дѣлать, потому — все, къ чему онъ можетъ быть понуждаемъ принудительною и при томъ внѣшнею силою, наконецъ, то, къ чему онъ опредѣляетъ себя исключительно самъ помимо всякой внѣшней силы, руководимый абсолютною свободою, господствуетъ надъ самимъ собою, побуждаетъ себя къ такимъ чувствованіямъ и дѣйствіямъ, какихъ не можетъ вынудить у него никакая внѣшняя сила, вооруженная всемогуществомъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ человѣкъ является съ высшимъ своимъ превосходствомъ и достоинствомъ, сходнымъ съ божественною природою“ ¹⁾. Разумъ и свобода (libertas) постоянно отождествляются у автора; говоря о разумѣ, онъ всегда приписываетъ ему *абсолютную свободу*. Но читателю можетъ показаться страннымъ, что авторъ въ то же самое время отождествляетъ абсолютную свободу разума съ его *абсолютною необходимостію*. Такъ, продолжая вышеприведенное мѣсто, онъ говоритъ: „при этомъ онъ самъ (т. е. человѣкъ) обращаетъ абсолютную свою свободу въ абсолютную необходимость и этимъ также выражаетъ божественную природу“ ²⁾. Но кто изучалъ философію Спинозы и философію Лейбница, тому не покажется страннымъ соединеніе свободы съ необходимостію. Разсматриваемое нами сочиненіе Шада написано подъ сильнымъ вліяніемъ философіи Лейбница, какъ и самъ онъ признается въ своей защитительной запискѣ ³⁾. Какъ бы ни былъ разумъ свободенъ и независимъ, въ своей дѣятельности онъ слѣдуетъ законамъ, присущимъ его собственной природѣ, — будетъ ли это относиться къ человѣческому разуму или разуму божественному. Выше было указано на законъ стремленія разума къ *абсолютной гармоніи*, — на дѣйствія его по *цѣли*, имъ самимъ поставленной;

¹⁾ Institut. 1—2 стр.

²⁾ Ibid. 2 стр.

³⁾ Багал'й. Этюдъ, 83 стр.

въ послѣднемъ случаѣ высшую цѣль разума составляетъ *высшее благо*; кромѣ того, разумъ человѣческій, поставленный въ извѣстныя условія, постоянно и непрерывно долженъ стремиться къ *высшему и безконечному совершенству*. Понятно, что гдѣ существуетъ законъ, тамъ и необходимость. Мы увидимъ дальше, какіе выводы сдѣлалъ авторъ по отношенію къ правамъ и обязанностямъ изъ такой постановки ученія.

Подобно Лейбницу, Шадъ признаетъ эволюцію (*evolutio*) основнымъ закономъ вселенной. Тому же закону эволюціи или перехода изъ одного состоянія въ другое—изъ низшаго въ высшее подчинены и человѣкъ. „Низшее состояніе человѣка, съ котораго начинается теченіе жизни, есть состояніе *животное* (*animalis*), говоритъ онъ. Но это состояніе—не то, котораго мы доискиваемся въ человѣкѣ, какъ *таковомъ*. Только тогда мы называемъ человѣка *человѣкомъ* въ тѣсномъ смыслѣ, когда онъ изъ состоянія животнаго переходитъ къ такому состоянію, въ которомъ онъ является сознающимъ себя и предметы, въ которомъ произвольно можетъ опредѣлять себя ко всѣмъ дѣйствіямъ, имъ полагаемымъ, и въ которомъ разумъ, хотя природа его и не сознается еще отчетливо, вліяетъ, какъ инстинктъ, на всѣ чувства, мысли, желанія и дѣйствія человѣка“ ¹⁾. „Эволюція въ человѣкѣ продолжается и далѣе; но онъ никогда не можетъ окончательно отрѣшиться отъ животной своей природы и никогда не можетъ перейти въ *чистый духъ*, или существо чисто раціональное. Поэтому, необходимый синтезъ животной и разумной природы, составляющій *человѣческую природу*, есть основаніе, на которое опирается разумъ въ опредѣленіи всѣхъ законовъ, ограничивающихъ дѣйствіе *человѣка*“ ²⁾.

Третье, о чемъ слѣдуетъ далѣе сказать, есть *среда*, въ которой развивается *человѣческая природа*. Такою средою, какъ необходимымъ условіемъ для развитія *человѣческой природы*, авторъ считаетъ *соціальное состояніе* (*status socialis*) и по преимуществу *гражданское* (*civilis*). „Соціальное состояніе, коего видъ составляетъ *гражданское состояніе*, есть, говоритъ авторъ, *единственная школа истинной человечности* (*unica est schola verae humanitatis*)“ ³⁾. Только въ этомъ состояніи могутъ пробуждаться и совершенствоваться всѣ силы *человѣка*. Здѣсь дается *человѣческому уму толчекъ*, которымъ какъ бы отъ сна пробуждаются способности чувства, мысли и желанія; здѣсь—поприще для *добродѣтели и усовершенствованія*; здѣсь сознаются права и обязанности.

¹⁾ Institut. 3 стр.

²⁾ Ibid. 3 стр.

³⁾ Ibid. 6 стр.

Благодаря обществу и государству человекъ переходитъ изъ животнаго состоянія въ состояніе разумное и получаетъ возможность познать и уразумѣть свое высшее назначеніе, согласное съ его природою. На основаніи этого соціальное состояніе, и въ особенности гражданское, авторъ считаетъ *естественнымъ* (*naturalis*) состояніемъ для человека. Такимъ образомъ, авторъ признаетъ три состоянія человека: *животное, естественное и моральное*.

По пути изложенія предмета авторъ высказываетъ и развиваетъ иногда мысли, достойныя особеннаго вниманія и замѣчанія. Эти мысли обнаруживаютъ въ авторѣ широкое и глубокое философское образованіе. Отмѣтимъ нѣкоторые изъ нихъ. „Человекъ, говоритъ авторъ, есть самъ себѣ абсолютный законодатель“. Это равносильно изреченію древняго мудреца: „если бы уничтожены были всѣ законы (писанные), жизнь философа не измѣнилась бы“, т. е. жизнь по законамъ разума не нуждается ни въ какихъ писанныхъ законахъ или положительныхъ. „Человѣку не подобаетъ быть рабомъ, какъ только у *самого себя*, т. е. у свободы, которая—одно и то-же съ разумомъ и поэтому слѣдуетъ тѣмъ же законамъ ¹⁾. *Положительные* законы должны быть въ соотвѣтствіи съ законами *разума* и имѣть послѣдніе въ своемъ основаніи; поэтому, *естественное право есть философія* положительнаго права“ ²⁾. „*Hominis natura cogitari non potest nisi progrediens, ideoque homo nunquam proprie est, sed semper fit et quidem per semet ipsum*“ ³⁾ и т. д.

Объ *автономіи* свободной воли трактовалъ и Кантъ; но у него неясны законы дѣйствія этой воли, какъ, напротивъ, ясны законы разума, обладающаго абсолютною свободою, у Шада. Да и *этерномія* въ смыслѣ чувственной природы человека и человѣческихъ страстей представлена Кантомъ противоборствующей автономіи свободной воли; поэтому Кантъ относится къ чувственной природѣ человека крайне враждебно. Не такъ относится къ ней Шадъ. Въ этомъ случаѣ онъ является, напротивъ, сильнымъ защитникомъ чувственной природы человека. Это необходимо намъ отмѣтить не только какъ характерную черту философскаго міровоззрѣнія Шада, но и въ виду послѣдующаго изложенія. Когда авторъ говоритъ о чувственной природѣ человека и ея значеніи въ его духовной жизни, онъ нерѣдко впадаетъ въ восторженный поэтический тонъ. „Въ чувственной природѣ, говоритъ онъ въ одномъ изъ параграфовъ первой части, загорается первая искра ума;

¹⁾ Institut. 8 стр.

²⁾ Ibid. 31 стр.

³⁾ Ibid. 10 стр.

мысль и воля, охваченныя этою искрою, не перестаютъ потомъ горѣть вѣчнымъ пламенемъ. Та же самая природа (т. е. чувственная) чрезъ непрерывныя перцепціи доставляетъ уму матерію и какъ бы масло, которымъ поддерживается его священный огонь. Съ ея помощью мы не только образуемъ понятіе о вещахъ и достигаемъ знанія ихъ, но вынуждаемся къ созданію идей о предметахъ невидимыхъ“.... „Никогда мы не узнали бы, что такое истина, красота и добро *сами въ себѣ*, если бы напередъ чувство не влекло насъ, хотя и безъ отчетливаго знанія, къ чему-то прекрасному и высокому, что заключается въ идеяхъ истины, красоты и добра; оно же (чувство) руководитъ и нашими сужденіями. Чѣмъ сильнѣе, живѣе и шире раскрывается чувство, тѣмъ сильнѣе и разумъ и тѣмъ выше, превосходнѣе и божественнѣе могутъ быть дѣйствія человѣка, снабженнаго такими средствами.... Изъ внутренняго единенія чувства съ разумомъ происходятъ всѣ великіе гении, которые чрезъ свои достойныя удивленія творенія заслужили безсмертную славу. Это—школа всѣхъ искусствъ и наукъ, прекрасныхъ твореній, которыя суть вѣчныя доказательства существованія истины, красоты и добра. Это—вмѣстилище *энтузіазма*, или такого состоянія, которое у Цицерона называется божественнымъ вдохновеніемъ, въ которомъ чувство и разумъ привлекаются къ абсолютному единенію, въ которомъ мы непосредственно и какъ бы лицомъ къ лицу созерцаемъ абсолютную истину, красоту и добро, т. е. божественную природу,—состояніе, говорю, въ которомъ чувство переходитъ въ разумъ и разумъ въ чувство, такъ что мы познаемъ все, хотя и не имѣемъ отчетливаго знанія;—это состояніе блаженнѣйшихъ духовъ, о которомъ мы непрестанно вздыхаемъ“ и т. д. Въ заключеніе авторъ говоритъ: „изъ сказаннаго (занимающаго нѣсколько страницъ) достаточно ясно, насколько заблуждались тѣ, которые, считая чувственную природу *радикальнымъ зломъ* для человѣка, постоянно ослабляли ее и подавляли“. „Безъ великихъ, сильныхъ и живыхъ страстей не происходитъ ничего великаго, прекраснаго и достойнаго удивленія“¹⁾, заканчиваетъ авторъ свою рѣчь (въ данномъ мѣстѣ) о чувственной природѣ человѣка въ духѣ философовъ XVIII вѣка.

II.

О правахъ и обязанностяхъ въ ихъ взаимномъ отношеніи. Мы остановимся только на нѣкоторыхъ наиболѣе характерныхъ главахъ сочиненія Шада.

¹⁾ Institut. 13, 14 и 15 стр.

Въ „предисловіи“ авторъ ставитъ себѣ въ особую заслугу то, что онъ указалъ *гармонію* между правомъ и обязанностію, удержавши въ то-же время различіе между ними. Чѣмъ болѣе прогрессъ, говоритъ онъ здѣсь, дѣлала, повидимому, философія, тѣмъ худшіе были принципы права. Критическая философія (Канта) мало помогла устраненію этого зла, такъ какъ, казалось, еще болѣе утвердила эту фатальную и опасную рознь между правомъ и обязанностію“. „Я полагалъ, что противъ опаснѣйшихъ ошибокъ мнѣ нужно по преимуществу сдѣлать то, чтобы, проникнувши до общаго первоначальнаго источника происхожденія права и обязанности, обнаружить *гармонію* между ними, но такъ, чтобы сохранилось надлежащее различіе между ними при ихъ первоначальномъ единствѣ. Послѣ того какъ найденъ мною способъ единства и различія, мнѣ открылись иныя начала права, чѣмъ какія принимались всюду, иныя законы, по которымъ человѣческое общество должно быть управляемо ради общественнаго благополучія. Если бы кто-нибудь вздумалъ порицать этотъ мой трудъ, потому что ему не нравятся принятыя мною начала, то смѣло признаюсь, что я ставлю это себѣ въ особую похвалу“¹⁾.

Совершенное разграниченіе между правомъ и обязанностію было вредно и опасно въ томъ отношеніи, что въ силу этого разграниченія легко могло быть оправдываемо то, что одни изъ людей могли пользоваться только правами и не принимать на себя никакихъ обязанностей, другіе, наоборотъ, нести только обязанности и не имѣть правъ. Нѣкоторые политики-писатели сознавали уже ненормальность разграниченія между правомъ и обязанностію и стремились вывести ихъ изъ одного начала; по крайней мѣрѣ ставились, какъ указываетъ въ книгѣ авторъ, вопросы: право ли изъ обязанности слѣдуетъ выводить, или, наоборотъ, обязанность изъ права. Самъ авторъ считаетъ эти вопросы пустыми и нелѣпыми (*absurdae questiones*). Здѣсь, говоритъ онъ, настоящая *антиномія* и могутъ быть одинаково доказываемы и тезисъ и антитезъ. Если это бываетъ возможно, то совершенно ничего не доказывается. Ибо, если спрашиваютъ: право ли должно быть выведено изъ обязанности, то это не можетъ имѣть другого смысла, какъ такой: понятіе права не подчиняется ли понятію обязанности, какъ своему началу. Такимъ же образомъ и вопросъ: обязанность не слѣдуетъ ли выводить изъ права, не имѣетъ другого смысла, какъ слѣдующій: понятіе обязанности не зависитъ ли отъ понятія права. Эти оба вопроса должны быть прямо

¹⁾ Institut. Praefatio.

противоположны, такъ что исключаютъ другъ друга: это ясно уже изъ того, что характеръ права, повидимому, вращается въ области абсолютной свободы, а характеръ обязанности—въ области абсолютной необходимости. Итакъ, если кто утверждаетъ, что право должно быть выведено изъ обязанности, тотъ необходимо уничтожаетъ право, такъ какъ въ область права, гдѣ имѣетъ мѣсто абсолютная свобода, вноситъ характеръ необходимости, свойственный обязанности и присущій ей по существу. Напротивъ, кто утверждаетъ, что обязанность слѣдуетъ выводить изъ права, тотъ уничтожаетъ обязанность, такъ какъ въ области обязанности, гдѣ господствуетъ абсолютная необходимость, вноситъ свободу выбора между двумя прямо противоположными дѣйствіями и т. п. ¹⁾

Итакъ, право и обязанность противоположны между собою: право отличается характеромъ абсолютной свободы; обязанность же, наоборотъ, характеромъ абсолютной необходимости. Такимъ образомъ противоположныя понятія абсолютной свободы и абсолютной необходимости дѣлаютъ противоположными право и обязанность. Если нельзя примирить и свести къ одному началу абсолютную свободу и абсолютную необходимость, то нѣтъ надежды примирить и свести къ одному началу право и обязанность. Авторъ не смущается такою трудною задачею, какъ примиреніе абсолютной свободы и абсолютной необходимости. Съ точки зрѣнія формальной логики предпріятіе автора является прямо невозможнымъ. Но въ томъ-то и дѣло, что авторъ, признавая законность дѣйствія этой логики, ограничиваетъ ее извѣстными предѣлами, дальше которыхъ она дѣлается некомпетентною въ рѣшеніи вопросовъ. Эти предѣлы ограничиваются областію чувства и разсудка со стороны субъекта и областію явленій со стороны объекта; но существуетъ область сверхчувственного, доступная познанію разума или высшей познавательной способности духа, для которой законы формальной логики необязательны, такъ какъ разумъ имѣетъ свои законы, которыми онъ руководится въ познаніи въ своей области (объ этихъ законахъ сказано нами раньше). На основаніи этого авторъ говоритъ: „нѣтъ ничего легче, какъ показать, что словамъ: свобода и необходимость, право и обязанность, присущъ двоякій смыслъ, изъ которыхъ одинъ есть высшій и выражается чрезъ идеи разума (*ratio*), другой — низшій, соотвѣтствующій извѣстному понятію разсудка (*intellectus*), при помощи котораго (понятія) представляется только феноменъ. Всякая противоположность имѣетъ мѣсто только въ области низшей способности познанія, которая есть разсудокъ, какъ рефлектирующая способность, гдѣ вещи представляются

¹⁾ Institut. 61—62 стр.

такими, какими онѣ кажутся, а не такими, какими онѣ существуютъ *сами въ себя* (in se) ¹⁾. Правда, и разсудокъ стремится объединить противоположности въ какомъ-либо среднемъ терминѣ, но это онѣ дѣлаетъ подѣ влияніемъ разума, какъ высшей способности духа, и при томъ онѣ достигаетъ только *формальнаго*, но не *реальнаго* объединения (sed haec unitas est mere formalis, non vero realis). Абсолютная свобода недоступна познанію разсудка, такъ какъ онѣ вращается только въ области опыта, гдѣ господствуетъ абсолютная необходимость; она есть существенная принадлежность одного лишь разума. Само собою разумѣется, что противоположность между необходимостію и свободою не есть прямая, т. е. эти понятія не суть виды одной и той же области, а относятся къ различнымъ областямъ. Этого достаточно, чтобы рѣшеніе вопроса о взаимномъ отношеніи между необходимостію и свободою изъять изъ области разсудка, заключающаго насъ въ безвыходные предѣлы противоположностей, и перенести на иную почву.

„Между всѣми способностями духа лишь одинъ разумъ абсолютно свободенъ; и въ этомъ состоитъ высшее достоинство и превосходство человѣка, абсолютное его благо, абсолютная цѣль и абсолютное побужденіе, долженствующее опредѣлять его во всѣхъ дѣйствіяхъ“ ²⁾. Итакъ, законъ разума есть законъ абсолютной свободы. Человѣкъ, который стремится выразить божественную природу во всемъ образѣ своей жизни, самъ себя предписываетъ указанный законъ и налагаетъ на себя абсолютную необходимость свято соблюдать его. Воодушевленный этимъ божественнымъ чувствомъ, онѣ устраняетъ отъ себя всякую свободу выбора дѣйствовать по закону или противъ закона; поэтому, онѣ *силою своей свободы обращаетъ абсолютную свободу въ абсолютную необходимость* и обратно, т. е. отождествляетъ ту и другую ³⁾ (абсолютную свободу и абсолютную необходимость). Но эта необходимость неодинакова съ необходимостію, подчиняющею человѣка *отнюдь*, когда принуждаютъ его къ извѣстнымъ дѣйствіямъ физическою силою; руководясь исключительно разумомъ, человѣкъ свободно дѣлаетъ самъ себя рабомъ необходимости, которую самъ же для себя устанавливаетъ, отнюдь не лишаясь въ тоже время свободы поступить иначе.

Коль скоро найдена область, въ которой свобода и необходимость примиряются и отождествляются, то вмѣстѣ съ тѣмъ является возможность примиренія и отождествленія права и обязанности. Человѣкъ по

¹⁾ Ibid. 67 стр.

²⁾ Institut. 70 стр.

³⁾ Ibid.

природѣ, не есть животное, потому что одаренъ разумомъ, отличающимъ его отъ животнаго; но онъ не есть и Богъ, хотя по разуму и причастенъ божественной природы; животное, лишенное разума, неспособно къ совершенству; Богъ — совершенъ; человѣкъ же, причастный божественной природы, облеченъ въ то-же время въ чувственную природу животнаго; ему предназначено совершенствоваться и постепенно приближаться къ божественному совершенству; *это — его долгъ и обязанность* согласно его назначенію. Но *id licet, quod oportet* — что должно, то дозволено, на то имѣется право. Такимъ образомъ, стремленіе человѣка къ совершенству есть *и право и обязанность* его. Если такъ, то право и обязанность примиряются между собою и отождествляются.

Всѣ эти разсужденія и аргументаціи могутъ показаться читателю слишкомъ отвлеченными и метафизическими, мало приложимыми къ положительному праву и обязанностямъ; при томъ авторъ, повидимому, не отличаетъ строго мораль и юриспруденцію. Последнее сознаетъ самъ авторъ; въ то-же время онъ сознаетъ, что нельзя игнорировать морали, коль скоро природа человѣка въ цѣломъ ея составѣ принята въ основаніе вывода относительно правъ и обязанностей человѣка. При томъ тѣ выводы, которые дѣлаетъ авторъ отсюда, тѣ требованія, которые предъявляетъ онъ къ государству, совершенно измѣняютъ точку зрѣнія на цѣль и назначеніе государства политиковъ XVII и XVIII ст., какъ это мы увидимъ дальше. Что же касается того, что авторъ вращается пока по преимуществу въ области метафизики, то опять-таки онъ дѣлаетъ это не безъ основанія. То-же изученіе природы человѣческой приводитъ его къ этой метафизикѣ. Онъ говоритъ: „*hominis natura cogitari non potest, nisi progrediens, ideoque homo nunquam proprie est, sed semper fit et quidem per semet ipsum*“ ¹⁾. „Человѣкъ по своей природѣ переживаетъ три состоянія, а именно: *животное, естественное и высшее* (*supernaturalis*). Въ этой какъ бы скалкѣ своего существованія онъ непрерывно то восходитъ, то нисходитъ. Когда онъ восходитъ, то не иначе, какъ влечетъ низшую природу къ высшей ступени и соединяетъ ее съ природою вышею. Такимъ образомъ, соединивши животную природу съ человѣческою, а затѣмъ ту и другую съ божественною, создаетъ цѣлое, изъ котораго происходитъ *истинный* человѣкъ“ ²⁾. Такимъ образомъ, метафизика не отрываетъ автора отъ земного, тѣлеснаго существованія человѣка. „Природа, говоритъ онъ, не дѣлаетъ скачковъ“

¹⁾ Institut. 10 стр.

²⁾ Institut. 75—76 стр.

и развитіе человѣка начинается съ физической природы его. „Физическое существованіе есть, говоритъ авторъ, первое условіе нравственнаго существованія“ ¹⁾. Мы уже видѣли, какъ любовно относится авторъ къ чувственной природѣ человѣка и какое существенное значеніе придаетъ ей въ его духовной жизни. И здѣсь авторъ прежде всего требуетъ защиты и огражденія тѣлесной природы человѣка отъ всякаго насилія. Это возможно единственно лишь въ *гражданскомъ обществѣ* (in societate civili).

Вотъ здѣсь-то, т. е. въ гражданскомъ обществѣ, должны имѣть свое мѣсто уже иные законы, чѣмъ какіе дѣйствуютъ въ указанномъ раньше высшемъ состояніи человѣка (supernaturalis). Въ гражданскомъ обществѣ человѣку предписываются законы внѣшнею силою или властію и внѣшняя же принудительная сила заставляетъ его исполнять ихъ; эта сила есть сила *физическая*. Законы должны быть направлены къ огражденію физическаго существованія человѣка, къ защитѣ его жизни и охранѣ его имущества. Безпрепятственное развитіе и усовершенствованіе возможно только при безопасности жизни; имущество же служитъ средствомъ и пособіемъ къ успѣшнѣйшему развитію и усовершенствованію человѣка. Поэтому, необходимо, чтобы право каждаго гражданина на преслѣдованіе имъ предназначенной ему природою высшей цѣли никоимъ образомъ не нарушалось и не тормозилось; для этого государство обязано всѣми средствами, какія только находятся въ его власти, упрочить за нимъ это право. „Къ этому универсальному праву могутъ быть сведены всѣ остальные права“ ²⁾, говоритъ авторъ.

Вотъ въ этой области различіе между правомъ и обязанностію остается въ полной силѣ: за правомъ удерживается свобода выбирать изъ двухъ противоположныхъ дѣйствій то или другое, между тѣмъ какъ обязанности соотвѣтствуетъ необходимость: изъ двухъ противоположныхъ дѣйствій только одно имѣетъ мѣсто, иначе будетъ нарушено право другого ³⁾.

III.

О *первоначальныхъ правахъ* (De juribus originariis). Несомнѣнно, что глава, къ краткому начертанію содержанія которой мы переходимъ, есть самая существенная въ книгѣ „Естественнаго права“ Шада. Въ ней онъ трактуетъ о первоначальныхъ естественныхъ правахъ человѣка,

¹⁾ Ibid. 76 стр.

²⁾ Institut. 78 стр.

³⁾ Ibid. 78 стр.

изъ которыхъ потомъ должны быть выведены или же на основаніи которыхъ должны быть провѣрены и утверждены другія естественныя права человѣка.

Вопросъ о естественныхъ правахъ—вопросъ не новый. Онъ возникалъ по преимуществу въ тѣ моменты исторіи, когда являлось недовольство положительными законами, требовавшими реформы. Въ древней Греціи, мы видимъ, этимъ вопросомъ занимаются софисты. Затѣмъ философы и политики продолжали изслѣдовать этотъ вопросъ. Въ новомъ мірѣ также очень рано этотъ вопросъ сдѣлался предметомъ разсужденій и изслѣдованій и въ XVIII вѣкѣ изъ области теоретическихъ разсужденій готовъ былъ перейти къ практическому осуществленію. Само собою разумѣется, что нельзя было ожидать, чтобы положительные законы вполне совпадали съ ученіемъ о естественныхъ правахъ человѣка. Естественно является вопросъ: какъ же должны поступить граждане, сознавшіе свои естественныя права, когда эти права не соотвѣтствовали положительному законодательству? нужно ли повиноваться положительнымъ законамъ или слѣдовать указаніямъ естественныхъ правъ?

Падѣ видѣлъ, что нельзя избѣжать рѣшенія этого вопроса; поэтому занялся его рѣшеніемъ раньше, чѣмъ приступилъ къ установленію и перечисленію различныхъ видовъ естественныхъ правъ. Въ рѣшеніи указаннаго вопроса онъ идетъ среднимъ путемъ. Съ одной стороны, онъ считаетъ естественныя права, имъ признаваемыя, правами неизмѣнными, вѣчными, божественными и требуетъ, чтобы отстаивать ихъ всѣми средствами, даже жертвовать за нихъ собственною жизнію, какъ жертвовали своею жизнію первые христіане за религію, которая есть одно изъ первоначальныхъ естественныхъ правъ человѣка: *obediendum magis est Deo, quam hominibus*. Съ другой стороны, онъ полагаетъ, что къ этому слѣдуетъ прибѣгать въ исключительныхъ случаяхъ. Если же съ противной стороны не обнаруживается особенной настойчивости, насилующей совѣсть, то лучше не выступать въ открытую борьбу съ существующими законами, которые кажутся несправедливыми и даже негуманными, и руководствоваться примѣромъ великаго учителя Иисуса Христа и его учениковъ, уча и проповѣдующа. Нельзя требовать, чтобы вездѣ и всюду ясно сознавались истинныя естественныя права человѣка; для этого требуется извѣстная степень культуры и образованія. „Каждая нація, говоритъ авторъ, переживаетъ извѣстные возрасты: дѣтство, отрочество, юность, зрѣлый возрастъ, такъ какъ нація, подобно отдѣльному человѣку, подлежатъ закону развитія (*evolutio*); тому же закону развитія подлежатъ и гражданскіе законы, которыми управляются; они тогда только могутъ обнаруживать свою благодѣ-

тельную силу, когда не встрѣчаютъ себѣ никакого насилія, такъ что свободно могутъ развиваться, произрастать и приходить въ зрѣлый возрастъ“¹⁾. „Каждый гражданинъ долженъ, говоритъ далѣе авторъ, содѣйствовать этому, но не такъ, чтобы открыто объявлять войну законамъ, которые кажутся несправедливыми, и стремиться ниспровергнуть ихъ; пусть лучше онъ самъ исправляетъ себя и совершенствуется и тогда то, что въ законахъ остается еще несправедливаго и несовершеннаго, уничтожится само собою. Кромѣ того: не столько законы опредѣляютъ нравы людей, сколько сами опредѣляются ихъ нравами. Поэтому, съ перемѣною нравовъ людей измѣнятся и законы.. Природа мститъ и наказываетъ съ невыразимою жестокостію насиліе противъ закона развитія. Этому учить насъ французская революція своимъ богатѣмъ и вмѣстѣ печальнымъ примѣромъ: она подъ предлогомъ естественныхъ правъ, опираясь на которыя она подняла голову, силилась ниспровергнуть однимъ ударомъ форму правленія, длиннымъ рядомъ вѣковъ сложившуюся и обнаруживавшую жизненную силу“²⁾. Вообще „нужно, говоритъ авторъ, оказывать нѣкотораго рода уваженіе всякому гражданскому закону, въ особенности тому, который дѣйствовалъ долгое время съ согласія всего народа, хотя онъ и казался бы несправедливымъ“³⁾. Авторъ настолько увѣренъ въ торжество естественной справедливости, что позволяетъ себѣ выразиться такимъ образомъ: „если бы главѣ государства пришло въ голову совершенно произвольно сдѣлать какое-либо предписаніе безъ всякаго рѣшительно соображенія относительно общественной пользы, то такое предписаніе въ самое короткое время найдетъ себѣ конецъ въ силу его несостоятельности“⁴⁾.

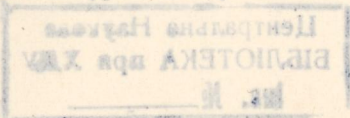
Но опредѣлить и установить то, что нужно считать естественнымъ правомъ и какія права признавать за права естественныя, оказалось не такъ легко, какъ думали тѣ, которые занимались этими вопросами. Намъ извѣстны попытки, которыя дѣлались политиками и философами въ этомъ направленіи. Эти попытки показали, что изслѣдователи не сошлись въ томъ, какія права нужно признавать естественными. Софисты, напр., право сильного признали основнымъ естественнымъ правомъ. Платонъ также отчислилъ къ естественнымъ правамъ: право родителей управлять дѣтьми, право сильного управлять слабыми, право старшаго управлять младшими, право господина управлять рабами, право мудраго

¹⁾ Institut. 145—146 стр.

²⁾ Institut. 146 стр.

³⁾ Ibid. 144 стр.

⁴⁾ Ibid. 175 стр.



управлять невѣждами ¹⁾ и т. д. У римлянъ „jus gentium“ отождествлялось съ „jus naturae“. Не лучше дѣло шло и въ новое время относительно опредѣленія и установленія естественныхъ правъ человѣка. Въ противоположность древнимъ здѣсь признавалась одинаковость человѣческой природы, а вслѣдствіе этого — естественное право всѣхъ на все, равенство всѣхъ и свобода. Все зависѣло въ опредѣленіи естественныхъ правъ отъ того, какъ понимали природу человѣка; а это пониманіе было различно. Нѣкоторые изъ писателей въ виду различнаго пониманія природы человѣка обращались къ другимъ источникамъ для установленія того, что нужно разумѣть подъ естественнымъ правомъ, напр., склонны были искать указаній на естественное право въ обычномъ правѣ, въ народныхъ нравахъ, въ нравственномъ законѣ и т. д.

Шадъ, какъ мы уже знаемъ, остановился на природѣ человѣка и призналъ ее единственнымъ вѣрнымъ источникомъ для опредѣленія и установленія „естественнаго права“. Мы знаемъ также и его взглядъ на природу человѣка. Никто не станетъ отрицать того, что его взглядъ на природу человѣка, ея цѣль и значеніе — самый возвышенный. Политики, трактовавшіе о естественныхъ правахъ человѣка, далеко не чужды были тенденціи отвоевать наибольшую свободу для индивидуума въ гражданскомъ обществѣ. Шадъ въ силу естественнаго права требуетъ прямо абсолютной свободы человѣка. Но какой свободы? Свободы разумной и свободы нравственной, соединенной съ абсолютною необходимостію, между тѣмъ какъ нѣкоторые изъ политиковъ подъ предлогомъ естественныхъ правъ человѣка готовы были защищать и дѣйствительно защищали иногда разнузданность страстей (напр. полигамію). Защищаетъ чувственную природу человѣка и авторъ, но подчиняетъ ее разумной его природѣ. „Все физическое существованіе и усовершенствованіе человѣка должно разсматриваться, говоритъ авторъ, какъ *средство* къ достиженію цѣли, предназначенной разумной природѣ. Высшая же цѣль человѣка состоитъ въ знаніи истины и упражненіи въ добродѣтели, а этимъ выражается форма абсолютной свободы“ ²⁾. Эта высшая цѣль человѣка составляетъ вмѣстѣ и его абсолютное право. Это его абсолютное право есть вмѣстѣ и абсолютная его обязанность (все это выяснено раньше). „Право по мѣрѣ знанія и искренняго убѣжденія совѣсти должно пользоваться всѣми средствами, которыя служатъ къ достиженію высшей цѣли, общей всѣмъ людямъ. *Абсолютныя и единственныя условія*, безъ которыхъ не можетъ осуществляться въ дѣй-

¹⁾ Plato. De Legibus III.

²⁾ Institut. 147 стр.

ствіи и достигаться высшая цѣль человѣка и которыя точно могутъ быть опредѣлены, суть *первоначальныя права* человѣка. Такимъ образомъ, единственное абсолютное и первоначальное право проявляетъ себя чрезъ *различныя* первоначальныя права; таковы суть слѣдующія: 1) право жизни и смерти; 2) право свободно мыслить, хотѣть и дѣйствовать; 3) право стремиться къ красотѣ и изяществу; 4) право вступать въ гражданское общество; 5) право домогаться внѣшняго почета и добраго мнѣнія другихъ и оберегать ихъ; 6) право космополитическое и 7) право религиозное¹⁾.

Быть можетъ, эта классификація первоначальныхъ правъ человѣка, намѣченная авторомъ, подлежитъ критикѣ даже съ точки зрѣнія его принципа. Напр., почему право религиозное отнесено имъ въ конецъ, а не поставлено послѣ права стремиться къ красотѣ и изяществу? Почему право домогаться внѣшняго почета и добраго мнѣнія другихъ поставлено въ разрядъ правъ первоначальныхъ, а не производныхъ? Почему *семейное* право (*jus familiae*) советѣмъ не поставлено въ числѣ первоначальныхъ правъ, или вѣрнѣе—слито съ правомъ вступать въ гражданское общество? Но мы не имѣемъ въ виду входить здѣсь въ критическую оцѣнку излагаемаго содержанія книги автора и замѣтили это только мимоходомъ.

Мы не будемъ входить въ разсмотрѣніе каждаго изъ перечисленныхъ авторомъ правъ, а отмѣтимъ лишь характерное въ развитіи мыслей автора по отношенію къ этимъ правамъ.

а) Въ отдѣлѣ о „правѣ жить и умирать“ авторъ, подобно многимъ, между прочимъ доказываетъ несправедливость мнѣнія тѣхъ, которые утверждаютъ, что каждый человѣкъ есть абсолютный господинъ своей жизни, такъ что можетъ, напримѣръ, прибѣгнуть къ самоубійству, или предоставить другому право на свою жизнь.—У автора своя аргументація для этого доказательства, такъ что онъ вездѣ логически вѣренъ самому себѣ и принципамъ, имъ принятымъ. „Физическая жизнь человѣка не составляетъ, говоритъ онъ, его высшей цѣли. Ибо человѣкъ живетъ не для того, чтобы жить, а для того, чтобы пользоваться жизнью, какъ средствомъ для достиженія болѣе высокихъ цѣлей, которыя суть ступени къ его высшей цѣли“²⁾. Если же жизнь физическая есть первое средство и первое условіе для достиженія высшей цѣли, то каждый долженъ пользоваться своею жизнью такъ, чтобы удовлетворять требованіямъ разума на пути къ достиженію высшей цѣли.

¹⁾ Institut. 149 стр.

²⁾ Institut. 150 стр.

Какъ было сказано раньше, стремленіе къ достиженію высшей цѣли, т. е. стремленіе къ совершенству, есть долгъ и обязанность человѣка. Если же человѣкъ уступаетъ другому право на свою жизнь, то этимъ самымъ открыто показываетъ, что отказывается отъ достиженія высшей цѣли, предназначенной человѣку, такъ какъ не можетъ же это совершиться черезъ другихъ, — отказывается отъ главнѣйшей своей обязанности, отъ исполненія своего долга; наконецъ, отказывается отъ своего человѣческаго достоинства, такъ какъ позволяетъ распоряжаться собою, какъ какою либо вещью, — отъ своего первѣйшаго и священнѣйшаго права. По той-же самой причинѣ человѣкъ не можетъ прибѣгать къ самоубійству.

Авторъ на столько послѣдователенъ въ данномъ направленіи, что всѣми мѣрами возстаетъ противъ тѣхъ изъ ученыхъ, которые утверждаютъ, что пользованіе собственными вещами должно быть такъ свободно, что владѣлецъ можетъ по своему произволу портить ихъ, разрушать, уничтожать. Выходя же изъ того принципа, что собственность и всѣ вещи, сюда относящіяся, суть также средства къ достиженію высшей цѣли, авторъ требуетъ, чтобы собственными вещами пользовались и располагали не иначе, какъ по указанію разума. Но на этомъ мы остановимся нѣсколько подробнѣе, такъ какъ самъ авторъ придаетъ, по видимому, особенное значеніе рѣшенію вопроса о надлежащемъ пользованіи вещами, какъ собственностью. Возвратившись снова во второй части сочиненія къ тому же вопросу, онъ высказалъ и развилъ по этому поводу цѣлое философское воззрѣніе на міръ. Онъ въ принципѣ признаетъ и доказываетъ, что „абсолютной собственности не существуетъ“ (*non datur proprietas absoluta*).

Противники выставляютъ по преимуществу два основанія, въ силу которыхъ утверждаютъ, что право человѣка пользоваться вещами не ограничено никакими предѣлами: а) вещи не имѣютъ свободы; слѣдовательно, чрезъ пользованіе ими не насилуется свобода; въ смыслѣ юридическомъ виновный преслѣдуется лишь за одно насиліе свободы; б) существуетъ абсолютная собственность по отношенію къ вещамъ; поэтому, какъ бы ни распоряжался владѣлецъ собственными вещами, никому этимъ не причинится несправедливости. Правда, говоритъ авторъ, что вещи не находятся еще на той ступени эволюціи, чтобы въ нихъ проявилась свобода, и поэтому, чего нѣтъ, то не страдаетъ. Но можно доказать, что чрезъ злоупотребленіе вещами страдаетъ свобода вообще, а именно: свобода самого злоупотребляющаго и свобода другихъ. Въ первомъ случаѣ нужно сказать, что свобода состоитъ не въ разнузданномъ образѣ жизни и не въ произволѣ дѣйствія, не ограни-

чиваемомъ никакимъ закономъ, а въ способности ограничивать себя согласно законамъ разума. Кто допускаетъ, чтобы какая либо вещь опредѣляла его дѣйствія помимо разума, тотъ дѣлается рабомъ этой вещи и теряетъ достоинство человѣка. Равнымъ образомъ, страдаетъ и свобода другихъ, когда кто либо позволяетъ злоупотреблять собственными вещами, потому что вещи созданы на пользу всѣхъ людей. Кто безмысленно уничтожаетъ вещи, тотъ наноситъ вредъ общей пользѣ и лишаетъ другихъ возможности и свободы пользоваться ими надлежащимъ образомъ для высшей цѣли.

Но особенно преступно дурное пользованіе и обращеніе съ вещами съ точки зрѣнія религіозной и философской. Религія учитъ: одинъ есть Богъ и Отецъ какъ вещей, такъ и людей. По этой идеѣ вещи имѣютъ общее сродство и происхожденіе съ человѣкомъ. Если человѣкъ есть участникъ божественной природы и преимуществъ и совершеннѣйшій ея образъ, то слѣдуетъ отсюда, что и самыя вещи, если онѣ имѣютъ сродство съ человѣкомъ, небезучастны совершенно въ божественномъ совершенствѣ; онѣ причастны ему только въ низшей степени и т. д.

Съ этимъ божественнымъ ученіемъ (не изложеннымъ впрочемъ нами вполне) совершенно согласна, говоритъ авторъ, истинная философія, начертанная и изложенная безсмертнымъ *Лейбницемъ*. По его мысли, „вся вселенная составляетъ зеркало и образъ божественнаго совершенства, такъ что, начиная отъ земли и кончая человѣкомъ, это совершенство проявляетъ себя постепенно все больше и больше и наконецъ въ человѣкѣ, какъ совершеннѣйшемъ образѣ божества, достигаетъ наивысшаго блеска“. Хотя міръ и раздѣляютъ на *матеріальный* и *духовный*; но міръ долженъ быть одинъ. Одинъ есть духъ (*spiritus*) вселенной, исходящій изъ высшаго и абсолютнаго духа, который, вращаясь въ различныхъ ступеняхъ эволюціи, создаетъ природу неорганическую, органическую и разумную и производитъ ее въ постепенномъ безконечномъ разнообразіи. Все, что существуетъ, есть *жизнь, мысль и духъ*. Смерть и матерія, понимаемая въ смыслѣ абсолютной противоположности духу, какъ нѣчто, могущее приводиться въ движеніе только механически, не существуютъ во вселенной. Матерія, разсматриваемая съ точки зрѣнія разума (*ratio*), есть ничто иное, какъ первая и низшая ступень эволюціи духовной природы,—ничто иное, какъ феноменъ духовныхъ элементовъ, названныхъ Лейбницемъ *монадами*. Вся вселенная есть *монада*, происшедшая изъ Бога, какъ изъ абсолютной и первоначальной монады. Истинная философія не можетъ быть иною, какъ *монадологія*, т. е. ученіемъ о единствѣ вселенной. Если вселен-

ная состоитъ изъ безконечнаго разнообразія вещей, то отсюда слѣдуетъ, что эта всеобщая монада выражается въ безконечно разнообразныхъ монадахъ, но такъ, что при всемъ этомъ безконечномъ разнообразіи остается единство, въ себѣ пребывающее; поэтому, вселенная есть ничто иное, какъ абсолютная, вѣчная и самую природою предустановленная гармонія. Что дѣлаетъ такъ называемыя въ природѣ неодушевленные монады одушевленными и причастными разуму, это—*способность представленія*—съ тѣмъ однако различіемъ, что по причинѣ различной ступени развитія, занимаемой монадами, эта способность не можетъ проявить себя въ предметахъ неодушевленныхъ, угнетенныхъ тяжкимъ сномъ; въ воодушевленныхъ предметахъ обнаруживается уже болѣе и разгоняетъ сонъ, и наконецъ въ человѣкѣ приведенная къ совершенному бодрственному состоянію и въ безконечномъ прогрессѣ приближается къ божественному совершенству; такимъ образомъ возвращается къ началу всѣхъ вещей и совершеннѣйшему духу, изъ котораго получила начало. Если же способность представленія *implicit* или *potentialiter*, какъ выражались схоластики, присуща уже вещамъ по виду неодушевленнымъ и находящимся на низшей ступени, то слѣдуетъ, что въ нихъ должна вспыхнуть искра свободы, такъ что силы центростремительная и центробѣжная суть ничто иное, какъ первая и низшая ступень свободы и какъ бы темная ночь ея. Въ способности раздражимости и чувствительности, наблюдаемыхъ нами въ воодушевленныхъ предметахъ, мы усматриваемъ уже зарю свободы; наконецъ, въ человѣкѣ мы удивляемся солнцу вселенной, въ своемъ безконечномъ движеніи стремящемуся отъ своего восхода къ вѣчному и совершенному дню и всюду обнаруживающему свое божественное происхождение. Вмѣстѣ со смертію устраняется и физическая необходимость, насколько она противопологается свободѣ, и всякое абсолютное рабство. Нѣтъ ничего такого, что только ограничивалось бы и не ограничивало само, что имѣло бы только форму воспринимаемости и пассивности и не реагировало съ своей стороны, что существовало бы отдѣльно, а не вмѣстѣ съ прочими предметами въ непрерывномъ единеніи, т. е. въ постоянномъ дѣйствіи и воздѣйствіи другъ на друга, наконецъ, что было бы только средствомъ и не было бы вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлію. Вся вселенная есть абсолютный и безконечный организмъ, въ которомъ самое ничтожное находится въ единеніи съ высшимъ, такъ что каждая часть находится въ отношеніи къ другимъ частямъ, какъ средство и какъ цѣль, каждая часть оказываетъ услугу другой части и соединяетъ свободу и господство съ рабствомъ, высокое съ низкимъ, постоянную гармонію, согласіе съ борьбою, произ-

вольное движеніе и жизнь съ механизмомъ“. Не существуетъ абсолютнаго рабства во всей природѣ вещей. Если такъ, то нельзя злоупотреблять вещами, нельзя безъ всякаго разумнаго основанія портить ихъ или разрушать; поэтому, злоупотребленіе вещами справедливо можетъ быть наказываемо ¹⁾.

Наконецъ, и съ точки зрѣнія гражданского общества не можетъ быть допущено злоупотребленіе вещами. „Гражданское общество не можетъ быть иначе, какъ внутреннимъ и какъ бы органическимъ союзомъ для достиженія всѣхъ человѣческихъ цѣлей. Единичныя вещи, какъ бы ни казались онѣ ничтожными, должны быть разсматриваемы, какъ необходимые органы для его сохраненія, расширенія и усовершенствованія. Жизнь вещей (vita rerum) состоитъ въ правильномъ ихъ употребленіи, въ постоянномъ единеніи и состояніи ихъ. Только такимъ способомъ онѣ могутъ вліять на гражданское общество“ ²⁾. Если допустить злоупотребленіе вещами, произвольное и бессмысленное истребленіе ихъ, то „невозможно будетъ, по мнѣнію автора, существованіе гражданского общества, или даже—какого бы то ни было общества“ ³⁾.

б) Въ отдѣлѣ о „правѣ свободно мыслить, хотѣть и дѣйствовать“ мы на основаніи того, что говорилось раньше объ абсолютной свободѣ разума, невольно ожидаемъ, что авторъ и здѣсь потребуетъ абсолютной свободы. Дѣйствительно, когда онъ трактуетъ о „правѣ свободно мыслить“, онъ требуетъ безусловной и неограниченной свободы; когда же онъ переходитъ къ разсужденію о „правѣ свободно хотѣть“, то дѣлаетъ нѣкоторыя ограниченія относительно этого права; еще большія ограниченія онъ ставитъ, когда говоритъ о „правѣ свободно дѣйствовать“. Свое требованіе безусловной и неограниченной свободы мыслить авторъ основываетъ на слѣдующемъ. „Чтобы я могъ достигнуть истины въ мысляхъ, говорить онъ, нужно, чтобы я самъ непосредственно пользовался способностью мышленія, заключающагося въ разсудкѣ и разумѣ, и при ея помощи извлекалъ истину изъ тьмы на свѣтъ. Истина не есть что-либо, что существуетъ независимо отъ моего ума; только тогда взойдетъ для меня солнце истины и она содѣлается моею, когда я съ помощію указанныхъ способовъ узнаю не только то, что какой-либо предметъ существуетъ, но и то, какимъ образомъ онъ существуетъ или можетъ существовать“ ⁴⁾. Поэтому, „каждое законодательство должно выходить

¹⁾ Institut. 269—282 стр.

²⁾ Institut. 282 стр.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. 164 стр.

изъ того положенія, что желающій убѣдить другого въ томъ, въ чемъ самъ убѣжденъ, долженъ представить основанія, опираясь на которыя онъ утверждаетъ, что что-либо существуетъ или не существуетъ. Но какое законодательство не можетъ имѣть такой силы авторитета, чтобы принудить другого безъ изслѣдованія и знанія достаточныхъ основаній принять за истину и согласиться съ тѣмъ, что законодатель предлагаетъ и въ истинѣ чего онъ убѣжденъ. Истина не можетъ быть дана, какъ вещь, и приказана какимъ-либо способомъ, но зависитъ отъ свободнаго изслѣдованія и собственнаго убѣжденія каждаго. Итакъ, никто не можетъ быть наказываемъ за то, что отказывается принять что-либо, въ истинѣ чего убѣждены другіе“¹⁾. Авторъ не останавливается передъ тѣмъ, что самъ изслѣдователь можетъ впадать въ ошибки и заблужденія. „Даже самая свобода ошибки есть, говорить онъ, необходимое условіе, чрезъ которое мы приходимъ къ познанію истины“²⁾. „Никакая истина не утверждается безъ противодѣйствующей силы ошибки, при помощи которой она освѣщается и со всѣхъ сторонъ иллюстрируется; нѣтъ мира безъ непрерывнаго военнаго напряженія, нѣтъ безопасности безъ существованія опасности, нѣтъ закона безъ тяжбы“³⁾. „Всякая сила дѣйствуетъ и можетъ производить что-либо въ совершенствѣ при томъ только условіи, если есть противодѣйствующая сила“⁴⁾. Но не нужно забывать, что нашъ авторъ болѣе, чѣмъ кто-либо, отстаиваетъ тожество теоретическаго и практическаго разума и подъ волею разумѣетъ не что иное, какъ способность мышленія, переходящаго въ дѣйствіе. Если такъ, то ошибки способности мышленія легко могутъ повліять на жизнь и поведеніе ошибающагося и сдѣлаться вредными. Авторъ имѣлъ это въ виду и отмѣтилъ тотъ фактъ, встречающійся въ жизни, что въ этомъ случаѣ *теоретики* поступаютъ большею частію *непоследовательно* на практикѣ; напр., утверждающій, что начало всякаго знанія есть только опытъ, не можетъ допустить ни свободы разума, ни честности, ни справедливости, ни религіи, если только онъ остается вѣрнымъ себѣ въ мышленіи. И тѣмъ не менѣе „этотъ принципъ принимается многими и философами и теологами, хотя они всѣми силами души защищаютъ эти истины“. Авторъ объясняетъ это „дѣйствіемъ высшей силы разума, которая подобно инстинкту вліяетъ на всѣ умственныя способности и въ особенности на волю“⁵⁾.

¹⁾ Institut. 165 стр.

²⁾ Ibid. 168 стр.

³⁾ Ibid. 170 стр.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid. 166 стр.

Что касается „права свободно хотѣть“, то эта свобода признается авторомъ абсолютною только въ области разума, когда свобода воли направлена къ абсолютному совершенству. Когда же *libertas volendi* смущается чувственными желаніями и стремленіями, животными инстинктами и наклонностями, то воля дѣлается несвободною и попадаетъ въ рабство. Но окончательно лишается свободы хотѣнія тотъ, который уступаетъ право свободы хотѣнія другому и дѣлаетъ только то, чего желаетъ его господинъ. Тутъ уже не можетъ быть и рѣчи о „правѣ свободно хотѣть“, человѣкъ прямо отказывается отъ своего достоинства и становится на степень животнаго или вещи.

Но хотѣніе есть актъ внутренній. Иное, когда автору пришлось говорить далѣе о „правѣ свободно дѣйствовать“, такъ какъ дѣйствіе относится уже къ внѣшнему проявленію воли. Правда, авторъ раздѣляетъ дѣйствія, опредѣляемые волею, на внутреннія, непроявляющіяся вовнѣ, и внѣшнія, подлежащія сужденію другихъ и особенно государства (*civitatis*). Онъ занимается по преимуществу послѣдними или внѣшними дѣйствіями. Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ дѣло касается контроля со стороны государства, онъ разсуждаетъ въ духѣ философовъ-политиковъ XVII и XVIII вѣковъ, т. е. склоненъ требовать весьма большихъ ограниченій „права свободы дѣйствовать“. „Какъ не существуетъ абсолютной собственности вещей, говоритъ онъ, такъ же не существуетъ собственности дѣйствій. Коль скоро дѣйствіе стало *внѣшнимъ*, оно перестало быть дѣйствіемъ того, кто произвелъ его“ ¹⁾. „Могутъ быть дѣйствія такъ совершены, что они, повидимому, не противорѣчатъ ни законамъ справедливости, ни законамъ честности и, однако, по причинѣ нѣкоторыхъ соединенныхъ съ ними особенностей, которыхъ а priori нельзя бываетъ опредѣлить, они бываютъ вредны государству. Поэтому, право свободы по отношенію къ внѣшнимъ дѣйствіямъ можетъ быть ограничено правомъ со стороны правителей государствъ, такъ что могутъ быть воспрещены дѣйствія самыя невиннѣйшія. Они (т. е. правители) не будутъ виновны въ тираниі, если откажутся дать объясненіе такого рода запрещенію“ ²⁾.

Вслѣдъ за „правомъ свободно дѣйствовать“ авторъ трактуетъ о „правѣ сообщать свои мысли“. Кому неизвѣстно, что этотъ предметъ составлялъ и доселѣ составляетъ *quaestio vexata*. Послѣ того, что сказано авторомъ относительно „права свободно дѣйствовать“, мы можемъ уже предугадывать, какъ онъ отнесется къ „праву сообщать свои мы-

¹⁾ Institut. 174 стр.

²⁾ Ibid.

сли". Дѣйствительно, авторъ раньше собственнаго рѣшенія вопроса ведетъ полемику противъ тѣхъ, которые утверждаютъ, что „право сообщать свои мысли“ не должно быть ограничиваемо никакими предѣлами. Послѣдніе представляютъ три основанія тому, что право сообщать свои мысли не должно быть ограничиваемо: а) свобода мыслить абсолютна; слѣдовательно, и свобода открыто сообщать свои мысли другимъ не должна быть ограничена какими-либо предѣлами; б) человѣкъ предназначенъ къ безконечному усовершенствованію; къ этому усовершенствованію человѣка относится образованіе его ума; а послѣднее весьма много зависитъ отъ законодательства и свободы сообщать свои мысли другимъ. Каждый нуждается въ помощи другихъ; и въ дѣлѣ познанія истины никто не можетъ достигнуть полнаго знанія однимъ лишь собственнымъ умомъ. Прогрессъ для каждаго возможенъ только при томъ условіи, если онъ усвоить то, что открыли и издали въ свѣтѣ другіе, и на основаніи этого откроетъ и другое собственною работою мысли. Безъ „права сообщать свои мысли другимъ“ всѣ полезныя мысли, кѣмъ-либо приобрѣтенныя, необходимо погибали бы со смертію его и, поэтому, пришлось бы другимъ снова начинать тотъ путь, который уже пройденъ. Для того и предназначенъ человѣкъ жить въ гражданскомъ обществѣ, чтобы могъ преслѣдовать свою цѣль чрезъ право общенія со всѣмъ тѣмъ, что принадлежитъ другимъ, и чрезъ соединеніе всѣхъ силъ въ одномъ и силъ одного со всѣми; в) то, что устно или письменно сообщаетъ одинъ другому, есть или истина, или заблужденіе. Истина сама по себѣ благотворна; поэтому, не должна быть запрещаемая; заблужденіе не опасно тамъ, гдѣ существуетъ „право свободно сообщать свои мысли другимъ“; оно встрѣтитъ себѣ отпоръ, будетъ разоблачено и разсѣется само собою, потому что человѣкъ любитъ не заблужденіе, а истину.

Всѣ эти основанія для утвержденія „права свободно сообщать свои мысли другимъ“ авторъ разбираетъ и опровергаетъ въ томъ порядкѣ въ какомъ они приведены.

Во-первыхъ, изъ того, что свобода мыслить — абсолютна, никакъ не слѣдуетъ, говоритъ авторъ, что и свобода публиковать свои мысли не должна быть ограничена никакими предѣлами, потому что нужно различать между дѣйствіемъ человѣка *внутреннимъ* и дѣйствіемъ *внѣшнимъ*. Внутреннее дѣйствіе никогда не можетъ повредить другому лицу и не бываетъ ему доступно, чтобы оно могло произнести о немъ свое сужденіе. Но коль скоро мысли опубликованы, то каждый можетъ быть ихъ судьей и, если будетъ доказанъ ихъ вредъ, требовать ихъ запрещенія. Каждое государство имѣетъ право запрещать то, что вредно для общественнаго благосостоянія; даже свободу публиковать свои мысли

можетъ поставить въ такія границы, которыя указываетъ общественное благосостояніе.

Во-вторыхъ, то вѣрно, что человѣкъ предназначенъ къ безконечному усовершенствованію; вѣрно и то, что безъ образованія ума онъ не можетъ достигнуть этой цѣли, наконецъ, и то справедливо, что образованіе ума весьма много зависитъ отъ того, чтобы сообщали другъ другу мысли. Но существуетъ универсальный законъ природы, который не допускаетъ скачковъ въ развитіи. Скачекъ въ области свободы особенно опасенъ. Изъ природы человѣка и природы общества слѣдуетъ, что благоустроенное общество всячески должно способствовать и благоприятствовать свободѣ сообщать другимъ свои мысли и открытія, если отсюда не вытекаетъ ни для кого опасности; но никоимъ образомъ не можетъ допустить этого, если оно угрожаетъ опасностію частному или общественному благосостоянію. Такъ какъ государство, подобно индивидууму, подлежитъ закону развитія, то отсюда слѣдуетъ, что нѣкоторые истины могутъ быть таковы, что большая часть людей, составляющихъ государство, не достигла еще надлежащаго возраста, чтобы воспринять и понять ихъ; поэтому, легко можетъ случиться, что опубликованныя мысли подѣйствуютъ на многихъ гражданъ подобно яду и произведутъ весьма вредныя дѣйствія на общественное благосостояніе. Всякая истина можетъ быть и полезна и вредна: полезна, когда вѣрно воспринимается и понимается; вредна, если смыслъ ея извращенъ. „Полагаю, говоритъ авторъ, что это доказала французская революція“. Правители каждаго государства должны особенно вѣнчить себѣ въ обязанность точно взвѣснить, до какой ступени прогресса достигла культура націи, которая ввѣрена имъ для управленія; тогда они весьма хорошо могутъ опредѣлить, насколько они могутъ уступить свободу въ предѣлахъ сообщенія собственныхъ мыслей — истинныхъ или ложныхъ, не вредя истинной справедливости и общественному благосостоянію и до какихъ предѣловъ эта свобода можетъ распространяться.

То же нужно сказать и относительно третьяго основанія въ утвержденіи „права сообщать свои мысли“. Истина не есть что-либо, что существуетъ независимо отъ ума и убѣжденія каждаго; поэтому, не можетъ быть передана, какъ вещь. Одному истина можетъ быть полезна, въ другомъ можетъ перейти въ опасное заблужденіе, если она неосторожно сообщена толпѣ. При томъ каждая истина стоитъ въ связи и согласіи со многими другими истинами; она можетъ быть правильно понята только тогда, когда слѣдается яснымъ весь этотъ рядъ истинъ. Наконецъ, между самыми учеными распространяются весьма многіе ложные принципы всякаго рода. Если отсюда будутъ выведены съ за-

конной послѣдовательностію другія положенія, то дадутъ мѣсто многимъ заблужденіямъ, которыя будутъ весьма вредны, повліяють на дѣйствія людей и ихъ общественную жизнь.

Однако, авторъ, повидимому, чувствовалъ, что съ точки зрѣнія его принципа можно далеко зайти въ ограниченія права сообщать свои мысли другимъ, потому что не легко точно опредѣлить, до какой ступени прогресса достигла нація. Особенно трудно это сдѣлать въ виду того, что отдѣльные члены, даже цѣлые классы одного и того же общества и народа обыкновенно находятся на различной ступени развитія. Низшіе слои общества большею частію настолько медленно движутся въ своемъ развитіи, что, соображаясь съ этимъ развитіемъ, пришлось бы по необходимости постоянно ограничивать, задерживать и тормозить прогрессивное движеніе, чего не желаетъ самъ авторъ. Поэтому, онъ избираетъ *средній путь* (*media tenenda est via*). Съ одной стороны онъ порицаетъ тиранію Наполеона, который запретилъ книгу Дежерандо объ абсолютномъ достоинствѣ добродѣтели; съ другой — восхваляетъ тѣхъ правителей, которые допустили совершенную свободу для профессоровъ университетовъ читать лекціи и писать, прибавляя къ этому, что „науки никогда не процвѣтали и не приносили плодовъ, достойныхъ челоука, тамъ, гдѣ существовало умственное рабство, авторитетъ и слѣпое подражаніе, гдѣ господствовали лести и страхъ, и солнце истины покрыто было постоянно облаками“¹⁾. Онъ требуетъ, чтобы и ученымъ вообще, пишущимъ для ученыхъ же, была дана большая свобода, чѣмъ тѣмъ, которые пишутъ для народа и людей необразованныхъ. Онъ выражаетъ сожалѣніе о томъ, что ослабѣло знаніе латинскаго языка, который былъ среди ученыхъ языкомъ общимъ и понятнымъ для каждаго изъ нихъ и, напротивъ, непонятнымъ для толпы. Этотъ языкъ могъ бы продолжатъ быть тѣмъ языкомъ, который служилъ бы ученымъ для передачи своихъ мыслей и открытій другимъ — ученымъ же.

¹⁾ Institut. 184 стр.

Вопросы, относящиеся к жизни и деятельности человека, являются предметом изучения философии. Философия — это наука о бытии, о сущности вещей, о законах их развития. Она стремится к постижению истины, к раскрытию тайн мироздания. Философия — это искусство мыслить, это искусство видеть в явлениях глубинные связи и закономерности. Философия — это путь к мудрости, к высшему знанию. Философия — это искусство жить, это искусство находить смысл и цель в жизни. Философия — это искусство любить, это искусство чувствовать красоту мира и человека. Философия — это искусство верить, это искусство надеяться на лучшее. Философия — это искусство надеяться на лучшее.

Отдельные отиски из записокъ Императорскаго Харьковскаго
Университета, за 1900 годъ.

Вопросы, относящиеся к жизни и деятельности человека, являются предметом изучения философии. Философия — это наука о бытии, о сущности вещей, о законах их развития. Она стремится к постижению истины, к раскрытию тайн мироздания. Философия — это искусство мыслить, это искусство видеть в явлениях глубинные связи и закономерности. Философия — это путь к мудрости, к высшему знанию. Философия — это искусство жить, это искусство находить смысл и цель в жизни. Философия — это искусство любить, это искусство чувствовать красоту мира и человека. Философия — это искусство верить, это искусство надеяться на лучшее. Философия — это искусство надеяться на лучшее.



ХАРЬКОВЪ.
Паровая Типографія и Литографія Зильбербергъ
(Рыбная улица, домъ № 30-й).
1900.



