

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ Б. СПИНОЗЫ В ОЦЕНКАХ СОВЕТСКИХ ОБЩЕСТВОВЕДОВ*

М.Н. Грачев

Кафедра государственного и муниципального управления
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макля, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются работы советских авторов 20—60-х гг., посвященные учению Б. Спинозы о политике, государстве и праве.

Ключевые слова: история политических учений, Спиноза, советское обществоведение.

Политические идеи мыслителей прошлого рассматривались в СССР сквозь призму официальной советской идеологии, абсолютизовавшей, в частности, тезис о том, что коренной перелом в истории человечества произойдет при переходе от последней антагонистической формации, буржуазной, к бесклассовому коммунистическому обществу. Как образно выразил эту мысль сам К. Маркс: «...Буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» [4. С. 8].

Подобно тому, как в соответствии с данными представлениями коммунизм являлся высшим этапом общественного прогресса, так и марксизм (марксизм-ленинизм) представлял собой высшую стадию развития общественно-политической мысли, а вся эволюция домарксистских идей была ценна лишь постольку, поскольку и привела к возникновению марксизма в 40-е гг. XIX в. При этом оценки и высказывания Маркса, Энгельса и Ленина относительно места, роли и значения трудов конкретных авторов приобретали характер методологических установок, которыми надлежало руководствоваться при изучении истории социально-политической мысли домарксистского периода.

Как известно, Маркс упомянул Спинозу наряду с Н. Макиавелли, Т. Кампанеллой, Т. Гоббсом, Г. Гроцием, Ж.-Ж. Руссо, И. Фихте и Г.В. Ф. Гегелем в числе тех мыслителей, которые «стали рассматривать государство человеческими гла-

* Статья подготовлена на основе доклада, который был представлен автором на международном симпозиуме «Спиноза в советской мысли», состоявшемся 18—19 мая 2012 г. в Александровском институте Университета Хельсинки.

зами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [5. С. 111].

Однако классики марксизма, уделив достаточно внимания философской системе Спинозы, не оставили развернутой характеристики его политических идей. В то же время Маркс и Энгельс достаточно сдержанно оценивали вклад как самого Спинозы, так и некоторых его предшественников и современников, в развитие политической мысли, отмечая, что в их учениях «по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики» [6. С. 314]. При этом подчеркивалась исключительно важная роль французского Просвещения XVIII в. и в особенности французского материализма в борьбе «не только против существующих политических учреждений, ...но и ...против *метафизики XVII века* и против *всякой метафизики*, особенно против метафизики *Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница*» [6. С. 139].

Данное обстоятельство во многом объясняет тот факт, что советские исследователи проявляли весьма умеренный интерес к социально-политическому наследию нидерландского мыслителя. В ходе развернувшихся в СССР во второй половине 20-х гг. XX в. дискуссий о Спинозе И.П. Разумовский одним из первых привлек внимание к учению философа об обществе и государстве, утверждая, что оно «служит наиболее надежным критерием к выявлению всех ошибок и недоразумений в понимании спинозизма, которые могут быть вызваны его чисто внешним “теологическим нарядом”» [9. С. 66].

Впоследствии отдельные аспекты учения Спинозы о политике, государстве и праве нашли отражение в философско-публицистической статье А.В. Луначарского, написанной по итогам состоявшегося в 1932 г. в Гааге конгресса, посвященного 300-летию со дня рождения философа [3], в предисловии Г.С. Тымянского к первому в СССР изданию «Богословско-политического трактата», вышедшему в 1935 г. [14], в монографии Я.А. Мильнера, опубликованной в 1940 г. [7], и во вступительной статье В.В. Соколова к двухтомному собранию избранных произведений мыслителя, увидевшему свет в 1957 г. [10]. Единственной работой советского времени, непосредственно посвященной анализу политико-правового учения Спинозы, стала небольшая брошюра правоведа О.Э. Лейста, опубликованная в 1960 г. [2].

Советские исследователи в соответствии с методологическими установками диалектического и исторического материализма характеризовали политические идеи Спинозы как исторически обусловленные и, соответственно, исторически ограниченные. При этом особо подчеркивалось, что Спиноза, подобно всем остальным материалистам домарксистского периода, объяснял и трактовал социально-политические явления с идеалистических позиций. Наиболее образно эту мысль выразил Г.С. Тымянский: «...Он материалист снизу и идеалист сверху, материалист в учении о природе и идеалист в учении об обществе» [14. С. ХСV].

Вместе с тем, указывая на историческую ограниченность учения Спинозы в области политики, государства и права, советские авторы отмечали, что для своего времени оно, несомненно, было прогрессивным. Однако поскольку марксистско-ленинская теория подавалась как более высокий уровень осмысления соци-

ально-политических реалий, такая положительная оценка допускалась только в сравнении с предшественниками и современниками философа.

Прежде всего подчеркивалось, что взгляды Спинозы на государство сложились под сильным влиянием Т. Гоббса, опубликовавшего свои политические произведения несколько ранее, в 40—50-е гг. XVII в., и в полемике с ним, а также что их концепции при общности методологических основ были диаметрально противоположны по своим программным положениям: Гоббс являлся сторонником абсолютной монархии, а Спиноза — последовательным демократом.

Выражая интересы буржуазии, Спиноза, как и Гоббс, выступал за сильную государственную власть и полагал, что право государственной власти по отношению к подданным должно быть исключительно велико — оно прямо пропорционально числу людей, заключивших общественный договор, который положил начало государству.

Однако в отличие от Гоббса Спиноза считал, что верховная власть не может вмешиваться во внутреннюю жизнь людей и диктовать законы их совести, свободу которой он так же горячо отстаивал, как и свободу мысли и слова, причем свободу не только от государственной власти, но и от религиозного давления. Понятно, что с точки зрения советского обществоведения «требования Спинозы безусловной “свободы мысли” и тому подобных “свобод” в рамках капиталистического строя ярче всего показывают буржуазно-ограниченный характер его воззрений, несмотря на то, что требования эти в его время безусловно являлись революционными» [7. С. 196].

И.П. Разумовский в своей статье, посвященной учению Спинозы о государстве, с позиций «подлинного марксистского анализа» акцентирует внимание на необходимости учета конкретной исторической обстановки, в которой складывалась социально-политическая концепция великого мыслителя: «...Центральным исходным пунктом для правильной оценки всей системы идей Спинозы была и остается *буржуазная революция*, происшедшая в Нидерландах и уже назревавшая в других европейских странах» [9. С. 65].

Несмотря на очевидное стремление представить философа в качестве предшественника марксизма и попытку доказать, что в его идеях содержатся «зачатки учения о приспособлении общественного человека к внешней среде и к орудиям труда, зачатки теории вещного и товарного фетишизма, зачатки, наконец, реалистического учения Маркса о задачах, которые возникают и ставятся лишь когда созреют материальные условия их осуществления» [9. С. 71], видный советский обществовед, автор одного из первых учебников по курсу исторического материализма [8], в целом дает достаточно взвешенное изложение представлений Спинозы о государстве и праве. В частности, И.П. Разумовский весьма убедительно показывает, что главным инструментом борьбы философа со старым феодальным мировоззрением становится «новая, *правовая идеология*», которая хотя и основывается на характерных для XVII в. идеях о «естественном праве» и об «общественном договоре», но тем не менее «получает в освещении Спинозы некоторые своеобразные черты, отличающие его и от близких ему по воззрениям Гоббса и Гуго Гроция, и от позднее жившего Руссо» [9. С. 69].

В самом деле, Спиноза, как и Гоббс, утверждает, что «люди по природе склонны к ненависти и зависти» [13. С. 500—501], что ими движет инстинкт самосохранения, стремления к своей пользе. При этом «естественное право» отдельно взятого человека сводится к естественным законам его существования: «...Каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может, или что право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь» [11. С. 203].

Характеризуя «естественное состояние», Спиноза отмечает: «...Нет никого, кто не желал бы жить в безопасности, вне страха, пока это возможно; это, однако, никоим образом невозможно, пока каждому позволено делать все по произволу и разуму предоставлено не больше прав, чем ненависти и гневу» [11. С. 205]. Именно поэтому «естественное состояние» сменяется «государственным», или «гражданским», которое охраняет себя законами и властью: «...Люди для того, чтобы жить в безопасности и наилучшим образом, необходимо должны были войти в соглашение и потому сделали так, что они коллективно обладают правом, которое каждый от природы имел на все, и что оно больше не определяется на основании силы и желания каждого, но на основании мощи и воли всех вместе», однако при этом «они должны были весьма твердо постановить и договориться направлять все только по указанию разума (которому никто не смеет открыто противоречить, чтобы не показаться безумным) и обуздывать желание, поскольку оно советует что-нибудь во вред другому, и никому не делать того, чего не желаешь себе, и, наконец, защищать право другого, как свое» [11. С. 205].

Комментируя данные положения «Этики» и «Богословско-политического трактата», И.П. Разумовский справедливо утверждает, что, в отличие от Гоббса, видевшего в государстве прежде всего грозную принудительную силу, которая ограничивает неизбежную борьбу людей и в то же время гарантирует естественные права каждого, Спиноза, исходя из того же принципа самосохранения и выгоды, находит наиболее отчетливое выражение этих прав в разумных человеческих установлениях. При этом намерению Спинозы больше всего соответствует демократическое государство, в котором законы основаны на здравом рассудке [9. С. 70].

Заслуживают внимания критические возражения И.П. Разумовского в адрес тех исследователей, которые хотят доказать, что в более позднем «Политическом трактате» Спиноза отступает от своих демократических идеалов и проявляет значительную умеренность в сравнении с «Богословско-политическим трактатом».

Советский обществовед утверждает: «...Философ ставит здесь перед собой совершенно другую задачу: показать те условия, *ту систему взаимоотношений*, при которых, если и не полагаться на добрую совесть или на разум верховной власти, все же *каждая существующая форма государства* может оказаться *наиболее устойчивой*, т.е. обеспечивающей мир и спокойствие, и в то же время обеспечивающей “естественное право” личности. Иными словами, считая невозможной немедленную повсеместную реализацию программы-максимум своего демократического идеала ...Спиноза пытается *конкретизировать минимальные требования*, которые личность буржуазной эпохи может и должна предъявить каждой из существующих форм государственной власти» [9. С. 74—75].

Давая оценку учению мыслителя о государстве и праве с социально-классовых позиций, И.П. Разумовский отмечает, что оно определяется политическими настроениями буржуазного общества XVII в.: «С одной стороны, здесь стремление укрепить абсолютную власть государства для закрепления основ “гражданского общества” и боязнь возвратиться к феодальному “естественному состоянию” взаимной борьбы. С другой же стороны, сказывается опасение перед таким чрезмерным усилением государства, как носящего в большинстве случаев еще явно феодальный характер, опасение за свободу буржуазной личности, стремление поставить некоторые “пределы праву и могуществу правительства”» [9. С. 73]. Однако в конце своей статьи советский автор вносит в данную оценку интересную коррективу, особо подчеркивая, что Спиноза «сумел во многом и опередить свою эпоху; и, конечно, выявленное им и выдвинутое на первый план общечеловеческое далеко перевешивает в нем исторически-преходящее и классовое» [9. С. 75].

Несколькими годами позднее А.В. Луначарский, признававший в качестве «несомненного факта», что «Спиноза был великим выразителем могуче выраставшей голландской буржуазии XVII века» и отвергавший претензии А.М. Деборина «принять Спинозу безоговорочно в свой пантеон и объявить его марксистом, а Маркса — спинозианцем», говорил о необходимости «критического усвоения» наследия нидерландского мыслителя и ставил «задачу кратко выяснить, в каком смысле Спиноза был выразителем буржуазии и в каком смысле он — наш идеологический предок» [3. С. 4, 6].

Однако главным для Луначарского как публициста все же было стремление популяризировать Спинозу, «не уступить его буржуазии» и в известном смысле представить в качестве выдающегося предшественника марксизма. Поэтому в своей статье он пытается несколько сгладить отдельные стороны учения философа, со всей очевидностью подлежащие критике с позиций официальной советской идеологии.

В интерпретации Луначарского Спиноза предстает как реалист, который «мало интересовался установкой политической утопии, то есть некоторой программы-максимум, хотя бы наподобие своего великого предшественника — Томаса Мора», и «в своей громкой, обратившей на себя внимание всей образованной Европы политической деятельности считал нужным исходить из действительности», ставя в своих политических трактатах очень конкретные задачи, относящиеся «к злободневным проблемам жизни» [3. С. 18].

При этом Луначарский умалчивает, что в действительности Спиноза в самом начале своего «Политического трактата» прямо указывает на невозможность практической реализации социалистического проекта Т. Мора, говоря буквально следующее: «Философы смотрят на волнующие нас аффекты, как на пороки, в которые люди впадают по своей вине; поэтому они имеют обыкновение высмеивать их, порицать или клясть... Превознося, таким образом, на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет, и позоря ту, которая существует на самом деле... людей они берут не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. В результате этого вместо этики они по большей части писали сатиру и никогда

не создавали *политики*, которая могла бы найти приложение; их политика может с успехом сойти за химеру или осуществиться в Утопии, или в том золотом веке поэтов, где она менее всего необходима. Создалось поэтому убеждение, что рознь между теорией и практикой, имеющаяся во всех прикладных науках, более всего проявляется в политике; и никто не считается менее способным к управлению государством, нежели теоретики или философы» [12. С. 287].

С Луначарским можно согласиться в том, что центральной идеей учения Спинозы о государстве и праве является «докантовское провозглашение принципа политической свободы», и отчасти в том, что в мыслителе «кипел мужественный и последовательный пыл демократа, но условия времени позволили ему практически, как публицисту, желавшему влиять на современность, занять лишь самые по тому времени леволиберальные позиции» [3. С. 21, 24]. Верно также, что после падения республиканского правительства Яна де Витта Спиноза более всего опасался установления тирании и настаивал на участии народных масс в управлении государством.

Однако при этом утверждение, будто философ «довольно прозрачно провозглашает... право народа на революцию» [3. С. 23], выглядит весьма спорным. В качестве доказательства данного тезиса Луначарский не совсем точно цитирует фрагмент «Политического трактата», где якобы оспаривается идея о том, что гражданский мир всегда является желанным: «Неужели вы станете называть миром, — спрашивает он [Спиноза], — рабство, варварство и пустоту, царящие в тираническом государстве? — Нельзя вообразить ничего более позорного, чем подобный мир» [3. С. 23]. В действительности же данный фрагмент имеет совершенно иной смысл — в нем Спиноза полемизирует с Гоббсом, который в своем сочинении «О гражданине» высказывался за бесправное положение детей, рабов и подданных [1. С. 364—385]. Чтобы развеять возможные сомнения по этому поводу, имеет смысл процитировать указанное место из «Политического трактата» более полно.

«...Опыт, на первый взгляд, учит обратному, тому именно, что перенесение всей власти на одно лицо — в интересах мира и согласия. Ибо ни одно государство не просуществовало столько времени без всякого заметного изменения, как турецкое, и, наоборот, ни одно не было столь недолговечным, как народное или демократическое, и ни в одном не возникало столько восстаний. Но если рабство, варварство и запустение называть миром, то для людей нет ничего печальнее мира. Конечно, между родителями и детьми раздоры чаще и ожесточеннее, чем между господами и рабами, и, однако, не в интересах домохозяйства превратить родительское право в господское и уравнивать таким образом детей с рабами. Поэтому перенесение всей власти на одного в интересах рабства, но не мира. Ибо мир, как мы уже сказали, заключается не в отсутствии войны, но в единении душ или согласии» [12. С. 315].

В отличие от А.В. Луначарского Г.С. Тымьянский, в целом давая в предисловии к «Богословско-политическому трактату» достаточно подробный и объективный анализ политико-правовых взглядов Спинозы, выдвигает утверждение иного плана, будто по отношению к революции философ ярко проявляет себя как «пред-

ставитель идеологии буржуазии XVII в. — одновременно и смелый и трусливый, и решительный сторонник нового, и осторожный политик, ищущий путей для «безболезненных реформ» [14. С. ХСVI].

С данным утверждением можно согласиться лишь отчасти. Известно, что Спиноза отрицательно отнесся к событиям первого этапа английской революции, завершившегося после нескольких лет кровопролитных войн реставрацией монархии. В «Богословско-политическом трактате» он высказал мнение, что казнь законного короля Карла I в 1649 г. ничего не изменила в форме правления Англии, так как после этого «был провозглашен новый монарх, под другим названием» [11. С. 245], то есть лорд-протектор Оливер Кромвель, который, чтобы удержаться у власти, должен был править посредством тиранических методов, что и обусловило восстановление власти династии Стюартов. Отсюда следовал вывод, что «форму всякого правления необходимо должно сохранять» [11. С. 246].

Приведенные суждения философа действительно дают основания полагать, что «к революционным изменениям он относился пессимистически и предпочитал реформы» [14. С. ХСVII]. Но вместе с тем выдвигаемый Г.С. Тымянским тезис о том, что Спиноза не являлся принципиальным врагом революции, не был сторонником порядка «во что бы то ни стало» и в отдельных случаях считал правильным революционное восстание народа против правительства [14. С. ХСVI], представляется недостаточно убедительным. Аргументируя свою точку зрения, исследователь ссылается на следующий фрагмент «Политического трактата»: «...Государство, где мир зависит от косности граждан, которых ведут, как скот, лишь для того, чтобы они научились рабствовать, правильнее было бы назвать безлюдной пустыней, чем государством» [12. С. 312].

Однако на самом деле данный тезис лишь показывает негативное отношение мыслителя к подобному положению вещей, которое он вовсе не предлагал изменить революционным путем. Скорее здесь можно усмотреть еще одно возражение Гоббсу, который, как известно, во многом разделял такую жесткую позицию по поводу взаимоотношений государства и граждан.

Выявление принципиальных расхождений во взглядах Спинозы и Гоббса на общество, государство и право занимает центральное место в исследовании Я.А. Мильнера. Он оспаривает точку зрения, согласно которой Спиноза позаимствовал свои социологические и политические взгляды у Гоббса. Советский автор показывает, что Спиноза в своем учении действительно распространял принцип строгой необходимости, который господствует в природе, и на область социальных явлений. Человек не составляет исключения из общего правила: он является частью природы, и потому в отношении к нему должна быть прилагается та же мерка, что и в отношении всех остальных вещей природы.

Верховным законом природы является закон самосохранения, согласно которому каждая вещь стремится, насколько возможно, утвердиться в своем бытии. Точно так же и человек стремится, насколько в его силах, сохранить свое существование, утвердиться в своем бытии. Соответственно, естественный закон самосохранения совпадает с естественным правом каждого индивида, являясь осуществлением общего права природы.

Именно с этого момента, как подчеркивает Мильнер, «начинается принципиально-методологическое расхождение между Спинозой и Гоббсом» [7. С. 180].

Для Спинозы естественный закон и естественное право совпадают в реализации мощи каждого индивида, определенной ему природой, тогда как у Гоббса естественный закон выступает как начало, отличное от естественного права и даже противоположное ему. При этом Гоббс рассматривает нравственные требования разума как нечто врожденное человеку, Спиноза же отбрасывает врожденные идеи, в том числе и врожденные якобы нравственные требования разума, так как они противоречили бы общей закономерности природы.

Мильнер не совсем точен, утверждая, что «Спиноза различает два состояния жизни человека — естественное и государственное» [7. С. 182]. В действительности представление о естественном состоянии использовалось философом в качестве умозрительной конструкции, основываясь на которой посредством нередко используемого в математике и, в частности, в геометрии метода «доказательства от противного», выявлялась сущность взаимосвязей и взаимоотношений между людьми в реально существующем гражданском или государственном состоянии.

Тем не менее, Мильнер прав, говоря о том, что согласно представлениям Спинозы в естественном состоянии каждый человек является вполне своеправным и в осуществлении универсального закона самосохранения пользуется всей той «мощью», которая ему определена природой. В таком состоянии люди ничем не отличаются от животных, в отношении которых не может быть речи о собственности, о морали и о преступлении. Каждый делает то, что может, и то, что считает необходимым в осуществление своего права на самосохранение, и если он в состоянии совершить преступление, то не в отношении другого, а в отношении только самого себя, не используя всех имеющихся в его распоряжении средств для самосохранения.

Иные отношения между людьми складываются в гражданском или государственном состоянии.

Здесь право или мощь каждого отдельного человека переносится на государство, которое, обладая в силу этого всей полнотой прав и всей совокупностью мощи всех индивидов, регулирует общественную жизнь людей.

Если в естественном состоянии человек является вполне своеправным, то есть имеет право делать все то, что находится в его власти, то в государственном состоянии он всецело подчинен праву верховной власти. Но от этого человек, по учению Спинозы, только выигрывает, так как в естественном состоянии он лишь формально является своеправным, поскольку такими же своеправными являются и все остальные люди, и в силу этого каждый выступает против всех и все против каждого, то есть любой отдельно взятый индивид оказывается фактически лишенным каких бы то ни было прав, не имея гарантий в сохранении своего бытия. В государственном же состоянии человек хотя формально и является чужеправным, то есть отказывается от своеправности в пользу верховной власти, однако тем самым он сохраняет возможность фактического осуществления предоставленных ему природой прав.

Мильнер акцентирует внимание на том, что в государственном состоянии, согласно учению Спинозы, человек находится в полном подчинении у верховной власти, которая, однако, не имеет абсолютного характера, в том числе и в области публичного, политического права, как это утверждал Гоббс. Она, по воззрениям Спинозы, терпит известное ограничение в своей своеправности, вытекающее из самой «природы человека», поскольку с отчуждением некоторых прав человек перестал бы быть человеком.

Если бы государство могло делать все, что ему вздумается, то оно не было бы подчинено никаким законам, а не будучи подчинено никаким законам, оно бы составляло исключение из общего порядка природы [7. С. 188—189]. Таким образом, права верховной власти находят естественное ограничение в неотчуждаемых правах человека и неотчуждаемых правах народа.

Отмечая, что Спиноза рассматривал формы государственного устройства с целью изыскания наиболее рациональной из них именно в соответствии с этим требованием, Мильнер верно констатирует, что тираническую форму государства философ отрицал «как идущую вразрез с “интересами народа”». Но при этом он ограничивается лишь указанием на то, что в своем «Богословско-политическом трактате» мыслитель «отстаивает бесспорные преимущества демократической формы правления перед всеми прочими» [7. С. 194], оставляя в стороне вопрос от том, что в действительности Спиноза считал возможным сочетание демократических принципов и с республиканской формой правления, и с ограниченной монархией, в которой государством управляет представительное учреждение. Далеко не случайно в полном названии «Политического трактата», над которым философ работал в последние годы своей жизни, в качестве ключевой идеи данного произведения указано следующее: «...каким образом должно быть устроено общество, там, где имеет место монархическое правление, а равно и там, где правят знатные, дабы оно не впало в тиранию и дабы мир и свобода граждан оставались ненарушимыми» [12. С. 285].

Завершая свой анализ учения Спинозы о политике и праве, Мильнер критикует философа с общепринятой в советском обществоведении точки зрения, согласно которой государство должно рассматриваться исключительно с классовых позиций, как инструмент господства одного класса над другим: «Классы совершенно выпали из поля зрения Спинозы. Общество представляется только как общение людей, но не учитывается классовое строение общества. Нечего и говорить, что Спиноза далек от понимания государства как органа классового насилия в руках господствующего класса. Для него общество и государство совпадают... В своих социологических воззрениях Спиноза стоит на идеалистической почве. Он мыслит себе, что стоит ему посвятить общество в форму государственного устройства, соответствующую самой “природе человека”, как общество немедленно целиком ее воспримет. Это, конечно, чистейший идеализм» [7. С. 195—196].

Во многом более критическую позицию занимает В.В. Соколов, достаточно кратко характеризуя политико-правовые идеи Спинозы во вступительной статье к двухтомному собранию избранных произведений мыслителя. Отмечая, что как

в своем учении о природе и человеке, так и в своем учении об обществе Спиноза руководствовался методологией механико-математических наук и рассматривал общество как механизм, который целиком может найти свое объяснение в категориях физической природы, он подчеркивает: «Философу абсолютно чуждо понимание классовой сущности государства. Подобно многим другим мыслителям XVII века Спиноза отождествляет общество и государство. Последнее возникает, по его мнению, не в результате определенных социально-экономических процессов, а на основе общественного договора, в силу необходимости власти и законов как норм, “умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей”». С этой точки зрения назначение государства состоит в том, чтобы облегчить каждому человеку возможность руководствоваться разумом и тем самым обрести свою свободу. В соответствии с этим Спиноза стремился “вывести из самого строя человеческой природы” наилучшее государственное устройство, которое более всего способствовало бы осуществлению этого своего назначения» [10. С. 56—57].

Вместе с тем В.В. Соколов обращает внимание на демократическую направленность идей мыслителя о политике, государстве и праве: «...В политических воззрениях Спинозы отчетливо проявилось отрицательное отношение к феодальным общественным порядкам, стремление изменить их в соответствии с принципами “человеческой природы”... В ряде мест в произведениях философа, особенно в “Политическом трактате”, читатель встретится с ясно выраженными демократическими симпатиями Спинозы и его откровенной неприязнью к дворянско-аристократическим кругам» [10. С. 58].

Анализ политических идей Спинозы, представленный в работе О.Э. Лейста, отличается заметно большей детализацией и глубиной. Называя мыслителя видным теоретиком естественного права, исследователь делает акцент не столько на исторической ограниченности, сколько на исторической обусловленности его представлений о политике: «Учение Спинозы, в первую очередь его политические взгляды, складывалось... под значительным влиянием тех политических антагонизмов и столкновений, которые имели место в Голландии того времени». При этом «в общей, абстрактной форме это учение отразило многие черты развивающихся буржуазных отношений и психологии» [2. С. 6].

О.Э. Лейст отмечает, что политико-правовое учение Спинозы связано с его философией, особенно с идеей строгой закономерности, причинной обусловленности всех явлений природы. При этом под естественным правом философ понимал необходимость, в соответствии с которой существуют и действуют природа и каждая ее часть и которая, в свою очередь, отождествлялась с «мощью» — способностью любой части природы к самосохранению. Человеку, как и всякой другой части природы, присуще стремление к самосохранению, предопределяющее любой его поступок, все его «аффекты», то есть состояния тела и их осознание. На познании данных аффектов Спиноза стремился построить свое учение о политике, государстве и праве и превратить его в точную науку, подобную математике, считая необходимым «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [13. С. 455]. В этой связи

он «постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать», и потому «рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и прочие движения души — не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как природе воздуха свойственно тепло, холод, непогода, гром и все прочее в том же роде; все это, хотя и причиняет неудобства, однако же необходимо и имеет определенные причины...» [12. С. 288—289].

Тем не менее, по мнению О.Э. Лейста, данная точка зрения приводит философа к тому, что в качестве исходного пункта его политической концепции выступает представление о некоем абстрактном индивиде, взятом в отрыве от исторического развития и конкретных общественных условий: «Человек рассматривался Спинозой только как часть природы, подчиненная естественной, а не общественно-исторической закономерности. Такой подход к рассмотрению общественных явлений носил ненаучный, идеалистический характер» [2. С. 16].

О.Э. Лейст пытается наглядно показать, что развивавшиеся в Голландии буржуазные отношения оказали значительное влияние на учение Спинозы о страстях и природе индивида и, соответственно, на его идеи о политике и праве. Человек, как утверждал сам философ, по природе эгоистичен и корыстолюбив: «Каждый защищает чужой интерес лишь постольку, поскольку думает тем самым упрочить свое благосостояние» [12. С. 328].

Объективно, как считает советский правовед, это вело к признанию буржуазного, капиталистического общества и отношений естественным, соответствующим природе человека. Вот почему политическая теория, построенная на этой основе, в сущности, могла быть только буржуазной по программным положениям. «Отрицательное отношение к отдельным чертам развивающегося капитализма, — подчеркивал О.Э. Лейст, — не мешало Спинозе наделять “природу человека” чисто буржуазными “страстями” и “стремлениями”. Показательно, что ссылками на “природу человека” Спиноза пытался доказать несбыточность социалистического строя, описанного еще на заре капитализма в знаменитой “Утопии” Томаса Мора» [2. С. 18].

Однако в целом, по мнению исследователя, теория естественного права Спинозы имела для своего времени большое прогрессивное значение: в противовес феодальным теориям «богоустановленности» королевской власти она рассматривала государство как создание людей, задачей которого является защита «общего блага», и, кроме того, противопоставляла «положительному праву» феодального государства «естественное право человека», что приводило к выводу о неразумности, противоестественности феодальных законов, дозволявших, как известно, делать человеку лишь то, что ими разрешено [2. С. 19].

О.Э. Лейст указывает, что в своих политических рассуждениях Спиноза отчасти следовал Гоббсу, доказывавшему, исходя из «природной враждебности» индивидов, необходимость государства, задачей которого является устрашение и подавление людей в целях прекращения пагубного «естественного состояния» как состояния «войны всех против всех».

Однако при этом он отмечает, что Спиноза, в отличие от Гоббса, говоря о «естественном состоянии» и «общественном договоре», положившем начало государству, делает ряд весьма существенных оговорок, показывающих, что «естественное состояние» мыслилось им не как реальный факт истории, а скорее как теоретическая абстракция, с помощью которой исследуются государство и право. Но из этого вовсе не следует, что «общественный договор» расценивался Спинозой в качестве некоей «фикции»: в политическом учении мыслителя он занимает видное место и рассматривается скорее не как факт древней истории, положивший начало «гражданскому состоянию», а как отношение, постоянно существующее между подданными и верховной властью [2. С. 19—22].

Весьма существенной, по мнению О.Э. Лейста, является и та резкая критика, которой Спиноза подверг конечные выводы Гоббса о том, что человек со всеми его правами будто бы полностью поглощается государственной властью.

Согласно представлениям Спинозы, государство, как и любая часть природы, подчинено естественной закономерности, поэтому его право тождественно его мощи. Из этого вытекает, что естественное право («мощь») государства, отождествляемое с фактической способностью верховной власти повелевать подданными, имеет определенные границы: к праву государства не может относиться то, к чему верховная власть не в состоянии побудить подданных наградами или угрозами. Так, государство не имеет права предписывать подданным какой-либо образ мыслей именно в силу того, что оно лишено физической возможности («мощи») заставить людей думать или говорить то, что угодно государству. Кроме того, государству, как и любой части природы, должно быть присуще стремление к самосохранению, поэтому оно вообще не может совершать действий, подрывающих авторитет верховной власти или возбуждающих негодование большинства подданных, так как это равносильно «самоубийству» государства [2. С. 25—26].

Вместе с тем О.Э. Лейст показывает, что учение Спинозы о «естественных правах человека» отличается и от позднейших доктрин буржуазного либерализма, трактовавших данные права только как сферу частного интереса, в которую не должно вмешиваться государство.

В самом деле, некоторые мысли Спинозы близки либеральным идеям: например, он утверждает, что «каждый сохраняет из своего права многое, зависящее, таким образом, только от его решения, но ни от чьего другого» [11. С. 217]. Однако советский исследователь справедливо утверждает, что это определение Спинозы отнюдь не является универсальным: оно дается в «Богословско-политическом трактате», имевшем цель обосновать свободу совести и слова, которая обеспечивается именно невмешательством государства в область интеллектуальной деятельности.

Тем не менее, кроме свободы совести и слова, подданные имеют еще ряд «естественных прав», которые как раз должны быть обеспечены государством. О.Э. Лейст отмечает, что Спиноза не дает перечня этих прав, но из его концепции вытекают такие права человека, как «безопасность личности», «право на честь», «право на жизнь» и ряд других. Таким образом, в отличие от идеологов либера-

лизм философ вообще не полагал, что государственную власть необходимо ограничить «естественными правами подданных». Напротив, в обеспечении общего блага деятельность государства не должна иметь границ, так как такая деятельность увеличивает мощь государства, а тем самым и его «естественное право» [2. С. 29—30].

В качестве одного из важнейших элементов политического учения Спинозы О.Э. Лейст выделяет идею о «разумном» устройстве государственной власти, обеспечивающем общее благо и свободу. Данная идея формулировалась философом как необходимость «установить верховную власть таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет, т.е. чтобы все понуждались (добровольно ли или под давлением силы или необходимости) жить по предписанию разума, что будет достигнуто, если дела верховной власти будут упорядочены таким образом, что ничто, имеющее отношение к общему благу, не представлялось бы безусловно чьей-либо совестливости» [12. С. 314].

По этой причине создание законов, необходимых для того, чтобы подчинить разуму страсти, не может быть доверено монархам, сановникам и вообще отдельным лицам, прихоти которых в силу слабости человеческой природы неизбежно возьмут верх над разумом. Чтобы закон был разумен, он должен быть принят достаточно многочисленным собранием людей, в котором строго индивидуальные аффекты, различные страсти и противоречивые частные интересы взаимопогашаются. «Отсюда, — подчеркивал О.Э. Лейст, — непреложно вытекал вывод, что наиболее разумной формой государства является республика» [2. С. 32].

Несмотря на то, что обоснование этого вывода, по мнению советского исследователя, носило «ненаучный характер», поскольку оно было связано с распространением представлений о «природе человека» на область политических отношений, тем не менее для своего времени учение Спинозы имело громадное прогрессивное значение, так как требование республики направлялось против феодального абсолютизма, было лозунгом буржуазных революций.

Кроме того, О.Э. Лейст считал необходимым особо отметить, что «Спиноза одним из первых выступил со “светским”, чисто философским обоснованием республики» [2. С. 33].

Однако, на наш взгляд, значение концепции Спинозы еще более существенно — она стала первым в западноевропейской политико-правовой мысли Нового времени теоретическим обоснованием демократии.

Отмечая, что Спиноза признавал демократическую республику наиболее разумным, наиболее могущественным и наиболее прочным государственным образованием, О.Э. Лейст справедливо указывает на то, что демократические воззрения философа не лишены противоречий: «Считая признаком демократии принадлежность верховной власти собранию, составляющемуся из всего народа, Спиноза одновременно допускал ограничение политических прав граждан возрастным или имущественным цензом. Сам Спиноза отдавал предпочтение тому виду демократии, где “все без исключения” принимают участие в управлении государством; однако при этом он исключал из числа полноправных граждан женщин и лиц, состо-

ящих в услужении. Это свидетельствует об известной ограниченности взглядов мыслителя» [2. С. 38—39].

О.Э. Лейст также отмечает, что Спиноза, отдавая предпочтение демократической республике, тем не менее считал возможным существование как «разумной» аристократической республики, так и ограниченной монархии, в которых государством на деле управляло бы многочисленное представительное учреждение.

Сопоставляя указанные проекты форм организации государственной власти, предлагавшиеся философом, советский исследователь приходит к следующему выводу: «Проект “разумной монархии” менее значителен, чем мысли Спинозы о демократии; однако и в этом проекте Спиноза в известной мере предугадал пути развития форм буржуазного государства. “Разумная монархия”, описанная Спинозой, представляет собой, по сути дела, своеобразную конституционную монархию, где монарх “царствует, но не управляет”. Последующее развитие буржуазных революций показало, что при определенных условиях конституционная монархия приемлема для буржуазии, является формой государства, при которой осуществляется компромисс буржуазии с дворянством» [2. С. 47].

Очень сложным и малоисследованным О.Э. Лейст называет вопрос об отношении Спинозы к современным ему революционным движениям и государственным переворотам. Касаясь уже упомянутого нами негативного отношения философа к событиям английской революции, высказанного в «Богословско-политическом трактате», советский правовед отмечает, что данные суждения относятся ко времени существования в Нидерландах республиканского правительства Яна де Витта, и поэтому «в тот период оправдание Спинозой “существующей формы правления”, по сути дела, являлось защитой республики» [2. С. 50]. Позднее, выдвигая в «Политическом трактате» тезис о «вечности» государства, Спиноза писал, что «раздоры и восстания, часто возникающие в государстве, никогда не приводят к тому, чтобы граждане распускали государство (как это часто бывает в других видах общения); но лишь к изменению формы государства, если именно распри не могут прекратиться при сохранении существующего государственного порядка» [12. С. 314]. Здесь, по мнению О.Э. Лейста, «восстания и перевороты уже не объявляются принципиально пагубными и бесполезными; напротив, связывая их с недостатками того или иного государственного порядка, Спиноза видит в них средство устранения этих недостатков путем изменения формы государства», причем «в условиях Голландии того времени это положение могло быть использовано для обоснования борьбы сторонников республики против попыток Вильгельма III Оранского ликвидировать еще сохранявшиеся республиканские законы и учреждения» [2. С. 52].

Тем не менее, О.Э. Лейст утверждает, что учение философа носило для своего времени революционный характер: «Теория естественного права наносила сокрушительные удары феодальному мировоззрению, расчищая почву для дальнейшего развития антифеодальных революций. Именно эта объективно революционная сторона учения Спинозы оказала громадное влияние на политических мыслителей XVII—XVIII веков... Ряд идей Спинозы, выдвинутых в обоснование демократии

и борьбы против деспотизма, был почти текстуально воспроизведен в произведениях идеолога мелкой буржуазии Франции XVIII века Жана-Жака Руссо (1712—1778), в особенности в его знаменитой книге “Об общественном договоре”, пользовавшейся исключительной популярностью у якобинцев — наиболее радикальной партии Великой французской буржуазной революции 1789—1794 гг.» [2. С. 52].

Говоря об актуальности и значении идей Спинозы применительно ко времени опубликования своего исследования, то есть к началу 60-х гг., О.Э. Лейст отмечал: «Актуально звучат в наши дни слова Спинозы, осуждающие религиозное суеверие и клерикализм, единоличную диктатуру и военщину; современные мракобесы, буржуазные диктаторы и милитаристы не случайно относятся к Спинозе с той же, если еще не с большей ненавистью, чем реакционеры эпохи кризиса феодального строя. Столь же ненавистно современной реакции прогрессивное учение Спинозы о демократии и правах человека, учение, преемником которого является рабочий класс, борец за новый, высший тип гуманизма — *социалистический гуманизм*» [2. С. 55].

По сути, это означало признание того факта, что, в отличие от капиталистического мира политические идеи Спинозы в условиях советской действительности просто не могли быть востребованы в силу их «буржуазного характера».

Учению философа о демократии, впрочем как и демократическим концепциям других мыслителей домарксистского периода, противопоставлялся в соответствии с официальной идеологией тезис о так называемой «советской» или «социалистической демократии» как подлинно отвечающей интересам народа.

Вместе с тем следует отметить, что политическое учение Спинозы оказалось невостребованным в СССР и в конце 80-х гг., когда идеологический ракурс был существенно смещен. На фоне развенчания этатистского мировоззрения демократические идеи философа, делавшие тем не менее акцент на государстве как на активном и влиятельном факторе общественной жизни, не казались столь привлекательными, как известные либеральные представления, согласно которым социальное назначение государства заключалось лишь в том, чтобы быть «ночным сторожем» общества.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гоббс Т. Основ философии часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. — Т. 1. — М., 1989.
- [2] Лейст О.Э. Учение Бенедикта Спинозы о государстве и праве. — М., 1960.
- [3] Луначарский А.В. Барух Спиноза и буржуазия. — М., 1933.
- [4] Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 13. — М., 1959.
- [5] Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. — Т. 1. — М., 1955.
- [6] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. — Т. 3. — М., 1955.

- [7] *Мильнер Я.А.* Бенедикт Спиноза. — М., 1940.
[8] *Разумовский И.П.* Курс теории исторического материализма. — М.; Л., 1924.
[9] *Разумовский И.П.* Спиноза и государство // Под знаменем марксизма. — 1927. — № 23.
[10] *Соколов В.В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. — Т. I. — М., 1957.
[11] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. — Т. II. — М., 1957.
[12] *Спиноза Б.* Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. — Т. II. — М., 1957.
[13] *Спиноза Б.* Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. — Т. I. — М., 1957.
[14] *Тымянский Г.С.* Атеистические и политические взгляды Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Богословско-политический трактат. — М., 1935.

B. SPINOZA'S POLITICAL IDEAS IN THE ESTIMATES OF SOVIET SOCIAL SCIENTISTS

M.N. Grachev

The Department of Government and Municipal Management
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198

This article presents the analysis of the Soviet authors' papers devoted to Spinoza's theory of politics, state, and law, that were published in 1920—1960's.

Key words: the history of political doctrines, Spinoza, Soviet social studies.