

РЕСПУБЛИКАНИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

ПОПОВ ГРИГОРИЙ ГЕРМАНОВИЧ,

*кандидат экономических наук, доцент,
Московский государственный университет пищевых производств;
Московская академия экономики и права;
Московский технологический институт, г. Москва,
e-mail: GGPopov2009@mail.ru*

ЩЕГОЛЕВСКИЙ ВАЛЕНТИН АЛЕКСАНДРОВИЧ,

*кандидат экономических наук, доцент,
РЭУ им. Г. В. Плеханова, г. Москва,
e-mail: va1125@mail.ru*

Статья посвящена проблеме формирования концепции экономической свободы А. Смита в контексте развития республиканизма как ряда направлений политической мысли Запада XVI – XVIII вв. Система республиканских ценностей и протестантской морали коренным образом повлияли на экономистов рассматриваемых эпох, дав вдохновение Адаму Смиту на создание его теоретической системы политической экономии, ключевое значение для которой сыграла философия Дж. Локка.

Ключевые слова: теория А. Смита; классическая политическая экономия; республиканизм; экономический либерализм; экономическая свобода.

REPUBLICANISM AND DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF ECONOMIC FREEDOM

POPOV GREGORY, G.,

*Candidate of Economic Sciences (PhD), Assistant Professor,
Moscow State University of Food Production;
Moscow Academy of Economy and Law;
Moscow Technology Institute, Moscow,
e-mail: GGPopov2009@mail.ru*

SHEGOLEVSKY VALENTIN, A.,

*Candidate of Economic Sciences (PhD), Assistant Professor,
Plekhanov Russian University of Economics, Moscow,
e-mail: va1125@mail.ru*

The paper is devoted to the problem of formation economic freedom concept composed by A. Smith in the context of republicanism development as one of directions in political thought of West philosophy during XVI - XVIII centuries Republican System of values and Protestant ethic had a profound effect on economists considered eras, giving inspiration to Adam Smith for the creation of his theoretical system of political economy, the key to which was the philosophy J. Locke.

Keywords: theory of A. Smith; classical political economy; republicanism; economic liberalism; economic freedom.

JEL: B10, B11, B12.

Экономико-социальная мысль Запада развивалась несколько столетий преимущественно в рамках республиканизма, течения, отстаивавшего концепцию республиканского устройства государства. То, как виделась республиканцам свобода, серьезным образом отразилось на политэкономических идеях о рынке и экономической свободе.

Суть рассматриваемой в разделе проблемы сводится к тому, что формирование рыночной свободы в сознании республиканцев проходило долго и неоднозначно, так как республиканизм долго не мог выработать однозначного отношения к категории свобода в целом. Категория экономической свободы в итоге приобрела абстрактный и детерминистский вид, что в целом характерно для остальных категорий республиканизма. Из республиканизма выросли либерализм и либеральный метод в политической экономии.

По определению Дэвида Миллера, состояние несвободы индивида проистекает из существования оправданного обществом препятствия, которое создает сложности для реализации личной свободы (*Miller, 1983. P. 94*). Таким образом, мы видим даже у современных либералов достаточно широкую трактовку понятия «несвобода». Отсюда следует, что свобода — это полное отсутствие препятствий для реализации желаний индивида, если понимать свободу в чисто либеральном представлении этого термина.

Современные и относительно современные либералы неоднозначно относились к понятию «экономическая свобода». Например, И. Берлин категорически не считает *laissez-faire* тем же самым, что и свобода, которая понимается им шире, Берлин полагает, что смешение *laissez-faire* и свободы в корне неверно, так как первое относится к числу условий для существования свободы, однако оно не обязательно должно привести к свободе. Планирование также может быть вызвано потребностью в свободе (*Berlin, 1969*).

В конце прошлого века Д. Соррос высказал предостережение современникам насчет угрозы свободному обществу со стороны *laissez-faire*. Суть идеи эссе Д. Сорроса состоит в том, что экономическая свобода в состоянии разрушить гражданскую свободу (*Sorros, 1997*). Грубо говоря, *laissez-faire* вообще не отнесено Сорросом к разряду свобод общества, а есть, как у Берлина, всего лишь необязательное для возникновения свободного общества условие.

Д. Соррос опасается идеологизации экономической свободы: «Но, возражаю я, *laissez-faire*-идеология точно также является извращением предположительно научных истин, как и марксизм-ленинизм» (*Sorros, 1997*). Таким образом, экономическая свобода как предмет обсуждения интеллектуалов, по Сорросу, выступает в роли идеологии, такой же, как и марксизм. Словом, он утверждает, что нам не дано познать, является ли та или иная модель экономического порядка благом, включая и абсолютно свободный капитализм *laissez-faire*. Утверждение как истины в последней инстанции, что *laissez-faire* есть благо, и несет в себе, по Сорросу, угрозу обществу.

Л. Мизес, которого Соррос критикует в своем эссе, еще в начале 1940 гг. высказал мнение, что состояние равновесия в экономической системе есть вымысел, но вымысел, полезный с методологической точки зрения.

Главный научный аргумент западных академических кругов против *laissez-faire* заключается в том, что для работы механизма свободного рынка необходимо, чтобы у товаропроизводителя и покупателя имелись резервы ресурсов, так как первым надо расширять выпуск, если растет спрос, а вторым — поглощать выпущенные на рынок продукты и услуги. В условиях равновесия, мы понимаем, все резервы задействованы. Таким образом, *laissez-faire* соответствует ситуации незагруженности мощностей и дефицита на рынке одновременно.

Главным аргументом в пользу *laissez-faire* была справедливость в распределении ресурсов, так как либералы в большинстве своем исходили и исходят из идеи, что государство — это структура, которая наделена правом на применение силы, поэтому нарушение принципов *laissez-faire* означает нарушение баланса

интересов в обществе в пользу тех, на чьей стороне сила государства (*Lindsay, 2005. P. 297*). Отсюда следует, что *laissez-faire* есть в первую очередь категория социальной морали западной либеральной мысли, изначально означавшая несколько другое, чем то, что понимали под этим либералы конца XVIII – XX вв. (об изначальноном смысле *laissez-faire* ниже).

Соответственно, *laissez-faire* есть морально-политическая категория, поэтому она достаточно быстро вошла в противоречие как с эмпирическими наблюдениями исследователей реальной экономики, так и с экономической теорией, что, в общем-то, и имеет ввиду Дж. Соррос. По сути, концепция экономической свободы досталась нам от дискуссий республиканцев, в которой ставился вопрос о влиянии обогащения индивида на его политический и моральный выбор.

Суть поднятого Сорросом и другими вопроса о несостоятельности идеи *laissez-faire* как политической основы устройства общества не нова, эта проблема обсуждается уже более двух тысячелетий европейскими мыслителями разных эпох и направлений. Аристотелевское осуждение богатства было поддержано церковью, особенно ее крайними ортодоксальными направлениями, в средние века, потом со стороны церкви наступило смягчение, что касается частной собственности. Официально церковь на Западе выдвинула доктрину, что частная собственность обеспечивает порядок в обществе и мотивацию к трудовой активности.

Правда, отношение к проблеме стяжательства у церкви оставалось достаточно консервативное. Так как Бог дал все, что имеется на Земле, человеку как целое, то, согласно католическим догматам, все должно быть целостным, то есть, общим. Аристотель и Платон рассуждали по этому поводу в другом ключе, накопительство и стремление к наживе разрушают гражданское общество, нанося ущерб в первую очередь патриотизму в отношении своей коммуны, а также связанной с этим воинской доблести.

Отметим, и это важно для понимания развития взглядов на экономическую свободу и рынок, античные авторы и авторы средневековой традиции по-разному смотрели на причину нежелательности накопления отдельными индивидами благ, для античных авторов — это источник разрушения коммуны граждан, для средневековых религиозных мыслителей — это нарушение основных постулатов Христианства, которое, будучи по своему происхождению восточной религией, не имело таких категорий, как гражданская свобода, республика и т. п.

Авторы постсредневековых течений философской мысли продолжали еще держаться религиозной традиции, рассуждая в ее рамках, поэтому истоки идеи *laissez-faire* следует искать в религиозных дискуссиях. Джон Локк обосновывает полезность накопительства отдельными индивидами, именно интерпретируя основы Христианского учения. По Локку, Бог дал первому человеку определенную часть современного мира, а не мир в целом, как то утверждали умеренные католики и в особенности ортодоксы Христианского учения, но в то же время, как доказывал Локк, Бог повелел человеку увеличивать количество произведенных благ (*Locke, 1823*). Однако в одном неопубликованном документе Дж. Локк прямо утверждает, что приумножение дохода должно иметь ограничения в виде закона милосердия (*charity*) (*Locke, 1997*).

Грубо говоря, понятие *charity*, которое также обозначается в английском языке как любовь к ближнему, выступает в философской системе Дж. Локка в качестве фактора ограничения наращивания прибыли. Тем не менее, в российском изучении истории экономической мысли данный факт долгое время не принимался к сведению, но он указывает на христианскую сущность учения об экономической свободе у представителей предклассического анализа, включая в первую очередь республиканцев.

Современники или почти современники Локка решали вопрос об отношении к накопительству в духе развивавшегося республиканизма, надо сказать, субъективно-детерменистского учения. Если христианские ортодоксы утверждали, что частная собственность и накопительство, особенно ростовщичество, разрушают

целостность общества, то их оппоненты из лагеря республиканцев доказывали, что успех целого общества зависит от благосостояния его частей, то есть, благосостояний отдельных индивидов (*Bast and Gow, 2000. P. 3-19*). Вместе с тем, мы все еще видим христианское противопоставление индивида коммуне как объединению лиц, ведущих хозяйственную деятельность. У античных авторов мы встречаем объединение граждан, которые, помимо ведения непосредственно хозяйства, имеют еще и общие политические задачи.

Дело в том, что республиканцы до буржуазной революции в Англии не думали об упразднении монархии, эта идея будет с большим трудом пробивать себе дорогу в политической мысли Европы после казни Карла Стюарта, свержение династии Бурбонов во Франции стало во многом случайностью. Поэтому мыслители XV – XVIII вв. не представляли себе общество как коммуну независимых граждан, если граждане им и мыслились как субъекты политической системы, то как имеющие широкие права подданные монарха. Отсюда республика представлялась просто как идеальная модель общества, но не как система, которую необходимо было построить на месте монархии.

Тем не менее, часть радикальных республиканцев еще с конца Высокого Средневековья вынашивала мысль о построении на развалинах средневекового, или варварского, как они говорили, общества полноценной республики античного образца. Однако именно это направление республиканизма, о котором мы поговорим ниже, и выступило против рынка и накопительства, поскольку целостность общества для них строилась на базе представлений о чисто гражданском поведении индивида, в чьи обязанности входит поддержание существования независимой республики. По сути, между республиканцами, сторонниками возрождения античной республики, и, условно так их назовем, христианскими республиканцами, к которым относились Дж. Локк и до него Т. Морр, возник спор на почве признания или непризнания блага для общества накопительства. Т. Морр хоть в идеале и строил государство, в котором нет частной собственности, тем не менее, представлял такое государство как модель, которая никогда не будет существовать. В реальной жизни Морр оставался умеренным республиканцем, то есть, он не выступал против института монархии и мыслил в рамках христианской традиции.

Среди сторонников радикального республиканизма был Поль Анри Гольбах. Производственная кооперация, по Гольбаху, предшествует государству, которое в лице монархии не всегда обеспечивает интересы общества (противопоставление республики монархии). В отличие от Гоббса, Гольбах не видит в централизованном государстве в виде монархии никакой необходимости, если того не требуют обстоятельства места и времени. Он не разделяет идею Гоббса, что свобода неминуемо приведет к подавлению сильным слабого и присвоению продуктов труда последнего первым. Нет, Гольбах не идеализирует людей, как это делает Руссо, просто, по его мнению, в кооперации индивидов уже заложен механизм противостояния произволу. Жить без кооперации человек долго не может, как утверждает Гольбах.

Из кооперации индивидов происходит видение Гольбахом того, что мы называем общественным сектором экономики. Если, по Адаму Смиту, между индивидами стоит рынок, который и должен конституировать общество, у Джона Локка это - деньги, то у Гольбаха — это взаимная поддержка ради реализации общего интереса. Рынок и обмен нигде не фигурируют у Гольбаха, это — отличительная черта практически всей экономической мысли до Адама Смита. В любом обществе как в некоем целом между людьми должны быть распределены обязанности, соответственно, и это целое должно нести обязанности по отношению к индивиду, иначе отпадает необходимость в существовании этого целого, в последнем случае каждый индивид начинает жить самостоятельно. Эта идея точно отражена в следующем высказывании Гольбаха: «Общество не имеет другой цели, как обеспечить более верное пользование теми преимуществами, которые дают человеку

как природа, так и его способности, телесные, и душевные; так устанавливается связь между обществом и его членами. Из этих необходимых связей вытекают взаимные обязанности, то есть, те, которые связывают объединившихся людей. Если части несут обязанности по отношению к целому, то и целое также имеет свои обязанности по отношению к частям. Но скажут, в чем долг общества по отношению к каждому из его членов? Я отвечу, что оно им обязано дать благоденствие, поддержку в пользовании преимуществами, на которые они вправе рассчитывать, поскольку последние совместимы с самим сожителем; общество должно обеспечить безопасность, без которой все эти блага стали бы бесполезными. Если бы человек ничего не выигрывал, живя в обществе, он ушел бы из него; если бы он терпел ущерб от общества, он не замедлил бы его покинуть и возненавидел бы его. Одиноким, или, если хотите, в естественном состоянии, он будет пользоваться полной независимостью, безраздельно владея плодом своих трудов, но, коль скоро он находит выгоду в сожительстве, он обязательно попадает в зависимость от тех, в ком нуждается; человек же не пойдет в кабалу зря; он отказывается от части своей независимости, лишь рассчитывая на большее благо, чем ему может доставить пользование полной свободой; способный сам удовлетворять свои нужды, он только под влиянием более сильной выгоды может оказывать услуги другим. Общество должно, следовательно, возместить своими благодеяниями те жертвы, которые человек делает в его пользу» (Гольбах, 2011. С. 26-27). Разумеется, Гольбах признает, что общество может потребовать от индивида исполнения своих обязанностей через насилие, но Гольбах рисует нам все-таки модель естественного общества, или правильного.

Гольбах признает возможность произвола сильного против слабого в случае полной свободы, но он признает это лишь как возможность, когда в то же время, по его мнению, возможно, чтобы индивид один жил в одиночестве и наслаждался полной свободой. Но, кроме потребности в безопасности, человек нуждается в другом человеке и в силу других причин, например, в первую очередь в целях получения материальных и нематериальных выгод от кооперации (Гольбах, 2011. С. 27). Говоря языком современной экономической теории, по Гольбаху, люди объединяются с целью получения положительного эффекта от экстерналии, соответственно, и общественный сектор существует для поддержания положительного экстернального эффекта. Таким образом, Гольбах за несколько лет до появления классической политической экономии верно, на наш взгляд, подошел к центральной проблеме общественного сектора экономики — причинам, создавшим его. Но экономическая теория через иную философскую доктрину, предложенную Адамом Смитом, стала рассматривать природу общественного сектора в совершенно ином свете, в свете надуманной, на наш взгляд, концепции провала рынка.

Квази-республиканцы находились не только в «лагере» сторонников циклического развития общества, но также и среди эволюционистов. Ярким примером тому служит Клод Адриан Гельвеций. Причиной генезиса рыночных отношений, а значит, и разложения республики, по мнению Гельвеция, выступает рост населения, вызванный ростом сельскохозяйственного производства. Рост населения ведет к тому, что часть индивидов оказывается без земли и идет в города, что провоцирует рост последних и расширение ремесленного производства. По мере роста числа безземельных граждан в государстве, по мнению Гельвеция, нарушается равновесие. Мануфактурные производства, как считает Гельвеций, изначально создавались людьми, лишеными дохода от земельных участков, проще говоря, пауперами, хотя, конечно, это слово не было еще известно французским мыслителям XVIII века.

По мере роста пролетариата, или, как точно у Гельвеция, неимущих сословий, в обществе нарушается баланс интересов, но главная причина этого не столько в имущественном неравенстве, сколько в неравенстве правовом. По мнению Гельвеция, рост населения ведет к отдалению представителей народа, наделенных властными функциями, от общества, с этого начинается разложение власти и

разрушение государства (под государством здесь Гельвеций имеет ввиду республику).

По Гельвецию, переход от прямой демократии (опять-таки этот термин не употребляется в его работе) к демократии представительной и ведет к росту дисбаланса интересов в обществе, когда власть начинает замыкаться в себе, стремясь к обогащению любым путем, используя свои преимущества в обществе.

В системе экономической философии Гельвеция интересно трактуется свобода, например, примечательная выдержка из рассуждений этого французского мыслителя на данный счет: «В странах свободных и управляемых мудрыми законами, несомненно никто не имеет власти отнимать народное достояние в целях обогащения отдельных лиц. Все же и там не все граждане одинаково богаты. Накопление богатств происходит тут более медленно, но все же происходит» (*Гельвеций, 2011. С. 46*).

Соответственно, главную проблему развития общества Гельвеций видит в скорости и масштабах накопления богатства, именно они ведут к дисбалансу в распределении собственности и доходов в обществе, что влечет за собой гибель демократии и свободы; в этом смысле Гельвеция можно сравнить с античными авторами, которые высказывали почти схожие идеи, а также с Томасом Мором, только в отличие от них французский мыслитель не предлагает ликвидировать институт частной собственности. Казарменный коммунизм, в принципе, чужд Гельвецию, так как противоречит отстаиваемым им естественным законам, но и слишком крупное обогащение нарушает эти законы, поэтому Гельвеций ищет «золотую середину». В этой связи он приводит пример тех государств, которые вводят законы, ограничивающие концентрацию слишком больших объемов собственности в одних руках, но тут же признает, что такие законы, в принципе, невозможно применить в государстве, где широко используются деньги, так как деньги — это средство быстрого перераспределения накоплений в экономике.

Гельвеций утверждает, что во многих государствах любовь к деньгам стала двигателем прогресса (*Гельвеций, 2011. С. 47*), он не одобряет и не осуждает это явление, он просто констатирует факт. Деньги, с горечью замечает Гельвеций, являются причиной гибели свободы в обществе. В этом смысле молодые общества Древней Европы, по Гельвецию, являются идеалом демократии: «Восточный деспот с трудом бы захватил царскую власть в Спарте или в возникающем Риме и не смог бы ее удержать» (*Гельвеций, 2011. С. 48*). Деньги позволяют, по мнению Гельвеция, власти мобилизовать ресурсы для установления жесткого контроля над обществом. Но деньги появляются с развитием торговли, соответственно, из рассуждений Гельвеция следует, что рынок не есть источник свободы, включая и экономическую свободу, ведь свобода, по Гельвецию, возможна только тогда, когда сильный не попирает прав слабого. В этой связи идеалом Гельвеция является Спарта, где не было денег (*Гельвеций, 2011. С. 49*). Мы, конечно, опускаем тот вопрос, что в Спарте существовало рабство и вопиющий произвол против илотов, но Гельвеций, очевидно, зная все это, просто пытается нарисовать нам идеальную модель общества, опираясь на исторические факты.

Как утверждает Гельвеций, в государствах, где деньги имеют широкое хождение, распределение благ происходит не в силу заслуг того или иного индивида перед обществом, а в силу уровня денежных накоплений, находящихся в распоряжении индивида. Соответственно, чтобы добиться своих целей индивид стремился не удовлетворить потребности общества, а угодить наиболее сильным его представителям, то есть, богатым, такой путь в «обществе денег» наиболее прост для личности, как считает Гельвеций (*Гельвеций, 2011. С. 49-50*). Здесь можно провести аналогии с поэмой Мандевиля «Пчель», где все общество представлено в виде иерархии, удовлетворяющей потребности тех, кто стоит на ее вершине. Но в итоге Гельвеций приходит к выводу, что отмена денег невозможна, так как это приведет к коллапсу всего государства. Таким образом, «золотой век» человечества нельзя вернуть. Здесь Гельвеций полемизирует со «старыми моралистами» (*Гельвеций,*

2011. С. 50), выступавшими за отмену денег. Кем были эти, так называемые, «старые моралисты»? Очевидно, это были многочисленные в интеллектуальной среде Франции сторонники идеи возврата к естественным началам общества.

В системе экономической философии Гельвеция нам интересно в первую очередь то, что даже философы XVIII века обращали внимание на дисбаланс в распределении богатств в обществе как главную проблему социума. Рынок, по Гельвецию, - это далеко не источник экономической свободы, и последняя далеко не обусловлена обменом. Реализация идеи социального равенства через отмену денег, по Гельвецию, невозможна лишь в силу того, что государство, осуществившее у себя такие преобразования, ослабевает в военном отношении и станет легкой добычей для соседей (*Гельвеций, 2011. С. 50-51*).

Если Гольбах и Гельвеций работали в основном с материалом постфеодальной Европы, даже всерьез не задумываясь о сколько-нибудь кардинальном изменении современного им общества, то французские мыслители периода революции уже действовали в иных условиях, тем не менее, и у них мы не видим особо сильного отхода в экономике от общей тенденции развития доиндустриальной и раннеиндустриальной философии. К примеру, Антуан Барнав также не рассматривает рынок как фактор, сколько-нибудь серьезно влияющий на формирование общества. Серьезной отличительной чертой экономических идей Барнава является то, что он отказался от старой аксиомы западной философии, что частная собственность имела место быть в обществе всегда. Здесь мы видим разрыв между дореволюционной и революционной философскими традициями во Франции, хотя предшественником Барнава в этом смысле, несомненно, был Руссо, однако столь четко изложенную концепцию смены хозяйственных укладов мы можем впервые встретить только у Барнава. По мнению этого мыслителя периода Великой революции во Франции, первобытное человечество не знало частной собственности, так как не было экономического смысла в недвижимом имуществе, человек не был привязан в своей хозяйственной деятельности к одному месту. На этапе перехода от скотоводства к земледелию, по мнению Барнава, произошел переход общества к феодализму, источниками которого являются насильственное присвоение земельной собственности и элементарный дисбаланс в распределении земли, в силу которого одни разоряются, а другие приобретают права на земли и даже личность разорившихся.

Феодализм, в принципе, лишен, по Барнаву, доминирования обмена в хозяйственной деятельности, то же самое можно сказать о скотоводческом и охотничьем укладах. Появление мануфактуры и связанного с ней нового хозяйственного уклада Барнав отождествляет с политическим ослаблением аристократии и демографическим ростом населения (*Барнав, 2011. С. 192*), в последнем Барнав перекликается с Гельвечием, для которого рост населения имел ключевое значение для понимания причин социально-экономического развития общества; но это — чисто умозрительная идея, выдержанная в духе философских поисков мыслителей XVIII века причин трансформации общества. Собственно, идея роста населения как фактора смены хозяйственных укладов ляжет в основу теорий А. Смита, Т. Мальтуса и Д. Рикардо.

Важным аспектом теоретических рассуждений Барнава является также его утверждение, что в республике не может быть сильной армии, так как это угрожает демократии (*Барнав, 2011. С. 192*). Соответственно, и государственные расходы в республике должны быть ниже, так как она не нуждается в большой армии — основном источнике бюджетных трат государства. Этой доктрины придерживались США до Второй мировой войны.

Но, еще очень важное для нашего исследования в трудах А. Барнава, это то, что он представляет государство как частное лицо или группу частных лиц, последнее особенно четко относится к феодальному государству. В размышлениях Барнава нет производственной кооперации, на ее месте частные вертикальные отношения в рамках феодального строя и горизонтальные отношения в рамках

мануфактурного уклада, то есть, в последнем случае подразумевается рынок. Однако общественное и противопоставление частного общественному ушли из теории развития социума Барнава. Вся история человечества представлена им как борьба между отдельными социальными слоями за экономические свободы и собственность. Структуры собственности и юридических прав определяют, по Барнаву, хозяйственный уклад общества, в этом смысле он находится почти в одной связке с Адамом Смитом и Карлом Марксом. Разумеется, теория Барнава создавалась в условиях жесткой социальной борьбы, что наложило свой отпечаток на ее базовые положения, но корни рассуждений этого французского мыслителя надо искать также в трудах физиократов, с которыми он был знаком. Именно у Ф. Кенэ выдвигается идея государства, которое не разделено практически с королевской властью. Государство, по физиократам, это и есть институт королевской власти, то есть, частное лицо, вступающее в обусловленные естественными законами отношения с другими частными лицами.

Если Гельвеций, догадываясь о существовании того, что мы называем эффектом синергии, видел в обществе некую изначальную кооперацию, которая предшествовала государству, то у Барнава и физиократов таковая просто не рассматривается, вертикальные связи в обществе, в видении Барнава, обусловлены насилием. Если в теоретических системах Гольбаха и Гельвеция между индивидом и индивидом стоит общество и общественные интересы, которые с развитием производительных сил все более нарушаются вмешательством торговой прибыли, то у Барнава и физиократов между индивидами стоит получение личной выгоды, этим обусловлен интерес людей по отношению друг к другу. В теории Адама Смита между индивидами еще появится капитал и товар, по поводу чего и строятся, по его мнению, отношения в обществе, окончательно завершит построение этой экономической, по своей сути, философской системы Карл Маркс.

Таким образом, предклассический анализ и основатель классической политической экономии Адам Смит рассматривали государство как структуру, смягчающую экстерналии, создаваемые частной собственностью, в частности, сильно непропорциональное распределение доходов. Государство как экономический агент мыслилось либо как сила, ограничивающая эффекты от частной собственности, либо как сила, ограничивающая распространение института частной собственности. После Адама Смита экономическая мысль постепенно стала переходить к идее, что экономикой управляет не собственность как фактор, создающий те или иные экстерналии, а рынок и рыночная цена, задаваемая потребностями индивидов. Эта идея станет центральной в неоклассическом анализе, но перед тем, как перейти к неоклассическому объяснению государства как экономического агента, рассмотрим подробнее трансформацию видения государства исследователями конца XVIII – первой половины XIX вв.

А. Сен-Симон хоть и не отличается в своем видении социально-экономического развития особой оригинальностью, но он более четко привязывает классовое образование к позиции той или иной социальной группы в государстве. Каждая страта общества, по Сен-Симону, сформировалась как какой-то сегмент, обслуживавший те или иные потребности правящего класса, то есть, военного сословия, иже франков, покоривших когда-то Галлию. Великую революцию во Франции совершила страта интеллектуалов и военных, не принадлежавших к дворянам, то есть, к франкам.

Таким образом, по Сен-Симону, расширение потребностей правящего класса (термин «класс общества» был введен в оборот именно им) вовлекало в производство все новые ресурсы, естественно, возникали новые комбинации этих ресурсов, что вело в итоге к раскрепощению труда и промышленного производства с одновременным расширением сфер применения того и другого. Непосредственный контроль военного сословия за трудом сменялся временным и в итоге косвенным через ренту. Но в новой экономической системе, по мнению Сен-Симона, образовался класс людей, не владевших большими объемами собственности, но

непосредственно зависимо от власти, этот класс он считает частью буржуазии, к последней, по мнению французского мыслителя, принадлежат и финансисты. Ничем не владевшая, но включенная в нижние ступени государственной иерархии, часть буржуазии и свергла монархический строй, устранив военное сословие от власти окончательно, так считал Сен-Симон. Но, по его убеждению, это не принесло блага народу, так как сработал эффект обогащения собственника без собственности, именно данный аспект интеллектуального наследия Сен-Симона нам особо важен, так как здесь впервые поставлен вопрос о проблеме собственника без собственности, кем, по Сен-Симону, и стал правящий класс Франции после свержения там в конце XVIII века монархии.

Власть, по Сен-Симону, – это инструмент распределения национального продукта, и если этот инструмент находится в руках индивидов, не относящихся к числу собственников и никогда не занимавшихся материальным производством, то государство превращается в паразита, вытягивающего ресурсы из производства. Сен-Симон, понимая высокое значение роли государства в экономике, в этой связи предложил передать власть в руки промышленников, под кем он понимает всех занятых непосредственно производством. Если по А. Смитю, многие беды происходят от того, что государства в экономике слишком много, то Сен-Симон рассматривает проблему по-другому, он считает, что все беды от того, что в государстве слишком много индивидов, не имеющих отношения к производственной деятельности, от этого и государства становится много в экономике, а точнее неэффективных и дорогостоящих государственных решений (*Сен-Симон и Конт, 2011. С. 7-25*).

Эволюционистский подход, примененный Сен-Симоном и другими республиканцами разного толка, вошел в практику либеральной и околлиберальной мысли в XVIII в. Ранний эволюционизм утверждал, что каждое общество проходит этапы охоты и собирательства, пастушества, земледелия и коммерции (*Ronald, 1976*). Однако, получалось, что Древние Рим и Греция прошли те же стадии, что и Зап. Европа в средние века. Соответственно, европейцы времен Дж. Локка повторяли путь древних греков и римлян, только двигаясь по новой спирали развития.

За концепцию повторения европейцами XVII – XVIII вв. опыта древних обществ выступали Френсис Фенелон, Жан-Жак Руссо, Эбби де'Мабли, Адам Фергусон и Томас Джефферсон. Они следовали радикальному республиканизму, исходя из такого видения эволюционизма, что подразумевало требование радикальных реформ, направленных на перераспределение собственности, перестройки общественных институтов, а также реформу образования. Грубо говоря, радикальные республиканцы стояли на позициях активного государственного интервенционализма, без которого, по их мнению, западная демократия была обречена повторить путь Римской республики (*MacGilvary, 2011. P. 91*). Мы видели, что Гольбах и Гельвеций находятся близко к эволюционизму в духе Жан-Жака Руссо, то есть, они — тоже радикальные республиканцы.

В одном из своих воспоминаний, написанных в 1800 г., Томас Джефферсон с удовольствием вспоминал о том, как он еще в колониальный период обследовал реку Риванна на предмет приспособления ее к судоходству и рекомендовал властям очистить реку от заторов, что сделало ее пригодной для плавания судов. После Войны за освобождение Джефферсон занимался культивацией в штатах полезных сельскохозяйственных растений, о чем вспоминал с гордостью. Джефферсон с сожалением вспоминает, что предпринятая им в 1796 г.¹ попытка учредить в США общественные школы потерпела провал из-за противодействия консервативной судебной власти.

Таким образом, в лице радикального республиканца Т. Джефферсона мы видим борца за государственный интервенционализм. Даже замену каторги одиночным заключением, проект, который он пытался осуществить в жизни уже в США, Джефферсон заимствовал из королевской Франции.

¹ См.: The Works of Thomas Jefferson. Federal Edition. New York and London, G. P. Putnam's Sons, vol. 9, 1905.

Странно, но сторонник республиканизма Т. Джефферсон критикует Платона и ряд других древнегреческих мыслителей за отсутствие у них любви ко всему человечеству и за то, что у англоязычных авторов называлось «charity». Он упрекает Платона и других древнегреческих философов в своем кратком эссе «Определение достоинств учения Христа в сравнении с другими мыслителями», что их патриотизм не распространялся далее своей округи.

В том же сочинении Т. Джефферсон осуждает древних евреев за пренебрежение правами других наций, стандартный антисемитский упрек того времени.

Следующим шагом, после расцвета иудаизма, Джефферсон видит появление Христианства, однако те факты, что миссионерская деятельность Христа длилась всего три года и им не было оставлено никаких личных записей, сделали Христианское искаженным. Это — смелое даже для начала XIX в. суждение. Т. Джефферсона, он буквально пишет: «Hence the doctrines which he really delivered were defective as a whole, and fragments only of what he did deliver have come to us mutilated, misstated, & often unintelligible»², что буквально переводится как «отсюда доктрины, которые он (Христос) нам дал, были несовершенны в целом, и их фрагменты, дошедшие до нас, извращены, неверно интерпретированы и часто просто лишены преподнесены в невежественной форме.

Тем не менее, Т. Джефферсон считает учение Христа самым совершенным из всех известных, поскольку оно проповедует концепцию объединения всего человечества под эгидой милосердия и «common wants and common aids», что буквально переводится как «обобществленных потребностей и общественных средств для их удовлетворения»³. Грубо говоря, Джефферсон считает важным в учении Христа, что в нем выведены понятия общественных потребности и общественных средств их удовлетворения. Таким образом, мысли радикального республиканца Т. Джефферсона перекликаются с идеями появившихся позже христианских социалистов.

По другую сторону Атлантики, в Англии, радикальный республиканизм приобрел более решительные формы, однако, в отличие от Сев. Америки, дальше заявлений в XVIII в. дело не пошло. В Англии действовала партия республиканцев, так их назвали позднее в литературе. Концепция этого движения, так точнее стоит назвать республиканскую партию в Англии, базировалась на идеях Джеймса Харрингтона и в меньшей степени Дж. Локка.

Д. Харрингтон выступал за перераспределение земельной собственности в Англии, отчасти следуя взглядам диггеров времен Кромвеля. По сути, республиканизм в Англии никогда не воплощался в какой-то четко обозначенной политической организации. Великая буржуазная революция во Франции подтолкнула английских республиканцев вслед за их французскими коллегами вести поиск оптимальной, как они считали, организации общества в примерах Древности и Средневековья, например, среди британских республиканцев появились даже неоспартиаты, то есть, те, кто выступал за строительство в Зап. Европе государства подобного Спарте в Древней Греции. Немало было сторонников идеи возрождения Саксонского права и т. п. Однако в Англии республиканцы не пошли дальше слов.

Радикальные республиканцы считали, что опасность для гражданской свободы исходит не только от чисто политических действий отдельных личностей и партий (тирания, коррупция и т. д., и т. п.), но также и от экономической зависимости индивида. Бедность, вызванная диспропорциями в распределении, и порождала, по их мнению, диктатуру. Там, где есть зависимость индивида от работодателя, как считали радикальные республиканцы, нет свободы. Однако рост торговли и промышленности заставил ряд республиканцев пересмотреть свои взгляды.

² См.: The Works of Thomas Jefferson. Federal Edition. New York and London: G. P. Putnam's Sons, vol. 9, 1905.

³ Там же.

Логика тех, кто отошел в лагерь сторонников умеренного республиканизма, то есть, стал либералами, в нынешнем понимании этого слова, заключалась в том, что на торговой стадии развития обогащение, несмотря на социальное расслоение, ведет к усилению демократизации общества. Одним из сторонников данной концепции либерального республиканизма стал А. Смит. Он поставил вопрос о позитивной роли коммерции, вопреки мнения своего учителя — шотландского мыслителя Адама Фергюсона.

Система экономических взглядов А. Фергюсона недостаточно исследована в российской науке, поэтому мы несколько подробно остановимся на них, поскольку политическая экономия Адама Смита во многом, как мы считаем, стала противопоставлением теории Фергюсона.

Фергюсон чисто в традициях античных авторов отказывает человеку в индивидуализме, считая его частью хозяйственного аппарата общества, буквально как станок на фабрике. Фергюсон уподобляет человека части тела, точно также человек выступает в обществе частью производства. Такова форма существования человека, предопределенная ему обществом с детства. Фергюсон, в принципе, отрицает модную тогда в Европе идею изначальной индивидуальности человека, откуда Гоббс вывел в свое время философскую идею войны всех против всех.

По мнению Фергюсона, поскольку производство в обществе осуществляется в результате тесной кооперации, то обособление индивида грозит распаду гражданского общества, подчеркнем, именно гражданского. Он употребляет термин «generosity», обозначая его как благо, получаемое индивидом от общества, что переводится буквально как «щедрость, радушие, великодушие», что похоже на употребляемый Дж. Локком термин “charity” как принцип экономического поведения индивида в обществе. Общество также, по Фергюсону, дает человеку возможность развивать свои способности. Особенности накопления и способы накопления у различных наций формируют, как убеждает Фергюсон, различия в формировании блага нации. Правда, у некоторых наций формируются условия для личной независимости индивида.

Если отдельные преимущества нации не соединены воедино, то, как считает Фергюсон, нация подвержена упадку. Поэтому успех отдельно взятого индивида или сегмента общества еще не означает успех всей нации. Общество без единства создает, как убеждает в духе церковной проповеди Фергюсон, рабов и несчастных людей, поэтому главное для общества сильное государство, когда торговая республика (буквально «торговые нации») в состоянии только производить богатства, но счастье индивида, как считает Фергюсон в чистом, активном и энергичном рассудке, у Фергюсона прямо как у Платона и Аристотеля, успешное общество — это в первую очередь сильное государство, населенное сильными личностями, не думающими в первую очередь о личном обогащении.

Для успешного функционирования государства, без которого нормальное существование общества невозможно, по Фергюсону, необходим *иерархический порядок в социуме, который в то же время является естественным порядком* (Ferguson, 1971). Именно будучи объединены в такой порядок, индивиды в состоянии развивать свои таланты и реализовывать их на практике. Человеческое поведение, по мнению Фергюсона, подчинено движению общества к какой-либо цели.

Из приведенных выше положений А. Фергюсона очевидно, что рыночный обмен и коммерциализация общества не рассматривались радикальными республиканцами как основа хозяйственного порядка, как потом будут говорить представители Фрайбургской школы, хозяйственной конституции. Торговля отнесена у Фергюсона на второй план, ни в коем случае не участвуя в конституировании общества.

Каким же образом А. Смит — ученик А. Фергюсона — отошел от идей столь модного в его время радикального республиканизма? Мы сказали, что одновременно на Западе получил развитие умеренный республиканизм, более соответствующий

современному либерализму. Ниже мы подробнее ответим на поставленный вопрос.

Одним из идейных лидеров умеренного республиканизма был Шарль-Луи де Секода Монтескье, он был драматургом и размышлениями над политикой занялся в достаточно зрелом возрасте. Разумеется, с работами Монтескье А. Смит был хорошо знаком. Как и все образованные современники, Монтескье черпал вдохновение для своих политических изысканий в истории Античности. В 1734 г. им была опубликована книга под названием «Размышления о причинах величия и падения римлян», название говорит само за себя. Главной идеей этой работы Монтескье был тезис, что упадок римского общества произошел в результате отхода римлян от концепции эгалитарной республики в пользу управлявшейся меньшинством, в среде которого было много наемников и вольноотпущенников, монархии. Как говорится, намек очевиден. Но здесь Монтескье еще остается на позициях радикального республиканизма, который противопоставлял эгалитарную демократию всем остальным формам устройства общества. Правда, политической экономии в размышлениях Монтескье в данной работе пока еще очень мало, его занимает больше политика.

Но в поздних работах Монтескье высказывает свое мнение по экономическим вопросам, и здесь он становится на позицию либерализма, но опять-таки в политическом контексте. Монтескье утверждал, что коммерция имеет пользу, поскольку монархическая власть стала осознавать значение мягких правил управления обществом. Джеймс Стюарт высказывает более радикальную мысль насчет влияния коммерции на государственный порядок, что коммерциализация экономики способствовала тому, что новые экономические законы оказали сдерживающее влияние на деспотизм. Несомненно, с работами Д. Стюарта А. Смит был хорошо знаком. Александр Гамильтон рассуждал в том же духе, утверждая, что коммерциализация привела к смягчению нравов политиков, так как те стали искать торговые выгоды от принятия своих решений.

Бенджамин Констант дал более глубокое суждение о роли коммерции в политической жизни западного общества, противопоставив свои выводы радикальным республиканцам, которые считали, что коммерциализация без сомнений приведет к тирании, как это случилось в античных обществах. Как утверждал Б. Констант, центральным отличием древних обществ от современного ему Запада заключалось в том, что частный кредит не играл столь большого значения в политической жизни государства. По Константу, государство Древности было сильнее индивида, когда индивид в современном Константу обществе сильнее государства. Произошло это, по его мнению, благодаря увеличению доли денежных сбережений в общем объеме собственности. В силу данного обстоятельства богатство стало легче перемещать, и оно из-за этого стало менее уязвимо для государственного произвола в виде насильственного присвоения властью (*Constant, 1988. P. 324-325*). Данные обстоятельства позволили частным лицам стать более независимыми от государства, однако это не снимало вопрос, заинтересованы эти отдельные частные лица в демократии или нет.

Таким образом, Б. Констант попытался вывести формулу капиталистического государства (понятно, что термина «капитализм» тогда еще не было). Базисом этого государства стал, по Константу, денежный кредит, когда основой античного государства была недвижимая собственность. Вступление государства в кредитные отношения с частными лицами и вызвало, как утверждал Констант, появление гражданских законов и первых шагов к демократии.

В том же духе, что и Б. Констант, Ш. Монтескье писал, что рост коммерции приведет к итоге к исчезновению насилия в политике, деспотизм у людей XVIII – нач. XIX вв. прочно ассоциировался с милитаризацией общества, поэтому тирания и война были неразрывно связаны. И. Кант в то же время утверждал, что дух коммерции, охватив в итоге всех индивидов, приведет к всеобщему миру.

А. Гамильтон в том же русле утверждал, что коммерциализация общества наравне с развитием огнестрельного оружия ведут к исчезновению мотивов для

войны, что означает смягчение законов в обществе. Б. Констант добавляет, что погруженный в повседневность коммерческой жизни индивид не имеет времени на занятия военным делом, но также это время у него отсутствует в силу того, что в современном обществе нет рабов. Однако индивид в условиях коммерциализации общества утрачивает также и активную гражданскую позицию, какая была характерна для древних греков и римлян.

Либералы XVIII века были уверены, что рост коммерции как смягчит законы монархий, так и приведет к умиротворению обществ. Они не призывали к противодействию существовавшему порядку, веря в эволюцию социума через развитие торговли, которая сделает войны ненужными и невозможными, что снизит степень милитаризации общества до нуля, создав условия для развития гражданских институтов. Наивным кажутся сегодня рассуждения Александра Гамильтона, что коммерциализация общества и развитие международной торговли устраняют мотивы к ведению войн, когда нации будут добиваться всего торговлей, а не захватами. Адам Смит подверг сомнениям эти утверждения, выдвинув аргумент, что богатая нация будет вызывать всегда зависть у менее успешных соседей и желание у последних ее себе подчинить. Однако, в то же время А. Смит не отказывается от концепции, что коммерциализация общества сократила для индивидов возможности участия в войнах и сделала войну и службу в армии уделом меньшинства, что стало следствием развития как военного дела, так и способов производства, словом, здесь Смит практически не уходит от своих современников из либерального лагеря. Смит также считает современные ему войны, не приносящими выгод нациям, что, в принципе, противоречит истории Британской империи.

Самое главное, торговая республика представлялась умеренными республиканцами как система взаимовыгодного обмена, устраняющая мотивы к насильственному присвоению. Отсюда следовало, что коммерциализированное общество автоматически избавится от средневековых пороков тирании и бесправия индивида. Гармонии иерархически устроенного общества в теории А. Фергюсона Адам Смит противопоставит либеральную модель общества, построенного на системе разделения труда и обмена результатами труда. Фактор разделения труда вытеснит в итоге фактор синергии в организации производства, о котором вновь заговорят громко только в XX веке. По сути, мы видим политическую программу либерализма, которую ряд правительств будет стремиться реализовать на практике в течение XIX – XX вв.

Таким образом, поиск республиканцами путей выхода из ситуации, когда диспропорции в распределении богатства ведут к исчезновению демократических свобод, привели некоторых из них к концепции позитивной взаимосвязи между торговлей и демократией, вплоть до того, что демократия может существовать только в торговой республике, как это было у Адама Смита.

По мнению Эрика Мак-Дживрея, А. Смит стал своего рода продолжателем идей Ф. Кенэ, которому и посвятил свою работу «Богатство народов», Смит просто решил подкорректировать концепцию физиократов, заменив естественный природный порядок врожденной склонностью к потреблению, на базе которой осуществляется свободный обмен товаров и услуг в обществе. Либреалы XIX в. развили эту идею в идеологию *laissez-faire*, Фридрих Хайек и неонавстрийцы превратили ее в концепцию спонтанного порядка (MacGilvary, 2011. P. 145). Тем не менее, мы считаем, что идеология, созданная А. Смитом, имеет гораздо более глубокие корни, нежели элементарное продолжение традиций физиократов, но об этом ниже.

Выше мы затронули тему религиозного мировоззрения республиканцев и их философских воззрений в контексте отношения к античному наследию и Христианскому учению. Практически до XIX в. проблема интерпретации Христианских догм, согласно протестантскому перевороту в Европе, оставалась ключевым аспектом философских дискуссий, включая и те, что касались экономического поведения человека.

Как считают некоторые современные исследователи, философы заката Ренессанса и эпохи Просвещения вывели естественную религию, отсюда и — естественное право, то есть, законы, которые заложены в человеческой природе и через которые людям дано познавать волю Бога (*Devigne, 2006. P. 131*). Как считал, например, еще Спиноза, воля Бога выражается, помимо прочего, в общении индивида с другими индивидами (*Spinoza, 2000. P. 113*).

Натуральное право было искажено, как были убеждены многие мыслители рассматриваемых эпох, поздними проповедниками Христианства. Жан-Жак Руссо практически один из немногих, кто пошел дальше этой догмы, заявив, что человек сам наделен возможностями формировать свое поведение, независимо от заложенных извне императивов, но делать он это должен до тех пор, пока он не переступает законы гражданского общества. Являясь религиозным диссидентом, Руссо определяет гражданские законы как нормы, дающие ориентиры поведения индивида в социуме. Однако учение Руссо относилось к исключению из правил.

Большинство мыслителей XVI – XVIII вв. продолжали склоняться к мысли, что люди отделены от *космоса* (*здесь очевидно влияние античной философии, космос — мир богов*), под которым понимался мир Бога, а воля последнего заложена в поведении человека, так как он создан по подобию Бога, но при этом человек наделен свободой реализации заложенных в нем императивов, которые в то же время выступают и естественными законами.

Получалось, что все, что ни делал бы человек, является проявлением в нем замысла Бога, поэтому рациональные действия, включая, конечно же, и хозяйственные, тоже принимаются как проявление воли Бога. Отсюда Дж. Локк сделал вывод, что человеческая способность рассуждать только и есть «наши звезда и компас» (*Locke, 1975*). Нечто похожее высказал Пуфендорф, который поставил способность рассуждать, или выносить суждения, вровень с откровением, рассматривая мыслительные способности человека и связанные с этим законы, куда он отнес и инстинкт самосохранения, как проявление божьего начала в человеческом существе. В то же время страх перед Богом не позволяет, по Пуфендорфу, людям допускать в социуме произвола, когда сильный подавляет слабого, а индивид руководствуется только соображениями о собственной способности к защите от других индивидов.

По Пуфендорфу, страх перед наказанием после смерти конституирует общество, противопоставляя гражданскую свободу натуральной свободе, в рамках последней неизбежно господствует произвол и подавление сильным слабого (*Pufendorf, 1934*). У Локка буквально страх перед адом толкает индивида к соблюдению морали, что включает в себя, как мы видели из других его высказываний, умеренность в наживе. Также Локк считает, что этот страх перед высшей карой может сильно противостоять конкуренции между индивидами в социуме (*Locke, 1958. P. 70*).

Получается, что даже англо-саксонский мыслитель Локк все-таки выносит религиозные чувства, главное из которых страх перед наказанием Всевышнего, как конституирующее начало высшего уровня, которое вводит базовый порядок в обществе. Деньги, как мы сказали выше, по Локку конституируют современную ему экономику, но не базовые аспекты взаимодействия людей в социуме, в основе которых лежит страх перед Богом.

Таким образом, по мысли многих республиканцев, чтобы в социуме появились обмен, частная собственность, деньги и другие атрибуты экономики цивилизованного общества, необходимы религиозный страх и, соответственно, религия, в нашем случае Христианское учение.

По своей сути, республиканские учения базируются на религиозной философии, что не связано с наукой. Отсюда и учение А. Смита продолжает ту же традицию, пытаясь, правда, придать научность ненаучным догмам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Барнав А.* (2011). Введение во французскую революцию. / Французский материализм XVIII века. Учение об обществе. Хрестоматия. М.: КРАСАНД.
- Гельвеций К. А.* (2011). О человеке. Ч. II / Французский материализм XVIII века. Учение об обществе. Хрестоматия. М.: КРАСАНД.
- Гольбах П. А.* (2011). Социальная система. Ч. II / Французский материализм XVIII века. Учение об обществе. Хрестоматия. М.: КРАСАНД.
- Сен-Симон А. и Конт О.* (2011). Катехизис промышленников Сен-Симон А. / Катехизис промышленников, или система позитивной политики / Конт О. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
- Berlin I.* (1969). Four essays on liberty. Oxford, Oxford University Press.
- Constant B.* (1988). The liberty of the ancients compared with that of the moderns / Political Writings. New York, Cambridge University Press.
- Devigne R. J. S.* (2006). Mill's use of ancient religious, liberal and romantic moralities. Yale University Press.
- Ferguson A.* (1971). An essay on the history of civil society. University Microfilms, A Xerox Company, Ann Arbor, Michigan, U.S.A.
- Lindsay P.* (2005). Exposing the Invisible Hand: The Roots of Laissez-Faire's Hidden Influence // *Polity*, vol. 37, no. 3 (Jul.), p. 297.
- Locke J.* (1823). First Treatise of Government. London, W. Sharpe and Son.
- Locke J.* (1958). The Reasonableness of Christianity. Stanford, Stanford University Press.
- Locke J.* (1975). An essay concerning human understanding. Edited by Peter Nidditch. Oxford, Oxford University Press.
- Locke J.* (1997). Venditio. In political Essays. New York, Cambridge university press.
- MacGilvary E.* (2011). The invention of market freedom. New York, Cambridge University Press.
- Miller D.* (1983). Constraints on Freedom, Ethics.
- Pufendorf, S.* (1934). The law of nature and nations. Oxford, Clarendon.
- Robert J. Bast and Andrew C. Gow* (2000). Continuity and change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Boston, Brill Academic.
- Ronald M. L.* (1976). Social science and Ignoble Savage. New York, Cambridge University Press.
- Sorros D.* (1997). The Capitalist Threat // *The Atlantic Monthly*, Feb.
- Spinoza B.* (2000). Ethics. Oxford, Oxford University Press.
- The Works of Thomas Jefferson. Federal Edition. New York and London, G. P. Putnam's Sons, vol. 9, 1905.

REFERENCES

- Barnave A.* (2011). Familiarizing with French revolution. / French Materialism of the XVIII Century. Study of Society. Chrestomathy. Moscow, CRASAND Publ. (In Russian).
- Helvetius K. A.* (2011). About a human being. Part II / French Materialism of XVIII Century. Study of Society. Chrestomathy. Moscow, CRASAND Publ. (In Russian).
- Holbah P. A.* (2011). Social system. Part II / French Materialism of XVIII Century. Study of the Society. Chrestomathy. Moscow, CRASAND Publ. (In Russian).
- Saint-Simon A. and Cont O.* (2011). Catechism of Industrialists Saint-Simon A. / Catechism of Industrialists, Or a System of Positive Policies / Cont O. Moscow, Publ. House Librokom. (In Russian).
- Berlin I.* (1969). Four essays on liberty. Oxford, Oxford University Press.
- Constant B.* (1988). The liberty of the ancients compared with that of the moderns / Political Writings. New York, Cambridge University Press.
- Devigne R. J. S.* (2006). Mill's use of ancient religious, liberal and romantic moralities. Yale University Press.

- Ferguson A.* (1971). An essay on the history of civil society. University Microfilms, A Xerox Company, Ann Arbor, Michigan, U.S.A.
- Lindsay P.* (2005). Exposing the Invisible Hand: The Roots of Laissez-Faire's Hidden Influence. *Polity*, vol. 37, no. 3 (Jul.), p. 297.
- Locke J.* (1823). First Treatise of Government. London, W. Sharpe and Son.
- Locke J.* (1958). The Reasonableness of Christianity. Stanford, Stanford University Press.
- Locke J.* (1975). An essay concerning human understanding. Edited by Peter Nidditch. Oxford, Oxford University Press.
- Locke J.* (1997). Venditio. In political Essays. New York, Cambridge university press.
- MacGilvary E.* (2011). The invention of market freedom. New York, Cambridge University Press.
- Miller D.* (1983). Constraints on Freedom, Ethics.
- Pufendorf, S.* (1934). The law of nature and nations. Oxford, Clarendon.
- Robert J. Bast and Andrew C. Gow* (2000). Continuity and change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Boston, Brill Academic.
- Ronald M. L.* (1976). Social science and Ignoble Savage. New York, Cambridge University Press.
- Sorros D.* (1997). The Capitalist Threat. *The Atlantic Monthly*, Feb.
- Spinoza B.* (2000). Ethics. Oxford, Oxford University Press.
- The Works of Thomas Jefferson. Federal Edition. New York and London, G. P. Putnam's Sons, vol. 9, 1905.