

⁷ Тагадрян Ц. Властный замер. Чиновники самых «богатых» регионов оказались неэффективными // <http://www.hse.ru>

⁸ Сидибе П. Одинокая реформа // Российская газета. 2007. № 4354.

⁹ По материалам совещания в Северо-Кавказской академии государственной службы «Реализация проектов административной реформы в Южном федеральном округе» 19 сентября 2007 г. // <http://www.gosupravlenie-yfo.ru>

ФИЛОСОФСКОЕ ОСНОВАНИЕ ПРИНЦИПА НАРОДНОГО СУВЕРЕНИТЕТА В СРЕДНИЕ ВЕКА

А.А. Бычков
(Россия, г. Москва)

Как известно, идея народного суверенитета, имеющая в современном мире характер непререкаемой догмы, была выдвинута софистами и развивалась в рамках классической античной политической философии, достигнув наиболее тщательной проработки у Аристотеля. Однако уже в позднюю античность (в эллинистическую эпоху), с появлением многолюдных и многонациональных империй этот принцип выхолащивается, а затем практически выходит из употребления, сменяясь «чисто средневековой»¹ или «нисходящей политико-правовой теорией»², в рамках которой политическая власть нисходит от сверхъестественного Первоисточника. Ключевое значение для исследователя приобретает тот факт, когда именно происходит поворот в сторону современного понимания первоисточника политической власти и на чем он основан, ибо именно этот переворот обусловил, собственно, ту мистификацию демократии, которую мы наблюдаем сегодня – демократия как принцип есть абсолютное выражение народного суверенитета.

Некоторые исследователи считают, что популистская теория была обязана своим появлением Фоме Аквинскому,³ – он впервые выделил волю народа как источник закона и избираемых правителей. Но следует заметить, что, выделяя этот принцип в «Сумме теологии»⁴, в своей чисто политико-философской работе «О королевской власти» он писал: «То, что существует по природе – существует наилучшим образом... в природе любое управление осуществляется чем-то одним... отсюда следует, что наилучшим для множества людей будет находиться под властью одного человека»⁵: как тело подчиняется сердцу, душа – разуму, пчелы – своей царице, Вселенная – Богу. Это связано со стремлением всего сущего к миру, сохраняемому только посредством единства: «благополучие и безопасность множества привели к образованию общества, в основе которого лежит *стремление сохранить свое единство, которое называется миром. Если не будет мира, то выгода жизни в обществе будет утрачена и, кроме того, множество в своем несогласии станет могилой для себя самого.* Главная задача правителя множества, таким образом, состоит в *обеспечении единства мира*»⁶. Монархия же есть абсолютное выражение этого принципа единства, ибо «то, что само по себе единично, может лучше стать единым, чем то, что не является единичным, так же, как самой лучшей причиной тепла является то, что по своей природе горячее. Следовательно, правление одного полезней, чем правление многих»⁷. В этом сущность метафизического принципа единства.

Демократию же, следуя аристотелевской традиции, хотя и запустил в политико-философский дискурс в качестве «меньшего зла», ибо «многие... взаимно мешают друг другу делать зло»⁸, но относил к роду тирании, ибо в ней «весь народ выступает как один тиран»⁹. Более того, схоласты той эпохи, признавая популистскую идею, в этом видели основание пренебрегать ею: «духовная власть имеет большее достоинство, чем светская, потому что первая установлена Богом, а вторая – людьми»¹⁰.

Реальным принцип популизма, заново открытый Фомой, стал позже, у Марсилия Падуанского. Здесь мы напрямую переходим к парадигме «народного суверенитета» Марсилия. Так, исследуя естественное происхождение монархии в «Политике»

Аристотеля и выделяя два главных критерия справедливости этой формы правления – наличие согласия подданных и наличие законов, преследующих благо подданных, он бескомпромиссно делает выбор в пользу первого, ибо только народ знает свое благо¹¹: «Избираемая и неизбираемая королевская монархия сходны в том, что управляют свободными. Они отличны, однако, в том, что неизбираемые короли правят менее свободными подданными и по законам, менее заботящихся об общей пользе... поэтому *избираемый вид правления превосходней неизбираемого*»¹². Далее этот вывод становится догматическим: какая форма правления может быть избрана – в этом можно «благоразумно сомневаться», но «должно быть принято *без сомнения*, однако, в согласии с истиной и явной позицией Аристотеля, что выборы – это более подходящий образ установления правления»¹³. Причина предпочтения этому способу установления правителей очевидна: «монарх почти всегда самая важная составляющая достижения общего блага»¹⁴, «наследственная передача власти – *зависит от рождения и случая*»¹⁵, а выборы «будут всегда, *за редкими исключениями*, вести к установлению *наилучшего из возможных правителя... ибо на выборах народный законодатель всегда преследует общее благо граждан и достигает его, за редкими исключениями*»¹⁶. Итак, избираемый характер монархии необходим для того, чтобы *народ мог контролировать «качество» монарха* ради общего блага, что, собственно, лишает монархию ее специфической сущности, превращая в один из видов республиканского правления. Вопрос о форме правления отходит на второй план, на протяжении всего рассуждения I Марсилиий предпочитает пользоваться нейтральным понятием «правитель», нежели монарх. Главное не то, как называется тот, кто возглавляет государство, главное – кому принадлежит власть над законами¹⁷.

А если народ устанавливает правителя, естественно, он же является законодателем. «Согласно истине и совету Аристотеля... Законодатель или первичная и просто производящая причина права – это народ или вся совокупность граждан или его наиболее весомая часть через выборы или волю, выраженную в словах, на общем собрании граждан, повелевающая или определяющая, что должно быть сделано или чем должно пренебречь в отношении гражданских действий людей и властной обречь на земные страдания или наказание»¹⁸.

В дальнейшем Марсилиий идет еще дальше. Папское понятие «полноты власти» как «верховное принудительное право надо всеми государствами, народами, обществами, группами и индивидами на земле... подчиняющееся любому порыву воли», «не ограниченное законами... гражданскими или Божественными»¹⁹, полностью присваивает своему «народному законодателю». Ибо только он может наделять этим правом других лиц²⁰. В этом, в сущности, и состоит впервые в политической философии сформулированная идея «народного суверенитета» в виде видоизмененной идеи папского политического богословия.

Интерес представляет тот факт, что если Фома Аквинский апеллировал к метафизическому принципу единства в природе, обеспечивавшему целостность, то Марсилиий – к метафизическому принципу целого, обеспечивавшему единство. Верховное правительство, хотя и должно быть обязательно «одним по числу», но может «состоять из многих правителей», т.е. «одним по количеству не в смысле лица, а скорее в отношении должности»²¹. Единство многих лиц аристократии или политики (республики) достигает за счет того, что «нет такого действия, которое может возникать от кого-то из них по одиночке, но только от *общего решения и согласия их всех или наиболее весомой их части в соответствии с законом*»²². Они являются едиными, потому что одно решение исходит от всех. Такое единство есть не абсолютное единство, но «единство порядка»²³: когда многие образуют не одну форму, как кирпичи стену, но когда они «связаны с чем-то одним по количеству» – а именно «с *определением закона*»²⁴. Подобно тому, как много провинций составляют единство, относясь к одному правительству, много существ Вселенной – к Одному Творцу. При этом Марсилиий в этом вопросе не обсуждает, как было бы лучше, чтобы должность «правителя» принадлежала одному лицу, немногим или многим, что было так важно для предыдущей традиции от Евсевия до Фомы. Если Фома говорит, что правление одного лица лучше, потому что многие только стремятся быть едиными, а он уже по

природе един, то для Марсилия главное, чтобы правитель, много их или немного, подчинялись закону, изданному Законодателем – всей совокупностью граждан. Если будет так, то и правительство будет единым, вне зависимости от его формальной численности. Поэтому и главный аргумент против Божественной монархии у Марсилия, напрямую заимствованный у Аристотеля, состоит в том, что *«каждый в отдельности»* взятый будет худшим судьей, а *«все вместе»* будут не лучшими или, во всяком случае, не худшими судьями»²⁵.

Этот аргумент никогда ранее не встречался в Средние века, даже у современников Марсилия. Так, Данте даже не обсуждает альтернатив монархии, как раз основываясь на метафизике единства: «Единство есть корень того, что есть благо, а множество – корень того, что есть зло»²⁶. Он прямо писал о том, что непременно должна быть «светская монархия, называемая обычно *Империей*, которая есть *единственная* власть, находящаяся *над всеми властями* во времени и превыше того, что измеряется временем»²⁷, а потому короли всего мира – «узурпаторы», «захватившие бразды правления» у «народа римского»²⁸. Почему? Потому что «всеобщего мира» – «наилучшего из того, что создано для нашего блаженства»²⁹ – можно достичь только единовластием. Почему? Потому что «равный не подвластен равному». Поэтому, кроме двух борющихся, «должен быть кто-то третий, с более широкими полномочиями, главенствующий над обоими в пределах своего права... чье суждение прекращает все раздоры либо косвенно, либо непосредственно, и это будет монарх или император»³⁰. Непосредственной предпосылкой мира как главной цели человечества является согласие как «однородное движение многих волей»³¹. Единая воля есть и в доме, и в государстве, и в селе. Единая воля, воплощенная во всем человечестве, есть воля императора: «воля не может быть единой, если нет единого правителя, *чья воля способна быть госпожой и руководительницей всех прочих»*³².

У. Оккам, хотя и постулирует, что власть устанавливать правителей дана Богом всему человеческому роду: «Империя установлена Богом в согласии с некоторым человеческим установлением, так что люди могут доверить земную власть [создавать законы] тому, кому они истинно доверяют – императору...», но при этом указывает, что «однажды доверенная власть от Бога и людей была ими *передана*, она теперь постоянно зависит *только от одного Бога*»³³. И «после того как народ по своей воле подчинил себя чьему-нибудь господству, он не может сбросить его против воли господина», ибо «по точно выраженному действию воли одного можно подчинить себя господству другого, но невозможно прекратить господство волей одного»³⁴. Кроме того, У. Оккам так же, как Данте и многие другие, признавал имплицитную ценность монархии как таковой: «тот не является истинным любителем общего блага, кто не желает и не работает что есть сил ради подчинения всего мира одному монарху»³⁵. Причина ценности монархии та же: «разногласие было бы более эффективно устранено среди смертных, если все они были бы подчинены одному земному правителю»³⁶.

В другом месте Оккам обосновывает причину такой важности сохранения мира в государстве по сравнению с другими его функциями: «хотя многое, касающееся формы правления, может иметь спорный характер... (какие нужны законы, права, добродетели для граждан и т.д.), тем не менее представляется *самым важным установлением того, что могло бы исправлять и наказывать злодеев*. Ибо в обществе, в котором никто не испытывает нужды в наказании за порок или правонарушение, наставника и благого учителя было бы достаточно, *а правитель был бы вообще не нужен... ибо... правитель и закон, однако, устанавливаются не для добрых, но для исправления и наказания злых»*³⁷.

В чем же причина такой уникальности идей Марсилия по сравнению не только с традиционной схоластикой, но и со своими сторонниками по политическому лагерю?

Я думаю, ответ надо искать в метафизической плоскости. «Пирамида» нисходящей теории власти немыслима без теократической идеи³⁸, вершина которой – Все-совершенное Существо. Монархическое правление – «всего лишь» прообраз Божественной власти над миром. Фома Аквинский отлил эту идею в четкую формулу: «король имеет то же отношение к королевству, какое имеет душа к телу, а Бог – к ми-

ру»³⁹. Под нею могли подписаться и Данте⁴⁰, и Оккам⁴¹. У Данте и Оккама эта связь между монархом и Богом – прямая⁴². А у Марсилиа – весьма отдаленная (*remote Cause*), почти сливающаяся с народной массой: «очевидно, в большинстве случаев, *а скорее почти всегда*, Он устанавливает правления при помощи человеческих разумов, которым Он уже даровал возможность действовать *по собственному усмотрению* в этом деле»⁴³.

Здесь мы напрямую видим разрыв со всеми предшественниками и современниками. Причина здесь заключается не в вере или неверии Марсилиа в Бога, а в том, какой подход он использует в своей работе. В этом смысле Марсилий выступает даже не как политический философ, но как первый политолог – практический специалист. Сциентистский характер своей работы Марсилий проявляет с самого начала. В первой же главе он говорит, что он доказывает свои взгляды «при помощи верных методов, открытых человеческим интеллектом, основанных на самоочевидных предпосылках». Истины же Откровения только «подтверждают» истины разума⁴⁴. Совершенно естественно при этом, что этот метод предполагает вытеснение духовного потенциала христианского богословия из политической теории. Так, непосредственное действие Бога в делах правления во времена Моисея характеризуется как исключение⁴⁵. На этой основе Марсилий формулирует в политической мысли что-то похожее на «бриту Оккама»: «Опуская тот способ, *о котором мы не можем достигнуть определенного знания при помощи доказательства*, мы желаем в первую очередь представить те способы установления правлений, которые *произведены непосредственно человеческой волей*»⁴⁶. В дальнейшем это положение переходит в утвердительную форму: «*Я не намерен* здесь заниматься тем способом установления законов, которые могут производиться непосредственным действием или оракулом Бога...» и далее – «я буду рассуждать об установлении только тех законов и правлений, которые возникли непосредственно от решений человеческого разума»⁴⁷. И действительно, и вопросы происхождения, предназначения, структуры государства, и даже места в нем Церкви Марсилий рассматривает с точки зрения естественных причин их возникновения, используя в качестве образца в основном аристотелевский натуралистический подход. Другими словами, именно антиметафизический, научно-позитивистский подход Марсилиа служит прямой причиной тому, что на первый план выдвигает не один человек, монарх, а совокупность граждан. Бог и сверхъестественная составляющая властных отношений вытесняется в область веры, а так как мы занимаемся рациональным исследованием, мы и не берем это в расчет. Марсилий не отрицал бытие Бога, он просто стал ориентироваться на то, что можно познавать и просчитывать непосредственно. В этом смысле «Защитник мира» – первый в общем-то научный политологический трактат – второй после «Политики» Аристотеля. По крайней мере, научная рациональность пронизывает всю первую часть трактата.

Ориентация на научный разум и игнорирование сверхрациональной метафизической сферы, естественно, сдвигает акцент в сторону только посюстороннего мира. Марсилий утверждает: «гражданское счастье кажется лучшим объектом желаний, возможных для человека в этом мире, и предельная цель человеческих действий»⁴⁸. Другими словами, Царство Небесное, бывшее вплоть до Фомы Аквинского определяющей целью для земной жизни, совсем пропадает в качестве цели политического сообщества, будучи замененной главным благом – счастьем гражданским, конкретное выражение которого есть «спокойствие или мир – великие блага величайшего из человеческих благ, самодовлеющей жизни, которую никто не может обрести без мира и покоя»⁴⁹. Говорить о мирском характере этих целей, думается, излишне. Масштаб перемены можно понять, обращая внимание на те органические метафоры, которыми пользуется Марсилий. Государство сравнивается не со Вселенной, а с биологическим организмом, принципиальная важность мира – со здоровьем организма: как при наличии здоровья «каждая из его частей может в совершенстве выполнять действия, надлежащие ей по природе», так и при наличии покоя то же самое будет происходить в государстве⁵⁰. Другими словами, государство и политическая жизнь рассматриваются феноменологически, как плод естественного развития, не направленного к метафизическим целям. Потому и мир – это просто земное благопо-

лучие. Позиция Марсилия напоминает здесь XIX книгу «Града Божьего», разница состоит лишь в том, что Марсилиус занимается только земным градом и совершенно пренебрегает Небесным на основании вышеуказанной невозможности его рационального познания. Ибо даже богословская часть преследует весьма практическую политическую цель – опровергнуть политические претензии папства, в ней нет чистого богословия августиновского типа, – ради духовного поиска. Да и цитаты из Писания, отцов и учителей церкви только подкрепляют те или иные положения его учения, а не представляют плод самостоятельного поиска.

Пренебрежение духовной сферой универсума закономерно оборачивается сходным пренебрежением ею и в человеке. Отсюда идет и отмечаемый исследователями биологический взгляд на природу человека⁵¹: свою природу человек, по Марсилиусу, разделяет «с любым родом животных». Тогда как традиционно природой человека считалась разумная душа⁵². У Марсилия же разум – только инструмент животных страстей человеческого тела⁵³. Будучи же биологическим существом, для человека не только естественно повиноваться своим биологическим желаниям («естественным причинам»⁵⁴), но и необходимо это делать: *«все люди не поврежденные или при отсутствии каких-либо помех по природе желают самодовлеющей жизни»*⁵⁵. Этот естественно-научный детерминизм делает людей послушными исполнителями природных законов, а потому делает лишь всю совокупность граждан выразителем истины, сокрытой в природе:

✓ *«все или большинство людей желают иметь закон, соответствующий пользе граждан»*⁵⁶,

✓ *«через выборы народным законодателем общая польза граждан почти всегда имеется в виду и достигается редко обратное»*⁵⁷

✓ *«выборы всегда предпринимались ради общей пользы, которую народный законодатель почти всегда желает и достигает»*⁵⁸

✓ *«законодатель нацелен в большинстве случаев на то, что является справедливым»*⁵⁹.

И наоборот, общество не достигает общего блага только потому, что *«некоторые люди испорчены по природе, не соглашаются с общими решениями»* путем совершения единичных злых поступков⁶⁰. Индивидуализм, по Марсилиусу, почти всегда есть зло, потому что он противиться законам природы, действующих только во «всей совокупности граждан»⁶¹.

Таким образом, цель человеческой жизни – стремление к миру – предопределена на уровне биологических инстинктов природой. Любой естественный закон познается по количеству случаев, подчиняющихся ему. Поэтому совершенно логично, что у Марсилия огромную роль играет воля народа, ибо в ней и проявляется неизбежный закон природы. Голос народа и есть голос природы, которой бессознательно следует народ.

Третье уникальное философское основание принципа популизма у Марсилия вытекает из первых двух. Поскольку сверхъестественная духовность ставится за скобки, отрицается тем самым уникальный статус фигуры помазанника Божьего, а так как все люди равны в своем физическом измерении, то нет никаких оснований терпеть политическое неравенство. Следовательно, ключевую роль приобретает коллективный разум, способный вести общество к самодовлеющему существованию. Полемизируя с противниками популизма, он признает, что народ не способен «самостоятельно открыть истину»⁶², но не потому что «глуп», а потому что «менее учен»⁶³, разделяя понятия «мудрости» и «учености». Народ менее учен, потому что не имеет досуга⁶⁴ заниматься науками, но он имеет от природы ум и здравый смысл⁶⁵ и потому, не открывая «начала вещей», он «тем не менее может понять и судить образцы, открытые и предложенные им другими, как для того, чтобы дополнить их, или убрать из них лишнее, или полностью изменить, или отклонить их»⁶⁶. Так, человек, не будучи корабельным мастером, но пользующийся кораблем, может судить о его качестве, наездник, не будучи конюхом, о коне и т.д.⁶⁷ Мудрость всех никогда не ошибается, ученость немногих может попадать в сети страстей⁶⁸.

Сказать, что все эти уникальные черты политической философии Марсилия были всего лишь более полным следованием Аристотелю, нежели это делали Данте, Оккам или Фома, было бы не совсем верно, хотя раболепие Марсилия перед этим авторитетом шокирует. Мы должны учесть, что мы говорим не просто о философах, но о христианах. Языческая философия со времен апологетики прекрасно использовалась в полемике с язычеством – через призму Откровения. У Марсилия же мы видим, что богословская часть труда стоит на втором месте, после аристотелевской. Как отметил самый крупный знаток по Марсилию, трактат построен так, что цитаты из Писания поставлены в такое положение, что должны были подтверждать те принципы, которые выведены из Аристотеля!⁶⁹ В сущности, у Марсилия мы видим прямой отход от христианского богословия в пользу науки⁷⁰ в том виде, в котором она тогда существовала. Отказ же от Откровения не оставлял никаких оснований для принципа Божественной монархии, почему и был весьма закономерным переход к языческой идее верховенства народа.

Другими словами, причина заключалась не в аристотелианском философском багаже, который был нормой не только для западной схоластики, но и для восточного богословия, а в утрате духовного потенциала отцов церкви в пользу посюстороннего разума, оформление которого происходило, по-видимому, в понятиях аверроизма.

¹ *Gierke von O.* The Medieval Political Theories. Cambridge, 1900. P. 30.

² *Ullmann W.* Medieval Political Thought. Harmondsworth, 1975. P. 14–15.

³ *Ibid.* P. 178.

⁴ *St. Thomas Aquinas.* Summa Theologiae. II. i qu. 105, resp. // The collected works of Thomas Aquinas in CD «Folio Bound VIEWS. The Past Masters». Version 3.11.3. Copyright Folio Corp. 1992–1996.

⁵ On Kingship. I ii 19 // *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.* I iii 25.

⁹ *Ibid.* I i 11.

¹⁰ *Gewirth A.* Marsilius of Padua: The Defender of Peace. N.Y., 1951. P. 250.

¹¹ *Marsilio da Padova.* The Defensor Pacis. N.Y., 1956. P. 33.

¹² *Ibid.* P. 32.

¹³ *Ibid.* P. 33.

¹⁴ *Ibid.* P. 72.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* P. 68.

¹⁷ *Ibid.* P. 61.

¹⁸ *Ibid.* P. 45.

¹⁹ *Ibid.* P. 314.

²⁰ *Ibid.* P. 315.

²¹ *Ibid.* P. 81.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* P. 85.

²⁴ *Ibid.* P. 86.

²⁵ *Ibid.* P. 51.

²⁶ *Данте Алигьери.* Монархия. М, 1999. С. 50

²⁷ Там же. С. 22.

²⁸ Там же. С. 55.

²⁹ Там же. С. 27–28.

³⁰ Там же. С. 35–36.

³¹ Там же. С. 51.

³² Там же. С. 52.

³³ *William of Ockham.* A Short discourse on Tyrannical Government. Cambridge, 1992. P. 114.

³⁴ *Ibid.* P. 128.

- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ *McGrade A. S.* The Political Thought of William of Ockham. Cambridge, 1974. P. 111.
- ³⁷ Ibid. P. 115.
- ³⁸ *Ullmann W.* Medieval Political Thought. Harmondsworth, 1975. P. 14.
- ³⁹ *St. Thomas Aquinas.* On Kingship. I ii 19 // Op. sit.
- ⁴⁰ *Данте Алигьери.* Указ. соч. С. 33.
- ⁴¹ *McGrade A. S.* Op. sit. P. 112
- ⁴² *Данте Алигьери.* Указ. соч. С. 128; William of Ockham. Op. sit. P. 113.
- ⁴³ *Marsilio da Padova.* Op. sit. P. 29.
- ⁴⁴ Ibid. P. 7.
- ⁴⁵ Ibid. P. 28.
- ⁴⁶ Ibid.
- ⁴⁷ Ibid. P. 44.
- ⁴⁸ Ibid. P. 7.
- ⁴⁹ Ibid. P. 3.
- ⁵⁰ Ibid. P. 10.
- ⁵¹ *Gewirth A.* Op. sit. P. 55
- ⁵² *Marsilio da Padova.* Op. sit. P. 12.
- ⁵³ *Gewirth A.* Op. sit. P. 60
- ⁵⁴ *Marsilio da Padova.* Op. sit. P. 16.
- ⁵⁵ Ibid. P. 12.
- ⁵⁶ Ibid. P. 44.
- ⁵⁷ Ibid. P. 72.
- ⁵⁸ Ibid. P. 76.
- ⁵⁹ Ibid. P. 78.
- ⁶⁰ Ibid. P. 47.
- ⁶¹ Ibid.
- ⁶² Ibid. P. 54.
- ⁶³ Ibid. P. 52.
- ⁶⁴ Ibid.
- ⁶⁵ Ibid. P. 51.
- ⁶⁶ Ibid. P. 54.
- ⁶⁷ Ibid.
- ⁶⁸ Ibid. P. 49.
- ⁶⁹ *Gewirth A.* Op. sit. P. 43.
- ⁷⁰ Ibid. P. 63.

ПРАВОВАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЙ

А.А. Маллакурбанов
(Россия, г. Курганинск)

Исследование вопросов, касающихся институциональных оснований взаимодействия государства и политических партий, неизбежно сталкивается с общей проблематикой так называемого права государства на «вмешательство» в партийные дела, полемика и дискуссии вокруг которой ведутся давно как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Следует сказать, что они далеко не бесосновательны, и, как замечает Ю.А. Юдин, «не прекращаются дискуссии не только по вопросу о пределах вмешательства государства в жизнь партий, но и вообще о том, допустимо, целесообразно ли такое вмешательство»¹. Ю.А. Юдин обосновывает вмешательство государства в партийную жизнь тремя основными моментами: