

LEO STRAUSS  
Natural Right and History  
Естественное право и история  
Лео ШТРАУС

LEO STRAUSS

---

**NATURAL RIGHT  
AND HISTORY**

ЛЕО ШТРАУС

---

**ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО  
И ИСТОРИЯ**

---

Водолей Publishers  
Москва – 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

- Штраус Л.**  
 Ш93 Естественное право и история. — М.: Водолей Publishers, 2007. — 312 с.  
 ISBN 5–902312–94–9
- Книга известного политолога Лео Штрауса посвящена анализу понятия естественного права в истории политической философии от Сократа до Бёрка. В присущей ему ясной и острой манере Штраус выявляет причины и основания, заставляющие мыслителей разных эпох и школ признавать (или не признавать) существование естественного права как такового. Именно отказ от классических представлений о естественном праве, по мнению автора, и привел к современному кризису в политической философии. Изложение основано на пронизательном и точном прочтении Штраусом оригиналов работ как древних философов, так и представителей Нового Времени.

ББК 87.3

Введение .....	7
I. Естественное право и исторический подход .....	15
II. Естественное право и различие между фактами и ценностями .....	39
III. Происхождение идеи естественного права .....	80
IV. Классическое естественное право .....	116
V. Естественное право Нового Времени .....	158
а) Гоббс .....	159
б) Локк .....	195
VI. Кризис естественного права Нового Времени .....	240
а) Руссо .....	240
б) Бёрк .....	281
<i>От переводчиков .....</i>	<i>308</i>

## ВВЕДЕНИЕ

*В одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный; у богатого было очень много мелкого и крупного скота, а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь; и пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить обед для странника, который пришел к нему, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека, который пришел к нему.\**

*У Навуфея Изреелитянина в Изреели был виноградник подле дворца Ахава, царя Самарийского. И сказал Ахав Навуфею, говоря: отдай мне свой виноградник; из него будет у меня овощной сад, ибо он близко к моему дому; а вместо него я дам тебе виноградник лучше этого, или, если угодно тебе, дам тебе серебра, сколько он стоит. Но Навуфей сказал Ахаву: сохрани меня Господь, чтоб я отдал тебе наследство отцов моих!\*\**

Мне следует, и не только по самой очевидной причине, начать этот цикл лекций в честь Чарльза Уолгрена (Charles R. Walgreen) отрывком известного места из Декларации независимости. Этот отрывок хотя и часто цитируется, но ввиду своей весомости и возвышенности остался невосприимчивым к унижительному воздействию как излишней фамильярности, рождающей презрение, так и злоупотребления, рождающего отвращение. «Мы считаем эти истины самоочевидными: что все люди созданы равными, что они наделены своим Создателем определенными неотъемлемыми Правами, среди которых право на Жизнь, на Свободу и на стремление к счастью». Нация, преданная этому заявлению, стала сейчас – без сомнения, частично благодаря этой преданности – наиболее мощной и процветающей из всех наций Земли. По-прежнему ли и в зрелости дорожит эта нация той верой, в которой она была зачата и воспитана? По-прежнему ли считает она эти «истины самоочевидными»? Американский дипломат прошлого поколения мог еще сказать, что «естественная и божественная основа прав человека . . . самоочевидна для всех американцев». Примерно в то же время немецкий ученый мог еще описать разницу между немецкой мыслью и мыслью западной Европы и Соединенных Штатов, говоря, что Запад всё еще придает решающее значение естественному праву, тогда как в Германии сами термины «естественное право» и «гуманность» сейчас вряд ли воспринимаются . . . и всецело потеряли свою первоначальную жизненность и свежесть красок». Отказавшись от идеи естественного права и посредством этого отказа, – продолжает он, – немецкая мысль «сотворила историческое сознание», что привело ее, в конечном счете, к неограниченному релятивизму<sup>1</sup>. То, что довольно точно описывало состояние немецкой мысли 27 лет назад, может оказаться сейчас истинным в отношении Западной мысли вообще. Не в первый раз оказалось, что нация, потерпевшая поражение на поле боя и, так сказать, уничтоженная как полити-

---

\* – 2 Цар. 12:1 – 12:4.

\*\* – 3 Цар. 21:1 – 21:3.

---

<sup>1</sup> «Ernst Troeltsch on Natural Law and Humanity», in Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, translated with Introduction by Ernest Barker, I (Cambridge: At the University Press, 1934), 201–22.

ческий организм, лишила победителей самого возвышенного плода победы, наложив на них иго своей мысли. Что бы ни было верным в отношении представлений американского народа, но американская общественная наука\*, безусловно, усвоила то самое отношение к естественному праву, которое еще лет тридцать назад можно было описать, с известным правдоподобием, как характерное для немецкой мысли. Большинство ученых, еще придерживающихся принципов Декларации независимости, истолковывает эти принципы не как проявления естественного права, но как идеал, если не как идеологию или миф. Сегодняшняя американская общественная наука ровно настолько, насколько она не является римско-католической общественной наукой, предана заявлению, что все люди наделены эволюционным процессом или загадочной судьбой, множеством всевозможных побуждений и стремлений, но отнюдь не естественным правом.

Тем не менее, потребность в естественном праве столь же очевидна сегодня, как и в течение предыдущих столетий и даже тысячелетий. Отказаться от естественного права – всё равно что утверждать, что всякое право есть позитивное право, а это значит, что то, что есть право, определяется исключительно законодателями и судами разных стран. Но ведь вполне допустимо, а иногда даже необходимо говорить о «несправедливых» законах или «несправедливых» приговорах. Принимая такое суждение, мы полагаем, что существует некий эталон справедливости и несправедливости, независимый от позитивного права и более высокий, чем позитивное право. Многие сегодня придерживаются точки зрения, что этот эталон, в лучшем случае, есть не что иное, как лишь идеал, принятый нашим обществом или нашей «цивилизацией» и воплощенный в нашем быту или в наших установлениях. Но, с той же самой точки зрения, все общества имеют свои идеалы, и общества каннибалов не менее, чем цивилизованные. Если принципы являются достаточно оправданными тем фактом, что они принимаются обществом, то

\* В оригинале «social science». Было бы неверным перевести это словосочетание общепринятым словом «социология» по двум причинам: во-первых, Штраус использует это словосочетание и во множественном числе (напр. «social sciences» на стр. 14), и в этом случае странно звучали бы «социологии», во-вторых, использует слово «социология» («sociology») само по себе (см. напр., стр. 22 и стр. 56). – Прим. перев.

принципы каннибализма столь же оправданы или обоснованы, сколь и принципы цивилизованной жизни. С этой точки зрения, первые, конечно, не могут быть отвергнуты как просто порочные. А поскольку идеалы нашего общества, по общему признанию, постоянно изменяются, то нет ничего, кроме тупой и скучной привычки, что могло бы препятствовать нам спокойно принять изменения и в направлении каннибализма. Если нет никакого эталона, превосходящего идеалы нашего общества, то мы совсем не в состоянии занимать позицию критической отстранённости в отношении этих идеалов. Но уже простой факт, что мы можем поставить вопрос о цене идеалов нашего общества, показывает, что в человеке существует нечто такое, что не вполне порабощено обществом, и поэтому мы способны, а потому и обязаны заниматься поисками эталона, ссылаясь на который мы можем судить идеалы как своего собственного, так и любого другого общества. Этот эталон не может быть обнаружен в общественных потребностях, ибо и сами общества и их составные части имеют множество потребностей, противоречащих друг другу, – возникает проблема приоритетов. Эта проблема не может быть решена рациональным образом, если нет эталона, с помощью которого можно отличить подлинные потребности от мнимых и разглядеть иерархию различных типов подлинных потребностей. Проблема, поставленная конфликтующими потребностями общества, не может быть решена, если мы не обладаем знанием естественного права.

Казалось бы, в таком случае отказ от естественного права способен ограничить движение к пагубным последствиям. Но очевидно, что те последствия, которые многими, даже некоторыми из самых горластых противников естественного права, воспринимаются как губительные, проистекают именно из нынешнего отказа от естественного права. Наша общественная наука может сделать нас весьма умудренными или находчивыми в средствах достижения любых выбранных нами целей. Она сознается в своей неспособности помочь нам отделить допустимые от недопустимых, справедливые от несправедливых целей. Такая наука инструментальна и только инструментальна – она рождена быть служанкой любых сил или интересов, которые только могут иметь место. То, что Макиавелли совершал лишь по видимости, наша общественная наука совершала бы на самом деле, если бы она не предпочитала – один Бог ведает почему – великодушный либерализм последовательности, а именно – она давала бы советы с равной компетентностью и готовнос-

тью как тиранам, так и свободным народам<sup>2</sup>. Согласно нашей общественной науке, мы можем быть или стать умудренными во всех второстепенных делах, но вынуждены мириться с полным невежеством в важнейшем отношении – мы ничего не можем знать об основных принципах нашего выбора, т. е. о его обоснованности или необоснованности; у наших принципов нет иной опоры, кроме наших произвольных, а значит слепых предпочтений. Таким образом, мы находимся в положении существ, которые здраво и трезво занимаются незначительными делами и в то же время безумно рискуют, будучи поставленными перед лицом дел серьезных, – здравомыслие в розницу и безумие оптом. Если у наших принципов нет иной оп-

<sup>2</sup> «Vollends sinnlos ist die Behauptung, dass in der Despotie keine Rechtsordnung bestehe, sondern Willkür des Despoten herrsche . . . stellt doch auch der despotisch regierte Staat in irgendeiner Ordnung menschlichen Verhaltens dar. . . . Diese Ordnung ist eben die Rechtsordnung. Ihr den Charakter des Rechts abzusprechen, ist nur eine naturrechtliche Naivität oder Überhebung. . . . Was als Willkür gedeutet wird, ist nur die rechtliche Möglichkeit des Autokraten, jede Entscheidung an sich zu ziehen, die Tätigkeit der untergeordneten Organe bedingungslos zu bestimmen und einmal gesetzte Normen jederzeit mit allgemeiner oder nur besonderer Geltung aufzuheben oder abzuändern. Ein solcher Zustand ist ein Rechtszustand, auch wenn er als nachteilig empfunden wird. Doch hat er auch seine guten Seiten. Der im modernen Rechtsstaat gar nicht seltene Ruf nach Diktatur zeigt dies ganz deutlich\*». (Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* [Berlin, 1925], pp. 335–36. Так как Кельсен не изменял свое отношение к естественному праву, я не могу понять, почему он опустил это поучительное место в английском переводе (*General Theory of Law and State* [Cambridge: Harvard University Press, 1949], p. 300).

\* «Совершенно бессмысленно утверждать, будто при деспотизме нет никакого законного порядка, а господствует лишь прихоть деспота... Даже деспотическое государство представляет собой некий порядок человеческого поведения... Этот порядок является именно законным порядком. Отказать ему в характере закона – только наивность или надменность относительно естественного закона... То, что воспринимается за произвольную прихоть, есть просто прерогатива самодержца присваивать себе все решения, безоговорочно определять действия подчиненных органов и в любое время аннулировать или изменять когда-то установленные нормы, как общие, так и особые. Такое положение и есть законное положение, даже если оно считается невыгодным. А имеет оно и хорошую сторону. Обращение к диктатуре, совсем не редкое при конституционных государствах Нового времени, показывает это довольно ясно» (нем.). – Прим. перев.

ры, кроме слепых предпочтений, то всё, на что человек готов будет отважиться, станет позволительным. Современный отказ от естественного права ведет к нигилизму, точнее, он тождественен нигилизму. Несмотря на это, великодушные либералы рассматривают отказ от естественного права не только спокойно, но с чувством облегчения. Они, по-видимому, верят, что наша неспособность обрести подлинные знания о том, что есть по существу благо или справедливость, принуждает нас быть терпимыми ко всякому мнению о благе или справедливости или признать все предпочтения или все «цивилизации» равно достойными уважения. Только безграничная терпимость находится в согласии с разумом. Но это приводит к признанию разумного или естественного права на любые предпочтения, терпимые к другим предпочтениям, или, наоборот, к признанию разумного или естественного права отвергать или осуждать все нетерпимые или все «абсолютистские» точки зрения. Последние должны быть осуждены потому, что они основаны на посылке, ложность которой доказуема, а именно, на посылке, будто люди могут знать, что есть благо. В основе страстного отказа от всего «абсолютного» мы видим признание естественного права, или, точнее, признание того особого понимания естественного права, по которому необходимо только одно – уважение к разнообразию или индивидуальности. Но есть некая натянутость между уважением к разнообразию или индивидуальности и признанием естественного права. Когда либералы стали нетерпимыми к абсолютным пределам разнообразия или индивидуальности, установленным даже самым либеральным пониманием естественного права, им пришлось выбрать между естественным правом и беспрепятственным культивированием индивидуальности. Они выбрали последнее. После этого шага терпимость оказалась лишь одной из ценностей или одним из многих других идеалов, в сущности, ничем не лучше своей противоположности. Иными словами, нетерпимость оказалась ценностью, равной по достоинству терпимости. Но практически невозможно остановиться на равенстве всех предпочтений или выборов. Если неравный ранг выборов нельзя приписать неравному рангу целей выбора, то его надо приписать неравному рангу актов выбора, а это значит, в конечном счете, что подлинный выбор, в отличие от фальшивого или презренного выбора, есть не что иное, как твердое или убийственно важное решение. Такое решение, однако, сродни скорее нетерпимости, чем терпимости. Либеральный релятивизм берет начало в традиции терпимости естественного права или в представлении, что каждый имеет естественное право на стремление к сча-

стью, как бы он ни понимал само это счастье; но в самом себе этот релятивизм есть рассадник нетерпимости.

Единожды осознав, что у принципов наших поступков нет иной опоры, кроме нашего же слепого выбора, мы на самом деле больше не верим в них. Мы больше не можем вполне искренне действовать согласно им. Мы больше не можем жить как ответственные существа. Чтобы жить дальше, нам приходится заглушать легко заглушаемый голос разума, говорящий нам, что наши принципы сами по себе столь же хороши или столь же плохи, как и всякие другие принципы. Чем больше мы культивируем разум, тем больше культивируем нигилизм, тем меньше мы способны быть лояльными членами общества. Неизбежным практическим следствием нигилизма является фанатичный обскурантизм.

Суровый опыт этого следствия привел к возобновлению всеобщего интереса к естественному праву. Но именно этот факт должен сделать нас особенно осторожными. Негодование – плохой советчик. Наше негодование, в лучшем случае, лишь доказывает, что мы руководствуемся добрыми намерениями. Но это вовсе не доказывает, что мы правы. Наша неприязнь к фанатичному обскурантизму не должна привести нас в объятия естественного права в духе фанатичного обскурантизма. Нам следует опасаться того, что мы станем преследовать сократовскую цель с помощью средств и темперамента Фрасимаха. Конечно же, серьезность потребности в естественном праве еще не доказывает, что эта потребность может быть удовлетворена. Желание не есть факт. Даже доказывая, что некая точка зрения необходима для правильной жизни, мы доказываем этим только то, что эта точка зрения есть благотворный миф; мы не доказываем этим, что это и есть истина. Полезность и истина – две совершенно разные вещи. Тот факт, что разум заставляет нас превзойти идеал нашего общества, еще не гарантирует того, что, сделав этот шаг, мы не окажемся лицом к лицу перед пустотой или перед невероятным количеством несовместимых и равно допустимых принципов «естественного права». Весомость этого вопроса обязывает нас к независимой, теоретической, беспристрастной дискуссии.

Проблема естественного права сегодня – скорее предмет воспоминания, чем актуального познания. Поэтому мы нуждаемся в исторических исследованиях, чтобы познакомиться со всей сложностью вопроса. Нам придется некоторое время поучиться тому, что назы-

вают «истории идей». Вопреки общераспространенному представлению, это скорее усугубит, чем устранил затруднение беспристрастного рассмотрения. Прочитируем лорда Актона: «Не многие открытия вызывают большее раздражение, чем те, которые разоблачают родословную идей. Отточенные определения и беспощадный анализ могли бы снять покров, под которым общество скрывает свои разногласия, могли бы сделать политические споры чересчур яростными для того, чтобы можно было бы прийти к компромиссу, а политические союзы сделать слишком хрупкими для практического использования, и могли бы отравить политику всеми страстями общественного и религиозного раздора». Эту опасность можно преодолеть только покинув то измерение, где благоразумная сдержанность служит единственной защитой от жаркого рвения слепой партийности.

Вопрос о естественном праве представляет собой сегодня вопрос партийной лояльности. Оглядываясь вокруг, мы видим два враждебных лагеря, сильно укрепленных и строго охраняемых. Один занят либералами разных сортов, другой – католическими и не католическими последователями Фомы Аквината. Но обе эти армии, и вдобавок к ним еще те, кто предпочитает занимать выжидательную позицию или прятать голову в песок, – все они, если взгромоздить одну метафору на другую, находятся в одной лодке. Все они – люди Нового времени. Все мы в тисках одной и той же трудности. Естественное право в своей классической форме связано с телеологическим представлением о вселенной. Все естественные существа имеют естественную цель, естественную судьбу, определяющую, какой образ действия для этих существ есть благо. В случае человека требуется разум, чтобы различать эти действия, – это разум определяет, что по природе правильно относительно конечной естественной цели человека. Телеологическое представление о вселенной, часть которого составляет телеологическое представление о человеке, кажется, уже разрушено естествознанием Нового времени.

С точкой зрения Аристотеля – а кто бы посмел провозгласить себя лучшим судьей в этом вопросе, чем Аристотель? – разногласие между механической и телеологической концепцией вселенной определяется тем, как решена проблема небес, небесных тел и их движений<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Physics* 196a25 ff., 199a3–5.

Но в том отношении, которое, с точки зрения самого Аристотеля, было основным, дело, кажется, уже решено в пользу нетелеологической концепции вселенной. Два противоположных заключения могут быть выведены из этого важного решения. Согласно одному из них, нетелеологическая концепция вселенной должна быть завершена нетелеологической же концепцией человеческой жизни. Но в этом «натуралистическом» решении таятся весьма серьезные трудности: кажется невозможным получить адекватную оценку человеческих целей, воспринимая их только как нечто определяемое желаниями или импульсами. Поэтому восторжествовало второе решение. Это значит, что люди были вынуждены принять фундаментальный дуализм, типичный для Нового времени, а именно, дуализм нетелеологического естествознания и телеологической науки о человеке. Это позиция, которую в Новое время среди других вынуждены были принять и последователи Фомы Аквинского, – позиция, предполагающая разрыв не только со всеобъемлющими взглядами Аристотеля, но и со взглядами самого Аквината. Основная дилемма, в тисках которой мы находимся, порождена победой естествознания Нового времени. Невозможно найти адекватного решения проблемы естественного права, пока не будет разрешена эта основная проблема.

Излишне говорить, что данные лекции не могут разрешить этот вопрос. Придется ограничиться только теми аспектами проблемы естественного права, в которые может быть внесена ясность в рамках общественных наук\*. Современная общественная наука отвергает естественное право по двум различным, хотя обычно объединенным между собой причинам: она отвергает его во имя Истории и во имя различия между Фактами и Ценностями.

## I. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Нападки на естественное право во имя истории обычно принимают следующую форму: естественное право претендует быть правом, различимым человеческим разумом и повсюду признанным; но история (включая антропологию) учит нас, что не существует такого права; вместо мнимого единообразия мы находим неограниченное многообразие представлений о праве или справедливости. Иными словами, не может быть естественного права, если нет неизменных принципов справедливости, но история показывает нам, что все принципы справедливости изменчивы. Нельзя понять смысл нападок на естественное право во имя истории, не осознав полную неуместность этого аргумента. Прежде всего, «согласие всего человечества» отнюдь не есть необходимое условие существования естественного права. Некоторые из величайших учителей естественного права утверждали, что именно в том случае, если естественное право рационально, то открытие\* его требует в качестве предварительного условия совершенствования разума, и поэтому естественное право не будет известно повсюду: нельзя ведь ожидать от дикарей сколь-нибудь истинного знания естественного права<sup>1</sup>. Другими словами, доказывая то, что не существует такого принципа справедливости, который где-нибудь или когда-нибудь не опровергли, мы еще не доказываем, что любое данное опровержение было оправданно или разумно. Более того, всегда было известно, что в разные времена и в разных странах имеют место разные представ-

\* «Discovery» у Штрауса – не просто случайное открытие, это обнаружение в результате целенаправленного поиска чего-то существующего само по себе, в противоположность «invention» – «изобретению» или «придумыванию», искусственному построению (см. стр. 38). – Прим. перев.

<sup>1</sup> См. Plato, *Republic* 456b12–c2, 452a7–8 и c6–d1; *Laches* 184d1–185a3; Hobbes, *De cive*, II, 1; Locke, *Two treatises of Civil Government*, Book II, sec. 12, в связи с *An Essay on the Human Understanding*, Book I, chap. iii. Ср. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Preface; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 1–2; также Marsilius *Defensor pacis* ii. 12. 8.

\* – в оригинале: «social sciences». См. прим. перев. на стр. 8. - Прим. перев.

ления о справедливости. Абсурдно утверждать, что открытие еще большего числа таких представлений современными исследователями каким-либо образом повлияет на суть вопроса. И самое главное, знание о неограниченном разнообразии представлений о справедливом и несправедливом настолько далеко от несовместимости с идеей естественного права, что оно и есть необходимое условие для возникновения этой идеи: осознание разнообразия представлений о праве есть основной стимул для поиска естественного права. Если отказ от естественного права во имя истории должен быть хоть сколь-нибудь значимым, он должен иметь иные основания, чем исторические свидетельства. В его основе должна лежать философская критика возможности или познаваемости естественного права, критика, каким-то образом связанная с «историей».

Заключение от многообразия представлений о праве к несуществованию естественного права так же старо, как сама политическая философия. Политическая философия и начинается, по-видимому, с утверждения, что многообразие представлений о праве доказывает несуществование естественного права или конвенциональный характер всего права<sup>2</sup>. Мы будем называть эту точку зрения «конвенционализмом». Чтобы объяснить смысл нынешнего отказа от естественного права во имя истории, мы должны первым делом усвоить специфическое различие между конвенционализмом, с одной стороны, и «чувством истории» или «историческим сознанием», характерным для мысли XIX и XX веков, с другой<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Aristotle, *Eth. Nic.* 1134b24–27.

<sup>3</sup> Узаконенный позитивизм XIX и XX веков нельзя просто отождествить ни с конвенционализмом, ни с историзмом. Однако кажется, что он обрел силу, в конечном счете, от общепризнанного допущения историзма (см., особенно, Karl Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, I, [Leipzig, 1892], 409 ff.). Жёсткое возражение Бергбома против возможности естественного права (в отличие от возражения, которое намеревалось просто показать пагубные последствия естественного права для позитивного законного государственного строя) основывалось на «неопровержимой истине, что не существует ничего вечного и абсолютного, кроме Того, Кого человек не в состоянии постичь, но может только предчувствовать в духе веры» (p. 416 n.), т. е. на допущении, что «нормы, ссылаясь на которые мы судим об историческом, позитивном законе ... являются сами, безусловно, продуктом своего времени, всегда историчны или относительно» (p. 450 n.).

Конвенционализм полагал, что различие между природой и конвенцией\* – наиболее существенное из всех различий. Он имел в виду, что природа по своей значимости несравнимо выше конвенции или постановления общества, т. е. что природа есть норма. Тезис о том, что право и справедливость конвенциональны, означал, что право и справедливость не имеют основания в природе, что они, в конечном счете, против природы и что они основаны на произвольных решениях сообществ, явных или неявных: они не имеют никакого иного основания, кроме некоего рода взаимного согласия, а согласие хотя и может установить мир, но истины установить не может. Приверженцы исторического подхода нового времени, однако, отвергают как миф предположение, что природа есть норма; они отвергают предположение, что природа обладает большим достоинством, чем любые произведения человека. Напротив, они или считают человека и его произведения, включая его меняющиеся представления о справедливости, до такой же степени природными, как и все остальные реальные вещи, или отстаивают основной дуализм царства природы и царства свободы или истории. В последнем случае они неявно утверждают, что мир человека, мир человеческого творчества намного выше природы. Следовательно, они не воспринимают представления о справедливом и несправедливом по существу произвольными. Они стремятся открыть их причины; они стремятся объяснить их разнообразие и последовательность; отыскивая их истоки в актах свободы, они настаивают на фундаментальном различии между свободой и произволом.

В чем смысл различия между старой и новой точками зрения? Конвенционализм представляет собой особый вид классической философии. Существуют, конечно, глубокие различия между конвенционализмом и позицией, скажем, Платона. Но античные оппоненты сходятся во мнениях по поводу самого существенного пунк-

\* «Nature and convention» – так Штраус обозначает известное с древности противопоставление «*physis*» и «*nomos*», понимая «*nomos*» несколько расширенно, как «*nomos*» и «*thesis*» вместе взятые, т. е. как противопоставление «*physis*» против «*nomos* и *thesis*». Природа против закона и установления, обычаев, традиций, привычек – всего связанного с условностью человеческих соглашений, которые не «по природе» и не «от бога». См. гл. III, стр. 88. Чтобы почувствовать это противопоставление хорошо вспомнить старомодный русский оборот – «естество и условность». – Прим. перев.

та: оба лагеря признают, что различие между природой и конвенцией – фундаментально. Ибо это различие подразумевается в самой идее философии. Философствовать значит восходить из пещеры к свету солнца, т. е. к истине. Пещера – мир мнений, в противоположность знанию. Мнение по существу изменчиво. Люди не могут жить, т. е. не могут жить вместе, если мнения не закреплены общественным постановлением. Таким образом, мнение становится авторитетным мнением или общественным догматом, или *Weltanschauung*\*. Философствовать поэтому значит восходить от общественного догмата к частному по существу знанию. Общественный догмат по происхождению есть неадекватная попытка ответить на вопрос о всеобъемлющей истине или вечном порядке<sup>4</sup>. С точки зрения вечного порядка, любая неадекватная точка зрения на вечный порядок случайна или произвольна; она обязана своей действительностью не присущей ей истине, но общественному постановлению или конвенции. Поэтому, основная предпосылка конвенционализма есть не что иное, как идея философии в качестве попытки понять вечное. Новые противники естественного права отвергают как раз эту идею. По их мнению, всё человеческое мышление – исторично и потому никогда не способно понять ничего вечного. Если древние считали, что философствовать значит покинуть пещеру, то, по мнению наших современников, всякое философствование принадлежит по существу «историческому миру», «культуре», «цивилизации», «*Weltanschauung*», т. е. тому, что Платон назвал пещерой. Мы будем называть эту точку зрения «историзмом».

Мы уже отметили ранее, что современный отказ от естественного права во имя истории основан не на исторических фактах, но на философской критике возможности или познаваемости естественного права. Сейчас мы отметим, что философская критика, о которой идет речь, не есть критика естественного права в частности или нравственных принципов вообще. Она есть критика человеческого мышления как такового. Тем не менее, критика естественного права сыграла важную роль в формировании историзма.

Историзм возник в XIX веке под эгидой веры в то, что знание или хотя бы догадки о вечном возможны. Но он постепенно подрывал саму эту веру, укрывавшую его в младенчестве. В наше время он

\* – мировоззрение (*нем.*). – Прим. перев.

<sup>4</sup> Plato, *Minos* 314b10–315b2.

внезапно появился в своей зрелой форме. Происхождение историзма недостаточно понято. При нынешнем состоянии нашего знания трудно сказать, в какой точке эволюции нового времени произошел окончательный разрыв с «неисторическим» подходом, господствующим во всей предшествующей философии. В целях быстрой ориентации уместно начать с того момента, когда это движение, до этого таящееся в недрах, поднялось на поверхность и уже среди бела дня начало доминировать в общественных науках. Это был момент возникновения исторической школы.

Представления, которые руководили исторической школой, были весьма далеки от того, чтобы иметь чисто теоретический характер. Историческая школа явилась реакцией на Французскую революцию и на доктрины естественного права, подготовившие этот катаклизм. Выступая против насильственного разрыва с прошлым, историческая школа настаивала на мудрости и необходимости сохранения или продолжения традиционного государственного строя. Это можно было бы сделать и без критики естественного права как такового. Конечно, естественное право до Нового Времени не одобряло безрассудной апелляции через голову установленного строя, через голову того, что было уже актуально здесь и сейчас, к естественному или разумному строю. Но создатели исторической школы, по-видимому, каким-то образом осознали, что принятие любых всеобщих или абстрактных принципов непременно вызовет революционные, тревожные, дезорганизующие последствия в области мышления и что эти последствия вовсе не зависят от того, одобряют эти принципы, вообще говоря, консервативный или революционный образ действия. Ибо признание всеобщих принципов принуждает человека судить об установленном строе, или о том, что актуально здесь и сейчас, в свете естественного или разумного строя; и вполне вероятно, что то, что актуально здесь и сейчас, не соответствует всеобщей и неизменной норме<sup>5</sup>. Признание всеобщих принципов, таким образом, имеет тенденцию мешать людям полностью отождествлять себя с общественным строем, данным им

<sup>5</sup> «... [les] imperfections [des États], s'ils en ont, comme la seule diversité, qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont ...»\* (Descartes, *Discours de la méthode*, Part II).

\* «...[эти] несовершенства [установлений], одно только разнообразие коих удостоверяет, что многие из них их имеют...» (*фр.*). – Прим. перев.

судьбой, или полностью принять его. Оно может отчуждать людей от их места на земле. Оно может сделать их посторонними, посторонними на всей Земле.

Отрицая значение, если не само существование универсальных норм, выдающиеся консерваторы, создавшие историческую школу, фактически сохраняли и даже обостряли революционное усилие своих противников. Это усилие вдохновлялось особым представлением о естественном. Оно направлялось как против неестественного или конвенционального, так и против сверхъестественного или потустороннего. Революционеры, можно сказать, полагали, что естественное всегда индивидуально и что единообразие поэтому неестественно или конвенционально. Человеческого индивида следует освободить либо ему самому следует освободиться, причем так, чтобы он стремился не просто к счастью, но к своей версии счастья. Это означало, однако, что для всех людей была установлена одна универсальная и единообразная цель: естественное право каждого индивида было правом, единообразно принадлежащим каждому человеку как человеку. Но единообразие считалось неестественным и, следовательно, плохим. Оказалось явно невозможно придать индивидуальный характер правам в полном соответствии с естественным разнообразием индивидов. Единственными видами прав, оставшимися совместимыми с общественной жизнью и не единообразными, были «исторические» права – права англичанина, например, в отличие от прав человека. Локальное и временное многообразие, казалось, представляло безопасную и твердую почву между антиобщественным индивидуализмом и неестественной универсальностью. Историческая школа не открыла локальное и временное многообразие представлений о справедливости – ведь очевидное не нуждается в открытии. Самое большее, что можно сказать, это то, что она открыла ценность, очарование и внутреннюю сущность локального и временного, или что она открыла превосходство локального и временного над универсальным. Было бы более осмотрительным сказать, что, радикализируя стремления людей, подобных Руссо, историческая школа утверждала, что локальное и временное имеют большую ценность, чем универсальное. Как следствие, то, что провозглашалось универсальным, оказалось, в конечном счете, производным чего-то ограниченного местом и временем, оказалось локальным и временным *in statu evanescenti*\*. Учение сто-

\* – в состоянии исчезновения (*лат.*). – Прим. перев.

иков о естественном законе, например, могло, пожалуй, представиться всего лишь отражением определённого временного состояния определённого локального общества – греческого полиса в период его распада.

Усилие революционеров направлялось против всякой потусторонности<sup>6</sup> или трансцендентности. Трансцендентность не является исключительным достоянием религии откровения. В важнейшем смысле она уже предполагалась в первоначальном значении политической философии как поиска естественного или наилучшего политического строя. Наилучший режим, как его понимали Платон и Аристотель, есть и предназначен быть по большей части отличным от реального здесь и сейчас или быть выше всех реальных государственных устройств. Эта точка зрения на трансцендентность наилучшего политического строя претерпела глубокие изменения в связи с тем, как понимался «прогресс» в XVIII веке, но она всё ещё сохранялась в этом представлении XVIII века. В противном случае теоретики Французской революции не могли бы осудить все или почти все когда-либо существовавшие общественные устройства. Отрицая значение, если не само существование универсальных норм, историческая школа разрушила единственную прочную основу всех усилий переступить пределы реального. Историзм поэтому может быть описан как гораздо более экстремальная форма новой потусторонности, чем был Французский радикализм XVIII века. Он, несомненно, действовал так, будто намеревался устроить человека совершенно как дома в «этом мире».

Поскольку любые универсальные принципы делают потенциально бездомными если не всех, то, по крайней мере, большинство людей, он обесценивал универсальные принципы в угоду принципам историческим. Он верил, что люди, понимая свое прошлое, свое наследие, свое историческое положение, могут достичь принципов, которые будут такими же объективными, как те старые принципы,

<sup>6</sup> Что касается конфликта между интересом к истории человеческого рода и интересом к жизни после смерти, см. Кантовы «Idea for a universal history with cosmopolitan intent», proposition 9 (*The Philosophy of Kant*, ed. C.J. Friedrich [«Modern Library»], p. 130). Учтите также тезис Гердера, чье влияние на историческую мысль XIX столетия хорошо известно, что «в этой жизни пять актов» (см. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläums-Ausgabe*, III, 1, pp. xxx–xxxii).

провозглашенные доисторической философией, и вдобавок не будут абстрактными или универсальными и, следовательно, губительными для мудрых поступков или истинно человеческой жизни, но будут конкретными или особенными принципами, применимыми к определенному времени или определенному народу, принципами, соответствующими определенному времени или определенному народу.

В попытках открыть нормы, которые, будучи объективными, соответствовали бы определенным историческим условиям, историческая школа приписывала историческим исследованиям гораздо большее значение, чем они имели когда-либо ранее. Однако её понимание того, чего следует ожидать от исторических исследований, исходило не из исторических исследований, но из предположений, прямо или косвенно вытекающих из доктрины естественного права XVIII века. Историческая школа предполагала существование народного духа, т. е. предполагала, что народы или этнические группы являются естественными единицами; или предполагала существование общих законов исторической эволюции, или же объединяла оба этих предположения. Вскоре обнаружилось, что существует противоречие между посылками, явившимися основным стимулом исторических исследований, и результатами, а также необходимыми условиями подлинного исторического понимания. В тот момент, когда эти посылки были отвергнуты, окончилось младенчество историзма.

Теперь историзм представлялся особой формой позитивизма, т. е. той школы, которая считала, что богословие и метафизика были раз и навсегда преодолены позитивной наукой, или которая отождествляла подлинное знание реальности со знанием, поставляемым эмпирическими науками. Собственно позитивизм определил «эмпирическое» в терминах методов естественных наук. Но существовал резкий контраст между тем методом, который собственно позитивизм использовал при рассмотрении исторических предметов, и методом, по которому их рассматривали историки, работающие действительно эмпирически. Именно в интересах эмпирического знания стало необходимо настаивать на том, чтобы методы естественных наук не считались авторитетными в исторических исследованиях. К тому же то, что «научная» психология и социология\* смогли

сказать о человеке, оказалось банальным и ничтожным по сравнению с тем, что можно было почерпнуть у великих историков. Таким образом, история мыслилась поставщиком единственно эмпирического и поэтому единственно прочного знания об истинно человеческом, о человеке как человеке – о его величии и убожестве. Поскольку все человеческие стремления начинаются с человека и возвращаются к нему, эмпирические исследования гуманности могли казаться оправданно претендующими на более высокое достоинство, чем все остальные исследования реальности. История – история, отделенная ото всех сомнительных или метафизических предположений, – стала высшим авторитетом.

Но история оказалась крайне не способной выполнить обещание, данное исторической школой. Историческая школа преуспела в дискредитации универсальных или абстрактных принципов; она думала, что исторические исследования откроют особенные или конкретные нормы. Однако беспристрастный историк должен был признаться в неспособности вывести какие-либо нормы из истории – никаких объективных норм не осталось. Историческая школа замалчивала тот факт, что особенные или исторические нормы могут стать авторитетными только на основании такого универсального принципа, который возлагал бы на индивида обязанность принимать или преклоняться перед нормами, предложенными той традицией или теми условиями, которые сформировали самого индивида. Но никакой универсальный принцип никогда не допустит принятия каждой особенной исторической нормы или каждого победоносного дела: подчиниться традиции и вскочить на «волну будущего» не явно лучше, во всяком случае, не всегда лучше, чем сжечь то, перед чем раньше преклонялся, или противостоять «курсу истории». Таким образом, все нормы, предложенные историей как таковой, оказались в сущности двусмысленными и поэтому непригодными для того, чтобы считаться нормами. Перед беспристрастным историком «исторический процесс» явил себя бессмысленной паутиной, сплетенной не более из того, что люди делали, производили, думали, чем из чистой случайности – сказка, рассказанная идиотом. Исторические нормы, нормы, выдвинутые этим бессмысленным процессом, уже не могли претендовать на то, что они будто бы освящаются божественными силами, стоящими за этим процессом. Единственными остававшимися нормами были нормы чисто субъективного характера, нормы, не имеющие иного основания, кроме свободного выбора индивида. С тех пор не осталось никакого объек-

\* – в оригинале: «sociology», см. прим. на стр. 8. – Прим. перев.

тивного критерия, позволяющего различить хороший и плохой выбор. Историзм достиг высшей точки в нигилизме. Попытка устроить человека совершенно как дома в этом мире закончилась тем, что человек оказался абсолютно бездомным.

Та точка зрения, что «исторический процесс» есть бессмысленная паутина или что вообще такой вещи, как «исторический процесс», не существует, не была новой. Такой, в основном, была классическая точка зрения. Несмотря на значительное противодействие с разных сторон, она была еще влиятельной в XVIII веке. Нигилистическое следствие историзма могло бы подтолкнуть к возвращению к старой, неисторической точке зрения. Но очевидный провал практического притязания историзма на способность предоставить жизни лучшее, более надежное руководство, чем ей давала неисторическая мысль прошлого, не разрушил престижа мнимой теоретической проницательности, достигнутой благодаря историзму. Умонастроение, созданное историзмом и его практическим провалом, интерпретировалось как небывалый случай истинного положения человека как человека – положения, которое человек прошлого скрывал от себя самого, веря в универсальные и неизменные принципы. В противовес прежней точке зрения приверженцы историзма продолжали приписывать решающее значение той точке зрения на человека, которая возникла из исторических исследований как таковых особенно и, в первую очередь, интересующихся не постоянным и универсальным, но изменяемым и уникальным. История как таковая, кажется, преподносит нам удручающее зрелище постыдного множества мыслей и верований, и, прежде всего, гибели каждой мысли и каждого верования, которых люди когда-либо придерживались. Она, видимо, показывает, что всякая человеческая мысль зависит от уникальных исторических ситуаций, которым предшествуют более или менее непохожие ситуации и которые появляются из своих предшественниц принципиально непредсказуемым образом: основы человеческой мысли закладываются непредсказуемыми событиями или решениями. Так как всякая человеческая мысль принадлежит специфическим историческим условиям, то всякая человеческая мысль непременно погибнет вместе с условиями, которым оно принадлежит, а затем будет заменена новыми, непредсказуемыми мыслями.

Утверждение историзма преподносит себя сегодня как достаточно подтвержденное историческими свидетельствами или даже как

выражение очевидного факта. Но если этот факт так очевиден, то трудно понять, как он мог ускользнуть от внимания большинства думающих людей прошлого. Что касается исторических свидетельств, то их явно недостаточно, чтобы поддержать утверждение историзма. История учит нас, что некая точка зрения была отвергнута в пользу иной точки зрения всеми, или всеми компетентными, или, возможно, только самыми горластыми; она не учит нас, было ли это изменение здраво, или стоило ли отвергать отвергнутое. Только беспристрастный анализ данной точки зрения – ни ослепленный победой, ни потрясенный поражением ее сторонников – мог бы научить нас чему-либо относительно достоинства этой точки зрения и, тем самым, относительно значения данного исторического изменения. Если утверждение историзма должно иметь хоть какую-то надежность, оно должно базироваться не на истории, но на философии – на философском анализе, подтверждающем, что всякая человеческая мысль зависит, в конце концов, от шаткой и темной судьбы, а не от очевидных принципов, доступных человеку как человеку. Основным пластом такого философского анализа является «критика разума», якобы доказывающая невозможность как теоретической метафизики, так и философской этики или естественного права. Стоит только предположить, будто все метафизические и этические представления несостоятельны в строгом смысле, т. е. несостоятельны относительно их притязания на безусловную истинность, и их историческая судьба обязательно покажется заслуженной. Тогда возникает благовидная, хотя не очень важная задача соотнести преобладание в различные времена различных метафизических и этических представлений со временем, в которое они господствовали. Но это всё еще оставляет в целостности авторитет позитивных наук. Вторым пластом философского анализа, лежащего в основе историзма, является доказательство того, что позитивные науки базируются на метафизических основаниях.

Взятая сама по себе, эта философская критика философской и научной мысли – продолжение усилий Юма и Канта – привела бы к скептицизму. Но скептицизм и историзм – это две совершенно разные вещи. Скептицизм считает себя в принципе сопутствующим человеческому мышлению по времени; историзм считает себя принадлежащим специфической исторической ситуации. Для скептика все утверждения сомнительны и поэтому, в сущности, произвольны; для сторонника историзма утверждения, превалирующие в различные времена и в различных цивилизациях, весьма далеки от

произвольности. Историзм происходит из нескептической традиции – из той традиции Нового Времени, которая старалась определить пределы человеческого познания и тем самым признавала, что в известных пределах подлинное познание возможно. В отличие от всякого скептицизма, историзм основан, хотя бы отчасти, на такой критике человеческого мышления, которая претендует на внятное выражение того, что называется «опытом истории».

Ни один компетентный человек нашего времени не будет рассматривать законченное учение ни одного мыслителя прошлого как безусловно истинное. В каждом случае опыт показывал, что создатель данного учения считал само собой разумеющимся нечто, что нельзя было считать само собой разумеющимся, либо не знал некоторых фактов или возможностей, открытых позднее. До сих пор всё мышление оказывалось либо нуждающимся в радикальном пересмотре, либо несовершенным, либо ограниченным в решающих отношениях. К тому же, оглядываясь в прошлое, мы обнаруживаем, кажется, что прогресс мысли в некотором направлении каждый раз был куплен ценой регресса мысли в другом отношении: когда данное ограничение прогрессом мысли преодолевалось, прежние важные озарения в результате самого этого прогресса неизменно забывались. В целом имел место не прогресс, но простая смена одного типа ограничений другим. И в заключение мы обнаруживаем, кажется, что наиболее значительные ограничения прежней мысли были такой природы, что никак не могли быть преодолены никакими усилиями прежних мыслителей; не говоря о других суждениях, любое усилие мысли, ведущее к преодолению отдельных ограничений, вело к слепоте в других отношениях. Разумно предположить, что то, что неизменно происходило до сих пор, вновь и вновь будет происходить и в будущем. Человеческая мысль существенно ограничена таким образом, что ее пределы оказываются различными в различных исторических условиях и что пределы, характерные для мысли данной эпохи, нельзя преодолеть никакими человеческими усилиями. Всегда были и всегда будут удивительные, совершенно неожиданные изменения угла зрения, радикально модифицирующие значение всех прежде приобретенных знаний. Ни одна точка зрения на целое, и в особенности ни одна точка зрения на целое человеческой жизни, не может претендовать на окончательную и универсальную обоснованность. Каждая доктрина, какой бы окончательной она ни казалась, будет заменена рано или поздно другой доктриной. Нет оснований сомневаться в том, что у прежних мыс-

лителей были абсолютно недоступные нам озарения, которые и не могут стать доступными, как бы мы внимательно ни изучали их работы, поскольку наши ограничения оберегают нас даже от подозрения возможности таких озарений. Так как пределы человеческой мысли в принципе непознаваемы, нет смысла представлять их в терминах общественных, экономических и других условий, т. е. в терминах познаваемых или поддающихся анализу явлений, – пределы человеческой мысли поставлены судьбой.

Эта аргументация историзма обладает некоторой убедительностью, которая легко объясняется преобладанием догматизма в прошлом. Нам непозволительно забывать жалобу Вольтера: «nous avons des bacheliers qui savent tout ce que ces grands hommes ignoraient»<sup>\* 7</sup>. Кроме этого, многие выдающиеся мыслители предлагали всеобъемлющие доктрины, которые сами они принимали за окончательные во всех основных отношениях, – доктрины, которые неизменно оказывались нуждающимися в радикальном пересмотре. Мы должны поэтому приветствовать историзм как союзника в борьбе с догматизмом. Но догматизм – или склонность «отождествлять цель нашего мышления с тем моментом, когда нам надоело мыслить»<sup>8</sup> – так естественен для человека, что невероятно, чтобы он был свойственен исключительно прошлому. Мы вынуждены подозревать, что историзм есть та маска, под которой догматизм предпочитает выступать в наше время. Нам кажется, что так называемый «опыт истории» есть взгляд с высоты птичьего полёта на историю мысли, как эта история стала рассматриваться под совместным влиянием веры в неизбежный прогресс (или в невозможность вернуться к мысли прошлого), с одной стороны, и веры в непревзойдённую ценность разнообразия или своеобразия (или равноправия всех эпох или цивилизаций), с другой. Радикальный историзм, кажется, больше не нуждается в этой двусторонней вере. Но он никогда не проверял, не происходит ли этот «опыт», на который он ссылается, из самой этой сомнительной веры.

Когда говорят об «опыте» истории, подразумевают, что этот «опыт» есть некое всеобъемлющее понимание, которое является

<sup>\*</sup> «У нас есть бакалавры, которые знают всё то, что неизвестно великим» (*фр.*). – Перев. П. А. Карле.

<sup>7</sup> «Âme», *Dictionnaire Philosophique*, ed. J. Benda, I, 19.

<sup>8</sup> См. письмо Лессинга к Мендельсону от 9 января 1771 г.

результатом исторического знания, но не может быть сведено к историческому знанию. Ибо историческое знание всегда очень отрывочно и часто весьма сомнительно, тогда как предполагаемый опыт считается глобальным и несомненным. Тем не менее, вряд ли можно сомневаться в том, что предполагаемый опыт, в конечном счете, покоится на некотором количестве исторических наблюдений. Вопрос тогда состоит в том, дают ли эти наблюдения право утверждать, что приобретение нового существенного понимания непременно ведет к забвению предыдущего и что прежние мыслители никоим образом не могли иметь представления о фундаментальных возможностях, попавших в центр внимания в последующие эпохи. Очевидно, неверно говорить, например, что Аристотель не мог представить себе несправедливость рабства, ибо он это представлял. Но можно сказать, однако, что он не мог представить себе всемирного государства. Но почему? Всемирное государство предполагает такое развитие технологии, какое Аристотелю тогда не могло и сниться. Такое развитие технологии, в свою очередь, требовало, чтобы наука рассматривалась по существу состоящей на службе «покорения природы» и чтобы технология была освобождена от любого нравственного и политического руководства. Аристотель потому не представлял себе всемирного государства, что он был абсолютно уверен, что наука по существу абстрактна и что освобождение технологии от нравственного и политического контроля ведет к губительным последствиям: сплав науки и искусств в совокупности с безграничным или бесконтрольным прогрессом технологии создал реальную возможность универсальной и вечной тирании. Только неосторожный человек сказал бы, что точка зрения Аристотеля – т. е. его ответы на вопросы о том, является или нет наука в сущности абстрактной и нуждается или нет технологический прогресс в строгом нравственном или политическом контроле, – была опровергнута. Но что бы ни думали о его ответах, несомненно, что те фундаментальные вопросы, ответами на которые они являются, тождественны тем фундаментальным вопросам, которые непосредственно касаются нас сегодня. Осознавая это, мы в то же время осознаем, что эпоха, рассматривавшая фундаментальные вопросы Аристотеля как устаревшие, определенно испытывает недостаток ясности в том, какие проблемы являются фундаментальными.

История, далекая от оправдания вывода историзма, кажется, скорее подтверждает, что вся человеческая мысль, и определенно вся философская мысль, рассматривает одни и те же фундаменталь-

ные темы или одни и те же фундаментальные проблемы и что существует, следовательно, некий неизменный каркас, который сохраняется при всех изменениях человеческого знания как фактов, так и принципов. Этот вывод, очевидно, вполне совместим с тем фактом, что ясность этих проблем, подход к ним и предложенные решения более или менее различны у различных мыслителей или разнятся от эпохи к эпохе. Если фундаментальные проблемы сохраняются при всех исторических изменениях, то человеческая мысль способна выйти за пределы своей исторической ограниченности или понять нечто транс-историческое. Дело обстоит бы именно так, даже если было бы верно, что все попытки решить эти проблемы обречены на провал, и обречены именно из-за «историчности» «всей» человеческой мысли.

Успокоиться на этом было бы всё равно что считать дело естественного права безнадежным. Не может быть естественного права, если всё, что человек мог бы знать о праве, было проблемой права или если вопрос о принципах справедливости допускал бы различные, взаимоисключающие ответы, ни один из которых не мог бы оказаться наилучшим. Не может быть естественного права, если человеческая мысль не может, несмотря на свою существенную незавершенность, решить проблему принципов справедливости подлинным и поэтому универсально действенным образом. Говоря более общим языком, не может быть естественного права, если человеческая мысль не способна приобрести подлинного, универсально действенного, окончательного знания в ограниченной области или подлинного знания определённых предметов. Историзм не может отвергнуть эту возможность. Ибо само его утверждение подразумевает признание этой возможности. Утверждая, что всякая человеческая мысль или, по крайней мере, всякая значимая человеческая мысль исторична, историзм признает, что человеческая мысль способна достигнуть некоего весьма важного соображения, которое универсально действенно и которое никак не будет задето никакими будущими неожиданностями. Этот тезис историзма не есть обособленное утверждение: он неотделим от точки зрения на основную структуру человеческой жизни. Эта точка зрения имеет тот же самый транс-исторический характер или транс-историческое притязание, как любая доктрина естественного права.

Этот тезис историзма, таким образом, сталкивается с очевидной трудностью, которую невозможно решить, а можно только обой-

ти или затемнить соображениями более тонкого свойства. Историзм провозглашает, что все человеческие представления или верования историчны и поэтому заслуженно обречены на гибель; но сам историзм есть человеческое представление; поэтому историзм может иметь только временное обоснование, или он не может быть безусловно истинным. Провозглашать тезис историзма значит уже сомневаться в нем и тем самым выйти за его пределы. Как действительность историзм претендует на то, что он вынес на свет истину, прочно вошедшую в жизнь, истину, действительную для всякой мысли во все времена: как бы ни изменялась мысль ранее и как она ни будет изменяться впредь, но она всегда остается историчной. Что касается решающего понимания сущности всякой человеческой мысли и вместе с тем сущности или ограничения человеческой природы, то история достигла своего конца\*. Приверженца историзма не поражает перспектива того, что историзм может быть заменен в надлежащее время отказом от историзма. Он уверен, что такое изменение было бы равносильно рецидиву сильнейшего заблуждения человеческой мысли. Историзм процветает благодаря тому, что непоследовательно исключает себя из своего собственного приговора всему человеческому мышлению. Этот тезис историзма внутренне противоречив или абсурден. Мы не можем видеть исторический характер «всякой» мысли – т. е. всякой мысли, исключая понимание историзма и его следствия, – не выходя за пределы истории, не понимая чего-то транс-исторического.

Если мы называем всякую радикально историческую мысль «всеобъемлющим мировоззрением» или частью такого мировоззрения, то мы должны сказать: историзм сам является не всеобъемлющим мировоззрением, но анализом всех всеобъемлющих мировоззрений, изложением сущности всех подобных точек зрения. Мысль, призна-

\* В оригинале – «end». Автор «играет» на двусмысленности английского слова «end»: это и «конец, окончание», и «цель, результат». История достигла своей цели, а значит, и конца. Всё, дальше идти некуда. В этом же смысле используется слово «end» при обращении к Гегелю (см. стр. 34), но в то же время, ссылаясь на Аристотеля (см. далее гл. II, стр. 44), автор использует слово «end» именно в смысле «цели». Обратите внимание, что тот пассаж Аристотеля, который Штраус приводит на стр. 44, оканчивается фразой: «однако цель означает отнюдь не всякий предел, но наилучший» (Аристотель, *Физика* 194a30–33), которую Штраус уже не приводит: *sapienti sat* – понимающему достаточно. – Прим. перев.

ющая относительность всех всеобъемлющих точек зрения, отличается от мысли, очарованной одним мировоззрением или принявшей одно мировоззрение. Первая – абсолютна и нейтральна, последняя – относительна и пристрастна. Первая есть теоретическое понимание, престаупающее пределы истории, последняя – роковое освобождение от обязательств.

Радикальный сторонник историзма отказывается признавать транс-исторический характер тезиса историзма. В то же время он признает, что безоговорочный историзм в качестве теоретического тезиса абсурден. Таким образом, он отрицает возможность теоретического или объективного анализа, который как таковой был бы транс-историчным, различных всеобъемлющих точек зрения, «исторических миров» или «культур». Этот отказ был решительно подготовлен нападками Ницше на историзм XIX века, который претендовал быть теоретической точкой зрения. Согласно Ницше, теоретический анализ человеческой жизни, осознающий относительность всех всеобъемлющих точек зрения и тем самым обесценивающий их, сделал бы невозможной саму человеческую жизнь, ибо он разрушил бы ту защитную атмосферу, внутри которой жизнь, культура или поступок только и могут существовать. Более того, поскольку теоретический анализ имеет свою основу вне жизни, он никогда не сможет понять жизнь. Теоретический анализ жизни беспристрастен и смертелен для пристрастности, тогда как жизнь означает пристрастность. Чтобы предотвратить опасность для жизни, Ницше мог выбрать одно из двух: он мог или настоять на строго эзотерическом характере теоретического анализа жизни, т. е. он мог восстановить платоновское понятие благородной лжи, или же отвергнуть возможность теории как таковой и тем самым принять мысль существенно подчинённой или зависимой от жизни или судьбы. Если не сам Ницше, то, во всяком случае, его преемники приняли второй выбор<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Чтобы понять этот выбор, нужно рассмотреть его связь с симпатией Ницше к «Каликуле», с одной стороны, и его предпочтение трагической жизни теоретической жизни, с другой (см. Plato *Gorgias* 481d and 502b ff., and *Laws* 658d2–5; ср. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [Insel-Bücherei ed.], p. 73). Этот отрывок ясно выявил тот факт, что Ницше принимал, что фундаментальное допущение исторической школы можно обсуждать.

Тезис радикального историзма можно изложить следующим образом. Всякое понимание, всякое познание, каким бы ни было ограниченным и «научным», предполагает некую систему отсчета; оно предполагает некий горизонт, некую всеобъемлющую точку зрения, внутри которой имеют место понимание и познание. Только такая всеобъемлющая точка зрения делает возможным какое бы то ни было рассмотрение, наблюдение, ориентацию. Всеобъемлющая точка зрения на целое не может быть обоснована рассуждением, ибо она сама является основанием всякого рассуждения. Соответственно, существует некое множество таких всеобъемлющих точек зрения, каждая из которых так же обоснована, как и любая другая: нам приходится выбрать одну из них безо всякого рационального руководства. Причем сам выбор абсолютно обязателен; нейтралитет или отсрочка приговора невозможны. Наш выбор не имеет никакой поддержки вне самого себя; он не поддерживается никакой объективной или теоретической достоверностью; он ничем не отличается от ничто, от полного отсутствия смысла, кроме того, что это наш выбор. Строго говоря, мы не можем выбирать между разными точками зрения. Одна всеобъемлющая точка зрения навязана нам судьбой: кругозор, внутри которого имеет место всё наше понимание и ориентация, создан судьбой индивида или общества. Всё человеческое мышление зависит от судьбы, от чего-то, что мышление не может подчинить себе, чьих действий оно не может предвидеть. И, тем не менее, поддержка этого кругозора, созданного судьбой, в конечном итоге есть выбор индивида, так как он сам должен принять эту судьбу. Мы свободны в том смысле, что мы свободны либо выбрать в муках то мировоззрение и те нормы, которые навязала нам судьба, либо же потерять себя в иллюзорной безопасности или в отчаянии.

Сторонник радикального историзма утверждает поэтому, что только пристрастной или «исторической» мысли открывает себя другая пристрастная или «историческая» мысль и, в особенности, что только пристрастной или «исторической» мысли открывает себя истинный смысл «историчности» всей подлинной мысли. Тезис историзма выражает фундаментальный опыт, который по своей природе не может быть адекватно выражен на уровне беспристрастной или обособленной мысли. Свидетельство этого опыта может быть затуманено, но оно не может быть уничтожено неизбежными логическими трудностями, которыми страдают все выражения таких опытов. На основе своего фундаментального опыта сторонник

радикального историзма отрицает, что окончательный и вместе с тем транс-исторический характер тезиса историзма делает сомнительным само содержание этого тезиса. Окончательное и бесповоротное понимание исторического характера всякой мысли вышло бы за пределы истории только при том условии, что это понимание было бы доступно человеку как человеку и, следовательно, в принципе, во все времена; но оно не выходит за пределы истории, если оно по существу принадлежит особой исторической ситуации. Оно и принадлежит особой исторической ситуации – эта ситуация есть не только условие исторического понимания, но и его источник<sup>10</sup>.

Все доктрины естественного права утверждают, что основы справедливости в принципе доступны человеку как человеку. Они предполагают, таким образом, что некая важнейшая истина может быть, в принципе, доступной для человека как человека. Отрицая это предположение, радикальный историзм утверждает, что фундаментальное озарение существенной ограниченности человеческой мысли не доступно человеку как человеку или что оно есть не результат прогресса или труда человеческой мысли, но непредвиденный дар необъяснимой судьбы. Волею судьбы существенная зависимость мысли от судьбы осознана именно сейчас и не осознавалась прежде. Историзм разделяет эту зависимость от судьбы со всякой другой мыслью. Он отличается от всякой другой мысли тем, что, благодаря судьбе, ему было дано осознать радикальную зависимость мысли от судьбы. Мы абсолютно несведущи в тех неожиданностях, которые могут быть уготованы судьбой следующим поколениям, и она может в будущем снова скрыть то, что явила нам; но это не ослабит истину этого откровения. Нет необходимости выходить за пределы истории, чтобы увидеть исторический характер всякой мысли: существует некий привилегированный момент, некий абсолютный момент в историческом процессе, момент, когда сущность всякой мысли становится очевидной. Исключая себя самого из собственного приговора, историзм утверждает, что он всего лишь отражает характер исторической реальности или остается верным фактам; во внутренне противоречивом характере тезиса историзма следует винить не историзм, но реальность.

<sup>10</sup> Различие между «условием» и «источником» соответствует разнице между аристотелевой «историей» философии в первой книге *Метафизики* и историей сторонника историзма.

Предположение некоего абсолютного момента в истории необходимо для историзма. В этом отношении историзм тайно следует классически созданному Гегелем прецеденту. Гегель учил, что каждая философия есть концептуальное выражение духа своего времени, и, тем не менее, он утверждал абсолютную истину своей системы философии, приписывая абсолютный характер своему времени; он предположил, что его время было концом\* истории и, следовательно, абсолютным моментом. Историзм явно отрицает, что пришел конец истории, но неявно утверждает противоположное: никакое возможное будущее изменение курса не сможет обоснованно подвергнута сомнению решающее понимание неизбежной зависимости мысли от судьбы и, вместе с тем, сущности человеческой жизни; в решающем отношении конец истории, т. е. истории мысли, пришел. Но нельзя просто полагать, что ты живешь или мыслишь в абсолютный момент; надо хоть как-то показать, по каким критериям можно узнать этот абсолютный момент как таковой. По Гегелю, абсолютный момент – это то, когда философия, т. е. любовь к мудрости, уже преобразована в мудрость, т. е. момент, когда фундаментальные загадки уже полностью решены. Историзм, однако, выстоит либо падет из-за отрицания возможности теоретической метафизики и философской этики или естественного права; он устоит либо падет из-за отрицания разрешимости фундаментальных загадок. Согласно историзму, следовательно, абсолютным моментом должен быть тот момент, в который неразрешимый характер фундаментальных загадок становится полностью очевидным или в который фундаментальное заблуждение человеческого ума рассеяно.

Но можно осознать неразрешимый характер фундаментальных загадок и всё еще продолжать видеть задачу философии в постижении этих загадок; таким образом, неисторическая и догматическая философия была бы просто заменена неисторической и скептической философией. Историзм идет дальше, чем скептицизм. Он предполагает, что философия в полном и первоначальном смысле этого термина, а именно, стремление заменить мнения о целом знанием целого, не только не способна достичь своей цели, но абсурдна, так как сама идея философии основана на догматических, т. е. произвольных предпосылках или, точнее, на только лишь «истори-

\* – в оригинале: «end». См. прим. перев. на стр. 30. – Прим. перев.

ческих и относительных» предпосылках. Ибо ясно, что если философия, или стремление заменить мнения знанием, сама покоится всего лишь на мнениях, то философия есть абсурд.

Наиболее влиятельные попытки доказать догматический и, следовательно, произвольный или исторически относительный характер философии как таковой совершаются примерно следующим образом. Философия, или стремление заменить мнения о целом знанием целого, предполагает, что целое познаваемо, т. е. умопостигаемо. Это предположение ведёт к следствию, что целое, каково оно есть само по себе, отождествляется с целым, насколько оно умопостигаемо, или насколько оно может стать объектом; оно ведет к отождествлению «бытия» с «умопостигаемым» или «объектом»; оно ведет к догматическому пренебрежению всем, что не может стать объектом, т. е. объектом для познающего субъекта, или к догматическому пренебрежению всем, что субъект подчинить себе не может. К тому же, сказать, что целое познаваемо или умопостигаемо, равносильно тому, что сказать, что целое имеет постоянную структуру, или что целое как таковое неизменяемо, т. е. всегда одно и то же. Если это верно, то, в принципе, можно предсказать, в каком состоянии будет целое в любой последующий момент времени: будущее целого можно мысленно предвидеть. Считается, что вышеупомянутое предположение коренится в догматическом отождествлении «быть» в высшем смысле с «быть всегда», или в том, что философия понимает «быть» в таком смысле, что «быть» в высшем смысле обязательно означает «быть всегда». Считается, что догматический характер основной посылки философии выявлен посредством открытия истории, или «историчности» человеческой жизни. Смысл этого открытия можно выразить тезисами следующего типа: то, что называется целое, на самом деле всегда несовершенно и поэтому на самом деле не есть целое; целое существенно изменяется таким образом, что его будущее не может быть предсказано; целое, как оно есть само в себе, никогда не может быть понято, или не умопостигаемо; человеческая мысль по существу зависит от чего-то такого, что невозможно предвидеть, или что никогда не может быть объектом, или что субъект никогда не может подчинить себе; «быть» в высшем смысле не может означать – или, во всяком случае, не обязательно означает – «быть всегда».

Мы не можем даже пытаться обсуждать эти тезисы. Мы должны ограничиться следующим замечанием. Радикальный историзм зас-

твляет нас осознать значение того факта, что сама идея естественного права предполагает возможность философии в полном и первоначальном смысле этого термина. В то же время он заставляет нас осознать необходимость беспристрастного пересмотра самых элементарных посылок, обоснованность которых полагает философия. От вопроса обоснованности этих посылок нельзя избавиться, принимая или придерживаясь более или менее продолжительной традиции философии, ибо суть традиций заключается в том, что они скрывают или прячут свои скромные фундаменты, воздвигая на них впечатляющие сооружения. Ничего не следует ни говорить, ни делать, что могло бы создать впечатление, будто беспристрастный пересмотр самых элементарных предпосылок философии представляет только академический или исторический интерес. До такого пересмотра, однако, вопрос естественного права непременно будет оставаться открытым.

Ибо мы не можем полагать, что этот вопрос уже окончательно решен историзмом. «Опыт истории», вместе с менее двусмысленным опытом сложности человеческих дел, может затуманить, но не может погасить свидетельства тех простых переживаний справедливого и несправедливого, лежащих в основе философского утверждения, что существует естественное право. Историзм либо игнорирует, либо же искажает эти переживания. Более того, самая радикальная попытка упрочить историзм достигла кульминации в утверждении, что если и когда нет человека, то может быть *entia*\*, но не может быть *esse*\*\*<sup>2</sup>, т. е. что может быть *entia*, в то время как нет *esse*. Имеется очевидная связь между этим утверждением и отрицанием того, что «быть» в высшем смысле означает «быть всегда». Кроме того, всегда был резкий контраст между тем, как историзм понимает мысль прошлого, и подлинным пониманием мысли прошлого; неопровержимая возможность исторической объективности прямо или косвенно отвергается историзмом всех сортов. А самое главное, при переходе от раннего (теоретического) к радикальному («экзистенциалистскому») историзму «опыт истории» никогда не подвергался критическому анализу. Принималось как данное, что он есть подлинный опыт, а не сомнительное истолкование опыта. Не был поднят вопрос, а не допускает ли то, что действительно переживается, совершенно другого и, возможно, более адекватного

\* – бытие (*лат.*). – Прим. перев.

\*\* – существование (*лат.*). – Прим. перев.

истолкования. В частности, «опыт истории» не подвергает сомнению ту точку зрения, что фундаментальные проблемы, такие как проблемы справедливости, продолжают существовать или сохраняют свою идентичность при всех исторических изменениях, как бы они ни затмевались временным отрицанием их значения и как бы ни были изменчивы или предварительны все человеческие решения этих проблем. Воспринимая эти проблемы как проблемы, человеческий ум освободит себя от своей исторической ограниченности. Большого и не требуется, чтобы оправдать философию в ее первоначальном, сократовском смысле: философия есть знание незнания; т. е. она есть знание того, что человек не знает, или осознание фундаментальных проблем и, вместе с тем, фундаментальных альтернатив их решения, сопутствующих человеческой мысли.

Если существование и даже возможность естественного права должны оставаться открытыми вопросами до тех пор, пока не будет решен спор между историзмом и неисторической философией, то наша самая актуальная потребность состоит в том, чтобы понять этот спор. Этот спор не понять, если рассматривать его только в том виде, как он представляется с точки зрения историзма; необходимо также рассмотреть его в том виде, как он представляется с точки зрения неисторической философии. Практически это значит, что проблему историзма надо рассматривать сначала с точки зрения классической философии, которая и есть неисторическая мысль в ее чистом виде. Наша самая актуальная потребность поэтому может быть удовлетворена только посредством таких исторических исследований, которые дали бы нам возможность понять классическую философию именно так, как она понимала себя сама, а не так, как она представляется на основе историзма. Нам необходимо, в первую очередь, неисторическое понимание неисторической философии. Но не менее настоятельно нам требуется неисторическое понимание историзма, т. е. такое понимание происхождения историзма, которое не считает доказанной прочностью историзма.

Историзм полагает, что поворот человека нового времени к истории предполагал предчувствие и, в конечном счете, открытие некоего измерения реальности, ускользавшего от внимания классической мысли, а именно, исторического измерения. Если допустить это, мы вынуждены будем в конце концов прийти к крайнему историзму. Но если историзм не может рассматриваться как нечто само собой разумеющееся, то становится неизбежным вопрос, не

было ли то, что приветствовалось в XIX веке как открытие, на самом деле изобретением, т. е. произвольным истолкованием явлений давно известных и намного более удовлетворительно истолкованных до возникновения «исторического сознания», чем после. Нам приходится задать вопрос о том, не является ли то, что называется «открытием» истории, на самом деле искусственным и импровизированным решением проблемы, которая могла возникнуть только на основе весьма сомнительных посылок.

Я предлагаю следующий контур подхода. «История» на протяжении веков означала прежде всего политическую историю. Соответственно, то, что называется «открытием» истории, совершила не философия вообще, но политическая философия. Именно своеобразное затруднение политической философии XVIII века и привело к возникновению исторической школы. Политическая философия XVIII века была доктриной естественного права. Она состояла в своеобразном истолковании естественного права, а именно, в его специфически новом истолковании. Историзм есть конечный исход кризиса нового естественного права. Кризис нового естественного права или новой политической философии мог стать кризисом философии как таковой только потому, что в новое время философия как таковая стала окончательно политизированной. Первоначально философия была очеловечивающим поиском вечного порядка, и поэтому она была чистым источником человеческого вдохновения и стремления. С XVII века философия стала оружием и, следовательно, инструментом. Именно эту политизацию философии принял за корень наших бед один интеллигент, который донес на предательство интеллигентов. Однако же он совершил смертельную ошибку, игнорируя существенную разницу между интеллигентами и философами. В этом он остался одураченным тем самым заблуждением, на которое сам и донес. Ибо политизация философии именно в том и состоит, что разница между интеллигентами и философами – разница, известная в прошлом как разница между джентльменами и философами, с одной стороны, и разница между софистами или риториками и философами, с другой, – затуманивается и, в конце концов, исчезает.

## II. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО И РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ФАКТАМИ И ЦЕННОСТЯМИ

Позиция историзма может быть сведена к утверждению, что естественное право потому невозможно, что невозможна философия в полном смысле этого слова. Философия возможна только в том случае, если существует некий абсолютный или естественный кругозор, в отличие от исторически изменяющихся кругозоров или пещер. Иными словами, философия возможна только в том случае, если человек хотя не способен к постижению мудрости, или к полному пониманию целого, но способен знать, что он не знает, т. е. способен к восприятию фундаментальных проблем и, вместе с тем, фундаментальных альтернатив, которые, в принципе, сопутствуют человеческой мысли. Но возможность философии есть только необходимое, но не достаточное условие естественного права. Для возможности философии вполне достаточно того, чтобы фундаментальные проблемы всегда оставались теми же самыми; но естественное право невозможно, если невозможно окончательное решение фундаментальных проблем политической философии.

Если возможна философия вообще, то политическая философия в частности также возможна. Политическая философия возможна, если человек способен к пониманию той фундаментальной политической альтернативы, которая является истинной причиной эфемерных или случайных альтернатив. Однако если политическая философия ограничена в понимании фундаментальной политической альтернативы, то она не имеет никакого практического значения. Она будет не в силах ответить на вопрос, что является окончательной целью мудрого поступка. Ей придется поручить ключевое решение слепому выбору. Целая плеяда политических философов от Платона до Гегеля и, конечно, все приверженцы естественного права допускали, что фундаментальная политическая проблема поддается окончательному решению. Это допущение, в конечном счете, покоилось на сократовском ответе на вопрос, как должно жить человеку. Понимая, что мы несведущи в самых важных вещах, мы в то же время понимаем, что самая важная для нас вещь, или вещь

единственно необходимая, есть поиски знания самых важных вещей, или поиски мудрости. То, что этот вывод не лишен политических последствий, известно каждому читателю платонового *Государства* или аристотелевой *Политики*. Правда, успешный поиск мудрости может привести к тому, что мудрость не единственно необходимая вещь. Но этот результат был бы обязан своей значимостью тому факту, что он есть результат поиска мудрости, – само отрицание разума должно быть разумным отрицанием. Невзирая на то, затрагивает ли эта возможность обоснованность сократовского ответа, извечный конфликт сократовского и антисократовского ответа производит впечатление, что сократовский ответ столь же произволен, сколь и его противоположность, или что этот извечный конфликт неразрешим. Соответственно, многие современные ученые-обществоведы, не являющиеся приверженцами историзма, т. е. допускающие существование фундаментальных и неизменных альтернатив, отрицают, что человеческий разум способен разрешить конфликт между этими альтернативами. Естественное право, таким образом, отвергается сегодня не только потому, что вся человеческая мысль считается исторической, но также и потому, что считается, что существует множество неизменных принципов права или добра, которые конфликтуют друг с другом, и что превосходство ни одного из них над другими не может быть доказано.

По существу, это та позиция, которую занимал Макс Вебер. Наше обсуждение будет ограничено критическим анализом точки зрения Вебера. Никто после него не посвятил столько интеллекта, старания и почти фанатической преданности основной проблеме общественных наук. Каковы бы ни были его ошибки, он – величайший ученый-обществовед нашего века.

Вебер, считавший себя последователем исторической школы<sup>1</sup>, наиболее тесно приблизился к историзму, и можно привести веские доводы в пользу того, что его оговорки против историзма были вялыми и несовместимыми с основной тенденцией его мышления. Он порвал с исторической школой не потому, что она отказалась от естественных норм, т. е. всеобщих и объективных норм, но потому, что она пыталась установить стандарты, которые были бы особенными и действительно историческими, но при этом оставались бы

<sup>1</sup> *Gesammelte politische Schriften*, p. 22; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 208.

объективными. Он возражал исторической школе не потому, что она затуманивала идею естественного права, но потому, что она сохраняла естественное право в историческом облике, вместо того, чтобы отвергнуть его полностью. Историческая школа придавала естественному праву исторический характер, настаивая на этническом характере всякого подлинного права, или сводя всякое подлинное право к уникальному духу народов, а также полагая, что история человечества есть осмысленный процесс или процесс, управляемый умопостигаемой необходимостью. Вебер отвергал оба положения как метафизические, т. е. как основанные на догматической посылке, что реальность разумна. Поскольку Вебер полагал, что реальное всегда индивидуально, он мог сформулировать посылку исторической школы и в следующих терминах: индивидуальное есть эманация общего или целого. По мнению Вебера, однако, индивидуальный или частный феномен может быть понят только как результат других индивидуальных или частных феноменов и никогда как результат целого, такого как народный дух. Пытаться объяснить исторический или уникальный феномен, возводя его к общему закону или к уникальному целому, значит произвольно принять, что существуют непостижимые или недоступные анализу силы, которые движут историческими личностями<sup>2</sup>. Не существует «смысла» истории кроме «субъективного» смысла или замыслов, которые вдохновляют исторических личностей. Но сила этих замыслов настолько ограничена, что их актуальные последствия в большинстве случаев полностью непреднамеренны. Тем не менее, актуальные последствия – историческая судьба, – не спланированные ни Богом, ни человеком, формируют не только наш жизненный путь, но и сами наши мысли, и особенно определяют наши идеалы<sup>3</sup>. Вебер всё еще находился под сильным впечатлением идеи науки, чтобы безоговорочно принять историзм. Можно даже полагать, что первичным мотивом его оппозиции исторической школе и историзму была преданность той идее эмпирической науки, которая преобладала в его время. Идея науки принуждала его настаивать на том факте, что наука как таковая независима от *Weltanschauung*: как естественная, так и общественная науки претендуют на то, чтобы быть одинаково обоснованными как для людей запада, так и для китайцев, т. е. для

<sup>2</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 13, 15, 18, 19, 28, 35–37, 134, 137, 174, 195, 230; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, p. 517.

<sup>3</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 152, 183, 224 n.; *Politische Schriften*, pp. 19, 437; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 82, 524.

людей, чьи «взгляды на мир» радикально различны. Историческое происхождение науки нового времени – факт ее западного возникновения – не имеет никакого отношения к ее обоснованности. Не имел Вебер никаких сомнений в том, что наука нового времени безусловно выше любых ранних форм осмысления мира природы и общества. Это превосходство может быть объективно установлено обращением к принципам логики<sup>4</sup>. Однако в сознании Вебера возникла следующая трудность, в особенности относительно общественных наук. Он настаивал на объективной и универсальной обоснованности общественной науки настолько, насколько она есть корпус истинных утверждений. Тем не менее, эти утверждения – только часть общественной науки. Они являются результатами научного исследования или ответами на определенные вопросы. Вопросы, которые мы адресуем общественным феноменам, зависят от направления нашего интереса или от нашей точки зрения, а последние – от наших ценностных представлений. Но ценностные представления исторически относительно. Следовательно, суть общественной науки радикально исторична, ибо концептуальные рамки общественных наук целиком определяются ценностными представлениями и направлением интереса. Соответственно, бессмысленно говорить о «естественной системе отсчета» или ожидать окончательной системы основных понятий: все системы отсчета эфемерны. Каждая концептуальная схема, используемая общественной наукой, выражает базовые проблемы, и эти проблемы изменяются вместе с изменением социальной и культурной обстановки. Общественная наука неизбежно есть понимание общества с точки зрения настоящего. А транс-историческими являются только полученные сведения о фактах и их причинах. Точнее, транс-исторической является обоснованность этих полученных данных; но важность или значимость любых данных зависит от ценностных представлений и, следовательно, от исторически изменяющихся принципов. В конечном счете, это применимо к каждой науке. Всякая наука предполагает, что наука ценна, но это предположение есть продукт определенной культуры и, следовательно, исторически относительно<sup>5</sup>. Тем не менее, конкретные и исторические ценностные представления, которых существует бесконечно большое разнообразие, содержат элементы транс-исторического характера – основные ценности так же вечны, как и законы логики. Это признание вечных ценностей бо-

<sup>4</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 58–60, 97, 105, 111, 155, 160, 184.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 60, 152, 170, 184, 206–9, 213–14, 259, 261–62.

лее значимо отделяет позицию Вебера от историзма. Основа его отрицания естественного права – не столько историзм, сколько своеобразное представление о вечных ценностях<sup>6</sup>.

Вебер никогда не объяснял, что он понимает под «ценностями». Он в первую очередь сосредоточился на отношениях ценностей к фактам. Факты и ценности абсолютно разнородны, как прямо демонстрирует абсолютная разнородность проблем фактов и проблем ценностей. Невозможно сделать вывод из любого факта о его ценностных свойствах, и мы не можем сделать заключение о фактичности чего-либо из его ценности или желательности. Ни приспособленчество, ни принятие желаемого за действительное не подтверждаются разумом. Доказательство, что данный общественный строй есть цель исторического процесса, ничего не говорит о ценности или желательности этого строя. Демонстрируя, что определенные религиозные или этические представления имеют самый значительный эффект или не имеют эффекта вовсе, ничего невозможно сказать о ценности этих представлений. Понять фактическую или возможную оценку – нечто совершенно отличное от одобрения или прощания этой оценки. Вебер утверждал, что абсолютная гетерогенность фактов и ценностей неизбежно влечет за собой нейтральность общественной науки: общественная наука отвечает на вопросы о фактах и их причинах, она не компетентна отвечать на вопросы о ценности. Он решительно настаивал на роли ценностей в общественной науке: объекты общественной науки и определяются «ссылкой на ценности». Без такого «обращения» не было бы ни фокуса интересов, ни разумного выбора тем, ни принципов различения относящихся и не относящихся к делу фактов. Благодаря «ссылке на ценности» объекты общественных наук возникают из океана или болота фактов. Но не менее решительно Вебер настаивал на фундаментальном отличии между «ссылкой на ценности» и «оценочными суждениями»: утверждение, например, что нечто относится к делу политической свободы, ничего не говорит за или против политической свободы. Ученый-обществовед не оценивает объекты, определенные «ссылкой на ценности»; он только объясняет их, прослеживая их причины. Ценности, на которые ссылаются общественные науки и из которых выбирает действующий человек, нуждаются в прояснении. Это прояснение есть функция обще-

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 60, 62, 152, 213, 247, 463, 467, 469, 472; *Politische Schriften*, pp. 22, 60.

ственной философии. Но даже общественная философия не в состоянии разрешить критические проблемы ценности. Она не способна отвергнуть оценочные суждения, которые не противоречат сами себе<sup>7</sup>.

Вебер утверждал, что его идея «свободной от ценности» или этически нейтральной общественной науки полностью оправдана тем, что он рассматривал как наиболее фундаментальное из всех противоречий, а именно, противоречие Есть и Должно, или противоречие реальности и нормы или ценности<sup>8</sup>. Но заключение от радикальной гетерогенности Есть и Должно к невозможности оценивающей общественной науки явно не обосновано. Допустим, что мы имеем подлинное знание о справедливости и несправедливости, или о Должном, или об истинной системе ценностей. Это знание, не будучи производным эмпирической науки, законно направляло бы всякую эмпирическую общественную науку; оно было бы основой всякой эмпирической общественной науки. Ибо общественная наука должна быть полезной на практике. Она пытается найти средства для достижения данных целей\*. Для этого она должна понять эти цели. Даже в случае, если цели «заданы» иным образом, чем средства, но цели и средства связаны друг с другом, следовательно, «цель относится к той же науке, что и средства»<sup>9</sup>. Если существовало бы подлинное знание целей, это знание было бы естественным руководством для поиска средств. Не было бы резона поручать изучение целей общественной философии, а поиск средств самостоятельной общественной науке. Базируясь на подлинном знании истинных целей, общественная наука искала бы соответствующие тем целям средства; она подводила бы к объективным и определенным ценностным суждениям относительно политики. Общественная наука была бы истинно политикоопределяющей, если не сказать архитектурной наукой, а не просто поставщиком сведений для реальных вершителей политики. Истинной причиной,

<sup>7</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 90, 91, 124, 125, 150, 151, 154, 155, 461–65, 469–73, 475, 545, 550; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, pp. 417–18, 476–77, 482. Что касается связи между ограничением общественной науки, исследованием фактов и верой в авторитетность естественной науки, см. *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 478.

<sup>8</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 32, 40 n., 127 n., 148, 401, 470–71, 501, 577.

\* – о цели («end») см. прим. на стр. 30. – Прим. перев.

<sup>9</sup> Aristotle *Physics* 194a26–27.

по которой Вебер настаивал на этически нейтральном характере как общественной науки, так и общественной философии, была, таким образом, не его вера в фундаментальное противоречие Есть и Должно, но его вера в то, что невозможно существование сколь-нибудь подлинного знания Должного. Он отказал человеку в какой-либо науке, эмпирической или рациональной, в каком-либо знании, научном или философском, истинной системы ценностей: истинная система ценностей не существует, а существует множество ценностей одного и того же ранга, чьи требования конфликтуют друг с другом и чьи конфликты не могут быть разрешены человеческим разумом. Общественная наука или общественная философия способны не более чем только выявить этот конфликт и все его следствия; решение должно быть предоставлено свободному, нерациональному решению каждого индивида.

Я утверждаю, что веберовский тезис неизбежно ведет к нигилизму или к той точке зрения, что каждое предпочтение, каким бы оно ни было злым, порочным или безумным, должно быть признанным перед судом разума столь же законным, как и любые другие предпочтения. Безошибочный признак этой неизбежности представляет утверждение Вебера о перспективах Западной цивилизации. Он видел следующую альтернативу: либо духовное возрождение («совершенно новые пророки или могучий ренессанс прежних мыслей и идеалов»), либо «механизированное оцепенение, подлакированное некоего рода конвульсивным ощущением самозначительности», т. е. угасание всяческих человеческих возможностей, кроме возможности «бездуховных специалистов и бессердечных сластолюбцев». Оказавшись лицом к лицу с этой альтернативой, Вебер почувствовал, что решение в пользу той или другой возможности должно быть суждением ценности или веры и, следовательно, должно лежать за пределами компетенции разума<sup>10</sup>. Это равносильно допущению, что образ жизни «бездуховных специалистов и бессердечных сластолюбцев» может быть настолько же оправданным, как и образ жизни, рекомендованный Амосом или Сократом.

Чтобы понять это более ясно и понять в то же время, как Вебер мог скрывать от самого себя нигилистические следствия своего учения о ценностях, мы должны проследить его мысли шаг за шагом.

<sup>10</sup> Ср. *Religionssoziologie*, I, 204, с *Wissenschaftslehre*, pp. 469–70 and 150–51.

Следуя за ходом его мысли к ее завершению, мы неминуемо достигнем той точки, за которой сцена омрачается тенью Гитлера. К сожалению, невозможно обойти молчанием то, что в нашем исследовании мы должны избежать заблуждения, которое в последние десятилетия часто употреблялось в качестве подмены *reductio ad absurdum* – *reductio ad Hitlerum*\*. Никакая точка зрения не отвергается из-за того факта, что ее, как оказалось, разделял Гитлер.

Вебер начал с комбинации представлений Канта, как их понимали некоторые неокантианцы, и представлений исторической школы. От неокантианцев он заимствовал общее представление о характере как науки, так и «индивидуальной» этики. Соответственно, он отвергал утилитаризм и все формы эвдемонизма. От исторической школы он заимствовал точку зрения, что не существует такого общественного или культурного строя, который мог бы считаться *действительно* справедливым или рациональным строем. Он объединял эти две позиции посредством различения нравственных заповедей (или этических императивов) и культурных ценностей. Нравственные заповеди апеллируют к нашей совести, тогда как культурные ценности апеллируют к чувствам: индивид обязан исполнять свой нравственный долг, тогда как то, хочет ли он осуществлять культурные идеалы или нет, зависит всецело от его произвольного желания. Культурные идеалы или ценности лишены специфического обязывающего характера нравственных императивов. Эти императивы имеют свое собственное достоинство, к признанию которого Вебер, по-видимому, весьма серьезно относился. Но именно вследствие фундаментального различия между нравственными заповедями и культурными ценностями этика, в собственном смысле слова, безмолвна в отношении культурных и социальных вопросов. Несмотря на то, что джентльмены или порядочные люди неизбежно сходятся во взглядах на нравственные проблемы, они совершенно законно расходятся во мнениях на такие вещи, как готическая архитектура, частная собственность, моногамия, демократия и т. д.<sup>11</sup>

\* – сведение к абсурду – сведение к Гитлеризму (лат.). – Прим. перев.

<sup>11</sup> *Politische Schriften*, p. 22; *Religionssoziologie*, I, 33–35; *Wissenschaftslehre*, pp. 30, 148, 154, 155, 252, 463, 466, 471; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 418.

Таким образом, это приводит нас к мысли, что Вебер допускал существование абсолютно обязательных рациональных норм, а именно, нравственных императивов. Однако сразу же вслед за этим понятно, что то, что он говорил о нравственных заповедях, есть не более чем след той традиции, в которой он был воспитан и которая на самом деле никогда не прекращала руководить им как человеком. Что он в действительности полагал, так это то, что этические императивы столь же субъективны, как и культурные ценности. Согласно ему, столь же законно отвергать этику во имя культурных ценностей, сколь и отвергать культурные ценности во имя этики, или принять любую не противоречащую себе комбинацию обоих типов норм<sup>12</sup>. Это решение было неизбежным следствием его представлений об этике. Он не смог примирить свою точку зрения, что этика безмолвна в отношении справедливого общественного строя, с неоспоримой этической уместностью социальных проблем, не «релятивизируя» этики. На этой основе он развивал свою концепцию «личности» или достоинства человека. Истинный смысл «личности» зависит от истинного смысла «свободы». Предварительно можно сказать, что человеческое деяние свободно в той мере, в какой оно не подвержено внешнему принуждению или непреодолимым эмоциям и при этом руководствуется разумными соображениями о средствах и целях. Однако истинная свобода требует целей определенного сорта, и эти цели должны быть восприняты определенным образом. Эти цели должны быть основаны на конечных ценностях. Достоинство человека, его существо, вознесённое гораздо выше всего только естественного или выше всего животного, заключается в его самостоятельном установлении основных ценностей, в придании этим ценностям характера неизменных целей и в рациональном выборе средств для достижения этих целей. Достоинство человека заключается в его автономии, т. е. в свободном выборе индивидом своих собственных ценностей или своих собственных идеалов, в повиновении предписанию: «Стань тем, что ты есть»<sup>13</sup>.

На этой стадии мы еще имеем нечто похожее на объективную норму, категорический императив: «Должно иметь идеалы». Этот императив «формален»; он не определяет никоим образом содержание идеалов, но может еще казаться устанавливающим некий

<sup>12</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 38, n. 2, 40–41, 155, 463, 466–69; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 423.

<sup>13</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 38, 40, 132–33, 469–70, 533–34, 555.

умопостигаемый или произвольный стандарт, который может привести нас к различению со всей ответственностью человеческой добродетели и порочности. К тому же, это может казаться созданием всеобщего братства благородных душ; всех, кто не поработен своими склонностями, страстями и эгоистичными интересами; всех «идеалистов» – всех тех, кто способен справедливо ценить или уважать друг друга. Однако это только заблуждение. То, что на первый взгляд кажется незримой церковью, оказывается войной всех против всех или, скорее, обиталищем демонов. Собственная веберовская формулировка этого категорического императива была такова: «Следуй своему демону» или «Следуй своему богу или демону». Было бы несправедливым сетовать на то, что Вебер забыл возможности злых демонов, хотя он может быть виновным в недооценке их. Если бы он имел в виду только добрых демонов, он был бы вынужден принять объективные критерии, которые позволили бы ему в принципе отличать добрых и злых демонов. Его категорический императив в действительности означает: «Следуй своему демону, невзирая на то, добр он или зол». Ибо существует неразрешимый, смертельный конфликт между различными ценностями, из которых человек должен выбрать. То, что один человек считает следованием Богу, другой считает, с равным правом, следованием Дьяволу. Поэтому категорический императив должен быть сформулирован следующим образом: «Следуй Богу или Дьяволу, как угодно, но, какой бы выбор ты ни сделал, делай его всем сердцем, всей душой и изо всех сил»<sup>14</sup>. Что безусловно низко, так это следовать собственным склонностям, страстям или своекорыстию и быть безразличным или равнодушным к идеалам или ценностям, к богам или дьяволам.

«Идеализм» Вебера, т. е. его признание всех «идеальных» целей или всех «благих деяний», кажется, допускает произвольное различие совершенства и низости или порочности. В то же время он достиг кульминации в императиве «Следуй Богу или Дьяволу», который на нетеологическом языке означает «Твердо стремись к совершенству или низости». Ибо если Вебер намеревался сказать, что предпочтение системы ценностей А по сравнению с системой В совместимо с подлинным уважением к системе ценностей В или не означает отрицания системы ценностей В как низкой, то, говоря о выборе между Богом и Дьяволом, он не мог знать, о чем он

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 455, 466–69, 546; *Politische Schriften*, pp. 435–36.

говорит; говоря о смертельном конфликте, он должен был иметь в виду не более чем различия вкусов. Таким образом, оказывается, что для Вебера в качестве общественного философа совершенство или низость полностью потеряли свое первоначальное значение. Совершенство теперь означает преданность деянию, будь оно добром или злом, а низость означает безразличие ко всем деяниям. Совершенство и низость, так понятые, являются совершенством и низостью более высокого порядка. Они принадлежат измерению, вознесённому гораздо выше измерения деятельности. Они могут быть видимыми только после окончательного разрыва с миром, в котором необходимо принимать решения, хотя они преподносят себя как предшествующих любому решению. Они являются коррелятами чисто теоретического отношения к миру действия. Это теоретическое отношение предполагает равное уважение ко всем деяниям; но такое уважение возможно только для того, кто не предан никакому деянию. Но если совершенство есть преданность деянию, а низость есть безразличие ко всем деяниям, то теоретическое отношение ко всем деяниям следует квалифицировать как низкое. Неудивительно поэтому, что Веберу пришлось усомниться в ценности теории, науки, разума, области духа и вместе с тем и нравственных императивов, и культурных ценностей. Он был вынужден придать тому, что он называл «чисто «витальными» ценностями», достоинство той же высоты, что и нравственным заповедям и культурным ценностям. «Чисто «витальные» ценности», можно сказать, всецело принадлежат «сфере собственной индивидуальности», будучи чисто личными, никоим образом не являются основой некоего деяния. Следовательно, они не являются, строго говоря, ценностями. Вебер явно утверждал, что вполне законно неприязненное отношение ко всем безличностным и надличностным ценностям и идеалам и вместе с тем ко всякой заботе о «личности» или о достоинстве человека, как оно было определено выше\*; ибо, по его мнению, существует только один способ стать «личностью», а именно, через абсолютную преданность некоему деянию. В тот момент, когда «витальным» ценностям придается ранг, равный культурным ценностям, категорический императив «Должно иметь идеалы» трансформируется в заповедь «Должно жить страстно». Низость уже не означает безразличия ко всем несовместимым великим целям человека, но означает поглощение собственным комфортом и престижем. Но по какому праву, кроме права произвольной прихоти, можно отвер-

\* – см. стр. 47. – Прим. перев.

гнуть образ жизни обывателя во имя «витальных» ценностей, если можно отвергнуть нравственные заповеди во имя «витальных» ценностей? Это было молчаливым признанием невозможности остановки на спуске, когда Вебер откровенно признался в том, что презрение к «бездуховным специалистам и бессердечным сластолюбцам» как к деградировавшим людям – это только субъективное установление веры или ценности. Окончательная формулировка этического принципа Вебера тогда будет следующей: «Должно иметь предпочтения» – Должно, чью основу полностью гарантирует ЕСТЬ<sup>15</sup>.

Одно препятствие, кажется, остается до окончательного хаоса. Что бы я ни предпочел или ни выбрал, я должен действовать рационально: я должен быть честным перед самим собой, я должен быть последовательным в своей приверженности основным стремлениям и я должен рационально выбирать средства для достижения своих целей. Но почему? Какое это может иметь значение после того, как мы поставлены в такие условия, где принципы бессердечного сластолюбца, так же как и сентиментального обывателя, надо считать не менее допустимыми, чем принципы идеалиста, джентльмена или святого? Мы не можем принять серьезно это запоздалое настойчивое требование ответственности и здравомыслия, эту последовательную заботу о последовательности, эту иррациональную хвалу рациональности. Не легко ли привести более веские выводы в пользу непоследовательности, чем привел Вебер в пользу предпочтения культурных ценностей перед нравственными императивами? Когда декларируется законность делать «витальные» ценности своими высшими ценностями, не обязательно ли это означает в тот же момент обесценивание рациональности в любой форме? Вебер, вероятно, настаивал бы, что, какие бы предпочтения ни принимались, следует быть честным, по крайней мере, перед собой и, особенно, что не должно совершать нечестные попытки придать своим предпочтениям некие объективные основания, которые неизбежно должны быть фальшивыми основаниями. Но сделав это, он был бы просто непоследовательным. Ибо, по его же аргументации, равно обоснованно хотеть или не хотеть истины, или отвергнуть истину в пользу прекрасного и священного<sup>16</sup>. Почему тогда не следует предпочитать истине приятное заблуждение или поучитель-

<sup>15</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 61, 152, 456, 468–69, 531; *Politische Schriften*, pp. 443–44.

<sup>16</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 60–61, 184, 546, 554.

ный миф? Уважение Вебера к «рациональному самоопределению» и «интеллектуальной честности» – особенность его характера, которая не имеет никакого основания, кроме нерационального предпочтения «рационального самоопределения» и «интеллектуальной честности».

Тот нигилизм, к которому ведут представления Вебера, можно назвать «благородным нигилизмом». Ибо этот нигилизм возникает не из первичного безразличия ко всему благородному, а из мнимого или реального осознания бесосновательности всего, что считается благородным. Однако невозможно различить благородный и низкий нигилизм, не зная, что благородно и что низко. Но такое знание выходит за пределы нигилизма. Для того, чтобы быть вправе характеризовать нигилизм Вебера как благородный, необходимо порвать с его позицией.

Можно привести следующее возражение вышеупомянутой критике. То, что Вебер действительно имел в виду, вовсе не может быть выражено в терминах «ценностей» или «идеалов»; это более адекватно выражается цитатой «Стань тем, что ты есть», т. е. «Выбери судьбу свою». По этой интерпретации, Вебер потому отвергал объективные нормы, что объективные нормы несовместимы с человеческой свободой или с возможностью действия. Оставим открытым вопрос о том, является ли это основание отрицания объективных норм достаточным основанием и можно ли избежать нигилистических следствий посредством этой интерпретации точки зрения Вебера. Достаточно отметить, что ее принятие потребует разрыва с теми представлениями о «ценности» и «идеале», на которых актуально построено учение Вебера, и что это актуальное учение, а не упомянутая возможная интерпретация, господствует в нынешней общественной науке.

Многие ученые-обществоведы нашего времени, кажется, относятся к нигилизму как к мелкому неудобству, которое мудрецы должны переносить с невозмутимостью, поскольку это цена, которую платят за достижение высшего блага, истинно научной общественной науки. Они кажутся удовлетворенными любыми научными данными, хотя эти данные не могут быть более чем «бесплодными истинами, не генерирующими решения», тогда как решения генерируются чисто субъективными оценочными суждениями или произвольными предпочтениями. Мы должны рассмотреть поэто-

му, может ли общественная наука как чисто теоретический поиск, но поиск, по-прежнему ведущий к пониманию общественных феноменов, базироваться на отличии между фактами и ценностями.

Напомним еще раз утверждение Вебера о перспективах западной цивилизации. Как мы уже отмечали, Вебер видел следующую альтернативу: либо духовное возрождение, либо «механизированное оцепенение», т. е. угасание всяческих человеческих возможностей, кроме возможности «бездуховных специалистов и бессердечных сластолюбцев». Он подвел итог так: «Но делая это утверждение, мы вступаем в область суждений ценности и веры, которые не должны обременять это чисто историческое изложение». Не должно историку или ученому-обществоведцу, недопустимо правдиво описывать определенный тип жизни как духовно пустой или описывать бездуховных специалистов и бессердечных сластолюбцев каковы они есть. Но не абсурд ли это? Не является ли прямой обязанностью ученого-обществоведа правдиво и верно представлять общественные феномены? Как мы можем дать причинное объяснение общественного феномена, если в первую очередь не поймем его таким, каков он есть? Неужели мы не узнаём оцепенения или духовной пустоты, когда видим их? И если кто-то не в состоянии разглядеть феномены такого рода, неужели он не должен быть признан самим этим фактом никчемным ученым-обществоведом, так же как слепец не может считаться аналитиком в живописи?

Вебер особенно интересовался социологией этики и религии. Эта социология предполагает фундаментальное различие между «этосом» и «техникой жизни» (или правилами «благоразумия»). Социолог поэтому должен быть в состоянии распознать «этос» в его характерных особенностях; он должен иметь чутье для этого, пронизательность, как признавал Вебер. Но не должна ли такая пронизательность непременно предполагать оценочное суждение? Не предполагает ли она осознание того, что данный феномен есть *подлинный* «этос», а не *просто* «техника жизни»? Не будет ли поднят на смех человек, утверждающий, что написал социологию искусства, но в действительности написавший социологию халтуры? Социолог религии должен различать феномены, имеющие религиозный характер, от нерелигиозных феноменов. Чтобы быть в состоянии сделать это, он должен знать, что есть религия, он должен обладать способностью понимать религию. Но в противовес тому, что предлагал Вебер, такое понимание помогает ему и вынуждает его отли-

чать подлинную религию от фальшивой, высокую религию от низкой: те религии выше, в которых специфически религиозная мотивация действительна в большей степени. Или следует ли нам сказать, что социологу позволительно отметить присутствие или отсутствие религии или «этоса» – ибо это будет просто фактическое наблюдение, – но он не должен иметь смелость высказываться о степени этого присутствия, т. е. о ранге определенной религии или «этоса», которые он изучает? Социолог религии не может не отметить различия между теми, кто пытается добиться расположения своих богов лестью и подкупом, и теми, кто пытается сделать это, меняя свою душу. Может ли он разглядеть это различие, не осознавая в то же время различия в ранге, которое в нем заключается, различия между корыстным и бескорыстным отношением? Не вынужден ли он осознать, что попытка подкупить богов равноценна попытке быть господином или работодателем богов, и что существует фундаментальная неуместность таких попыток, и что люди думают, упоминая богов? Фактически вся социология религии Вебера выстоит либо падет из-за таких различий, как различия между «этикой намерений» и «жреческим формализмом» (или «окаменевшими максимами»); «возвышенным» религиозным мышлением и «чистым колдовством»; «чистым источником реального, а не просто видимого, глубокого озарения» и «лабиринтом полностью невоспринимаемых, символических образов»; «гибким воображением» и «книжным мышлением». Его работы были бы не просто скучными, а абсолютно бессмысленными, если бы он не говорил почти постоянно о практически всех интеллектуальных и моральных добродетелях и пороках соответствующим языком, т. е. языком хвалы и порицания. Я имею в виду выражения, подобные этим: «великие личности», «несравненное величие», «непревзойденное совершенство», «псевдо-систематика», «эта распушенность была, несомненно, продуктом упадка», «абсолютно нехудожественный», «остроумное толкование», «высокообразованный», «непревзойденное величественное изложение», «мощность, гибкость и точность формулировки», «возвышенный характер этических требований», «безупречное внутреннее постоянство», «грубое и путаное представление», «мужественная красота», «чистое и глубокое убеждение», «впечатляющее достижение», «мастерская работа высшей степени». Вебер уделил некоторое внимание влиянию пуританизма на поэзию, музыку и т. д. Он отметил определенный негативный эффект пуританизма на эти виды искусства. Этот факт (если только это факт) обязан своей значимостью тому обстоятельству, что подлинно религиозный импульс очень

высокого порядка был причиной упадка искусства, т. е. «увядания» ранее существующего высокого и подлинного искусства. Ибо ясно, что, будучи в здравом уме, никто добровольно не уделит ни малейшего внимания такому случаю, где слабеющее суеверие являлось бы причиной появления халтуры. В случае, исследованном Вебером, причиной была подлинная и высокая религия, а следствием – упадок искусства: и причина, и следствие стали видимыми на основе оценочных суждений в отличие от простых ссылок на ценности. Веберу пришлось выбрать между неумением видеть феномены и оценочными суждениями. В качестве практикующего ученого-обществоведа он выбрал мудро<sup>17</sup>.

Запрет оценочных суждений в общественной науке ведёт к тому, что нам позволительно давать строго фактическое описание очевидных действий, которые можно наблюдать в концентрационных лагерях, и, возможно, в равной степени, фактический анализ мотивации действующих лиц: нам будет не позволительно говорить о жестокости. Каждый читатель такого описания, не будучи полным идиотом, конечно, поймет, что описанные действия являются жестокостью. Такое фактическое описание будет поистине злой сатирой. То, что претендует быть откровенным отчетом, будет необычайно иносказательным отчетом. Писатель будет сознательно подавлять своё лучшее знание, или, используя любимый термин Вебера, он совершит акт интеллектуальной нечестности. Или, если не трать впустую нравственный запал на то, что этого не достойно, вся эта процедура напоминает детскую игру, в которой вы проигрываете, если произносите определенные слова, использовать которые вас постоянно подстрекают партнеры. Вебер, подобно каждому, кто когда-либо обсуждал общественные предметы существенным образом, не мог избежать упоминания алчности, жадности, беспринципности, тщеславия, преданности, чувства соразмерности и подобных вещей, т. е. оценочных суждений. Он выражал негодование в отношении тех, кто не видит разницы между Гретхен и проституткой, т. е. в отношении тех, кто не в состоянии увидеть благородство чувств, присутствующее у первой, но отсутствующее у последней. То, что

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 380, 462, 481–83, 486, 493, 554; *Religionssoziologie*, I, 33, 82, 112 n., 185 ff., 429, 513; II, 165, 167, 173, 242 n., 285, 316, 370; III, 2 n., 118, 139, 207, 209–10, 221, 241, 257, 268, 274, 323, 382, 385 n.; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 469; *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 240, 246, 249, 266.

подразумевал Вебер, может быть сформулировано следующим образом: проституция есть признанный объект социологии; этот объект нельзя увидеть, если не видеть унижительный характер проституции в то же время; если некто рассматривает факт «проституции», в отличие от произвольной абстракции, то он уже сделал оценочное суждение. Что случилось бы с политологией, если ей не было бы позволительно иметь дело с такими феноменами, как узкий партийный дух, власть хозяина, давление групп, искусство управления государством, коррупция, даже нравственная коррупция, т. е. феноменами, которые сами по себе формируются оценочными суждениями? Заключить термины, означающие подобные вещи, в кавычки – детский трюк, который позволяет говорить о важных предметах, избегая принципов, без которых важных предметов быть не может, – трюк, означающий позволение совмещать преимущества здравого смысла с отрицанием здравого смысла. Можно ли сказать что-либо существенное об опросах общественного мнения, к примеру, не осознавая того факта, что многие ответы на вопросы даются глупыми, неосведомленными, лживыми и неразумными людьми и что немало вопросов формулируется людьми такого же калибра, – можно ли сказать что-либо существенное об опросах общественного мнения, не делая сплошь и рядом оценочных суждений<sup>18</sup>?

Или давайте взглянем на пример, который сам Вебер обсуждает довольно подробно. Политолог или историк, к примеру, должен объяснить действия государственных деятелей и генералов, т. е. он должен проследить причины их действий. Он не может сделать этого, не отвечая на вопрос, вызваны ли рассматриваемые действия рациональными соображениями о средствах и целях или, к примеру, эмоциональными факторами. Для этого он должен сконструировать модель совершенно рационального действия при данных обстоятельствах. Только так он может увидеть, какие нерациональные факторы, если таковые существуют, отклонили действия от строго рационального курса. Вебер признал, что эта процедура включает в себе оценку: мы вынуждены сказать, что действующее лицо, о котором идет речь, совершило ту или иную ошибку. Вебер утверждал, однако, что конструирование модели и последующее оценочное суждение об отклонении от модели просто переходная стадия в про-

<sup>18</sup> *Wissenschaftslehre*, p. 158; *Religionssoziologie*, I, 41, 170 n.; *Politische Schrifttn*, pp. 331, 435–36.

цессе причинного объяснения<sup>19</sup>. Как воспитанные дети, мы обязаны затем забыть как можно скорее то, что, проходя мимо, мы не могли не заметить, но что не должны были замечать. Но, во-первых, если историк, объективно сопоставляя действия государственного деятеля с моделью «рационального действия в данных условиях», показывает, что государственный деятель совершал грубые ошибки одну за другой, он выносит объективную оценку в том смысле, что государственный деятель был необычайно глуп. В другом случае историк достигает подобной процедурой равно объективной оценки, что генерал проявляет необычную находчивость, решимость и благоразумие. Невозможно понять феномены этого рода, не осознавая норм суждения, свойственных данной ситуации и принимаемых как нечто само собой разумеющееся самими действующими лицами; и невозможно не использовать эти нормы при фактических оценках. Во-вторых, что касается того, что Вебер рассматривал как только вторичное или переходное, а именно, постижение особенностей глупости и мудрости, малодушия и мужества, варварства и гуманности и т. д., – не является ли это более достойным интереса историка, чем любые причинные толкования в веберовском духе. Что касается вопроса, следует ли высказывать или подавлять неизбежные и не вызывающие возражения оценочные суждения, то это действительно сводится к вопросу, как они должны быть выражены, «где, когда, кем и кому»; этот вопрос подлежит поэтому иному суду, чем методологический суд общественных наук.

Социология могла бы избежать оценочных суждений только строго ограничивая себя в пределах чисто исторического или «объяснительного» подхода. Социолог должен был бы безропотно склониться перед самоинтерпретацией своего предмета. Ему было бы запрещено говорить о «нравственности», «религии», «искусстве», «цивилизации» и тому подобных вещах при объяснении представлений народов или племен, не знающих таких понятий. С другой стороны, он должен был бы признавать как нравственность, религию, искусство, знания, государство и т. д., все претендующее быть нравственностью, религией, искусством и т. д. Фактически существует такая социология знания, в соответствии с которой всё, что претендует быть знанием – даже если это отъявленная бессмыслица, – должно признаваться социологами как знание. Вебер сам отожде-

<sup>19</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 125, 129–30, 337–38; *Soziologie und Sozialpolitik*, p. 483.

ствлял типы законной власти с тем, что считается типами законной власти. Но это ограничение подвергает ученого опасности пасть жертвой всякого обмана и всякого самообмана людей, которых он изучает; оно наказывает любой критический подход; взятое само по себе, оно лишает общественные науки всякой возможной ценности. Самоинтерпретация грубо ошибающегося генерала не может быть принята историком политики, и самоинтерпретация глупого рифмоплета не может быть принята историком литературы. Причем не стоит социологу позволять себе довольствоваться объяснением данного феномена, которое принимается группой, внутри которой он имеет место быть. Менее ли склонны к самообману группы, чем индивиды? Веберу было легко выдвинуть следующее требование: «Что исключительно важно [для описания данного качества как харизматического], это то, как на самом деле рассматривается личность со стороны субъектов харизматической власти, со стороны своих “последователей” или “учеников”». Восемью строками позже мы читаем: «Другой тип [харизматического лидера] представляет собой Джозеф Смит, основатель мормонизма, который, однако, не может быть классифицирован таковым с абсолютной уверенностью, так как существует вероятность, что он был самым изощренным типом мошенника», т. е. что он только делал вид, что обладал харизмой. Было бы несправедливо настаивать на том факте, что немецкий оригинал, мягко говоря, намного менее ясен и выразителен, чем английский перевод; ибо от проблемы, неявно поставленной переводчиком, – а именно, проблемы различия между подлинной и лицемерной харизмой, между подлинными пророками и псевдопророками, между истинными лидерами и удачливыми шарлатанами, – невозможно избавиться молчанием<sup>20</sup>. Социолога нельзя обязать придерживаться юридических фикций, к которым данная группа никогда не отваживалась относиться как к юридическим фикциям; он вынужден различать, между тем, как данная группа действительно представляет себе власть, которой она управляется, и истинным характером данной власти. С другой стороны, строго исторический подход, который ограничивает себя пониманием людей тем способом, которым они понимают себя сами, может быть очень плодотворным, если ему не давать зазнаваться. Осознав это, мы понимаем законный мотив, лежащий в основе требования неоченивающей общественной науки.

<sup>20</sup> *The Theory of Social and Economic Organization* (Oxford University Press, 1947), pp. 359, 361; ср. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 140–41, 753.

Сегодня тривиально говорить, что ученый-обществовед не должен судить общества иного, чем своё собственное, исходя из норм своего общества. Предмет его гордости в том, что он ни превозносит, ни порицает, но понимает. Но он не может понимать вне концептуальных рамок или системы отсчета. Понятно, его система отсчета, весьма вероятно, представляет собой просто отражение того, как его собственное общество понимает самое себя в данное время. Соответственно, он будет интерпретировать общества иные, чем его собственное, в терминах, полностью чуждых этим обществам. Он будет втискивать эти общества в прокрустово ложе своей концептуальной схемы. Он не поймет этих обществ так, как они понимают себя сами. Так как самоинтерпретация общества есть существенный элемент его бытия, он не поймет эти общества такими, какими они являются на самом деле. И, так как невозможно понять свое собственное общество адекватно, если не понять другие общества, он не будет способен реально понять даже свое собственное.

Он должен поэтому понять различные общества прошлого и настоящего, или значимые «части» этих обществ, точно так же, как они понимают или понимали себя сами. В пределах этой чисто исторической и, следовательно, только предварительной или вспомогательной работы такая объективность, которая подразумевает самоотречение от оценок, допустима и даже необходима со всех точек зрения. Особенно в отношении такого феномена, как доктрина, очевидно, что невозможно судить о ее содержании или объяснять ее в социологических или иных терминах до того, как она будет понята, т. е. до того, как она будет понята точно так же, как ее понимал сам создатель.

Любопытно, что Вебер, который был так доверчив к тому роду объективности, который требует отказа от оценочных суждений, был почти слеп в отношении области, которая может быть названа приютом, и единственным приютом, не оценивающей объективности. Он ясно понимал, что концептуальные рамки, которые он использовал, коренились в общественных условиях его времени. Легко понять, например, что его выделение трех идеальных типов легитимности (традиционной, рациональной и харизматической) отражает ситуацию, которая существовала в Континентальной Европе после Французской революции, когда борьба между наследием дореволюционных режимов и революционными режимами понималась как соперничество между традицией и разумом. Явная не-

адекватность этой схемы, соответствующей, возможно, условиям XIX века, но едва ли любым другим условиям, вынудила Вебера добавить харизматический тип легитимности к двум типам, навязанным его окружением. Но это добавление не устранило, оно только скрыло основные ограничения, свойственные его схеме. Добавление создало впечатление, что эта схема стала всеобъемлющей, но фактически она не может быть сделана всеобъемлющей никакими добавлениями ввиду ограниченности ее происхождения: не всеобъемлющее размышление о природе политического общества, но только опыт двух-трех поколений питает базовую ориентацию. Так как Вебер полагал, что ни одна концептуальная схема, используемая общественными науками, не может иметь более чем эфемерную обоснованность, он не был серьезно обеспокоен подобным положением дел. В особенности он не был серьезно обеспокоен опасностью, что наложение его определенно «датированной» схемы может препятствовать беспристрастному пониманию предшествующих политических условий. Он не интересовался, соответствует ли его схема способу, которым, скажем, протагонисты великих политических потрясений, зафиксированных в истории, представляли себе свои деяния, т. е. тому способу, которым они представляли себе принципы легитимности. Существенно по той же причине он не постеснялся описать Платона как «интеллектуала», ни на миг не обеспокоившись тем, что в целом произведения Платона могут быть описаны как критика идеи «интеллектуала». Он не постеснялся рассматривать диалог между Афинянами и Мелианами в *Истории Фукидида* как достаточное основание для утверждения, что «в Греческих полисах классического периода совершенно голое «макиавелианство» воспринималось как нечто само собой разумеющееся во всех отношениях и как в целом не вызывающее возражений с этической точки зрения». Не говоря о других соображениях, он не остановился на том, чтобы поинтересоваться, как Фукидид сам понимал этот диалог. Он не постеснялся написать: «Тот факт, что Египетские мудрецы восхваляют покорность, молчание, отсутствие самонадеянности как божественные добродетели, имеет свои истоки в бюрократической субординации. В Израиле этим истоком был плебейский характер клиентелы». Подобно этому его социологическое объяснение индусского мышления основано на послышке, что естественное право «любого рода» предполагает естественное равенство, если даже не блаженное состояние, всех людей в начале и в конце. Или, если взять наиболее впечатляющий пример, при обсуждении вопроса, что следует рассматривать как сущность такого

исторического феномена, как кальвинизм, Вебер говорил: «Называя что-либо сущностью исторического феномена, каждый имеет в виду или тот аспект феномена, который он считает перманентной ценностью, или же тот аспект, посредством которого он оказывает наибольшее историческое влияние». Он даже не упоминает третью возможность, которая фактически является первой и наиболее очевидной, а именно, что сущность кальвинизма, например, следовало бы отождествлять с тем, что Кальвин сам рассматривал как сущность или основное свойство своей работы<sup>21</sup>.

Методологические принципы Вебера обречены неблагоприятно влиять на его работу. Мы проиллюстрируем это беглым обзором его наиболее известного исторического эссе, его исследования протестантской этики и духа капитализма. Он утверждал, что кальвинистская теология была основной причиной духа капитализма. Он подчеркивал тот факт, что этот результат никоим образом не предполагался Кальвином, что Кальвин был бы потрясен им и – что наиболее важно – что критическое звено в цепи причинных связей (своеобразная интерпретация догмы предопределения) отрицалось самим Кальвином, но возникло «совершенно естественно» среди эпигонов и, больше всего, среди широких слоев заурядных приверженцев кальвинизма. Но когда речь идет об учении ранга кальвинизма, обычная ссылка на «эпигонов» и «заурядных приверженцев» предполагает уже некое оценочное суждение о той интерпретации догмы предопределения, которую эти люди принимали: эпигоны и заурядные приверженцы очень легко могут не уловить решающей сути. Предполагаемое оценочное суждение Вебера полностью оправдано в глазах каждого, кто понял теологическую доктрину Кальвина; особая интерпретация догмы предопределения, которая якобы вела к возникновению духа капитализма, основана на радикальном недопонимании доктрины Кальвина. Она есть искажение этой доктрины, или, говоря собственным языком Кальвина, плотская интерпретация духовного учения. Поэтому максимум, на что Вебер мог вполне резонно претендовать, это доказательство того, что искажение или вырождение теологии Кальвина привело к появлению капиталистического духа. Только посредством этой решающей оговорки его тезис может быть более или менее точно приведен в соответствие с фактами, на которые он ссылается. Но наложенное им

<sup>21</sup> *Religionssoziologie*, I, 89; II, 136 n., 143–45; III, 232–33; *Wissenschaftslehre*, pp. 93–95, 170–73, 184, 199, 206–9, 214, 249–50.

на себя табу в отношении оценочных суждений препятствовало принятию им этой ключевой оговорки. Уклоняясь от неизбежного оценочного суждения, он был вынужден давать фактически неверную картину случившегося. Ибо его боязнь оценочных суждений подталкивала его отождествить сущность кальвинизма с его исторически наиболее влиятельным аспектом. Он инстинктивно избегал отождествления сущности кальвинизма с тем, что сам Кальвин считал существенным, поскольку самоинтерпретация Кальвина естественно служила бы образцом, по которому надо было бы объективно судить кальвинистов, претендующих следовать за Кальвином<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> *Religionssoziologie*, I, 81–82, 103–4, 112. Вряд ли можно утверждать, что проблема, сформулированная Вебером в его исследовании духа капитализма, была решена. Чтобы подготовить решение, следует освободить веберовскую формулировку проблемы от особого ограничения, которое было обусловлено его «Кантианством». Он, можно сказать, верно отождествил дух капитализма с точкой зрения, что безграничное накопление капитала и прибыльное его вложение есть нравственная обязанность, и, возможно, высшая нравственная обязанность, и верно утверждал, что этот дух есть свойство современного Западного мира. Но он также утверждал, что дух капитализма состоит в отношении к безграничному накоплению как к цели самой по себе. Он не смог продемонстрировать последнее утверждение, исключая ссылки на сомнительные и двусмысленные впечатления. Он был вынужден сделать это утверждение, потому что полагал, что «нравственная обязанность» и «цель сама по себе» идентичны. Его «Кантианство» также вынуждало его разорвать все связи между «нравственной обязанностью» и «всеобщим благом». Он был вынужден ввести в свой анализ ранних нравственных представлений различие, не подтвержденное текстами, между «этическим» оправданием неограниченного накопления капитала и его «утилитарным» оправданием. Как следствие его особого представления об «этике», каждая ссылка на всеобщее благо в ранней литературе казалась ему проявлением низкого утилитаризма. Можно рискнуть сказать, что ни один писатель вне стен психиатрических больниц никогда не оправдывал обязанность или моральное право на безграничное приобретение на какой-либо иной основе, чем служение общему благу. Проблема появления капиталистического духа тогда идентична проблеме появления меньшей посылки – «но неограниченное накопление капитала более всего ведет ко всеобщему благу». Ибо большая посылка – «наш долг – посвятить себя всеобщему благу или любви к ближнему» – не была затронута появлением капиталистического духа. Эта большая посылка была принята и философской и теологической традицией. Вопрос тогда заключается в том, трансформация какой традиции, философской или теологической, или их обеих, явилась причиной появления упомянутой меньшей посылки. Вебер принял как данность, что эта

Отказ от оценочных суждений подвергает опасности историческую объективность. Во-первых, он препятствует тому, чтобы назы-

---

~ причина должна обнаружиться в трансформации теологической традиции, т. е. в Реформации. Но ему не удалось проследить дух капитализма до Реформации или, в особенности, до кальвинизма, исключая использование «исторической диалектики», или посредством сомнительных психологических конструкций. Самое большое, что можно сказать, это то, что он проследил капиталистический дух до искажения кальвинизма. Тони (Tawney) верно указал, что капиталистическое пуританство, изучавшееся Вебером, было поздним пуританством, тем пуританством, которое уже примирилось с «миром». Это означает, что то пуританство, о котором идет речь, примирилось с уже существующим капиталистическим миром: пуританство, о котором идет речь, тогда не было причиной мира капитализма или духа капитализма. Если невозможно проследить капиталистический дух до Реформации, мы вынуждены поинтересоваться, не возникла ли рассматриваемая меньшая посылка из трансформации философской традиции, в отличие от трансформации традиции теологической. Вебер рассматривал возможность того, что возникновение духа капитализма может быть обнаружено в Возрождении, но, как он верно заметил, Возрождение как таковое было попыткой восстановить дух классической античности, т. е. дух, полностью отличный от духа капитализма. Что ему не удалось рассмотреть, так это то, что в течение XVI столетия произошел сознательный разрыв со всей философской традицией, разрыв, который имел место в плане чисто философского или рационального, или светского мышления. Этот разрыв был порожден Макиавелли и привел к моральным учениям Бэкона и Гоббса, мыслителей, чьи произведения десятилетия предшествовали тем произведениям их пуританских соотечественников, на которых базировался тезис Вебера. Вряд ли можно утверждать больше того, что пуританство, более радикально порвавшее с «языческой» философской традицией (т. е. главным образом, с аристотелизмом), чем это сделало римское католичество и лютеранство, было более открыто для новой философии, чем последние. Пуританство, таким образом, могло стать весьма важным, и, возможно, наиболее важным, «носителем» новой философии, как естественной, так и моральной – философии, которая была создана людьми совсем не пуританского склада. Короче, Вебер переоценил важность той революции, которая имела место в плане теологии, и недооценил важность революции, которая имела место в плане рационального мышления. Обращая внимание более тщательно, чем это делал он, на чисто светское развитие, можно было бы также восстановить произвольно разорванную им связь между появлением капиталистического духа и появлением экономической науки (см. также Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* [1949], pp. 624 и 894).

вать вещи своими именами. Во-вторых, он подвергает опасности такую объективность, которая законно требует воздержания от оценок, а именно, объективность интерпретации. Историк, который принимает как данность, что объективное оценочное суждение невозможно, не может со всей серьезностью относиться к тем представлениям прошлого, которые основывались на предположении, что объективное оценочное суждение возможно, т. е. практически ко всем представлениям предыдущих поколений. Предполагая заранее, что те представления были основаны на фундаментальном заблуждении, он лишен стимула, нужного для попытки понять прошлое так, как оно понимало себя само.

Почти всё, что мы сказали до этого, было необходимо для того, чтобы избавиться от наиболее важных препятствий в понимании центрального тезиса Вебера. Только теперь мы способны постичь его точный смысл. Обратимся снова к нашему последнему примеру. Веберу следовало бы утверждать лишь то, что искажение кальвинистской теологии вело к возникновению духа капитализма. Это утверждение предполагало бы объективное оценочное суждение о вульгарном кальвинизме: эпигоны невольно разрушили то, что намеревались оберегать. Однако это предполагаемое оценочное суждение имеет очень ограниченное значение. Оно никоим образом не предрешает реальную проблему. Ибо если допустить, что кальвинистская теология была плоха, то искажение ее было хорошо. То, что Кальвин считал бы «плотским» толкованием, могло быть с другой точки зрения принято как «посюстороннее» толкование, ведущее к таким хорошим вещам, как светский индивидуализм и светская демократия. Даже с этой последней точки зрения вульгарный кальвинизм показался бы невозможной позицией, ни вашим ни нашим, но более предпочтительной, чем собственно кальвинизм, по той же причине, по которой Санчо Панса более предпочтителен, чем Дон-Кихот. Отрицание вульгарного кальвинизма, таким образом, неизбежно с любой точки зрения. Но это означает всего лишь то, что только после отрицания вульгарного кальвинизма можно оказаться перед лицом реальной проблемы: проблемы веры против безверия, т. е. «подлинная вера против благородного безверия», в отличие от проблемы «простое колдовство или механическая обрядность против безверия бездуховных специалистов и бессердечных сластолюбцев». Это реальная проблема, которая, по Веберу, не может быть решена человеческим разумом точно так же, как конфликт между различными подлинными религиями высшего порядка

(т. е. конфликт между Второ-Исайей, Иисусом и Буддой) не может быть решён человеческим разумом. Таким образом, несмотря на то, что общественная наука выстоит или падет из-за оценочных суждений, но общественная наука или общественная философия не может решить ключевые конфликты ценностей. В самом деле верно, что при одном упоминании Гретхен и проститутки уже выносятся оценочные суждения. Но это оценочное суждение оказывается только предварительным, как только сталкивается лицом к лицу с позицией радикального аскетизма, осуждающего всякую сексуальность. С этой точки зрения открытая деградация сексуальности через проституцию может оказаться чище, чем маскировка истинной природы сексуальности сентиментальностью и поэтичностью. В самом деле верно, что невозможно говорить о человеческих делах без восхваления интеллектуальных и моральных добродетелей и порицания интеллектуальных и моральных пороков. Но это не исключает возможности, что все человеческие добродетели в конечном итоге надо считать не чем иным, как великолепными пороками. Было бы абсурдным отрицать, что существует объективное различие между грубо ошибающимся генералом и гением стратегии. Но, если война есть абсолютное зло, то различие между грубо ошибающимся генералом и гением стратегии будет того же уровня, как и различие между немелким вором и гением воровства.

Тогда кажется, что то, что Вебер действительно имел в виду, отрицая оценочные суждения, следует выразить следующим образом: объекты общественных наук определяются ссылкой на ценности. Ссылка на ценности предполагает понимание ценностей. Такое понимание помогает и вынуждает ученого-обществоведа оценивать общественные феномены, т. е. различать подлинное и ложное, высокое и низкое: подлинную веру и ложную веру, подлинных лидеров и шарлатанов, знания и просто профессиональную осведомленность или софистику, добродетель и порок, нравственную чуткость и нравственную глухоту, искусство и халтуру, жизнеспособность и вырождение и т. д. Ссылка на ценности несовместима с нейтральностью, она никогда не может быть «чисто теоретической». Но отсутствие нейтралитета не обязательно означает одобрение, оно также может означать и отрицание. Фактически, поскольку различные ценности несовместимы друг с другом, одобрение любой определенной ценности с необходимостью предполагает отрицание некой другой ценности или ценностей. Только на основе такого принятия или отрицания ценностей, «высших ценностей», предметы обще-

ственных наук появляются в поле зрения. Для всей последующей работы, для причинного анализа этих предметов, должно быть безразлично, принимает ли исследователь или отвергает ценность, о которой идет речь<sup>23</sup>.

Во всяком случае, в целом представление Вебера об области действия и функции общественных наук основывается на якобы доказуемой послышке, что конфликт между высшими ценностями не может быть разрешен человеческим разумом. Вопрос в том, действительно ли эта послышка была доказана, или она была просто постулирована под влиянием особого нравственного предпочтения.

В преддверии попыток Вебера доказать свою основную предпосылку мы сталкиваемся с двумя удивительными фактами. Первый заключается в том, что Вебер, который написал тысячи страниц, едва ли более тридцати из них посвятил предметному обсуждению основ своей позиции в целом. Почему то, что в основе, так мало нуждается в доказательствах? Почему они были самоочевидными для него? Предварительный ответ предоставляется вторым наблюдением, которое мы можем сделать еще до какого-либо анализа его аргументов. Как он отмечал в самом начале обсуждения данного предмета, его тезис был только обобщенным вариантом более старой и более общей точки зрения, а именно, что конфликт между этикой и политикой неразрешим: политическая деятельность иногда невозможна без навлечения моральной вины. Кажется тогда, что это сам дух «политики силы» породил позицию Вебера. Нет ничего более показательного, чем тот факт, что в подобном контексте, говоря о конфликте и мире, Вебер заключал «мир» в кавычки, тогда как, говоря о конфликте, он не предпринимал таких мер предосторожности. Конфликт был для Вебера недвусмысленной вещью, но не мир: мир – фальшивка, война же реальна<sup>24</sup>.

Таким образом, веберовский тезис о неразрешимости конфликта между ценностями был частью или следствием всеобъемлющей точки зрения, в соответствии с которой человеческая жизнь есть, по существу, неизбежный конфликт. По этой причине «мир и всеобщее счастье» представлялись ему незаконной или фантастической целью. Даже если эта цель могла бы быть достигнута, думал он,

<sup>23</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 90, 124–25, 175, 180–82, 199.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 466, 479; *Politische Schriften*, pp. 17–18, 310.

это было бы нежелательно; это было бы состояние «последних людей, изобретших счастье», на которых Ницше нацеливал свою «сокрушительную критику». Если мир несовместим с человеческой жизнью или с истинно человеческой жизнью, нравственная проблема должна, кажется, допускать ясное решение – природа вещей требует воинственной этики как основы «политики силы», которая руководствуется исключительно соображениями национальных интересов; или «совершенно голое макиавеллианство [следовало бы] рассматривать как само собой разумеющееся во всех отношениях и как в целом не вызывающее возражений с этической точки зрения»\*. Но в таком случае мы окажемся перед парадоксальной ситуацией – человек находится в мире с самим собой, в то время как миром правит борьба. Раздираемый борьбой мир требует раздираемого борьбой человека. Борьба не задевала бы сути индивида, если бы он не был вынужден отрицать сам принцип войны: он должен отрицать как порочную и греховную войну, которой он не в состоянии избежать и которой должен посвятить себя. Чтобы нигде не было мира, нельзя просто отвергнуть мир. Недостаточно признать мир временем передышки между войнами. Должен существовать абсолютный долг, направляющий нас ко всеобщему миру, ко всеобщему братству, долг, конфликтующий с равно высоким долгом, заставляющим нас участвовать в «вечной борьбе» за «жизненное пространство» для своего народа. Конфликт не был бы высшим, если вины можно было бы избежать. Вопрос, можно ли говорить о вине, если человек вынужден стать виновным, больше не обсуждался Вебером – он нуждался в необходимости вины. Ему нужно было объединять страдание, порожденное атеизмом (отсутствие всякого искупления, всякого утешения), со страданием, порожденным религией откровения (гнетущее чувство вины). Без этого объединения жизнь перестала бы быть трагической и, таким образом, потеряла бы свою глубину<sup>25</sup>.

Вебер признает само собой разумеющимся, что не существует иерархии ценностей, все ценности имеют одинаковый ранг. Но если дело обстоит именно так, общественная система, которая удовлетворяет требованиям двух ценностей, предпочтительнее той системы, чья область действия более ограничена. Более полная схема

\* – ср. с этой же цитатой приведенной на стр. 59. – Прим. перев.

<sup>25</sup> *Politische Schriften*, pp. 18, 20; *Wissenschaftslehre*, pp. 540, 550; *Religionssoziologie*, I, 568–69.

может требовать, чтобы некоторые из требований каждой из двух этих ценностей были бы принесены в жертву. В этом случае возникает вопрос – не является ли экстремальная или односторонняя схема столь же хорошей или даже лучшей, чем схема, кажущаяся более полной. Чтобы ответить на этот вопрос, следует знать, можно ли вообще принять одну из вышеупомянутых двух ценностей, безоговорочно отвергая другую. Если это невозможно, некоторая жертва мнимых требований двухкомпонентных ценностей будет велением разума. Оптимальная схема может быть нереализуема, за исключением определенных, очень благоприятных условий, и реальные условия здесь и сейчас могут быть крайне неблагоприятны. Это не должно лишить оптимальную схему ее значимости, потому что она осталась бы необходимой как основа для рационального суждения о различных несовершенных схемах. В особенности ее значимость не была бы никоим образом затронута тем фактом, что в данной ситуации можно выбирать только между двумя равно несовершенными схемами. И последнее, хотя не менее важное – во всех размышлениях о подобных вещах нельзя забывать ни на минуту о всеобщем значении для общественной жизни экстремизма, с одной стороны, и умеренности, с другой. Вебер отодвинул все соображения подобного рода в сторону, заявляя, что «умеренная позиция научно ничуть не более верна, чем самые крайние левые или правые партийные идеалы», и что умеренная позиция даже хуже экстремистских решений, поскольку она более двусмысленна<sup>26</sup>. Вопрос, конечно, в том, не должна ли общественная наука интересоваться благоразумными решениями общественных проблем и не является ли умеренность более благоразумной, чем экстремизм. Каким бы благоразумным ни был Вебер как практический политик, как бы ни питал он отвращение к духу узкого партийного фанатизма, но как ученый-обществовед он подходил к общественным проблемам в духе, не имеющем ничего общего с духом искусного управления государством и не способным служить никакой иной практической цели, кроме как поощрению узкого упрямства. Его непоколебимая вера в превосходство конфликта вынуждала его оказывать, по крайней мере, такое же уважение экстремизму, как и умеренным течениям.

Но мы не можем более откладывать обращение к веберовским попыткам доказать своё утверждение, что высшие ценности просто конфликтуют друг с другом. Мы должны ограничиться обсужде-

<sup>26</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 154, 461.

нием двух-трех образцов его доказательств<sup>27</sup>. Первое из них – это тот пример, который он использовал, чтобы проиллюстрировать характер большинства вопросов общественной политики. Общественная политика занимается справедливостью; но вопрос о том, чего требует общественная справедливость, не может быть решен, по Веберу, никакой этикой. Две противоположных точки зрения на этот вопрос равно законны или оправданы. В соответствии с первой, много причитается тому, кто достиг многого или вложил много; в соответствии со второй, многого следует требовать от того, кто может достичь многого или вложить много. Если принять пер-

<sup>27</sup> Несмотря на то, что Вебер достаточно часто указывал в общих словах на значительное количество неразрешимых ценностных конфликтов, его попытки доказать свое основное утверждение ограничены, насколько я понимаю, обсуждением трех или четырех примеров. Пример, который не будет обсуждаться в тексте, касается конфликта между эротикой и всеми безличными или надличностными ценностями – истинно эротическое отношение между мужчиной и женщиной может рассматриваться, «с определенной точки зрения», «как единственная или, по меньшей мере, как столбовая дорога» к настоящей жизни; если некто выступает против всякой святости или добродетельности, всех этических или эстетических норм, всего, что ценно с точки зрения культуры или личности, во имя настоящей эротической страсти, разум должен быть совершенно безмолвен. Особая точка зрения, которая допускает или поощряет такое представление, не есть, как можно было ожидать, точка зрения Кармэн, но точка зрения интеллектуалов, которые страдают от специализации или «профессионализации» жизни. Для таких людей «внебрачная половая жизнь могла бы казаться единственным звеном, всё еще связывающим человека (который к тому времени совершенно оставил цикл старого, простого, органичного крестьянского существования) с естественным источником всякой жизни». Наверное, достаточно сказать, что кажущееся может быть обманчивым. Но мы чувствуем себя вынужденными добавить, что, по Веберу, этот запоздалый возврат к наиболее естественному в человеке связан с тем, что он предпочел назвать «die systematische Herauspräparierung der Sexualsphäre»\* (*Wissenschaftslehre*, pp. 468–69; *Religionssoziologie*, I, 560–62). Таким образом, он доказал на деле, что эротика, как он понимал ее, конфликтует со «всеми эстетическими нормами»; но в то же время он доказал, что попытки интеллектуалов избежать специализации через эотику ведут только к специализации в эротике (ср. *Wissenschaftslehre*, p. 540). Другими словами, он доказал, что его эротический *Weltanschauung* не может быть оправдан судом человеческого разума.

\* – «систематическое препарирование сексуальной сферы» (нем.). – Перев. А. А. Миллера.

вую точку зрения, то следует предоставлять большие возможности большому таланту. Если принять вторую, то следует препятствовать талантливому индивиду использовать свои превосходные возможности. Мы не будем жаловаться на то, как неопределенно Вебер изложил то, что он считал, и довольно странно, непреодолимой трудностью. Мы просто отметим, что он не счёл необходимым указать на какие-либо соображения, способные поддержать первую точку зрения. Вторая точка зрения, однако, показалась ему требующей явной аргументации. По Веберу, можно аргументировать, как это делал Бабёф, следующим образом: несправедливость неравного распределения умственных способностей и удовлетворения чувства превосходства, которое сопутствует простому обладанию высшими способностями, должны компенсироваться социальными мерами, предназначенными препятствовать талантливым индивидуумам использовать свои большие возможности. Прежде чем сказать, что эта точка зрения может быть оправданной, следует выяснить, есть ли смысл говорить, что природа совершила несправедливость, неравно распределяя свои дары; обязано ли общество исправлять эту несправедливость; и имеет ли зависть право быть услышанной. Но даже если допустить, что точка зрения Бабёфа в изложении Вебера столь же допустима, как и первая точка зрения, то что из этого следует? Что мы вынуждены делать выбор вслепую? Что мы должны подстрекать приверженцев обоих противоположных точек зрения настаивать на своих мнениях со всем упорством, на которое они только способны? Если, как утверждает Вебер, нет решения, морально превосходящего другое, то разумным следствием должно быть то, что решение необходимо перенести из суда этики в таковой удобства или целесообразности. Вебер настойчиво исключал соображения целесообразности из обсуждения этого вопроса. Если требования выдвинуты во имя справедливости, заявляет он, то соображения о том, какое решение предоставит наилучшие «побуждения», неуместны. Но неужели нет связи между справедливостью и общественным благом и между общественным благом и побуждениями к общественно полезной активности? Именно в том случае, если бы Вебер был прав в утверждении, что эти две противоположных точки зрения равно оправдываемы, то общественная наука, как объективная наука, должна была бы клеймить как ненормального любого человека, кто будет настаивать на том, что только один из них соответствует справедливости<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> *Wissenschaftslehre*, p. 467.

Наш второй пример – это сомнительное доказательство Вебера наличия неразрешимого конфликта между тем, что он называет «этикой ответственности», и «этикой намерений». В соответствии с первой ответственность человека простирается вплоть до предсказуемых последствий его действий, тогда как в соответствии со второй ответственность человека ограничена внутренней правильностью его действий. Вебер иллюстрирует этику намерений примером синдикализма: синдикалиста интересуют не последствия или успех его революционной активности, но его собственная честность, сохранение в себе и пробуждение в других определенного морального состояния и ничего более. Даже окончательное доказательство того, что в данной ситуации его революционная активность в обозримом будущем будет губительной для самого существования революционных рабочих, не будет убедительным опровержением в глазах убежденного синдикалиста. Веберовский убежденный синдикалист – построение *ad hoc*\*, как видно из его замечания, что если синдикалист последователен, то его царство не от мира сего. Другими словами, если он был бы последовательным, он перестал бы быть синдикалистом, т. е. человеком, заинтересованным в освобождении рабочего класса в этом мире и средствами этого мира. Этика намерений, которую Вебер приписал синдикализму, есть в действительности этика, чуждая всем посюсторонним общественным или политическим движениям. Как он утверждал в другом случае, в измерении собственно общественных действий «этика намерений и этика ответственности являются не абсолютно противоположными, но дополняющими друг друга: обе они совместно составляют подлинного человека». Та этика намерений, которая является несовместимой с тем, что Вебер однажды назвал этикой подлинного человека, есть определенная интерпретация христианской этики или, вообще говоря, строго потусторонней этики. Таким образом, то, что Вебер действительно имел в виду, говоря о неразрешимом конфликте между этикой намерений и этикой ответственности, заключалось в том, что конфликт между этикой этого мира и потусторонней этикой неразрешим с помощью человеческого разума<sup>29</sup>.

\* – к данному случаю, букв.: «к этому» (лат.). – Прим. перев.

<sup>29</sup> Для более адекватного обсуждения проблемы «ответственности» и «намерения» ср. Thomas Aquinas *Summa theologiae* I. 2. qu. 20, a. 5; Burke, *Present Discontents* (*The Works of Edmund Burke* [«Bonn's Standard Library»], I, 375–77); Lord Charnwood, *Abraham Lincoln* (Pocket Books ed.), pp. 136–37, 164–65; Churchill, *Marlborough*, VI, 599–600. *Wissenschaftslehre*, pp. 467, 475, 476, 546; *Politische Schriften*,

Вебер был убежден, что на основе строго посюсторонней ориентации невозможно существование объективных норм – не может существовать «абсолютно действительных» и в то же время особенных норм, за исключением норм на основе откровения. Однако он никогда не доказал, что человеческий разум сам по себе не способен к достижению объективных норм, или что противоречие между различными этическими доктринами этого мира неразрешимо человеческим разумом. Он только доказал, что потусторонняя этика, или, точнее, определенный тип потусторонней этики, несовместим с теми нормами человеческого превосходства или человеческого достоинства, которые человеческий разум различает сам по себе. Не будучи виновным в малейшей непочтительности, можно сказать, что конфликт между посюсторонней и потусторонней этикой не должен представлять большого интереса для общественных наук. Как отмечал сам Вебер, общественная наука пытается понять человеческую общественную жизнь с точки зрения этого мира. Общественная наука есть человеческое знание о человеческой жизни. Ее свет – естественный свет. Она пытается найти рациональные или разумные решения общественных проблем. Озарения и решения, которых она достигает, могут быть подвергнуты сомнению на основе сверхчеловеческого знания или божественного откровения. Но, как указывал Вебер, общественная наука как таковая не может учитывать такие возражения, поскольку они базируются на предположениях, которые никогда не станут очевидными для человеческого разума самого по себе. Принимая предположения такого характера, общественная наука трансформировалась бы либо в иудаистскую, либо в христианскую, либо в исламскую, либо в буддистскую, либо в какую-нибудь иную «конфессиональную» общественную науку. Кроме того, если подлинные результаты общественных наук могут быть подвергнуты сомнению на основе откровения, то откровение не просто выше разума, но и против разума. Вебер не постеснялся сказать, что всякая вера в откровение есть, в конечном счете, вера в абсурд. Совместима ли эта точка зрения Вебера, который, в конце концов, был не теологическим авторитетом, с разумной верой в откровение, нас здесь не интересует<sup>30</sup>.

– pp. 441–44, 448–49, 62–63; *Soziologie und Sozialpolitik*, pp. 512–14; *Religionssoziologie*, II, 193–94.

<sup>30</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 33, прим. 2, 39, 154, 379, 466, 469, 471, 540, 542, 545–47, 550–54; *Politische Schriften*, pp. 62–63; *Religionssoziologie*, I, 566.

Стоит только допустить, что общественная наука или посюстороннее понимание человеческой жизни очевидно законно, как затруднение, воздвигнутое Вебером, уже кажется не относящимся к делу. Но он отказался допустить эту предпосылку. Он утверждал, что наука или философия опирается, в конечном счете, не на очевидные предпосылки, которые находятся в распоряжении человека как человека, но на веру. Допуская, что только наука или философия может вести к познаваемой человеком истине, он поднял вопрос о том, является ли поиск познаваемой истины добром, и решил, что на этот вопрос уже не может более отвечать наука или философия. Наука или философия не способна дать ясный или определённый отчет о своих собственных основаниях. Добродетель науки или философии не вызывала вопросов, пока можно было думать, что это «путь к истинному бытию», или к «истинной природе», или к «истинному счастью». Но эти ожидания оказались иллюзорными. Отныне наука или философия не может иметь иной цели, кроме выяснения той узко ограниченной истины, которая доступна человеку. Однако, несмотря на эти поразительные изменения в характере науки или философии, поиск истины продолжает восприниматься как ценный сам по себе, а не только ради его практических результатов, чья ценность, в свою очередь, сомнительна: увеличение могущества человека означает увеличение его могущества во вред, так же как и на пользу. Рассматривая поиск истины как ценное само по себе, мы допускаем, что выбираем предпочтение, которое больше не имеет надлежащих или достаточных оснований. Вместе с тем, мы признаём, что предпочтениям не нужны надлежащие или достаточные основания. Соответственно, те, кто рассматривает поиск истины как ценное само по себе, могут рассматривать такие действия, как понимание происхождения доктрины или редактирование текста – более того, гипотетическую корректировку некоего испорченного варианта некой рукописи – как цели в себе: поиск истины имеет то же достоинство, что и коллекционирование марок. Каждое стремление, каждая прихоть становится столь же оправданной или столь же допустимой, как и любая другая. Но Вебер не всегда заходил столь далеко. Он говорил также, что цель науки есть ясность, т. е. ясность в основных вопросах, и это означает, в конечном счете, ясность не относительно целого, но относительно положения человека как человека. Наука или философия есть тогда путь к свободе от заблуждения; она есть основание свободной жизни, жизни, которая отказывается приносить в жертву интеллект и осмеливается взглянуть реальности в ее суровое лицо. Она имеет дело

с познаваемой истиной, которая действительна, невзирая на то, нравится нам она или нет. Вебер поднялся до этой точки. Но он отказался говорить, что наука или философия имеет дело с истиной, которая действительна для всех людей, невзирая на то, хотят ли они знать её или не хотят. Что его остановило? Почему он отказал познаваемой истине в ее неотвратимой мощи?<sup>31</sup>

Он был склонен верить, что человек XX века вкусил плода с древа познания, или может быть свободен от заблуждений, которые ослепляли всех предшествовавших ему людей, – мы видим положение человека без заблуждений; мы разочарованы\*. Но под влиянием историзма он стал сомневаться, можно ли говорить о положении человека как человека, и если можно, не выглядит ли это положение различно в разные века таким образом, что в принципе взгляды каждого века так же законны или так же незаконны, как и любого другого. Он интересовался поэтому, не было ли то, что казалось положением человека как человека, только положением современного человека, или «неизбежной данностью нашей исторической ситуации». Следовательно, то, что первоначально казалось свободой от заблуждений, представилось, в конечном счете, едва ли чем-то большим, чем сомнительной предпосылкой нашего времени, или некой позицией, которая будет заменена в свое время другой позицией, которая будет в согласии со следующей эпохой. Представления нынешнего века характеризуются разочарованием\*\*, или безоговорочной «посюсторонностью», или безверием. Что претендует быть свободой от заблуждений, есть заблуждение до такой же степени, как и те верования, которые преобладали в прошлом и могут преобладать в будущем. Мы в состоянии безверия потому, что судьба вынуждает нас быть в состоянии безверия, и нет тому никакой

<sup>31</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 60–61, 184, 213, 251, 469, 531, 540, 547, 549; *Politische Schriften*, pp. 128, 213; *Religionssoziologie*, I, 569–70.

\* В оригинале «disenchanted» – «освобождены от колдовства» и «разочарованы». Здесь начинается игра на двусмысленности английского глагола «to enchant»: он означает и «очаровывать», и «околдовывать», и «приводить в восторг, восхищать», и «закабалить колдовством, опутывать чарами». Соответственно, «disenchantment» – это и «расколдование, снятие чар», и «разочарование, утрата восторга и воодушевления». Отсюда «представления нынешнего века характеризуются разочарованием ... или безверием». См. текст ниже и прим. перев. на стр. 191. – Прим. перев.

\*\* – см. предыдущее прим. – Прим. перев.

иной причины. Вебер отказался принести в жертву интеллект; он не ожидал религиозного возрождения, или пророков, или спасителей; и он вовсе не был уверен, последует ли религиозное возрождение в будущем. Но он был уверен, что всяческая преданность деяниям или идеалам имеет корни в религиозной вере и, следовательно, что упадок религиозной веры, в конечном счете, приведет к угасанию всех деяний и идеалов. Он был склонен видеть пред собой альтернативу: или полную духовную пустоту, или религиозное возрождение. Он разуверился в новом посюстороннем эксперименте без верия и, тем не менее, оставался привязанным к нему, поскольку он был обречен верить в науку, как понимал ее. Результатом этого противоречия, которое он так и не разрешил, была его вера в то, что противоречие между ценностями не может быть разрешено человеческим разумом<sup>32</sup>.

Однако кризис жизни и науки нового времени не обязательно делает сомнительной идею науки. Мы должны, следовательно, попытаться установить в более точных терминах, что Вебер имел в виду, когда утверждал, что наука кажется неспособной дать ясный или определённый отчет о самой себе.

Человек не может жить без света, руководства, знаний; только через знание о благе может он найти необходимое ему благо. Фундаментальный вопрос, следовательно, заключается в том, могут ли люди достичь такого знания о благе, без которого они не могут направлять свою жизнь индивидуально или коллективно, собственными естественными силами, без посторонней помощи, или же они зависят в этом знании от Божественного Откровения. Нет альтернативы более фундаментальной, чем эта: человеческое руководство или божественное руководство. Первая возможность свойственна философии или науке в истинном смысле этого слова, вторая представлена в Библии. Этой дилеммы нельзя избежать никаким согласованием или синтезом. Ибо обе – и философия, и Библия – провозглашают нечто как вещь единственно необходимую, как единственную вещь, которая, в конечном счете, имеет значение, и эта единственно необходимая вещь, провозглашенная Библией, противоположна провозглашенной философией: жизнь покорной любви против жизни свободного озарения. В каждой попытке согласования, в любом, сколь бы ни впечатляющем синтезе один из противо-

положных элементов – более или менее хитроумно, но в любом случае несомненно – приносится в жертву другому: философия, которая намеревается быть королевой, должна стать служанкой откровения или наоборот.

Если мы с высоты птичьего полета взглянем на извечную борьбу философии и теологии, мы вряд ли сможем избежать впечатления, что ни один из антагонистов никогда не преуспевал в реальном опровержении другого. Все аргументы в пользу откровения, кажется, обоснованы только в том случае, если предполагается вера в откровение; и все аргументы против откровения, кажется, обоснованы только если предполагается неверие. Это положение вещей, казалось бы, вполне естественно. Откровение всегда настолько сомнительно для разума самого по себе, что оно никогда не может добиться согласия от разума самого по себе, и человек так устроен, что может найти удовлетворение и блаженство в свободном исследовании, в четкой формулировке загадки бытия. Но, с другой стороны, он столь сильно стремится к решению этой загадки, и человеческое знание всегда столь ограничено, что необходимость божественного вдохновения не может быть отвергнута и возможность откровения не может быть опровергнута. Тогда это то положение вещей, при котором, кажется, безвозвратно решён вопрос против философии и в пользу откровения. Философия должна согласиться, что откровение возможно. Но согласиться, что откровение возможно, означает согласиться, что философия может быть не единственно необходимой вещью, что философия может быть чем-то бесконечно незначительным. Согласиться, что откровение возможно, значит согласиться, что философская жизнь не обязательно, не очевидно *стоящая* правильная жизнь. Философия, т. е. жизнь, посвященная поиску очевидных знаний, доступных человеку как человеку, сама покоилась бы на неочевидном, произвольном или слепом решении. Это только подтверждало бы тезис веры, тезис о том, что невозможна последовательность, последовательная и совершенно искренняя жизнь, без веры в откровение. Простой факт, что философия и откровение не в состоянии опровергнуть друг друга, констатировал бы опровержение философии откровением.

Это был конфликт между откровением и философией или наукой в полном смысле слова, и смысл этого конфликта побудил Вебера утверждать, что идея науки или философии страдает от фатальной слабости. Он пытался остаться верным делу самостоятельного

<sup>32</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 546–47, 551–55; *Religionssoziologie*, I, 204, 523.

озарения, но отчаивался, когда чувствовал, что жертвоприношение интеллекта, к которому питает отвращение наука или философия, есть основа науки или философии.

Но давайте поспешим назад из этих ужасных глубин на поверхность, которая, хотя не так уж и весела, обещает, по крайней мере, безмятежный сон. Снова поднимаясь наружу, мы попадаем в объятия почти шестисот больших страниц с минимально возможным количеством предложений и максимально возможным количеством примечаний, страниц, посвященных методологии общественных наук. Однако мы очень скоро замечаем, что не избежали неприятностей. Ибо методология Вебера нечто отличное от того, чем обычно является методология. Все разумные исследователи веберовской методологии чувствуют, что это философская методология. Можно четко сформулировать это чувство. Методология как размышление о корректном методе науки есть с необходимостью размышление об ограничениях науки. Если наука на самом деле есть высшая форма человеческого знания, она есть размышления об ограничениях человеческого знания. И если именно знание составляет специфический характер человека по сравнению со всеми земными существами, то методология есть размышления о пределах человеческой природы или о положении человека как человека. Веберовская методология очень тесно приблизилась к соответствию этому требованию.

Чтобы остаться несколько ближе к тому, что он сам думал о своей методологии, мы скажем, что его понятие науки, как естественной, так и общественной, основывается на особой точке зрения на реальность. Ибо, по его мнению, научное понимание состоит в особой трансформации реальности. Следовательно, невозможно прояснить смысл науки без предварительного анализа реальности самой в себе, т. е. до ее трансформации наукой. Вебер не много говорил об этом. Он в меньшей степени интересовался характером реальности, чем различными способами, которыми реальность трансформируется различными типами науки. Ибо его основное внимание было сосредоточено на сохранении целостности исторических или культурных наук от двух кажущихся опасностей: от попытки формировать эти науки по образцу естественных наук и от попытки интерпретировать дуализм естественных и историко-культурных наук в терминах метафизического дуализма («тело-дух» или «необходимость-свобода»). Но его методологические тезисы остаются не-

умопостигаемыми или, во всяком случае, неуместными, если не перевести их в тезисы, касающиеся характера реальности. Когда он требовал, к примеру, чтобы объяснительное понимание было подчиненным причинному объяснению, он руководствовался наблюдением, что умопостигаемое часто подавляется тем, что больше уже не умопостигаемо, или что низшее обычно более сильно, чем высшее. К тому же его занятия оставили ему время обозначить свою точку зрения на то, что есть реальность до ее трансформации наукой. По его мнению, реальность есть бесконечный и бессмысленный ряд, или хаос, уникальных и бесконечно делимых событий, которые в себе бессмысленны: весь смысл, вся взаимосвязанность возникает от деятельности познающего или оценивающего субъекта. Очень немногие сегодня будут удовлетворены этой точкой зрения на реальность, которую Вебер почерпнул у неокантианства и которую он изменил, добавив только один или два эмоциональных штриха. Достаточно отметить, что он сам не мог последовательно придерживаться этой точки зрения. Правда, он отнюдь не мог отрицать, что существует некая взаимосвязанность реальности, которая предшествует всякой научной взаимосвязанности: та взаимосвязанность, то богатство смысла, которое мы имеем в виду, когда говорим о сфере повседневного опыта или естественного понимания мира<sup>33</sup>. Но он даже не делал попытки связного анализа общественной сферы, как она представляется «здоровому смыслу», или социальной реальности, как она представляется в общественной жизни или в деятельности. Место такого анализа в его работах занято определениями идеальных типов, искусственных конструктов, которые и не должны были соответствовать внутренней взаимосвязанности общественной реальности и, к тому же, преднамеренно имели строго эфемерный характер. Только всеобъемлющий анализ общественной реальности, какой мы видим ее в актуальной жизни и какой человечество знает ее с тех пор, как существуют гражданские общества, мог бы допустить адекватное обсуждение возможности оценивающей общественной науки. Такой анализ сделал бы понятными фундаментальные альтернативы, которые существенно принадлежат общественной жизни, и тем самым обеспечивал бы основу для ответственного суждения, поддается ли в принципе разрешению конфликт между этими альтернативами.

<sup>33</sup> *Wissenschaftslehre*, pp. 5, 35, 50–51, 61, 67, 71, 126, 127 n., 132–34, 161–62, 166, 171, 173, 175, 177–78, 180, 208, 389, 503.

В духе традиции трех веков Вебер отверг бы предложение, что общественная наука должна основываться на анализе общественной реальности, как она переживается в общественной жизни или известна «здравому смыслу». В соответствии с этой традицией «здравый смысл» есть некий гибрид, порожденный абсолютно субъективным миром индивидуальных ощущений и истинно объективным миром, постепенно раскрываемым наукой. Это представление происходит из XVIII века, когда в силу разрыва с классической философией возникло мышление Нового Времени. Но создатели нового мышления всё еще оставались в согласии с классиками настолько, насколько они воспринимали философию или науку как совершенство естественного понимания человеком естественного мира. Они расходились с классиками настолько, насколько они противопоставляли новую философию или науку как истинно естественное понимание мира извращенному пониманию мира классической и средневековой философии или науки, или «схоластике»<sup>34</sup>. Победа новой философии или науки была обеспечена победой ее решающей части, а именно, новой физики. Эта победа привела, в конечном счете, к тому результату, что новая физика, вместе с новой естественной наукой вообще, стала независимой от остатков философии, которые с того времени стали называться «философией» в противопоставление «науке»; и фактически «наука» стала авторитетом для «философии». «Наука», можем сказать мы, есть преуспевающая часть новой философии или науки, тогда как «философия» есть менее преуспевающая ее часть. Таким образом, не новая философия, но новая естественная наука стала рассматриваться как совершенство естественного понимания человеком естественного мира. Но в XIX веке становилось всё более и более очевидно, что радикальное различие должно быть сделано между, как тогда говорилось, «научным» пониманием (или «миром науки») и «естественным» пониманием (или «миром, в котором мы живем»). Стало очевидным, что научное понимание мира возникает путем радикального изменения, в отличие от совершенства, естественного понимания. Поскольку естественное понимание есть предпосылка научного понимания, анализ науки и мира науки предполагает анализ естественного понимания, естественного мира или мира здравого смысла. Естественный мир, мир, в котором мы живем и действуем, не есть объект или

продукт теоретической позиции, это мир не просто объектов, на которые мы беспристрастно взираем, но «вещей» или «дел», с которыми мы обращаемся. Однако пока мы отождествляем естественный или донаучный мир с миром, в котором мы живем, мы имеем дело с абстракцией. Мир, в котором мы живем, есть уже продукт науки или, по меньшей мере, он основательно затронут влиянием существования науки. Не говоря о технологии, мир, в котором мы живем, свободен от привидений, ведьм и т. д., которыми мир изобилует бы, если бы не существование науки. Чтобы понять естественный мир как мир радикально донаучный или дофилософский, необходимо вернуться к моменту до первого появления науки или философии. Для этого не обязательно заниматься обширными и неизбежно гипотетическими антропологическими исследованиями. Для реконструкции существенных свойств «естественного мира» достаточно информации, которую предоставляет о своем возникновении классическая философия, особенно если эта информация дополнена рассмотрением наиболее элементарных посылок Библии. Используя эту информацию, таким образом дополненную, можно будет понять происхождение идеи естественного права.

<sup>34</sup> Ср. Jacob Klein, «Die griechische Logistik und die Entstehung der modernen Algebra», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* (1936), III, 125.

### III. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Чтобы понять проблему естественного права, необходимо начать не с «научного» понимания политических предметов, но с «естественного» их понимания, т. е. с того способа, каким они представляют себя в политической жизни, в действии, когда это наши дела, когда мы должны принять решение. Это не означает, что политическая жизнь обязательно знает о естественном праве. Естественное право необходимо было еще открыть, а политическая жизнь уже существовала до этого открытия. Это означает только, что политическая жизнь во всех ее формах обязательно указывает на естественное право как на неизбежную проблему. Осознание этой проблемы не старше политической науки, но сопутствует ей по времени. Поэтому такая политическая жизнь, которая не знает идеи естественного права, с необходимостью не осознает возможности политической науки и, в действительности, возможности науки как таковой, тогда как политическая жизнь, которая осознает возможности науки, с необходимостью знает естественное право как проблему.

Идея естественного права должна быть неизвестна, пока неизвестна идея природы. Открытие природы – дело философии. Там, где нет философии, нет познания естественного права как такового. Ветхий Завет, основной посылкой которого может считаться безусловное неприятие философии, не знает «природы»: древнееврейский термин «природа» неизвестен древнееврейской Библии. Само собой разумеется, что «небеса и земля», к примеру, не то же самое, что «природа». Поэтому в Ветхом Завете нет знания естественного права как такового. Открытие природы обязательно предшествует открытию естественного права. Философия старше, чем политическая философия.

Философия есть поиск «принципов» всех вещей, а это значит, прежде всего, поиск «начал» всех вещей или поиск «первых вещей». В этом философия заодно с мифом. Но *philosophos* не тождественен *philomythos*. Аристотель называет первых философов просто «людь-

ми, которые рассуждали о природе», и отличает их от людей, им предшествовавших, «которые рассуждали о богах»<sup>1</sup>. Философия, в отличие от мифа, возникла тогда, когда была открыта природа, или первым философом был первый человек, открывший природу. Вся история философии не что иное, как летопись постоянно повторяющихся попыток полностью осознать то, что заключалось в этом ключевом открытии, совершенным каким-то греком двадцать шесть столетий назад или немногим ранее. Чтобы понять значение этого открытия хотя бы предварительно, необходимо вернуться от идеи природы к ее дофилософскому эквиваленту.

Смысл открытия природы не может быть понят, если под природой понимать «всю совокупность феноменов». Ибо открытие природы состоит именно в разделении этой совокупности на феномены естественные и феномены неестественные, «природа» – термин разграничения. До открытия природы характерное поведение данной вещи или данного рода вещей воспринималось как их обычай или особенность их поведения. То есть не делалось существенных различий между обычаями или особенностями поведения, которые всегда и везде одни и те же, и обычаями или особенностями поведения, отличающимися от племени к племени. Лаять и вилять хвостом – особенность собак, менструация – особенность женщин, безумство – особенность сумасшедших, так же как не есть свинины – особенность евреев, а не пить вина – особенность мусульман. «Обычай» или «особенность поведения» – дофилософский эквивалент «природы».

В то время как у всякой вещи или всякого рода вещей есть свой обычай или своя особенность поведения, существует некий исключительный обычай или особенность первостепенной важности – «наша» особенность поведения, особенность «нас», живущих «здесь», образ жизни самостоятельной группы, которой принадлежит человек. Мы можем называть его «первостепенным» обычаем или особенностью. Не все члены данной группы всегда придерживаются этой особенности поведения, но обычно они возвращаются к ней, если им напомнят о ней должным образом, – первостепенная особенность поведения есть правильная линия поведения. Ее правиль-

<sup>1</sup> Aristotle *Metaphysics* 981b27–29, 982b18 (cp. *Nicomachean Ethics* 1117b33–35), 983b7 ff., 1071b26–27; Plato *Law* 891c, 892c2–7, 896a5–b3.

ность гарантируется ее древностью: «Существует что-то вроде предубеждения против новизны, выведенное из глубокого осмысления человеческой природы и человеческих дел; и максима юриспруденции чётко сформулирована – *Vetustas pro lege semper habetur\**». Но не всё старое всюду верно. «Наша» особенность поведения есть правильное поведение, потому что оно и давнишнее и «наше собственное», или потому что оно «и доморощенное и предписанное давностью»<sup>2</sup>. Как «старое и собственное» было первоначально тождественно с правильным или хорошим, так «новое и чужое» первоначально означало плохое. Понятие, соединяющее «старое» и «собственное», есть «прародительское». Дофилософской жизни свойственно первобытное отождествление хорошего с прародительским. Поэтому правильное поведение неизбежно включает в себе мысли о прародителях и, следовательно, просто о началах<sup>3</sup>.

Ввиду того, что невозможно разумно отождествлять хорошее с прародительским, если не допускать, что прародители были безусловно выше «нас», а это значит, что они были выше всех простых смертных; приходится полагать, что прародители, или те, кто установил прародительскую особенность поведения, были богами, или сыновьями богов или, по крайней мере, «обитающими возле богов». Отождествление хорошего с прародительским приводит к той точке зрения, что правильное поведение установлено богами, или сыновьями богов, или учениками богов, – правильное поведение должно быть божественным законом. Понимание того, что прародители есть прародители определенной группы, заставило полагать, что

\* – древность всегда содержит в себе закон (*lat.*). – Прим. перев.

<sup>2</sup> Burke, *Letters on a Regicidal Peace*, i and iv; ср. Herodotus iii. 38 and i. 8.

<sup>3</sup> «Правильное поведение» является связью между «особенностью поведения» (или «обычаем») вообще и «первым», т. е. между корнями двух важнейших значений «природы»: «природа» как существенный характер данной вещи или группы вещей и «природа» как «начала». Об употреблении во втором значении см. Plato, *Laws* 891c1–4 and 892c2–7. Об употреблении в первом значении ср. употребление Аристотелем и ссылку стоиков на «особенность поведения» в их определениях природы (Aristotle, *Physics* 193b13–19, 194a27–30, and 199a9–10; Cicero, *De natura deorum* ii.57 and 81). Когда «природа» отвергается, то «обычай» возвращается на своё исходное место. Ср. Maimonides, *Guide of the Perplexed* i.71 and 73; и Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, Frags. 222, 233, 92.

существует множество божественных законов или кодексов, каждый из которых есть произведение божества или полубожества<sup>4</sup>.

Первоначально ответы на вопросы о началах и правильной особенности поведения были даны прежде, чем были заданы сами вопросы. Они даны авторитетом. Ибо авторитет, как право людей на повиновение, по существу вытекает из закона, а закон первоначально не что иное, как образ жизни общества. Начала или правильное поведение не могут стать неопределенными или объектом поиска, или философия не может возникнуть, или природа не может быть открыта, если авторитет как таковой непоколебим, или, во всяком случае, пока любое общее утверждение любого существа, что бы то ни было, принимается на веру<sup>5</sup>. Возникновение идеи естественного права предполагает поэтому сомнение в авторитете.

Платон показал, скорее всей обстановкой диалогов в *Государстве* и в *Законах*, чем явными утверждениями, насколько для обнаружения естественного права необходимо сомнение в авторитете, или свобода от авторитета. В *Государстве* обсуждение естественного права начинается через длительный промежуток времени после того, как старец Кефал, *образец* отца, глава семейства, уходит, чтобы заботиться о жертвоприношении богам, – для поисков естественного права необходимо отсутствие Кефала, или того, что он олицетворяет. Или, если хотите, люди типа Кефала не нуждаются в знании естественного права. Кроме того, это обсуждение заставляет участников полностью забыть о конном пробеге с факелами в честь богини, который они намеревались посмотреть, – поиск естественного права заменяет этот пробег. Обсуждение, описанное в *Законах*, происходит пока собеседники, шагающие по стопам Миноса, который, будучи сыном и учеником Зевса, принес критянам божественные законы, идут из критского города к пещере Зевса. Хотя их обсуждение описано полностью, ничего не сказано, достигли ли они первоначальной цели. Конец *Законов* посвящен центральной теме *Государства*: естественное право, или политическая философия и ее кульминация заменяют пещеру Зевса. Если мы примем Сократа как типично

<sup>4</sup> Plato *Laws* 624a1–6, 634e1–2, 662c7, d7–e7; *Minos* 318c1–3; Cicero *Laws* ii. 27; ср. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Part III, chap. xi.

<sup>5</sup> Ср. Plato *Charmides* 161c3–8 and *Phaedrus* 275c1–3 с *Apology of Socrates* 21b6–c2; ср. также Xenophon *Apology of Socrates* 14–15 с *Cyropaedia* vii. 2. 15–17.

го представителя ищущих естественное право, мы можем пояснить отношение этого поиска к авторитету следующим образом: в обществе, управляемом божественными законами, строго запрещается подвергать эти законы настоящему обсуждению, т. е. критическому исследованию, в присутствии молодых людей; Сократ, однако, обсуждает естественное право – предмет, чье открытие предполагает сомнение в прародительском или божественном кодексе, – не только в присутствии молодых людей, но и в беседе с ними. Несколько ранее Платона Геродот обратил внимание на это положение вещей отрывком о единственных описанных им дебатах о началах политики – он говорит нам, что это свободное обсуждение имело место в правдолюбивой Персии после избиения Магов<sup>6</sup>. Это не отвергает того, что идея естественного права, однажды возникнув и став чем-то само собой разумеющимся, может легко прилаживаться к вере в существовании божественно явленного закона. Мы только утверждаем, что господство этой веры препятствует возникновению идеи естественного права, или делает поиск естественного права бесконечно несущественным: если человек знает посредством божественного откровения, что есть правильный путь, ему не приходится открывать этот путь посредством своих самостоятельных усилий.

Изначальная форма сомнения в авторитете и, следовательно, направление, которое изначально приняла философия, или перспектива, в которой была открыта природа, были детерминированы изначально характером авторитета. Предположение, что существует множество божественных кодексов, ведет к затруднениям, так как различные кодексы противоречат друг другу. Один кодекс безусловно восхваляет действия, которые другой кодекс безусловно осуждает. Один кодекс требует жертвоприношения первородного сына, тогда как другой запрещает как отвратительное всякое человеческое жертвоприношение. Похоронные обряды одного племени вызывают ужас у другого. Но что имеет решающее значение, это тот факт, что различные кодексы противоречат друг другу в том, что они говорят о началах. Мнение, что боги были рождены землей, нельзя примирить с мнением, что земля создана богами. Таким образом возникает вопрос, какой из кодексов есть правильный кодекс и какие сведения о началах – истинные сведения. Правильное поведение больше не гарантируется авторитетом; оно становится

<sup>6</sup> Plato *Laws* 634d7–635a5; ср. *Apology of Socrates* 23c2 и далее с *Republic* 538c5–e6; Herodotus iii. 76 (ср. i. 132).

предметом обсуждения или объектом поиска. Первоначальное отождествление хорошего с прародительским заменяется фундаментальным разделением хорошего и прародительского; поиск правильного поведения или начал есть поиск хорошего в отличие от прародительского<sup>7</sup>. Он окажется поиском того, что хорошо по природе, в отличие от того, что хорошо просто в соответствии с конвенцией.

Поиск начал направляется двумя фундаментальными разделениями, которые предшествуют разделению хорошего и прародительского. Люди всегда отличали (напр., в судебных делах) слухи и виденное своими собственными глазами и всегда предпочитали то, что видели, тому, что только слышали от других. Но использование этого разделения первоначально ограничивалось отдельными или второстепенными вопросами. Относительно же наиболее весомых вопросов – начал и правильного поведения – единственным источником знаний были слухи. Стоя перед лицом противоречия между множеством священных кодексов, кто-то – странствующий, человек, который видел города многих народов, узнал многообразие их представлений и обычаев, – предложил применять разделение виденного собственными глазами и слухов ко всем вопросам, и особенно к наиболее весомым вопросам. Суждение о, или согласие на божественный или почтенный характер любого кодекса или сведений временно откладывается до тех пор, пока факты, на которых утверждения основаны, не будут явно показаны или продемонстрированы. Они должны быть очевидными – очевидными для всех, при ясном свете дня. Так человек начинает ясно осознавать ключевое различие между тем, что считает несомненным его группа, и тем, что он замечает сам; так Я получает возможность противопоставить себя Мы безо всякого чувства вины. Но не Я как Я приобретает это право. Сны и видения имели решающее значение для упрочения утверждений божественного кодекса или священных сведений о началах. Но, в силу универсальности применения разделения слухов и виденного собственными глазами, разделение теперь делается между одним истинным и общим миром, ощущаемым наяву, и многими неистинными и частными мирами снов и видений. Так оказывается, что ни Мы любой отдельной группы, ни уникальное Я, но человек как человек есть мера истины и лжи, бытия или небытия

<sup>7</sup> Plato *Republic* 538d3–4 and e5–6; *Statesman* 296c8–9; *Laws* 702c5–8; Xenophon *Cyropaedia* ii. 2. 26; Aristotle *Politics* 1269a3–8, 1271b23–24.

всех вещей. Наконец, человек учится разделять имена вещей, ему известные по слухам и различающиеся от группы к группе, и сами вещи, которые он, как и любой другой человек, может видеть своими собственными глазами. Таким образом, он может начинать заменять произвольные разделения вещей, различающиеся от группы к группе, их «естественным» разделением.

Считалось, что священные кодексы и божественные сведения о началах известны не по слухам, но посредством сверхчеловеческих сообщений. Когда требовалось, чтобы разделение слухов и виденного своими собственными глазами применялось к наиболее весомым вопросам, требовалось, чтобы сверхчеловеческое происхождение всех якобы сверхчеловеческих сообщений было доказано испытанием в свете не традиционных критериев, например, для разделения истинных и ложных предсказаний, но таких критериев, которые в конце концов вытекают явным образом из правил, руководящих нами в вопросах, полностью доступных человеческому познанию. Высшим типом человеческого познания, существующим до возникновения философии или науки, были искусства. Вторым дофилософским разделением, которое первоначально направляло поиск начал, было разделение между вещами искусственными или созданными человеком и вещами, не созданными человеком. Природа была открыта тогда, когда человек пустился в поиск начал в свете фундаментального разделения, с одной стороны, слухов и виденного своими собственными глазами и, с другой стороны, вещей, созданных человеком, и вещей, не созданных человеком. Первое из этих двух разделений послужило причиной требования, что начала вещей должны быть выявлены исходя из того, что все люди могут видеть сейчас. Но не все видимые вещи являются в равной степени адекватной исходной точкой для обнаружения начал. Вещи, созданные человеком, не ведут ни к каким началам, кроме человека, который определенно не есть просто начало. Искусственные вещи представляются более низкими во всех отношениях или более поздними, чем те вещи, которые не созданы человеком, но найдены или открыты им. Искусственные вещи представляются обязанными своим существованием человеческой изобретательности или предусмотрительности. Если воздержаться от решения об истинности священных сообщений о началах, то неизвестно, обязаны ли те вещи, которые не созданы человеком, своим существованием предусмотрительности какого-либо рода, т. е. порождают ли начала вещей всё остальное посредством предусмотрительности или иным способом.

Так понимается возможность того, что начала порождают все остальные вещи способом, существенно отличным от всякого порождения посредством предусмотрительности. Утверждение, что все видимые вещи созданы мыслящими существами, или что есть некие сверхчеловеческие мыслящие существа, с тех пор требует доказательства – доказательства, исходящего из того, что все могут видеть сейчас<sup>8</sup>.

Вкратце можно сказать, что открытие природы тождественно осуществлению человеческой возможности, которая, по крайней мере, по своему собственному истолкованию есть транс-историческая, транс-общественная, транс-моральная и транс-религиозная<sup>9</sup>.

Философский поиск начал предполагает не просто то, что начала есть, но и то, что начала есть всегда и что вещи, которые есть всегда, или непреходящие вещи, обладают более истинным бытием, чем вещи, которые есть не всегда. Эти предположения следуют из фундаментальной предпосылки, что никакое существо не возникает без причины, или что невозможно, что «вначале возник Хаос», т. е. что начала вещей прыгнули в бытие из ничто и посредством ничто. Иными словами, очевидные изменения были бы невозможны, если бы не существовало нечто постоянное или вечное, или очевидно случайные существа требуют существования чего-то необходимого и потому вечного. Существа, которые есть всегда, выше достоинством, чем те, которые есть не всегда, потому что только первые могут быть первичной причиной последних, бытия последних, или потому что то, что есть не всегда находит свое место внутри порядка, составленного тем, что есть всегда. Существа, которые

<sup>8</sup> Plato *Laws* 888c–889c, 891c1–9, 892c2–7, 966d6–967e1. Aristotle *Metaphysics* 989b29–990a5, 1000a9–20, 1042a3 ff.; *De caelo* 298b13–24. Thomas Aquinas *Summa theologica* i. qu. 2, a. 3.

<sup>9</sup> Эта точка зрения всё еще непосредственно умопостижима, как это представляется, до определенной степени, в следующем замечании А. Н. Уайтхеда (A.N. Whitehead): «После Аристотеля этические и религиозные интересы начали влиять на метафизические выводы. . . . Можно сомневаться в том, может ли когда-нибудь любая действительно общая метафизика без недозволенного введения других соображений достичь много большего, чем Аристотель» (*Science and the Modern World*, [Mentor Books ed., pp. 173–174]. Ср. Thomas Aquinas, *Summa theologica* i.2. qu. 58, a. 4–5, and qu. 104, a. 1; ii. 2, qu. 19, a. 7, and qu. 45, a. 3 (об отношении философии к нравственности и религии).

есть не всегда, есть менее истинные существа, чем существа, которые есть всегда, потому что быть тленным значит быть между бытием и небытием. Выразить ту же самую фундаментальную посылку можно утверждая, что «всемогущество» значит власть, ограниченная знанием «природ»<sup>10</sup>, т. е. знанием неизменной и познаваемой необходимости; всякая свобода и неопределенность предполагают более фундаментальную необходимость.

Как только природа открыта, становится невозможным понимать равным образом как обычаи или особенности поведения типичное или нормальное поведение естественных групп и разных человеческих племен; «обычай» естественных существ осознаны как их природа, и «обычай» различных человеческих племен осознаны как их конвенции. Исконное понятие «обычай» или «особенность поведения» делится на понятия «природа», с одной стороны, и «конвенция», с другой. Поэтому разделение между природой и конвенцией, между *physis* и *nomos*\*, сопутствует открытию природы и, следовательно, философии<sup>11</sup>.

Природу не пришлось бы открывать, если бы она не была скрыта. Следовательно, «природа» неизбежно понимается в противопоставлении чему-то другому, а именно, тому, что скрывает природу, поскольку оно скрывает природу. Есть ученые, которые отказываются принять «природу» как термин разделения, потому что они верят, что всё, что есть, – естественно. Но они молчаливо полагают, что человек знает по природе, что есть такая вещь, как природа, или что «природа» – так же неоспорима или так же очевидна, как, например, «красный». Кроме того, они вынуждены отличать естественные или существующие вещи от вещей иллюзорных или вещей, претендующих на существование, будучи несуществующими; но они оставляют непроговоренным способ существования наиболее важных вещей, претендующих на существование, будучи несуществующими. Отличие между природой и конвенцией подразумевает, что природа существенно скрыта авторитетными решениями. Человек не может жить, не имея представлений о началах вещей,

<sup>10</sup> См. *Odyssey* x. 303–6.

\* – см. прим. перев. на стр. 17. – Прим. перев.

<sup>11</sup> Что касается самых ранних документов об отличии между природой и конвенцией, см. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916), с. 82–88.

и, как предполагалось, он не может хорошо жить, не будучи объединенным со своими товарищами одинаковыми представлениями о началах вещей, т. е. не будучи субъектом авторитетных решений о началах: то, что претендует на выявление начал или того, «что есть», есть закон. Закон, в свою очередь, представлялся правилом, получающим свою обязательную силу из согласия или конвенции членов группы. Закон или конвенция имеют тенденцию или функцию скрывать природу; это удается до такой степени, что природа прежде всего переживается или «дана» только как «обычай». Следовательно, философский поиск начал направляется тем понятием «бытия» или «быть», в соответствии с которым наиболее фундаментальным разделением видов бытия является разделение «быть по истине» и «быть в силу закона или конвенции» – разделение, сохранившееся в едва узнаваемом виде в схоластическом разделении *ens reale* и *ens fictum*\*<sup>12</sup>.

Возникновение философии радикально воздействует на отношение человека к политическим предметам вообще и законам в частности, так как оно радикально воздействует на его понимание этих предметов. Первоначально авторитетом по преимуществу или корнем всего авторитета было прародительское. Благодаря открытию природы претензии прародительского искореняются; философия апеллирует от прародительского к хорошему, к тому, что хорошо существенно, что хорошо по природе. Тем не менее, философия искореняет претензии прародительского таким образом, что сохраняет некий существенный элемент его. Ибо, говоря о природе, первые философы имели в виду начала вещей, т. е. наиболее старые вещи; философия апеллирует от прародительского к чему-то более старому, чем прародительское. Природа есть прародитель всех прародителей или мать всех матерей. Природа старше любой традиции; следовательно, она более освящена временем, чем любая традиция. Точка зрения, что естественные вещи имеют более высокое достоинство, чем вещи, созданные человеком, основана не на каком-либо тайном или неосознанном заимствовании у мифа, или на остатках мифа, но на открытии самой природы. Искусство требует в качестве предварительного условия природу, тогда как природа

\* – бытие реальное и бытие фиктивное (*lat.*). – Прим. перев.

<sup>12</sup> Plato, *Minos* 315a1–b2 and 319c3; *Laws* 889e3–5, 890a6–7, 891e1–2, 904a9–b1; *Timaeus* 40d–41a; см. также Parmenides, Frag. 6 [Diels]; см. P. Bayle, *Pensées diverses*, § 49.

не требует в качестве предварительного условия искусства. «Созидательные» способности человека, более замечательные, чем любые его произведения, сами не создаются человеком; гениальность Шекспира не была произведением Шекспира. Природа поставляет не только материалы, но и образцы всем искусствам; «величайшие и прекраснейшие вещи» есть произведения природы как чего-то отличного от искусства. Искореня авторитет прародительского, философия признает, что природа есть *высший* авторитет<sup>13</sup>.

Было бы меньше поводов для заблуждения, однако, если сказать, что философия, искореня авторитет, признает природу как *высший* стандарт. Ибо человеческий дар, который с помощью чувственного восприятия обнаруживает природу, есть разум или понимание, и отношение разума или понимания к своим объектам фундаментально отлично от того повиновения, не рассуждающего почему, которое соответствует собственно авторитету. Объявление природы высшим авторитетом затуманило бы то разделение, из-за которого философия выстоит или падет, разделение разума и авторитета. Покоряясь авторитету, философия, в частности политическая философия, потеряла бы свой характер; она выродилась бы в идеологию, т. е. в апологетику данного или возникающего общественного строя, или подверглась бы трансформации в теологию или законоучение. Относительно этого положения в XVIII веке Чарльз Бёрд (Charles Beard) сказал: «Духовенство и монархисты притязали на особые права как на божественное право. Революционеры прибегали к природе»<sup>14</sup>. Что было верным относительно революционеров XVIII века, верно, *mutatis mutandis*<sup>\*</sup>, относительно всех философов в качестве философов. Философы-классики полностью воздали должное великой истине, лежащей в основе отождествления хорошего с прародительским. Они не могли бы даже обнаружить лежащую в основе этого отождествления истину, если бы не отвергли само это отождествление в первую очередь. Сократ в особенности был очень консервативным относительно конечных практических результатов своей политической философии. Однако Аристофан указал на эту истину, говоря о том, что фундаментальная посылка Сократа могла побудить сына избить своего отца, т. е. отречься на деле от самого естественного авторитета.

<sup>13</sup> Cicero *Laws* ii. 13 and 40; *De finibus* iv. 72; v. 17.

<sup>14</sup> *The Republic* (New York, 1943), p. 38.

\* – с некоторыми изменениями (*лат.*). – Прим. перев.

Открытие природы, или фундаментального разделения природы и конвенции, есть необходимое условие возникновения идеи естественного права. Но это еще не достаточное условие: всякое право может быть конвенциональным. Именно это и есть тема основных разногласий в политической философии: существует ли вообще естественное право? Ответ, преобладавший до Сократа, кажется, был отрицательным, т. е. был той точкой зрения, которую мы назвали «конвенционализмом»<sup>15</sup>. Неудивительно, что философы ранее были склонны к конвенционализму. Право представляет себя, прежде всего, как нечто идентичное закону или обычаю, или символом его; и обычай или конвенция с возникновением философии предстает как нечто скрывающее природу.

Ключевой досократовский текст – поговорка Гераклита: «Для Бога все вещи красивы [благородны], и хороши, и справедливы, лишь люди полагают, что одни вещи справедливы, другие – нет». Само разделение на справедливое и несправедливое – лишь человеческое предположение или человеческая конвенция<sup>16</sup>. Бог, или что бы мы ни называли первой причиной, выше добра и зла, и даже выше хорошего и плохого. Бога не интересует справедливость ни в каком смысле, значимом для человеческой жизни как таковой: Бог не вознаграждает справедливость и не карает несправедливость. У справедливости нет сверхчеловеческой поддержки. Справедливость хороша, а несправедливость плоха исключительно благодаря человеческим действиям и, в конечном итоге, человеческим решениям. «Нигде не обнаруживаются следы божественной справедливости, исключая те места, где правят справедливые люди; иначе одна участь, как мы видим, праведнику и нечестивому». Таким образом, отказ от естественного права кажется результатом отказа от особенного провидения<sup>17</sup>. Но пример одного только Аристотеля может уже до-

<sup>15</sup> Cp. Plato *Laws* 889d7–890a2 с 891c1–5 и 967a7 ff.; Aristotle *Metaphysics* 990a3–5 и *De caelo* 298b13–24; Thomas Aquinas, *Summa theologiae* i. qu. 44, a. 2.

<sup>16</sup> Frag. 102; cp. Frag. 58, 67, 80.

<sup>17</sup> Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. xix (§ 20, Bruder ed.). Виктор Катрайн (Victor Cathrein) (*Recht, Naturrecht und positives Recht* [Freiburg im Breisgau, 1901], p. 139) говорит: «... lehnt man das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Weltregierers ab, so ist das Naturrecht nicht mehr festzuhalten»<sup>\*</sup>.

\* – «если отклонить бытие личного творца и правителя мира, то и естественное право более не выстоит» (*нем.*). – Прим. перев.

статочно показать, что возможно допускать естественное право, не веря в особенное провидение или собственно в божественную справедливость<sup>18</sup>.

Ибо, каким бы индифферентным к моральным различиям ни мыслился космический порядок, человеческая природа, в отличие от природы вообще, вполне может быть хорошей основой таких различий. Чтобы проиллюстрировать суть примером самого известного досократовского учения, а именно атомизма, тот факт, что атомы выше добра и зла, не оправдывает вывод, что нет ничего по природе доброго или злого для соединений атомов, и особенно для таких соединений, которые мы называем «людьми». На самом деле никто не может сказать, что все разграничения хорошего и плохого, сделанные людьми, или что все человеческие предпочтения только конвенциональны. Мы должны, следовательно, различать естественные человеческие желания и склонности и те, которые возникают из конвенции. Более того, мы должны различить такие человеческие желания и склонности, которые согласны с человеческой природой и, следовательно, хороши для человека, и такие, которые пагубны для его природы или человечности и, следовательно, плохи. Таким образом, мы придем к понятию такой жизни, человеческой жизни, которая потому хороша, что она соответствует природе<sup>19</sup>. Обе стороны в споре признают, что такая жизнь существует, или, выражаясь более общо, они признают превосходство хорошего как чего-то отличного от справедли-

<sup>18</sup> *Nicomachean Ethics* 1178b7–22; F. Socinus, *Praelectiones theologicae*, cap. 2; Grotius, *De jure belli ac pacis*. Prolegomena § 11; Leibniz, *Nouveaux essais*. Book I, chap. ii; § 2. Ср. следующие места из Руссо *Contrat social*: «On voit encore que les parties contractantes seraient entre elles sous la seule loi de nature et sans aucun garant de leurs engagements réciproques ...» (III, chap. 16) и «À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes» (II, chap. 6)\*.

\* – «Видно, кроме того, что договаривающиеся стороны подчинены одному естественному закону и без какой-либо гарантии взаимных обязательств...» и «Принимая во внимание человеческие вещи, без естественного одобрения законы справедливости бесполезны среди людей» (*фр.*) – Перев. П. А. Карле.

<sup>19</sup> Это понятие принималось «почти всеми» классическими философами, как подчеркивает Цицерон (*De finibus* v. 17). Оно отвергалось главным образом скептиками (см. Sextus Empiricus *Pyrrhonica* iii. 235).

вого<sup>20</sup>. Предмет разногласий состоит в том, что справедливое есть хорошее (хорошее по природе), или что жизнь, соответствующая человеческой природе, требует справедливости или нравственности.

Чтобы достигнуть ясного различия естественного и конвенционального, мы должны вернуться к периоду в жизни индивида<sup>21</sup> или рода, предшествующему конвенции. Мы должны вернуться к истокам. С точки зрения связи между правом и гражданским обществом, вопрос происхождения права превращается в вопрос происхождения гражданского общества или общества вообще. Этот вопрос ведет к вопросу происхождения человеческого рода. Он ведет также к вопросу о том, каково был исходное состояние человека: было ли оно совершенно или несовершенно; если оно было несовершенно, то имело ли несовершенство характер доброты (простодушия или невинности) или дикости.

Если мы рассмотрим свидетельства векового обсуждения этих вопросов, мы можем легко получить впечатление, что почти все ответы на вопросы об истоках совместимы с признанием или отказом от естественного права<sup>22</sup>. Эти трудности способствуют недооценке, если не сказать полному пренебрежению, вопросов, касающихся происхождения гражданского общества и состояния «первых людей». Важна, нас уверяли, «идея государства» и никоим образом не «историческое происхождение государства»<sup>23</sup>. Эта точка зрения нового времени есть результат отказа от природы как стандарта. Природа и Свобода, Реальность и Норма, Есть и Должно представ-

<sup>20</sup> Plato, *Republic* 493c1–5, 504d4–505a4; *Symposium* 206e2–207a2; *Theaetetus* 177c6–d7; Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1094a1–3 and b14–18.

<sup>21</sup> Что касается мыслей о том, каков человек «непосредственно с момента рождения», см., напр., Aristotle *Politics* 1254a23 and *Nicomachean Ethics* 1144b4–6; Cicero *De finibus* ii.31–32; iii.16; v. 17, 43, and 55; Diogenes Laertius x. 137; Grotius, *op. cit.*, Prolegomena §7; Hobbes, *De Cive*, i, 2, annot. 1.

<sup>22</sup> О комбинации допущения начальной дикости с признанием естественного права см. Cicero, *Pro Sestio* 91–92, *Tusc. Disp.* v. 5–6, *Republic* i. 2, and *Offices* ii. 15. См. также Polybius vi. 4.7, 5.7–6.7, 7.1. См., что подразумевали Платон, *Laws* 680d4–7 и Аристотель, *Politics* 1253a35–38.

<sup>23</sup> Hegel, *Philosophy of Right*, § 258; cp. Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. Vorlaender, c. 142 and 206–7.

лялись полностью независимыми друг от друга; поэтому казалось, что мы не в состоянии узнать что-либо важное о гражданском обществе и о праве, изучая их происхождение. С точки зрения древних, однако, вопрос происхождения имеет решающее значение, так как правильный ответ на него проясняет состояние, достоинство гражданского общества и права. Можно исследовать происхождение или генезис гражданского общества, или правильного и неправильного, чтобы узнать, основано гражданское общество и правильное или неправильное на природе или только на конвенции<sup>24</sup>. И на вопрос о «существенном» происхождении гражданского общества и правильного или неправильного нельзя ответить, не рассматривая того, что известно о началах или «историческом» происхождении.

Что касается вопроса о том, совершенным ли было действительное состояние человека в начале или несовершенным, ответ на него решает, полностью ли род человеческий ответственен за свое действительное несовершенство или это несовершенство «оправдывается» исходным несовершенством рода. Иными словами, точка зрения, будто начало человека было совершенным, находится в согласии с отождествлением хорошего с прародительским, а также скорее с богословием, чем с философией. Ибо человек всегда помнил и признавал, что искусства изобретены человеком, или что первая эпоха мира не знала искусств; но философия необходимо требует в качестве предварительного условия искусства; поэтому если философская жизнь есть на самом деле правильная жизнь, или жизнь, соответствующая природе, то человеческие начала были необходимо несовершенными<sup>25</sup>.

Для нашей теперешней цели достаточно будет представить анализ обычной аргументации, используемой конвенционализмом. Эта аргументация состоит в том, что естественного права не может быть, так как «справедливые вещи» разнятся от общества к обществу. Эта аргументация демонстрировала удивительную жизнестойкость в веках, жизнестойкость, которая, кажется, контрастирует с присущей ей ценностью. Обычно представляется, что аргументация эта состоит из простого перечисления различных понятий справедливости, преобладающих или преобладавших у различных народов или

<sup>24</sup> Ср. Aristotle *Politics* 1252a18 ff. and 24 ff. c 1257a4 ff.. См. Plato *Republic* 369b5–7, *Laws* 676a1–3; также Cicero *Republic* i. 39–41.

<sup>25</sup> Plato *Laws* 677b5–678b3, 679c; Aristotle *Metaphysics* 981b13–25.

в различные времена у одного и того же народа. Как мы отметили ранее, сам факт разнообразия или изменчивости «справедливых вещей» или понятия справедливости не является оправданием отказа от естественного права, исключая одно, вполне определенное допущение, и это допущение в большинстве случаев даже не формулируется. Мы вынуждены поэтому восстанавливать аргументацию конвенционализма из разрозненных и отрывочных замечаний.

Предполагают направо и налево, что не может быть естественного права, если принципы права не неизменны<sup>26</sup>. Но факты, на которые ссылается конвенционализм, не кажутся доказывающими изменчивость принципов права. Они кажутся доказывающими лишь то, что различные общества имеют различные понятия справедливости или принципы справедливости. Не более, чем различия представлений людей о вселенной доказывают, что вселенной нет, или что не может существовать *истинного* набора сведений о вселенной, или что человек не в состоянии когда-либо достичь истинного и окончательного знания вселенной, и различия человеческих представлений о справедливости столь же мало, кажется, доказывают отсутствие естественного права, или что естественное право непознаваемо. Разнообразие представлений о справедливости можно истолковать как разнообразие ошибок, чье разнообразие не отрицает, но предполагает существование единственной истины относительно справедливости. Этого возражения против конвенционализма следовало бы придерживаться, если бы существование естественного права было бы совместимо с тем фактом, что все люди или большинство людей были или остаются не ведающими о естественном праве. Но когда говорят о естественном праве, подразумевают, что справедливость есть жизненная необходимость для человека, или что человек не может жить, или не может хорошо жить, без справедливости; и жизнь в соответствии со справедливостью требует знания принципов справедливости. Если у человека такая природа, что он не может жить, или хорошо жить, без справедливости, он по природе обязан иметь знания о принципах справедливости. Но если бы дело обстояло так, то все люди сходились бы во взглядах на принципы справедливости точно так же, как они

<sup>26</sup> Aristotle *Nicomachean Ethics* 1094b14–16 and 1134b18–27; Cicero *Republic* iii. 13–18 and 20; Sextus Empiricus *Pyrrhonica* iii. 218 and 222. Ср. Plato *Laws* 889e6–8 and Xenophon *Memorabilia* iv. 4. 19.

сходятся во взглядах относительно чувственно воспринимаемых свойств<sup>27</sup>.

Однако это требование кажется чрезмерным; ведь всеобщего согласия нет даже относительно чувственно воспринимаемых свойств. Не все люди, но только все нормальные люди соглашаются относительно звуков, цветов и тому подобного. Соответственно, существование естественного права требует лишь того, чтобы все нормальные люди соглашались относительно принципов справедливости. Отсутствие всеобщего согласия может быть объяснено искажением человеческой природы у тех, кто игнорирует истинные принципы, искажением, которое, по очевидным причинам, более часто и более заметно, чем соответствующее искажение восприятия чувственно воспринимаемых свойств<sup>28</sup>. Но если действительно верно, что представления о справедливости различаются от общества к обществу или от эпохи к эпохе, то этот взгляд на естественное право приведет к тяжелым последствиям, а именно – члены одного определенного общества, или, возможно, даже только одного поколения одного определенного общества, или, самое большее, члены лишь нескольких определенных обществ должны в действительности рассматриваться как единственные нормальные существа. Практически говоря, это значит, что учитель естественного права будет отождествлять естественное право с теми представлениями о справедливости, которые взлелеяны его собственным обществом или его собственной «цивилизацией». Говоря о естественном праве, он будет делать не что иное, как утверждать универсальную обоснованность предубеждений своей группы. Если утверждается, что фактически многие общества сходятся во взглядах относительно принципов справедливости, то, по меньшей мере, не менее убедительно звучит возражение, что это согласие обязано случайным причинам (таким как сходство жизненных условий или взаимное влияние), чем то, что эти особые общества единственные сохранили человеческую природу в целостности. Если утверждается, что все цивилизованные народы соглашаются относительно принципов справедливости, то следовало бы сначала узнать, что означает «цивилизация». Если учитель естественного права отождествляет цивилизацию с признанием естественного права или некоего его эквивалента, то он говорит в действительности, что все люди, прини-

<sup>27</sup> Cicero *Republic* iii. 13 and *Laws* i. 47; Plato *Laws* 889°.

<sup>28</sup> Cicero *Laws* i. 33 and 47.

мающие принципы естественного права, принимают принципы естественного права. Если он понимает под «цивилизацией» высокое развитие искусств или наук, его утверждение опровергается тем фактом, что конвенционалисты часто бывают цивилизованными людьми; и верящие в естественное право, или в те принципы, которые, говорят, составляют сущность естественного права, часто весьма мало цивилизованы<sup>29</sup>.

Этот аргумент против естественного права предполагает, что все знания, в которых люди нуждаются для того, чтобы жить хорошо, естественны в том же смысле, в каком естественны восприятие чувственно воспринимаемых свойств и другие виды пассивного восприятия. Он поэтому теряет свою силу, раз предполагается, что знание естественного права должно быть приобретено с помощью человеческих усилий, или что познание естественного права имеет характер науки. Это могло бы объяснить, почему знание естественного права не всегда доступно. Это могло бы привести к заключению, что невозможна хорошая или справедливая жизнь, или невозможно «прекращения зла», до тех пор, пока такое знание не станет доступным. Но наука принимает как ее объект то, что есть всегда, или то, что неизменно, или то, что есть поистине. Поэтому естественное право, или справедливость, должно существовать поистине и поэтому должно «обладать везде той же самой властью»<sup>30</sup>. Поэтому кажется, что оно должно иметь тот же самый эффект и никогда не прекращаться, по меньшей мере в человеческом мышлении о справедливости. Однако фактически мы видим, что человеческие мысли о справедливости пребывают в состоянии разногласия и колебаний.

Но сами эти разногласия и колебания, кажется, доказывают действительность естественного права. В отношении к таким вещам, несомненно, договорным – как меры веса, деньги и т. п., – трудно говорить о разногласии между различными обществами. Различные общества по-разному достигают соглашений о мерах веса, единицах измерения и деньгах; эти соглашения не противоречат друг другу. Но если различные общества придерживаются различных взглядов относительно принципов справедливости, их взгляды противоре-

<sup>29</sup> Ср. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, *Book I*, *chap. iii*, *sec. 20*.

<sup>30</sup> Aristotle *Nicomachean Ethics* 1134b19.

чат друг другу. Различия относительно таких вещей, которые несомненно конвенциональны, не вызывают серьезного недоумения, тогда как различия относительно принципов правильного и неправильного неизбежно его вызывают. Разногласия относительно принципов справедливости, таким образом, кажется, обнаруживают подлинное недоумение, вызванное гаданием или неудовлетворительным пониманием естественного права, – недоумение, причина которого кроется в чем-то самостоятельном или естественном, ускользающем от человеческого понимания. Это подозрение могло бы считаться подтвержденным тем фактом, который на первый взгляд, кажется, решительно говорит в пользу конвенционализма. Повсюду говорится, что справедливо делать то, что требует закон, или что справедливость идентична закону, т. е. тому, что люди устанавливают как законное или соглашаются считать законным. Однако не подразумевает ли это, что существует мера всеобщего согласия относительно справедливости? Правда, люди, подумав, отрицают, что справедливое просто идентично законному, ибо они говорят о «несправедливых» законах. Но не указывает ли нерассуждающее всеобщее согласие на действия природы? И не указывает ли несостоятельный характер всеобщей веры в идентичность справедливого с законным на то, что законное хотя не идентично со справедливым, но отражает более или менее тускло естественное право? Свидетельства, приведенные конвенционализмом, вполне совместимы с возможностью, что естественное право существует и, как это и было, требует неограниченного разнообразия представлений о справедливости или неограниченного разнообразия законов, или лежит в основе всех законов<sup>31</sup>.

Решение зависит теперь от результата анализа закона. Закон обнаруживает себя как нечто внутренне противоречивое. С одной стороны, он претендует быть чем-то существенно хорошим или благородным: закон есть то, что оберегает города и всё остальное. С другой стороны, закон представляет себя как общественное мнение или решение города, т. е. множества горожан. Как таковой он отнюдь не хорош или благороден по существу. Он очень может быть плодом недомыслия и подлости. Нет, конечно, оснований предполагать, что законодатели, как правило, мудрее, чем «мы с тобой»; зачем, в таком случае, «нам с тобой» подчиняться их решениям? Сам

<sup>31</sup> Plato *Republic* 340a7–8 and 338d10–e2; Xenophon *Memorabilia* iv. 6. 6; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1129b12; Heraclitus, Frag. 114.

факт, что те же самые законы, которые были торжественно введены городом, отменяются тем же самым городом с равной торжественностью, кажется, демонстрирует сомнительный характер той мудрости, которая выступала при их создании<sup>32</sup>. Вопрос поэтому в том, можно ли просто отклонить претензию закона быть чем-то хорошим или благородным как совершенно необоснованную или же она содержит в себе некий элемент истины.

Закон претендует на охрану города и всего остального. Он претендует на обеспечение всеобщего блага. Но именно всеобщее благо мы и имеем в виду, говоря о «справедливом». Законы справедливы в той степени, в которой они ведут к всеобщему благу. Но если справедливое идентично со всеобщим благом, то справедливое или правильное не может быть конвенциональным: конвенции не могут сделать хорошим для города то, что фактически пагубно для него, и наоборот. Природа вещей, а не конвенция определяет поэтому в каждом случае, что справедливо. Это подразумевает, что то, что справедливо, может сильно различаться от города к городу и от эпохи к эпохе – разнообразие справедливых вещей не только совместимо с принципом справедливости, но следствие его, а именно, справедливость идентична со всеобщим благом. Знание того, что справедливо здесь и сейчас, будучи знанием того, что по природе хорошо или внутренне присуще этому городу сейчас, не может быть научным знанием. Еще меньше оно может быть знанием типа чувственного восприятия. Устанавливать, что справедливо в каждом случае, есть функция политического искусства или мастерства. Это искусство или мастерство сравнимо с искусством врача, который устанавливает, что в каждом случае благотворно или хорошо для человеческого тела<sup>33</sup>.

Конвенционализм избегает этого вывода, отрицая, что существует поистине всеобщее благо. То, что называется «всеобщим благом», есть на самом деле в каждом случае благо не целого, но части. Законы, претендующие быть направленными на грядущее всеобщее благо, претендуют, несомненно, быть решением города. Но город обязан

<sup>32</sup> Plato *Hippias maior* 284d–e; *Laws* 644d2–3 and 780d4–5; *Minos* 314e1–e5; Xenophon *Memorabilia* i. 2. 42 and iv. 4.14; Aeschylus *Seven* 1071–72; Aristophanes *Clouds* 1421–22.

<sup>33</sup> Cp. Aristotle *Nicomachean Ethics* 1129b17–19 and *Politics* 1282b15–17 c Plato *Theaetetus* 167c2–8, 172a1–b6 and 177c6–178b1.

тем единством, которым он располагает, – и, вместе с тем, своим существованием, – своему «устройству» или своему режиму: город всегда или демократия, или олигархия, или монархия и т. д. Различие режимов имеет свои корни в различиях частей или сегментов, из которых город состоит. Поэтому каждый режим есть правление сегмента города. Поэтому законы фактически есть плод не города, но того сегмента города, который оказался у руководства. Излишне говорить, что демократия, претендующая быть правлением всех, есть фактически правление части; ибо демократия есть, самое большее, правление большинства всех взрослых, населяющих территорию города; но большинство – бедные; а бедные есть некий сегмент, хоть и многочисленный, который имеет интерес, отличный от интересов других сегментов. Правящий сегмент, конечно, заботится исключительно о своем собственном интересе. Но он по очевидным соображениям делает вид, что законы, которые он устанавливает с целью служить собственным интересам, хороши для города как целого<sup>34</sup>.

Но не могут ли существовать смешанные режимы, т. е. режимы, более или менее успешно пытающиеся установить справедливое равновесие конфликтующих интересов основных сегментов города? Или не возможно ли, что истинный интерес одного определенного сегмента (бедных или джентльменов, например) совпадает со всеобщим интересом? Такие возражения предполагают, что город есть подлинное целое или, точнее, что город существует по природе. Но город кажется конвенциональным или фиктивным единством. Ибо то, что есть по природе, возникает и существует без принуждения. Всякое принуждение, навязанное существу, заставляет это существо делать нечто против своей естественной склонности, т. е. против своей природы. Но город выстоит либо падет из-за принуждения, насилия, применения силы. Нет, следовательно, никакой существенной разницы между политическим правлением и правлением хозяина своими рабами. Но неестественный характер рабства кажется очевидным; делать человека рабом или поступать с ним как с рабом – это поступать против естественной склонности любого человека<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Plato *Laws* 889d4–890a2 and 714и3–в10; *Republic* 338d7–339a4 and 340a7–8; Cicero *Republic* iii. 23.

<sup>35</sup> Aristotle *Politics* 1252a7–17, 1253b20–23, 1255a8–11 (ср. *Nicomachean Ethics* 1096a5–6, 1109b35–1110a4, 1110b15–17, 1179b28–29, 1180a4–

Более того, город есть множество граждан. Каждый гражданин является потомком, естественным продуктом прирождённых граждан, гражданина-отца и гражданки-матери. Однако он является гражданином только в том случае, если гражданин-отец и гражданка-мать, его родившие, законно вступили в брак друг с другом, или, точнее, если его предполагаемый отец является мужем его матери. Иначе он только «естественный», а не «законный» сын. А что такое законный сын – это зависит не от природы, но от закона или конвенции. Ибо семья вообще, и моногамная семья в частности, не есть естественная группа, что вынужден был признать даже Платон. Существует также факт, называемый «натурализацией», в силу которой «естественный» пришелец искусственно превращается в «естественного» гражданина. Словом, кто является и кто не является гражданином, зависит от закона и только от закона. Разница между гражданами и негражданами не естественна, но условна. Следовательно, все граждане фактически «сделаны», а не «рождены». То, что произвольно отсекает один сегмент человеческого рода и противопоставляет его остальным, есть конвенция. Можно на минуту представить себе, что гражданское общество, которое действительно естественно, или подлинное гражданское общество, должно бы совпасть с группой, включающей всех тех, и только тех, кто говорит на одном языке. Но языки, по общему признанию, конвенциональны. Соответственно, разница между греками и варварами только конвенциональна. Она так же произвольна, как и деление всех чисел на две группы, одну, состоящую из числа 10000, и вторую, состоящую из всех остальных чисел. То же самое применимо к разделению на свободных людей и рабов. Это разделение основано на конвенции, что люди, взятые в плен в войне и не выкупленные, становятся рабами; не природа, а конвенция создает рабов и, вместе с тем, свободных в отличие от рабов. В завершение город есть множество человеческих существ, объединенных не природой, но единственно конвенцией. Они объединились или собрались вместе, чтобы заботиться о своем общем интересе – против других человеческих существ, не по природе отличающихся от них: против иностранцев и рабов. Поэтому то, что претендует быть всеобщим благом, есть фактически интерес части, претендующей быть целым, или части, которая формирует единство только в силу этого притя-

5, 18–21; *Metaphysics* 1015a26–33). Plato *Protagoras* 337c7–d3; *Laws* 642c6–d1; Cicero *Republic* iii. 23; *De finibus* v. 56; Fortescue, *De laudibus ligum Angliae* chap. xlii (ed. Chrimes, p. 104).

зания, этой претензии, этой конвенции. Если город конвенционален, всеобщее благо конвенционально, то это доказывает, что право или справедливость конвенциональны<sup>36</sup>.

Насколько адекватны эти представления о справедливости, говорят, явствует из того факта, что они «оберегают феномены» справедливости; говорят, они делают умопостигаемыми те простые переживания правильного и неправильного, которые лежат в основе учений о естественном праве. В этих случаях справедливость понимается как привычка воздерживаться от вреда другим, или как привычка помогать другим, или как привычка подчинять благо части (благо индивидуума или сегмента) благу целого. Справедливость, так понимаемая, несомненно, необходима для сохранения города. Но, на беду защитников справедливости, она необходима также для сохранения шайки разбойников: шайка не смогла бы выдержать и одного дня, если бы ее члены не воздерживались от вреда друг другу, если бы они не помогали друг другу, или если каждый член не подчинял свое благо благу шайки. Против этого возражают, что обычная для разбойников справедливость не есть подлинная справедливость или что именно справедливость отличает город от шайки разбойников. Так называемая «справедливость» разбойников служит очевидной несправедливости. Но не точно ли то же верно в отношении города? Если город не есть подлинное целое, тогда призыв к «благу целого», или справедливого, в противовес несправедливому или эгоистичному, есть фактически не что иное, как требование коллективного эгоизма; и нет оснований для того, чтобы коллективный эгоизм претендовал на большее уважение, чем эгоизм индивида. Иными словами, разбойники, говорят, придерживаются справедливости только между собой, тогда как город, говорят, придерживается справедливости и в отношении тех, кто не принадлежит городу или другим городам. Но правда ли это? Отличаются ли по существу правила внешней политики от правил, по которым действуют шайки разбойников? Могут ли они отличаться? Не вынуждены ли города, чтобы благоденствовать, использовать насилие и обман, или отнимать у других городов то, что принадлежит послед-

<sup>36</sup> Antiphon, in Diels, *Vorsokratiker* (5th ed.), B44 (A7, B2). Plato *Protagoras* 337c7–d13; *Republic* 456b12–c3 (and context); *Statesman* 262c10–e5; Xenophon *Hiero* 4. 3–4; Aristotle *Politics* 1275a1–2, b21–31, 1278a30–35; Cicero *Republic* iii. 16–17 and *Laws* ii. 5. Ср. смысл сравнения гражданских обществ со «стадами» (см. Xenophon *Cyropaedia* i. 1. 2; cf. Plato *Minos* 318a1–3).

ним? Не возникают ли они, узурпируя часть земной поверхности, по природе равно принадлежащую всем остальным?<sup>37</sup>

Город может, конечно, воздерживаться от причинения вреда другим городам, или примириться с бедностью, точно так же, как индивид может жить справедливо, если он того хочет. Но вопрос в том, по природе ли жили бы так действующие люди или следовали бы только конвенции? Опыт показывает, что только редкие индивиды и едва ли какие-нибудь города действуют справедливо, если только не вынуждены поступать именно так. Опыт показывает, что справедливость сама по себе бесплодна. Это только подтверждает то, как уже было показано ранее, что справедливость не имеет основания в природе. Всеобщее благо оказалось эгоистическим интересом коллектива. Эгоистический интерес коллектива вытекает из эгоистического интереса единственно естественных элементов коллектива, а именно индивидов. По природе каждый стремится к своему собственному благу и ни к чему кроме своего собственного блага. Справедливость, однако, призывает нас стремиться к благу других людей. То, что справедливость требует от нас, против природы. Естественное благо, то благо, которое не зависит от людских капризов и глупостей, это существенное благо оказывается полной противоположностью того призрачного блага, которое называют «правом» или «справедливостью». Естественное благо – это свое собственное благо, к которому каждый тянется по природе, тогда как право или справедливость становится привлекательными только через принуждение и, в конечном счете, через конвенцию. Даже тем, кто провозглашает право естественным, приходится признать, что справедливость является своего рода взаимностью; людям предлагается делать другим то, что они желали бы себе. Люди вынуждены помогать другим, потому что они желают, чтобы другие помогали им: чтобы получить доброту, надо проявить доброту. Справедливость оказывается производной от эгоизма и подчиненной ему. Это равнозначно признанию, что каждый по природе стремится только к своему собственному благу. Умение стремиться к своему собственному благу есть благоразумие или мудрость. Благоразумие или мудрость поэтому несовместима с собственно справедливостью. Человек действи-

<sup>37</sup> Plato *Republic* 335d11–12 and 351c7–d13; Xenophon *Memorabilia* iv. 4. 12 and 8. 11; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1129b11–19, 1130a3–5 and 1134b2–6; Cicero *Offices* i. 28–29; *Republic* iii. 11–31.

тельно справедливый неблагоразумен или глуп – человек, обманутый конвенцией<sup>38</sup>.

Конвенционализм, таким образом, претендует на полную совместимость с признанием того, что город и право полезны для индивида: индивид слишком слаб, чтобы жить или жить хорошо без помощи других. Каждый богаче в гражданском обществе, чем в состоянии одиночества и дикости. Однако тот факт, что нечто полезно, еще не доказывает того, что оно естественно. Костыли полезны для человека, потерявшего ногу; но естественно ли ходить на костылях? Или, чтобы выразить это более адекватно, можно ли считать вещи, существующие потому исключительно, что расчет счёл их полезными, естественными для человека? Можно ли считать вещи, желанные исключительно на основании расчета, а не желанные спонтанно, ради самих себя, естественными для человека? Город и право, несомненно, выгодны; но свободны ли они от значительных неудобств? Поэтому конфликт между своекорыстием индивида и требованиями города или права неизбежен. Город не в состоянии урегулировать этот конфликт, если не провозгласить, что город или право имеет статус выше, чем своекорыстие индивида, или что это свято. Но эта претензия, присущая городу и праву, по существу фиктивна<sup>39</sup>.

Нерв аргументации конвенционализма поэтому таков: право конвенционально потому, что право принадлежит по существу городу<sup>40</sup>, а город – конвенционален. Вопреки первому впечатлению, конвенционализм не утверждает, что смысл права или справедливости совершенно произволен, или что нет всеобщего согласия относительно права или справедливости. Наоборот, конвенционализм предполагает, что все люди понимают под справедливостью существенно одно и то же: быть справедливым значит не вредить другим, или помогать другим, или заботиться о всеобщем благе. Кон-

<sup>38</sup> Thrasymachus, in Diels, *Vorsokratiker* (5th ed.), B8; Plato *Republic* 343c3, 6–7, d2, 348c11–12, 360d5; *Protagoras* 333d4–e1; Xenophon *Memorabilia* ii. 2. 11–12; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1130a3–5, 1132b33–1133a5, 1134b5–6; Cicero *Republic* iii. 16, 20, 21, 23, 24, 29–30.

<sup>39</sup> Plato *Protagoras* 322b6, 327c4–cl; Cicero *Republic* i. 39–40, iii. 23, 26; *De finibus* ii. 59; ср. также Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Flammarion ed.), p. 173.

<sup>40</sup> Aristotle *Politics* 1253a37–38.

венционализм отвергает естественное право на следующих основаниях: (1) справедливость состоит в неизбежном противоречии с естественным желанием каждого, направленным исключительно к своему собственному благу; (2) поскольку справедливость основана на природе – поскольку, вообще говоря, она выгодна для индивида, – ее требования ограничены представителями города, т. е. условной единицы; то, что называется «естественным правом», состоит из неких приблизительных правил общественной целесообразности, которые действительны только для членов определенной группы и которые, к тому же, лишены универсальной действенности даже во внутригрупповых отношениях; (3) то, что повсюду означает «по праву» или «по справедливости», оставляет полностью неопределенным точный смысл «помощи», или «вреда», или «всеобщего блага»; только через подробное описание эти термины становятся действительно значащими, но любое подобное описание – условно. Многообразие понятий справедливости скорее подтверждает, чем доказывает, конвенциональный характер справедливости.

Когда Платон пытается установить существование естественного права, он сводит тезис конвенционализма к предпосылке, что хорошее тождественно приятному. Наоборот, мы видим, что классический гедонизм привел к самому бескомпромиссному пренебрежению всей политической сферой. Это неудивительно, если исконное отождествление хорошего с прародительским было заменено прежде всего отождествлением хорошего с приятным. Ибо когда исконное отождествление отвергается на основании разделения природы и конвенции, вещи, запрещенные прародительским обычаем или божественным законом, представляют себя подчеркнuto естественными и поэтому существенно хорошими. Вещи, запрещенные прародительским обычаем, потому запрещены, что они желательны; и сам факт, что они запрещены конвенцией, показывает, что они не желательны на основе конвенции; они, следовательно, желательны по природе. То, что заставляет человека отклоняться от узкого пути прародительского обычая или божественного закона, оказывается желанием удовольствия и отвращением к боли. Естественное благо поэтому оказывается удовольствием. Ориентация с помощью удовольствия становится первым суррогатом ориентации с помощью прародительского<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Antiphon, in Diels, *Vorsokratiker* (5th ed.), B44, A5; Thucydides v. 105; Plato *Republic* 364a2–4 and 538c6–539a4; *Laws* 662d, 875b1–

Самой развитой формой классического гедонизма является эпикурейство. Определенно, эпикурейство является той формой конвенционализма, которая оказывала величайшее влияние на протяжении всех времен. Эпикурейство однозначно материалистично. И именно в материализме Платон нашел корень конвенционализма<sup>42</sup>. Эпикурейский аргумент гласит следующее: чтобы узнать, что хорошо по природе, надо посмотреть, какова та вещь, чье качество обеспечивается природой, или чье качество ощущается независимо от любого мнения, и поэтому в особенности независимо от любой конвенции. То, что хорошо по природе, проявляет себя в том, чего мы ищем с момента рождения, прежде всякого рассуждения, расчета, обучения, ограничения или принуждения. Благо в этом смысле – единственно приятное. Удовольствие есть единственное благо, непосредственно ощущаемое или чувственно воспринимаемое как хорошее. Поэтому первичное удовольствие есть удовольствие тела, а это значит, конечно, удовольствие своего собственного тела; каждый по природе стремится только к своему собственному благу; всякая забота о чужом благе вторична. Мнение, которое включает и правильное и неправильное рассуждение, ведет людей к трем видам объектов выбора: к величайшему удовольствию, к полезному и к благородному. Что касается первого, поскольку мы замечаем, что некоторые виды удовольствия связаны с болью, мы вынуждены отличать между более и менее предпочтительными удовольствиями. Таким образом, мы замечаем разницу между теми естественными удовольствиями, которые необходимы, и теми, которые не необходимы. К тому же, мы осознаем, что одни удовольствия лишены всякой примеси боли, а другие нет. Наконец, мы приходим к пониманию того, что есть предел удовольствия, совершенное удовольствие, а это удовольствие оказывается целью, к которой мы тяготеем по природе и которая доступна только через философию. Что касается полезного, то оно приятно не само по себе, но оно способствует удовольствию, подлинному удовольствию. Благородное, наоборот, не есть ни подлинно приятное, ни способствующее подлинному удовольствию. Благородное есть то, что превозносится, что приятно единственно потому, что превозно-

<sup>42</sup> c3, 886a8–b2, 888a3; *Protagoras* 352d6 ff.; *Clitophon* 407d4–6; *Eighth Litter* 354e5–355a1 (ср. также *Gorgias* 495d1–5); *Xenophon Memorabilia* ii. 1; *Cicero Laws* i. 36 and 38–39.

<sup>42</sup> *Laws* 889b–890a.

сится, или что считается почетным; благородное хорошо единственно потому, что люди называют его хорошим или говорят, что это хорошо; оно хорошо только благодаря конвенции. Благородное искаженным образом отражает то существенное благо, ради которого люди заключают фундаментальную конвенцию или общественный договор. Добродетель принадлежит к классу полезных вещей. Добродетель, правда желательна, но она желательна не ради самой себя. Она становится желательной только на основе расчета, и она содержит в себе элемент принуждения и, следовательно, боли. Тем не менее, она влечет за собой удовольствие<sup>43</sup>. Однако существует ключевое различие между справедливостью и остальными добродетелями. Благоразумие, сдержанность и мужество доставляют удовольствие благодаря своим естественным последствиям, тогда как справедливость приносит удовольствие, которое ожидают от нее – чувство безопасности – только на основе конвенции. Остальные добродетели имеют благотворный эффект для человека независимо от того, знают или нет другие люди о том, что он благоразумен, сдержан или смел. Но чья-то справедливость имеет благотворный эффект только в случае, если он считается справедливым. Другие пороки дурны независимо от того, замечены ли они – или только могут быть замечены – остальными или нет. Но несправедливость есть зло только в случае невозможности избежать опасности ее обнаружения. Противоречие между справедливостью и тем, что по природе хорошо, яснее всего проявляется при сравнении справедливости с дружбой. И справедливость, и дружба возникают по расчету, но дружба становится существенно приятной или желательной ради самой себя. Дружба, во всяком случае, несовместима с принуждением. Но справедливость и сообщество, заботящееся о спра-

<sup>43</sup> *Epicurus Ratae sententiae* 7; *Diogenes Laertius* x 137; *Cicero De finibus* i. 30, 32, 33, 35, 37, 38, 42, 45, 54, 55, 61, 63; ii. 48, 49, 107, 115; iii. 3; iv. 51; *Offices* iii. 116–17; *Tusc. Disp.* v. 73; *Acad. Pr.* ii. 140; *Republic* iii. 26. Ср. формулировку эпикурейского принципа Филиппа Меланктона [Philip Melancthon] (*Philosophiae moralis epitome*, Part I: *Corpus Reformatorum*, Vol. XVI, col 32): «Illa actio est finis, ad quam natura ultro fertur, et non coacta. Ad voluptatem ultro rapiuntur homines maximo impetu, ad virtutem vix cogi possunt. Ergo voluptas est finis hominis, non virtus»\*. Ср. также *Hobbes, De cive*, i, 2.

\* – Цель есть действие, к которому природа более всего влечет не по принуждению. Человека охватывает более всего стремление к наслаждению. Следовательно, цель людей есть удовольствие, а не добродетель (*лат.*). – Прим. перев.

ведливости, – город, – устоит или падет из-за принуждения. И принуждение неприятно<sup>44</sup>.

Величайший документ философского конвенционализма, и на самом деле единственный доступный нам его документ, одновременно и подлинный и всеобъемлющий – *О природе вещей*, поэма эпикурейца Лукреция. По Лукрецию, люди скитались вначале по лесам без каких-либо общественных уз или какого-либо конвенционального ограничения. Слабость и страх перед угрожающими им от диких зверей опасностями заставили их объединиться для защиты или ради удовольствия, вытекающего из безопасности. После того как они вступили в сообщество, изначально жестокая жизнь уступила привычкам к доброте и привязанности. Это раннее общество, общество, существовавшее задолго до основания городов, было наилучшим и

<sup>44</sup> Epicurus, *Ratae sententiae* 34; *Gnomologium Vaticanum* 23; Cicero, *De Fimibus* i.51 (ср. 41), 65–70; ii.28 и 82; *Offices* iii. 118. В *Ratae sententiae* 31, Эпикур говорит: «Правое [или справедливое] природы есть *symbolon*<sup>\*</sup> выгоды, вытекающей из такого состояния, где люди не причиняют вред другим, и им не причиняют вреда». Как показывает *Ratae sententiae* 32 и сл., это не может означать, что есть естественное право в строгом смысле, т. е. право независимое от, или прежде, всяких договоров или контрактов: *symbolon* тождествен договором некоего рода. Эпикур таким образом наводит на мысль, что, несмотря на бесконечное разнообразие справедливых вещей, справедливость или право повсюду предназначено первоначально исполнять одну и ту же функцию: право, понимаемое в свете его универсальной или первичной функции, есть в определенном смысле «право природы». Оно противостоит фантастическим или суетливым представлениям о справедливости, обычно принятым в городах. «Право природы» есть то начало права, которое признается конвенционалистической доктриной. «Право природы», таким образом, становится тождественным с «природой права» (*Ratae sententiae* 37), в отличие от ложных мнений о праве. Выражение «природа права» употребляется Главконом в его кратком изложении конвенционалистской доктрины в *Государстве* (359b4–5): природа права состоит из определенной конвенции, которая не соответствует природе. У Гассенди, известного реставратора эпикурейства, были более сильные побуждения, чем у древних эпикурейцев, для того, чтобы провозглашать существование естественного права. Кроме того, Гоббс научил его, как эпикурейство может быть объединено с провозглашением естественного права. Но Гассенди не эксплуатировал этой новой возможности. См. его пересказ *Ratae sententiae* 31 (*Animadversiones* [Lyon, 1649], с. 1748–49).

\* – символ (*греч.*). – Прим. перев.

наисчастливейшим обществом из всех, когда-либо существовавших. Право было бы естественным, если бы жизнь раннего общества была жизнью по природе. Но жизнь по природе есть жизнь философа. А философия невозможна в раннем обществе. Философия обитает в городах, и разрушение, или по крайней мере упадок образа жизни, свойственного раннему обществу, свойственен жизни в городах. Счастье философа, единственно истинное счастье, связано совершенно с другой эпохой, чем счастье общества. Существует поэтому несоразмерность между потребностями философии, или жизни по природе, и потребностями общества как такового. Ввиду этой необходимой несоразмерности право не может быть естественным. Эта несоразмерность неизбежна по следующей причине. Счастье раннего, ненасильственного объединения в конечном счете обязано господству полезного заблуждения. Члены раннего общества жили в конечном мире или внутри ограниченного горизонта; они верили в вечность видимой вселенной, или в защиту, предоставляемую им «стенами мира». Эта вера делала их невинными, добрыми и готовыми посвятить себя благу других; ибо страх делает людей жестокими. Вера в непоколебимость «стен мира» еще не была расшатана рассуждениями о естественных катастрофах. Стоило только этой вере заколебаться, люди потеряли свою невинность, они стали жестокими; таким образом возникла нужда в насильственном обществе. Стоило только этой вере заколебаться, людям не осталось никакого выбора, кроме поиска поддержки и утешения в вере в действующих богов; свободная воля богов должна была обеспечить непоколебимость «стен мира», которые казались лишенными внутренней или естественной непоколебимости; доброта богов должна была заменить отсутствующую внутреннюю непоколебимость «стен мира». Вера в действующих богов поэтому возникает из страха за наш мир и привязанности к нашему миру – миру солнца, и луны, и звезд, и земли, покрывающейся свежей зеленью каждую весну, миру жизни, отличному от безжизненных, но вечных элементов (атомов и пустоты), из которых наш мир возник и в которые он превратится вновь. Однако как бы ни была утешительна вера в действующих богов, но она породила невыразимые беды. Единственное средство заключается в прорыве сквозь «стены мира», у которых останавливается религия, и примирение с тем фактом, что мы живем во всех отношениях в неукрепленном городе, в бесконечной вселенной, где не может быть вечным ничего, что человек в состоянии любить. Единственное средство заключается в философствовании, которое одно доставляет самое чистое удовольствие. Однако философия от-

вратительна народу, потому что философия требует свободы от привязанности к «нашему миру». С другой стороны, люди не могут вернуться к счастливой простоте раннего общества. Они должны поэтому продолжать совершенно неестественную жизнь, для которой характерно сотрудничество принудительного общества и религии. Хорошая жизнь, жизнь по природе, есть уединенная жизнь философа, обитающего на периферии гражданского общества. Жизнь, посвященная гражданскому обществу и служению другим, не есть жизнь по природе<sup>45</sup>.

Мы должны различать философский конвенционализм и вульгарный конвенционализм. Вульгарный конвенционализм представлен наиболее ясно в «несправедливой речи», которую Платон поручил Фрасимаху и Главкону с Адеймантом. В соответствии с ней величайшее благо или приятнейшая вещь – иметь больше, чем другие, или управлять другими. Но город и право неизбежно налагают некоторые ограничения на желание величайшего удовольствия; они несовместимы с величайшим удовольствием или с тем, что есть величайшее благо по природе; они против природы; они возникают благодаря конвенции. Гоббс возразил бы, что город и право возникают из желания жизни и что желание жизни, по крайней мере, так же естественно, как желание управлять другими. На это возражение представитель вульгарного конвенционализма ответил бы, что сама жизнь есть страдание и что несчастная жизнь не есть та жизнь,

<sup>45</sup> Читая поэму Лукреция, надо всё время иметь в виду, что то, что поражает читателя в первую очередь и что призвано поражать читателя в первую очередь, есть «приятное» (или что утешительно для нефилософского человека), а не «мучительное» или «печальное». Поэма начинается с похвалы Венеры, и ее завершение мрачным описанием чумы – только самые очевидные и никак не самые важные примеры принципа изложенного в i. 935 и сл. и в iv. 10 и сл. Чтобы понять раздел о человеческом обществе (v. 925–1456), надо, к тому же, иметь в виду план этого раздела: (а) дополитическая жизнь (925–1027), (б) изобретения дополитической жизни (1028–1104), (в) политическое общество (1105–60), (г) изобретения политического общества (1161–1456). Ср. упоминание об огне 1011 с 1091 и сл., и упоминания о *facies vitesque* и о золоте в 1111–13 с 1170–71 и 1241 и сл. С этой точки зрения, ср. 977–81 с 1211 и сл.; ср. также 1156 с 1161 и 1222–25 (см. ii.620–23, и Cicero, *De finibus* i.51). См. также i. 72–74, 943–945; iii. 16–17, 59–86; v. 91–109, 114–21, 1392–1435; vi. 1–6, 596–607.

\* – о наружности и силе (*лат.*). – Прим. перев.

к которой стремится наша природа. Город и право против природы потому, что они жертвуют большим благом для меньшего блага. Правда, желание превосходства над другими может добиться своего только в городе. Но это означает лишь то, что жизнь по природе заключается в ловкой эксплуатации возможностей, созданных конвенцией, или в использовании преимуществ простодушной веры, которую большинство вкладывает в конвенцию. Такая эксплуатация нуждается в отсутствии препятствий со стороны искреннего уважения к городу и праву. Жизнь по природе требует такой совершенной внутренней свободы от власти конвенции, которая соединена с видимостью конвенционального поведения. Видимость справедливости, соединенная с действительной несправедливостью, приведет на вершину счастья. Конечно, надо уметь скрывать свою несправедливость, осуществляя ее в большом масштабе; но это лишь означает, что жизнь по природе – прерогатива ничтожного меньшинства, естественной элиты, тех, кто являются истинными мужами и не рождены быть рабами. Если быть более точным, вершина счастья есть жизнь тирана, человека, который успешно совершил величайшее преступление, подчинив целый город своему частному благу, и который может позволить себе отбросить видимость справедливости или законности<sup>46</sup>.

Вульгарный конвенционализм есть вульгаризированный вид философского конвенционализма. Философский и вульгарный конвенционализм сходятся в следующем: каждый по природе стремится только к своему собственному благу, или что естественно не уважать чужое благо, или что уважение к другим возникает только из конвенции. Однако философский конвенционализм отрицает, что не уважать других означает желание иметь больше, чем другие, или первенствовать над другими. Философский конвенционализм настолько далек от того, чтобы считать желание превосходства естественным, что считает его тщетным или порожденным мнением. Философы, которые как таковые вкусили более чистое удовольствие, чем вытекающее из богатства, власти и т. п., никак не могли бы отождествить жизнь по природе с жизнью тирана. Вульгарный конвенционализм обязан своим возникновением искажению философского конвенционализма. Имеет смысл проследить это искажение до «софистов». Софисты,

<sup>46</sup> Plato *Republic* 344a-e, 348d, 358e3–362e, 364a1–4, 365c6–d2; *Law* 890a7–9.

можно сказать, «опубликовали» и тем самым обесценили конвенциональную доктрину досократовских философов.

Термин «софист» имеет много значений. Между прочими, он может означать философа, или философа, придерживающегося непопулярных взглядов, или человека, обнаруживающего отсутствие хорошего вкуса, обучающего благородным предметам за плату. По крайней мере, со времен Платона термин «софист» обычно употребляется в противовес «философу», и вместе с тем в уничижительном смысле. «Софисты» в историческом смысле – это вполне определенные греки V века, представленные Платоном и другими философами как софисты в строгом смысле, т. е. как нефилософы определенного типа. Софист в строгом смысле есть учитель мнимой мудрости. Мнимая мудрость не идентична ложной доктрине. Иначе Платон был бы софистом в глазах Аристотеля, и наоборот. Ошибающийся философ – нечто совершенно иное, чем софист. Ничто не мешает софисту иногда – и, возможно, обычно – учить истине. Что характерно для софиста – это безразличие к истине, т. е. к истине относительно целого. Софист, в отличие от философа, не побуждает к движению и не движем болью сознания фундаментального различия между убеждением или верой и подлинным озарением. Но это, конечно, слишком общо, так как равнодушие к истине относительно целого не есть прерогатива софиста. Софист – это человек, равнодушный к истине, или не любящий мудрость, хотя он знает лучше большинства других людей, что мудрость или наука есть высшее качество человека. Осознавая уникальный характер мудрости, он знает, что почет, вытекающий из мудрости, есть самый высший почет. Он интересуется мудростью не ради ее самой, не потому, что он в душе больше всего ненавидит ложь, но ради почета или престижа, сопутствующего мудрости. Он живет или действует исходя из того, что престиж, или превосходство над другими, или владение большим, чем другие, есть высшее благо. Он действует исходя из вульгарного конвенционализма. Так как он признает учение философского конвенционализма и поэтому выражается яснее, чем многие, действующие исходя из того же, его можно считать самым подходящим представителем вульгарного конвенционализма. Но возникает следующее затруднение. Высшее благо софиста – престиж, вытекающий из мудрости. Чтобы достичь своего высшего блага, он должен проявить свою мудрость. Проявлять же мудрость значит учить представлениям, что жизнь в соответствии с природой или жизнь мудрого человека состоит из соединения дей-

ствительной несправедливости с видимостью справедливости. Однако признание того, что некто фактически несправедлив, несовместимо с успешным сохранением видимости справедливости. Это несовместимо с мудростью и поэтому делает невозможным почет, вытекающий из мудрости. Рано или поздно поэтому софист вынужден либо скрывать свою мудрость, либо подчиниться взглядам, которые он считает лишь конвенциональными. Он должен примириться с тем, что его престиж проистекает из распространения более или менее респектабельных взглядов. Именно поэтому невозможно говорить о действительном учении, т. е. об открытом учении, софистов.

Что касается самого известного софиста, Протагора, то Платон приписывает ему миф, в общих чертах описывающий тезис конвенционализма. Миф *Протагора* основан на разделении природы, искусства и конвенции. Природа представлена подземным трудом некоторых богов и трудом Эпиметей. Эпиметей, то существо, чья мысль следует за продуктом, представляет природу в смысле материализма, по которому мысль возникает позже, чем неразумные тела и их неразумные движения. Подземный труд богов – труд без света, без понимания, и поэтому означает существенно то же самое, что труд Эпиметей. Искусство представлено Прометеем, прометеевой кражей, его бунтом против воли вышеупомянутых богов. Конвенция представлена зевсовым даром справедливости «всем»: этот «дар» становится действительным только через карательную активность гражданского общества и его потребности полностью удовлетворяются лишь подобием справедливости<sup>47</sup>.

Я заключаю эту главу кратким замечанием о досократовском естественном праве. Я не буду говорить о тех типах доктрин есте-

<sup>47</sup> *Protagoras* 322b6–8, 323b2–e2, 324a3–c5, 325a6–d7, 327d1–2. Кажется, что существует противоречие между мифом *Протагора* и *Тезисом*, где конвенционалистический тезис представлен как улучшенная версия протагорового тезиса, который в отрицании обычно принимаемых взглядов идет много дальше конвенционализма (167c2–7, 172a1–b6, 177c6–d6). Но, как показывает контекст, то, что Протагор говорит в мифе *Протагора*, – также улучшенная версия его настоящего тезиса. В *Протагофе* улучшение делается под давлением ситуации (присутствия предполагаемого ученика) самим Протагором, тогда как в *Тезисе* оно делается от его имени Сократом.

ственного права, которые были вполне развиты Сократом и его последователями. Я ограничусь беглым очерком того типа, который был отвергнут классиками, – эгалитаристского естественно-го права.

Сомнение в естественном характере как рабства, так и деления человеческого рода на отдельные политические или этнические группы нашло свое наиболее простое выражение в тезисе, что все люди по природе свободны и равны. Естественная свобода и естественное равенство неотделимы друг от друга. Если все люди по природе свободны, то никто по природе не имеет превосходства ни над кем другим, и поэтому все люди по природе равны. Если все люди по природе свободны и равны, то обращаться с любым человеком как с несвободным или неравным – против природы; сохранения или восстановления естественной свободы или естественного равенства требует естественное право. Таким образом, город оказывается против естественного права, ибо город устоит или падет из-за неравенства или подчинения и ограничения свободы. Действительный отказ в естественной свободе и равенстве городом следует возводить к насилию и, в конце концов, к неверному мнению или к искажению природы. Это означает, что естественные свобода и равенство должны мыслиться вполне действительными в начале, когда природа еще не искажалась мнением. Доктрина естественной свободы и равенства, таким образом, сливается с доктриной золотого века. Однако можно предполагать, что изначальная невинность не потеряна безвозвратно и что, несмотря на естественный характер свободы и равенства, гражданское общество необходимо. В таком случае следует искать способ, которым можно привести гражданское общество к некоторой степени гармонии с естественной свободой и равенством. Единственный способ, которым это может быть выполнено, это допустить, что гражданское общество, в пределах которого существует согласие с естественным правом, основано на конвенции или, точнее, на договоре свободных и равных индивидов.

Неясно, предназначались ли изначально доктрины естественной свободы и равенства, так же как и доктрина общественного договора, в качестве политических тезисов, а не в значительной степени в качестве теоретических тезисов, излагающих сомнительный характер гражданского общества как такового. До тех пор, пока природа считалась стандартом, контрактualистская доктрина, не-

смотря на то, основана ли она на эгалитаристской или на неэгалитаристской предпосылке, необходимо подразумевала принижение гражданского общества, так как она подразумевала, что гражданское общество не естественно, но конвенционально<sup>48</sup>. Это надо иметь в виду, чтобы понять специфический характер и огромный политический эффект контрактualистских доктрин XVII и XVIII веков. Ибо в новое время представление, что природа есть стандарт, было оставлено, и вместе с тем было снято клеймо с чего бы то ни было конвенционального или контрактualного. Что касается периода до Нового Времени, можно с уверенностью предполагать, что все контрактualистические доктрины заключали в себе принижение всего, что обязано своим происхождением контракту.

В платоновском пассаже в *Критоне* Сократ представлен выводящим свой долг повиноваться городу Афинам и его законам из молчаливого контракта. Чтобы понять этот пассаж, надо сравнить его с его аналогом в *Государстве*. В *Государстве* долг философа повиноваться городу не выведен ни из какого контракта. Причина очевидна. Город *Государства* – наилучший город, город по природе. Но город Афины, та демократия, была, с точки зрения Платона, наиболее несовершенным городом<sup>49</sup>. Только лояльность несовершенному городу может вытекать из контракта, так как честный человек выполняет свои обещания всем, не взирая на достоинство того, кому он их давал.

<sup>48</sup> Aristotle, *Politics* 1280b10–13; Xenophon *Memorabilia* iv. 4. 13–14 (ср. *Resp. Laced.* 8.5).

<sup>49</sup> *Crito* 50c4–52e5 (ср. 52e5–6); *Republic* 519e8–520e1. IV.

## IV. КЛАССИЧЕСКОЕ ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

Сократ считается первым, кто призвал философию с небес и заставил ее заняться жизнью и нравами, и хорошими, и плохими вещами. Другими словами, он считается основателем политической философии<sup>1</sup>. В тех пределах, в которых это верно, он был создателем целой традиции учений естественного права. Особая доктрина естественного права, разработанная Сократом и развитая Платоном, Аристотелем, Стоиками и христианскими мыслителями (особенно Фомой Аквинским), может быть названа классической доктриной естественного права. Ее следует отличать от современной доктрины естественного права, появившейся в XVII веке.

Полное понимание классической доктрины естественного права потребует полного понимания изменения в мышлении, совершенного Сократом. Такого понимания в нашем распоряжении нет. После поверхностного прочтения соответствующих текстов, которые на первый взгляд снабжают самой аутентичной информацией, современный читатель почти неотвратимо приходит к следующей точке зрения: Сократ отвернулся от изучения природы и ограничил свои исследования человеческими вещами. Будучи безразличным к природе, он отказывается смотреть на человеческие вещи в свете губительных различий между природой и законом (конвенцией). Он скорее отождествляет закон с природой. Он определенно отождествляет справедливое с законным<sup>2</sup>. Он, таким образом, восстанавливает мораль предков, хотя и в виде элемента рефлексии. Эта точка зрения ошибочно принимает неоднозначную отправную точку Сократа или неоднозначный результат его исследований за сущность его мысли. Пока упомянем только один момент: разли-

чие между природой и законом (конвенцией) полностью сохраняет значение для Сократа и для классического естественного права вообще. Классики предполагают действительность этого различия, когда требуют, чтобы закон следовал порядку, установленному природой, или говорят о сотрудничестве природы и закона. Отрицанию естественного права и естественной морали они противопоставляют различие между естественным и юридическим правом, также как и различия между естественной и (только) человеческой моралью. Они сохраняют то же различие, отделяя истинную добродетель от политической или вульгарной добродетели. Характерными установлениями Платоновского наилучшего государства являются «в соответствии с природой», и это «против привычек и обычаев», в то время как противоположные установления, обычные практически везде, являются «противоестественными». Аристотель не мог бы объяснить, что такое деньги, не проводя различия между естественным богатством и конвенциональным богатством. Он не мог бы объяснить, что такое рабство, не проводя различия между естественным рабством и законным рабством<sup>3</sup>.

Давайте тогда посмотрим, что подразумевается под поворотом Сократа к изучению человеческих вещей. Его изучение человеческих вещей заключалось в постановке вопроса «Что такое?» относительно этих вещей, например вопрос «Что такое храбрость?» и «Что такое город?». Но оно не было ограничено вопросом «Что такое?» относительно специфических человеческих вещей, таких как различные добродетели. Сократ был вынужден поднять вопрос о том, чем являются человеческие вещи как таковые, или что есть *ratio rerum humanarum*\*<sup>4</sup>. Но невозможно понять отличительные особенности человеческих вещей как таковых, не поняв существенную разницу между человеческими вещами и вещами не человеческими, т. е. божественными или природными. Это, в свою очередь, предполагает некоторое понимание божественных или природных вещей как таковых. Изучение Сократом человеческих вещей было тогда основано на обстоятельном изучении «всех вещей». Как любой другой

<sup>1</sup> Cicero *Tusc. Disp.* v. 10; Hobbes, *De Cive*, Preface. Что касается мнимого начала политической философии у пифагорейцев, см. Plato, *Republic* 600a9–b5 и Cicero *Tusc. Disp.* v. 8–10 и *Republic* i. 16.

<sup>2</sup> Plato *Apology of Socrates* 19a8–d7; Xenophon *Memorabilia* i. 1. 11–16; iv. 3. 14, 4. 12 ff., 7, 8. 4; Aristotle *Metaphysics* 987b1–2; *De part. anim.* 642a28–30; Cicero *Republic* i. 15–16.

<sup>3</sup> Plato *Republic* 456b12–c2, 452a7, c6–7, 484c7–d3, 500d4–8, 501b1–c2; *Laws* 794d4–795d5; Xenophon *Oeconomicus* 7. 16 и *Hiero* 3. 9; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1133a29–31 and 1134b18–1135a5; *Politics* 1255a1–b15, 1257b10 ff.

\* – разумное основание человеческих вещей (лат.). – Прим. перев.

<sup>4</sup> Ср. Cicero *Republic* ii. 52, где понимание *ratio rerum humanarum* называется замыслом платонового *Государства*.

философ, он отождествлял мудрость или цель философии с наукой обо «всех существах»: он никогда не переставал учитывать «что есть каждое из существ»<sup>5</sup>.

Вопреки видимости, поворот Сократа к изучению человеческих вещей был основан не на пренебрежении божественными и природными вещами, но на новом подходе к пониманию всех вещей. Этот подход в действительности был такого характера, что разрешал и одобрял изучение человеческих вещей как таковых, т. е. человеческих вещей, настолько, насколько они не сводимы к божественным или природным вещам. Сократ отличался от своих предшественников отождествлением науки целого или всего сущего с пониманием того «что есть каждое из существ». Ибо «быть» значит «быть чем-то» и, следовательно, быть отличным от вещей, которые есть «что-то другое»; таким образом, «быть» значит «быть частью». Следовательно, целое не может «быть» в том же смысле, в котором всё, что есть «что-то», «есть»; целое должно быть «выше бытия». И всё же целое – это совокупность частей. Тогда, чтобы понять целое, надо понять все части целого или сочленение целого. Если «быть» есть «быть чем-то», существо вещи или природа вещи в первую очередь является его Что, его «очертанием», или «формой», или «характером», в отличие от определенной формы, из которой оно пришло в бытие. Вещь сама по себе, законченная вещь, не может быть понята как продукт процесса, ведущего к ней, и наоборот, процесс не может быть понят кроме как в свете законченной вещи или конца процесса. Что как таковое является характеристикой вещей или «племени» вещей – вещей, которые по природе вместе принадлежат или формируют естественную группу. У целого есть естественное сочленение. Понять целое, таким образом, более не значит в первую очередь найти корни, из которых выросло законченное целое, сочлененное целое, целое, состоящее из определенных групп вещей, умопостижимое целое, *cosmos*, или открыть причину, по которой *chaos* трансформировался в *cosmos*, или осознать единство, спрятанное за многообразием вещей или внешностей, но понять единство явленного в очевидном сочленении законченного целого. Эта точка зрения поддерживает основу для разделения различных наук: разделение различных наук соответствует природному сочленению целого. Эта точка зрения делает возможным и одобряет, в частности, изучение человеческих вещей как таковых.

Сократ, кажется, считал принесенное им изменение возвратом к «трезвости» и «умеренности» от «сумасшествия» его предшественников. В отличие от своих предшественников он не отделял мудрость от умеренности. В современном языке изменение в вопросе можно описать как возврат к «здравому смыслу» или к «миру здравого смысла». То, на что указывает вопрос «Что есть?»<sup>2</sup>, является *eidos* вещи, очертаниями, или формой, или характером, или «идеями» вещи. Это не случайно, что термин *eidos* в первую очередь обозначает то, что видно всем без каких-либо особенных усилий, или то, что можно назвать «поверхностью» вещей. Сократ начал не с того, что первое само по себе или первое по природе, но с того, что является первым для нас, с того, что первым попадает на глаза, с феномена. Но сущность вещей, их Что, первой попадает на глаза, но не такой, какой мы ее видим, а такой, как о ней говорят или каково мнение о ней. Соответственно, Сократ в своем понимании природы вещей начал с мнений о их природе. Ибо каждое мнение основывается на какой-либо осведомленности, на некотором восприятии мысленным взором чего-либо. Сократ предполагал, что невнимание к мнениям о природе вещей означало бы отказ от самого важного подхода к реальности, который есть у нас, или от самых важных доступных нам признаков истины. Он предполагал, что «всеобщее сомнение» во всех мнениях может привести нас не к сердцу истины, а в никуда. Философия состоит поэтому в восхождении от мнений к знаниям или истине, можно сказать, в восхождении, направляемом мнениями. Именно это восхождение в первую очередь имел в виду Сократ, когда назвал философию «диалектикой». Диалектика – это искусство разговора или дружеского диспута. Дружеский диспут, ведущий к истине, становится возможным или необходимым из-за того факта, что мнения о том, что такое вещи или что такое некоторые очень важные группы вещей, противоречат друг другу. Осознав противоречие, приходится двигаться дальше мнений к непротиворечивой точке зрения на природу рассматриваемой вещи. Эта непротиворечивая точка зрения делает видимой относительную истину противоречивых мнений; непротиворечивая точка зрения оказывается всеобъемлющей или всеобщей точкой зрения. Мнения, таким образом, кажутся фрагментами истины, грязными фрагментами чистой истины. Другими словами, мнения оказываются востребованными самодостаточной истиной, и восхождение к истине оказывается ведомым самодостаточной истиной, которую все люди неизменно предполагают.

<sup>5</sup> Xenophon *Memorabilia* i. 1. 16; iv. 6. 1, 7; 7. 3–5.

На основе этого становится возможным понять, почему разнообразие мнений о праве или справедливости не только совместимо с существованием естественного права или идеи справедливости, но даже является необходимым. Можно было бы сказать, что разнообразие понятий о справедливости опровергает утверждение, что существует естественное право, если бы существование естественного права требовало бы фактического согласия всех людей относительно принципов права. Но мы узнаем у Сократа или Платона, что то, что необходимо, – не более чем потенциальное согласие. Платон как бы говорил: «Возьмите любое мнение о праве, каким бы оно ни было фантастическим или «примитивным», каким угодно; вы можете быть уверены еще до его исследования, что оно указывает куда-то за пределы самого себя, что люди, лелеющие данное мнение, так или иначе противоречат самому этому мнению и, таким образом, вынуждены двигаться за пределы его в направлении единственно верной точки зрения на справедливость, если среди них появляется философ».

Давайте попытаемся выразить это в более общих выражениях. Всякие знания, какими бы они ни были ограниченными или «научными», предполагают горизонт, всеобъемлющую точку зрения, внутри которой знание возможно. Всякое понимание предполагает фундаментальную осведомленность о целом: до какого бы то ни было понимания конкретных вещей у человеческой души должно быть видение идей, видение сочлененного целого. Как бы сильно ни разнились всеобъемлющие точки зрения, вдохновляющие различные общества, они все являются видениями того же самого – целого. Следовательно, они не просто разнятся, но противоречат друг другу. Этот факт заставляет человека сознавать, что каждое из этих видений, взятое само по себе, является просто мнением о целом или неадекватным сочленением фундаментальной осведомленности о целом и, таким образом, указывает за пределы самого себя, на адекватное сочленение. Нет гарантии, что поиски адекватного сочленения когда-нибудь приведут дальше понимания фундаментальных альтернатив или что философия когда-либо обоснованно продвинется дальше стадии обсуждения или диспута и когда-нибудь достигнет стадии решения. Однако нескончаемый характер поисков адекватного сочленения целого не дает права ограничивать философию до понимания части, хотя и важной.

Ибо значение части зависит от целого. В особенности такая интерпретация части, как основанная единственно на фундаментальном переживании, без обращения за помощью к гипотетическим предположениям о целом, в конечном счете не превосходит другие интерпретации этой части, которые честно основаны на таких гипотетических предположениях.

Конвенционализм не придает значения пониманию, воплощенному во мнении, и вызывает от мнения к природе. По этой причине, не говоря уже об остальных, Сократ и его последователи были вынуждены доказывать существование естественного права на почве, выбранной конвенционализмом. Им приходилось доказывать это, взывая к «фактам» в отличие от «речей»<sup>6</sup>. Как окажется ныне, это кажущееся более прямым обращение к бытию просто подтверждает фундаментальный тезис Сократа.

Основная посылка конвенционализма представляется отождествлением хорошего с приятным. Соответственно, основной частью учений о классическом естественном праве является критика гедонизма. Классическим тезисом является то, что хорошее существенно отличается от приятного, что хорошее более фундаментально, чем приятное. Самые обычные удовольствия связаны с удовлетворением потребностей; потребности предшествуют удовольствиям; потребности поставляют как бы каналы, по которым удовольствие может двигаться; они определяют, что, возможно, может быть приятным. Первичный факт не есть удовольствие или желание удовольствия, но скорее потребности и стремление к их удовлетворению. Именно разнообразие потребностей отвечает за разнообразие удовольствий; различие между типами удовольствий не может быть понято в выражениях удовольствий, но лишь ссылкой на потребности, которые делают возможными различные типы удовольствий. Различные типы потребностей не есть комок побуждений; существует естественный порядок потребностей. Различные типы существ ищут или наслаждаются различными типами удовольствий: удовольствия осла отличаются от удовольствий человеческого существа. Порядок потребностей существа указывает назад на естественную конституцию, на то, что рассматриваемой вещи; именно эта конституция определяет порядок, иерархию различных потребностей или различных склонностей существа. Специфической конституции соответству-

<sup>6</sup> См. Plato *Republic* 358e3, 367b2–5, e2, 369a5–6, c9–10, 370a8–bl.

ет специфическая операция, специфическая работа. Существо хорошее, оно «в порядке», если оно делает присущую ему работу хорошо. Следовательно, человек будет хорошим, если он хорошо делает работу, присущую человеку, работу, соответствующую природе человека и ею затребованную. Чтобы определить, что хорошо для человека по природе, или естественное человеческое благо, надо определить, что есть природа человека или естественная конституция человека. Именно иерархический порядок естественной конституции человека предоставляет основу для естественного права как его понимали классики. Так или иначе, все отличают тело от души; и каждый может быть вынужден признать, что он не может, не противореча самому себе, отрицать то, что душа стоит выше тела. То, что отличает душу человека от душ животных, то, что отличает человека от животных, это речь, или разум, или понимание. Следовательно, работа, присущая человеку, состоит в том, чтобы жить осмысленно, в понимании и в осмысленной деятельности. Хорошая жизнь есть жизнь, находящаяся в соответствии с естественным порядком человеческого бытия, жизнь, проистекающая из упорядоченной или здоровой души. Просто хорошая жизнь есть жизнь, в которой требования естественных наклонностей человека осуществляются в должном порядке, до максимально возможной степени, жизнь человека, в чьей душе ничто не является ненужным. Хорошая жизнь есть совершенство человеческой природы. Это жизнь в соответствии с природой. Следовательно, правила, описывающие общий характер хорошей жизни, можно назвать «естественным законом». Жизнь в соответствии с природой – это жизнь человеческого достоинства или добродетели, жизнь личности «высшего класса», а не жизнь удовольствия ради удовольствия<sup>7</sup>.

Тезис, что жизнь в соответствии с природой есть жизнь высшего человеческого достоинства, можно отстаивать на почве гедонизма. Однако классики протестовали против этого способа понимания правильной жизни. Ибо, с точки зрения гедонизма, благородство характера хорошо потому, что оно сопутствует жизни удовольствия или даже необходимо для нее: благородство характера сделано руками удовольствия; оно хорошо не ради себя самого.

<sup>7</sup> Plato *Gorgias* 499e6–500a3; *Republic* 369c10 ff.; ср. *Republic* 352d6–353e6, 433a1–b4, 444d12 ff., and 444d13–445b4 с Aristotle *Nicomachean Ethics* 1098a8–17; Cicero *De finibus* ii. 33–34, 40; iv. 16, 25, 34, 37; v. 26; *Laws* i. 17, 22, 25, 27, 45, 58–62.

Согласно классикам, эта интерпретация искажает феномены как они известны из опыта каждому беспристрастному и компетентному, т. е. морально не бестолковому человеку. Мы восхищаемся достоинством, не обращая внимания на наши удовольствия или наши выгоды. Никто под хорошим человеком или человеком достоинства не понимает человека, ведущего приятную жизнь. Мы различаем людей лучше и хуже. Разница между ними действительно отражена в видах удовольствия, которые они предпочитают. Но невозможно понять эту разницу в уровне удовольствия в терминах удовольствия; ибо этот уровень определен не удовольствием, но рангом человеческих существ. Мы знаем, что это вульгарная ошибка – отождествлять достоинства человека со своим благодетелем. Мы восхищаемся, например, стратегическим гением предводителя победоносной армии неприятеля. Существуют вещи, достойные восхищения или благородные по природе, по сути. Для всех них или для большинства характерно то, что они не содержат ссылок на эгоистичные интересы или то, что они подразумевают свободу от расчета. Различные человеческие вещи, которые по природе благородны или достойны восхищения, являются существенно частями человеческого благородства в его завершенности или относятся к нему; они все указывают на хорошо упорядоченную душу, несравненно самый восхитительный человеческий феномен. Феномен восхищения человеческим достоинством не может быть объяснен на гедонической или утилитарной почве, если не посредством гипотез *ad hoc*. Эти гипотезы ведут к утверждению, что всё восхищение – это в лучшем случае род телескопических расчетов собственных выгод. Они являются итогом материалистической или крипто-материалистической\* точки зрения, которая заставляет её обладателей понимать высшее только как результат низшего, или что препятствует им в понимании возможности того, что существуют феномены, не редуцируемые до их условий, что существуют феномены, формирующие классы сами по себе. Данные гипотезы не постижимы в духе эмпирической науки о человеке<sup>8</sup>.

\* – в оригинале: «cripto-materialistic», от греч. «criptos» – тайный, скрытый. – Прим. перев.

<sup>8</sup> Plato *Gorgias* 497d8 ff.; *Republic* 402d1–9; Xenophon *Hellenica* vii. 3. 12; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1174a1–8; *Rhetoric* 1366b36 ff.; Cicero *De finibus* ii. 45, 64–65, 69; v. 47, 61; *Laws* i. 37, 41, 48, 51, 55, 59.

Человек по своей природе – общественное существо. Он так устроен, что не может жить или жить хорошо, кроме как живя с другими. С тех пор как разум или речь отличают его от других животных и речь есть средство общения, человек социален в более радикальном смысле, чем другие общественные животные: сама гуманность есть социальность. Человек обращается к другим, или, скорее, он обращен к другим, в каждом человеческом действии, не смотря на то, «социален» он или «антисоциален». Его социальность тогда не проистекает из расчета удовольствий, которые он ожидает от объединения, но он получает удовольствие от объединения потому, что он социален по природе. Любовь, привязанность, дружба, жалость так же естественны для него, как забота о своем собственном благополучии и расчет того, что способствует его собственному благополучию. Эта естественная социальность человека является основой естественного права в узком или точном смысле права. Потому, что человек по природе социален, совершенство его природы включает самую настоящую социальную добродетель, справедливость; справедливость и право естественны. Все члены одного вида сродни друг другу. Это естественное родство углублено и преобразено в случае человека вследствие его радикальной социальности. В случае человека индивидуальное беспокойство о произведении потомства является только частью его заботы о сохранении вида. Не существует отношения человека с человеком, в котором человек абсолютно свободен действовать как ему угодно или удобно. И все люди так или иначе осведомлены об этом факте. Каждая идеология – это попытка оправдать перед самим собой или другими такие образы действия, которые так или иначе ощущаются как нуждающиеся в оправдании, т. е. не очевидно правильные. Почему афиняне верили в свою автохтонию, если только не потому, что они знали, что отбирать землю у других несправедливо, и потому, что они чувствовали, что уважающее себя сообщество не может смириться с мнением, что оно было основано на преступлении?<sup>9</sup> Почему индусы верят в свою *карму*, если не потому, что они знают, что иначе их кастовая система стала бы непростительной?

<sup>9</sup> Plato *Republic* 369b5–370b2; *Symposium* 207a6–c1; *Laws* 776d5–778a6; Aristotle *Politics* 1253a7–18, 1278b18–25; *Nicomachean Ethics* 1161b1–8 (ср. Plato *Republic* 395e5) and 1170b10–14; *Rhetoric* 1373b6–9; Isocrates *Panegyricus* 23–24; Cicero *Republic* i. 1, 38–41; iii. 1–3, 25; iv. 3; *Laws* i. 30, 33–35, 43; *De finibus* ii. 45, 78, 109–10; iii. 62–71; iv. 17–18; Grotius *De jure belli. Prolegomena*, §§ 6–8.

Благодаря своей рациональности человек имеет широту альтернатив такую, какой не имеют никакие другие земные существа. Ощущение этой широты, этой свободы сопровождается ощущением того, что полное и необузданное проявление этой свободы неправильно. Свобода человека сопровождается священным трепетом, предсказанием того, что не всё разрешено<sup>10</sup>. Мы можем назвать этот внушающий благоговение страх «естественным сознанием человека». Поэтому сдержанность так же естественна или так же первозданна, как и свобода. Пока человек не будет совершенствовать свой разум должным образом, у него будут всякого рода фантастические представления об установленных границах его свободы; он будет вырабатывать абсурдные табу. Но то, что воздействует на диких людей в их дикостях, является не дикостью, но угадыванием права.

Человек не может достигнуть совершенства кроме как в обществе, или, более точно, в гражданском обществе. Гражданское общество, или город как его представляли себе классики, является закрытым обществом и, к тому же, тем, что называется сейчас «малым обществом». Город, можно сказать, является общиной, в которой каждый знает если не каждого, то хотя бы знакомого каждого. Общество, призванное сделать возможным человеческое совершенство, должно оставаться единым посредством взаимного доверия, а доверие предполагает знакомство. Без такого доверия, считали классики, не может быть свободы; альтернативой городу, или федерации городов, была деспотическая империя (возглавляемая, если возможно, обожествленным правителем) или состояние, приближающееся к анархии. Город – это сообщество, соразмерное естественным человеческим силам собственного опыта или непосредственного знания. Это сообщество, которое можно охватить одним взглядом, или в котором зрелый человек может найти опору через свои собственные наблюдения, не полагаясь привычно на косвенную информацию в вопросах жизненной важности. Ибо непосредственное знание может быть заменено косвенным только до тех пор, пока индивиды, составляющие политическое множество, единообразны, или «люди массы». Только то общество, которое достаточно мало для того, чтобы позволять взаимное доверие, достаточно мало для того, чтобы позволять взаимную ответственность или надзор – надзор над действиями или поведением, необходимыми для общества, беспокоящегося о совершенстве его членов; в очень большом горо-

<sup>10</sup> Cicero *Republic* v. 6; *Laws* i. 24, 40; *De finibus* iv. 18.

де, в «Вавилоне», каждый может жить более или менее так, как ему заблагорассудится. Как и естественная человеческая сила собственного опыта, так и сила его любви или живого интереса ограничена природой; границы города совпадают с радиусом живого человеческого интереса к небезымянным индивидам. Более того, политическая свобода, и особенно политическая свобода, оправдывающая себя стремлением к человеческому достоинству, – не дар небес; она становится актуальной только благодаря усилиям многих поколений, и ее сохранение всегда требует высшей степени бдительности. Вероятность того, что все человеческие общества в одно и то же время стали бы способны к истинной свободе, чрезвычайно мала. Ибо все драгоценные вещи чрезвычайно редки. Открытое или всеобъемлющее общество состояло бы из многих обществ, которые находятся на слишком разных уровнях политической зрелости, и шансы, что более низкие общества утянут вниз более высокие, огромны. Открытое или всеобъемлющее общество будет существовать на более низком уровне человечности, чем закрытое, которое поколениями предпринимало величайшее усилие для достижения человеческого совершенства. Перспективы для существования хорошего общества, следовательно, больше при существовании множества независимых обществ, чем при существовании единственного независимого общества. Если общество, в котором человек может достигнуть совершенства своей природы, является необходимо закрытым обществом, то разделение рода человеческого на некоторое количество независимых групп соответствует природе. Это разделение не является естественным в том смысле, что члены одного гражданского общества по природе отличаются от членов другого. Города не растут подобно растениям. Они основаны не просто на пресловутом падении. Они возникают посредством действий человека. Существует элемент выбора и даже произвольности, включающий в себя «поселение вместе» этих отдельных человеческих существ, исключая других. Это было бы несправедливо в том случае только, если бы состояние тех исключенных ухудшилось бы из-за их исключения. Но состояние людей, еще не сделавших никакого серьезного усилия для достижения совершенства человеческой природы, является по необходимости плохим в решающем отношении; оно не может быть ухудшено из-за того простого факта, что те из них, чьи души были возбуждены зовом к совершенству, делают эти усилия. Кроме того, нет неизбежной причины, почему бы этим исключенным не образовать собственное гражданское общество. Гражданское общество как закрытое общество возможно и необхо-

димо в соответствии со справедливостью, потому что это находится в соответствии с природой<sup>11</sup>.

Если сдержанность для человека так же естественна, как и свобода, и сдержанность во многих случаях для того, чтобы быть эффективной, должна быть насильственной сдержанностью, нельзя сказать, что город конвенционален или противоестественен из-за того, что это принудительное общество. Человек так устроен, что он не может достигнуть совершенства человечности кроме как удерживая свои низкие порывы. Он не может управлять своим телом путем убеждения. Этот факт сам по себе показывает, что даже деспотическое правление само по себе не противоестественно. То, что истинно в отношении самоограничения, самопринуждения и власти над самим собой, применимо, в принципе, для ограничения и принуждения других и власти над другими. Если взять крайний пример, деспотическое правление несправедливо только в том случае, если оно применяется к тем, кем можно управлять убеждением, или чье понимание достаточно: правление Просперо над Калибаном справедливо по природе. Справедливость и принуждение – не взаимно исключают вещи; фактически вполне допустимо описывать справедливость как разновидность благодетельного насилия. Справедливость и добродетель вообще являются неизбежно разновидностью власти. Сказать, что власть как таковая порочна или развращает, было бы то же самое, что сказать, что добродетель порочна или развращает. В то время как некоторых людей обладание властью развращает, других же оно улучшает: «власть покажет человека»<sup>12</sup>.

Полная актуализация человечности, кажется, будет состоять не в каком-то пассивном членстве в гражданском обществе, но в должным образом направляемой деятельности государственного деятеля, законодателя или основателя. Серьезная забота о совершенстве общества требует более высокой степени добродетели, чем серьезная забота о совершенстве индивида. Чтобы действовать справед-

<sup>11</sup> Plato *Republic* 423a5–c5; *Laws* 681c4–d5, 708b1–d7, 738d6–e5, 949e3 ff.; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1158a10–18, 1170b20–1171a20; *Politics* 1253a30–31, 1276a27–34 (cp. Thomas Aquinas, *ad loc.*), 1326a9–b26; Isocrates *Antidosis* 171–72; Cicero *Laws* ii. 5; cp. Thomas, *Summa theologica* i. qu. 65, a. 2, ad 3.

<sup>12</sup> Plato *Republic* 372b7–8 and 607a4, 519e4–520a5, 561d5–7; *Laws* 669e ff.; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1130a1–2, 1180a14–22; *Politics* 1254a18–20, b5–6, 1255a3–22, 1325b7 ff.

ливо, судья и правитель имеют возможности больше и благородней, чем обычный человек. Хороший человек идентичен не просто хорошему гражданину, но хорошему гражданину, исполняющему роль правителя в хорошем обществе. Тогда это что-то более прочное, чем ослепительное великолепие и шум, сопровождающие высокие посты, и что-то более благородное, чем забота о благополучии своего тела, заставляющая людей отдавать должное политическому величию. Будучи чувствительными к великим целям человечества, свободе и империи, они каким-то образом чувствуют, что политика – это то поле, в котором человеческое достоинство может показать себя во всей красе и от чьего надлежащего совершенствования в некотором смысле зависит каждая форма достоинства. Свобода и империя желательны как элементы или условия счастья. Но чувства, вызванные самими словами «свобода» и «империя», указывают на более адекватное понимание счастья, чем то, которое лежит в основе отождествления счастья с благополучием тела или удовлетворением тщеславия; они указывают на ту точку зрения, что счастье или суть счастья состоит в человеческом достоинстве. Политическая активность направляется должным образом тогда, когда она направляется к человеческому совершенству или добродетели. У города, следовательно, в конечном счете, нет другой цели, кроме личности. Нравственность гражданского общества или государства – та же самая, что и нравственность индивида. Город существенным образом отличается от банды грабителей потому, что он не просто орган или выражение коллективного эгоизма. Так как окончательная цель города – такая же, как и таковая индивида, целью города является мирная деятельность в соответствии с достоинством человека, а не война и завоевание<sup>13</sup>.

Поскольку классики смотрели на мораль и политические предметы в свете человеческого совершенства, они не были эгалитаристами. Не все люди одинаково оснащены природой для продвижения к совершенству, или не всякая «натура» есть «хорошая натура». В то время как у всех людей, т. е. у всех нормальных людей, есть способность к добродетели, некоторым требуется руководство дру-

<sup>13</sup> Thucydides iii. 45. 6; Plato *Gorgias* 464b3–c3, 478a1–b5, 521d6–e1; *Clitopho* 408b2–5; *Laws* 628b6–e1, 645b1–8; Xenophon *Memorabilia* ii. 1. 17; iii. 2. 4; iv. 2. 11; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1094b7–10, 1129b25–1130a8; *Politics* 1278b1–5, 1324b23–41, 1333b39 ff.; Cicero *Republic* i. 1; iii. 10–11, 34–41; vi. 13, 16; Thomas Aquinas, *De regimine principum* i. 9.

гих, тогда как другим оно не нужно вовсе или нужно в гораздо меньшей степени. Кроме того, вне зависимости от различия естественных способностей, не все люди стремятся к добродетели с одинаковой искренностью. Однако большое влияние следует приписать способу воспитания, различие между хорошим и плохим воспитанием частично обусловлено различием между благоприятным и неблагоприятным естественным «окружением». Поскольку люди тогда неравны относительно человеческого совершенства, т. е. в решающем отношении, равные права для всех представлялись классикам несправедливыми. Они утверждали, что некоторые люди естественно превосходят других и, следовательно, в соответствии с естественным правом, являются правителями других. Иногда высказывается мысль, что точка зрения классиков была отклонена стоиками, и особенно Цицероном, и что это изменение очерчивает границу эпохи в развитии доктрины естественного права или радикальный раскол с доктриной Сократа, Платона и Аристотеля. Но сам Цицерон, надо думать, знавший, о чем говорил, был в полном неведении о радикальном отличии между учением Платона и своим собственным. Критический отрывок в *Законах* Цицерона, по общему мнению, призванный установить эгалитаристское естественное право, фактически был призван доказать естественную социальность человека. Чтобы доказать естественную социальность человека, Цицерон говорит о том, что все люди подобны друг другу, т. е. сродни друг другу. Он представляет сходство, о котором идет речь, как естественную основу человеческой доброжелательности к человеку: *simile simili gaudet*\*. Сравнительно неважно, могло ли выражение, использованное Цицероном в данном контексте, указывать на легкое отклонение в сторону эгалитаристских концепций. Достаточно отметить, что в произведениях Цицерона полно высказываний, вновь подтверждающих классическую точку зрения, что люди не равны в решительном отношении, и вновь подтверждающих политические следствия этой точки зрения<sup>14</sup>.

\* – подобное радуется подобному (*лат.*) – Прим перев.

<sup>14</sup> Plato *Republic* 374e4–376c6, 431c5–7, 485a4–487a5; Xenophon *Memorabilia* iv. 1. 2; *Hiero* 7. 3; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1099b18–20, 1095b10–13, 1179b7–1180a10, 1114a31–b25; *Politics* 1254a29–31, 1267b7, 1327b18–39; Cicero *Laws* i. 28–35; *Republic* i. 49, 52; iii. 4, 37–38; *De finibus* iv. 21, 56; v. 69; *Tusc. Disp.* ii. 11, 13; iv. 31–32; v. 68; *Offices* i. 105, 107. Thomas Aquinas, *Summa theologica* i. qu. 96, a. 3 and 4.

Чтобы достигнуть наибольшей высоты, человек должен жить в лучшем типе общества, в разновидности общества, наиболее способствующей человеческому достоинству. Классики называли лучшее общество лучшей *politeia*\*. Этим выражением они указывали, во-первых, что для того, чтобы быть хорошим, общество должно быть гражданским или политическим обществом, обществом, в котором существует правление людьми, а не просто управление вещами. *Politeia* обычно переводится как «конституция». Но, используя термин «конституция» в политическом контексте, современные люди почти неизбежно имеют в виду юридический феномен, нечто подобное фундаментальному закону страны, а не нечто подобное конституции тела или души. Однако *politeia* не есть политический феномен. Классики использовали *politeia* в противопоставление «законам». *Politeia* более фундаментальна, чем любой закон; это источник всех законов. *Politeia* – это скорее фактическое распределение власти внутри общины, чем то, что оговаривает конституциональный закон по отношению к политической власти. *Politeia* может быть определена законами, но ей этого не требуется. Законы, касающиеся *politeia*, могут вводить в заблуждение, ненамеренно или даже намеренно, об истинном характере *politeia*. Нет закона и, следовательно, нет конституции, которые могут быть фундаментальным политическим фактом, потому что все законы зависят от человеческих существ. Законы принимаются, охраняются и осуществляются людьми. Человеческие существа, составляющие политическую общину, могут быть «приспособлены» совершенно различными способами к управлению общинными делами. Это, главным образом фактическое, человеческое «приспособление» политической власти и понимается под *politeia*.

Конституция США – это не то же самое, что американский стиль жизни. *Politeia* подразумевает скорее стиль жизни общества, чем его конституцию. Однако не случайно, что неудовлетворительный перевод «конституция» обычно предпочитается переводу «стиль жизни общества». Говоря о конституции, мы думаем о правлении; мы не обязательно думаем о правлении, говоря о стиле жизни общества. Говоря о *politeia*, классики подразумевали стиль жизни общества, существенным образом определенный его «формой правления». Мы будем переводить *politeia* как «режим», используя режим в широком смысле, в котором мы иногда его используем, говоря, например,

\* – форма правления (*греч.*). – Прим. перев.

«старый режим Франции». Мысль, объединяющая «стиль жизни общества» и «форму правления», предварительно может быть сформулирована так: характер или тон общества зависит от того, что это общество считает самым заслуживающим уважения или самым достойным восхищения. Но, считая некоторые привычки или отношения самыми заслуживающими уважения, общество принимает превосходство, превосходное положение тех людей, кто наиболее совершенно воплощает в себе эти привычки или отношения. Так, можно сказать, каждое общество считает авторитетным специфический тип человека (или специфическую смесь человеческих типов). Когда авторитетным типом является обычный человек, всему приходится оправдывать себя перед судом обычного человека; всё, что не может быть оправданно перед этим судом, становится в лучшем случае просто терпимым, если не презираемым или подозрительным. И даже те, кто не признают этот суд, волей-неволей формируются его вердиктами. То, что справедливо для общества, управляемого обычным человеком, также применимо и к обществам, управляемым священником, торговцем, военачальником, джентльменом и т. д. Чтобы быть действительно авторитетными, человеческие существа, воплощающие привычки и отношения, которыми восхищаются, должны иметь право решающего голоса в обществе: они должны составлять режим. Когда классики в основном интересовались различными режимами, и особенно наилучшим режимом, они подразумевали, что первостепенным социальным феноменом или социальным феноменом, наиболее фундаментальным, единственным естественным феноменом, является режим<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Plato *Republic* 497a3–5, 544d6–7; *Laws* 711c5–8. Xenophon *Ways and Means* 1.1; *Cyropaedia* i. 2. 15; Isocrates *To Nicocles* 31; *Nicocles* 37; *Areopagiticus* 14; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1181b12–23; *Politics* 1273a40 ff., 1278b11–13, 1288a23–24, 1289a12–20, 1292b11–18, 1295b1, 1297a14 ff.; Cicero *Republic* i. 47; v. 5–7; *Laws* i. 14–15, 17, 19; iii. 2. Цицерон отметил высшее достоинство «режима», в отличие от «закона», контрастом между установками *Государства* и *Законов*. *Законы* задумывались как продолжение *Государства*. В *Государстве* молодой Сципион, царь-философ, ведет трехдневную беседу с некоторыми из своих современников о наилучшем режиме; в *Законах* Цицерон ведет однодневную беседу с некоторыми из своих современников о законах, подходящих для наилучшего режима. Дискуссия в *Государстве* происходит зимой: участники её ищут солнца; к тому же, дискуссия имеет место в год смерти Сципиона: политические вопросы рассматриваются в свете бессмертия. Дискуссия *Законов* происходит летом: её участники ищут тени (*Republic* i. 18; vi. 8, 12; *Laws* i. 14, 15; ii. 7, 69; iii.

Основное значение феномена, называемого «режимы», стало в некоторой степени смазанным. Причины этого изменения – те же самые, что и те, что ответственны за тот факт, что политическая история уступила своё бывшее преимущество социальной, экономической и т. д. истории. Появление этих новых ветвей истории достигает своей кульминации – и своей легитимации – в концепции «цивилизаций» (или «культур»). Мы привыкли говорить о «цивилизациях» там, где классики говорили о «режимах». «Цивилизация» – это новый заменитель «режима». Трудно понять, что есть цивилизация. Говорят, что цивилизация – это большое общество, но нам не говорят ясно, какого рода это общество. Если мы осведомимся, как отличить одну цивилизацию от другой, нам сообщают, что наиболее очевидные и наименее обманчивые признаки присутствуют в различии художественных стилей. Это означает, что цивилизации есть общества, характеризующиеся чем-то таким, что никогда не находится в фокусе интересов больших обществ как таковых: общества не идут войной друг на друга из-за различий в художественных стилях. Наша ориентация на цивилизации вместо режимов кажется обусловленной специфическим отчуждением от тех роковых вопросов, которые движут и воодушевляют общества и сохраняют их единство.

Наилучший режим назывался бы сегодня «идеальным режимом», или просто «идеалом». Новый термин «идеал» несет с собой целый сонм коннотаций, которые устраняют понимание того, что классики подразумевали под наилучшим режимом. Современные переводчики иногда используют «идеальный» для передачи того, что классики называли «соответствующий желанию» или «соответствующий молитве». Наилучший режим – это тот, которого желают или о котором молятся. Более подробное рассмотрение покажет, что наилучший режим есть объект желания или молитвы всех добрых людей или всех джентльменов: наилучший режим, представленный в классической политической философии, – это объект желаний или мольбы джентльменов, как этот объект понимается философом. Но наилучший режим, как его понимали классики, является не только самым желаемым; он также мыслился осуществимым или возмож-

<sup>15</sup> 30; *Offices* iii. 1). Для иллюстрации ср. *inter alia*<sup>\*</sup>, Machiaveli, *Discorsi*, III, 29; Burke, *Conciliation with America*, до конца; John Stuart Mill, *Autobiography* («Oxford World's Classics» ed.), pp. 294 and 137.

<sup>\*</sup> – между прочим (*лат.*). – Прим. перев.

ным, т. е. возможным на земле. Он и желаем, и возможен потому, что соответствует природе. Поскольку он соответствует природе, для его реализации не требуется ни чудотворного, ни нечудотворного изменения человеческой природы; он не требует уничтожения или искоренения того зла или несовершенства, которое является неотъемлемой частью человека и человеческой жизни; следовательно, он возможен. И, поскольку он соответствует требованиям достоинства или совершенства человеческой природы, он является самым желаемым. Однако, в то время как наилучший режим является возможным, его актуализация отнюдь не необходима. Его актуализация очень трудна, следовательно, невероятна, даже крайне невероятна. Ибо человек не управляет условиями, при которых он может стать реальным. Его актуализация зависит от случайности. Наилучший режим, соответствующий природе, возможно, никогда не был актуальным; нет причины полагать, что он актуален в настоящем; и он может никогда и не стать актуальным. Это его сущность – существовать в словах, в отличие от дел. Одним словом, наилучший режим в себе – воспользуемся термином, придуманным одним из самых сильных учеников Платоновского *Государства*, – «Утопия»<sup>16</sup>.

Наилучший режим возможен только при самых благоприятных условиях. Он, таким образом, справедлив или легитимен только при самых благоприятных условиях. При более или менее неблагоприятных условиях только более или менее несовершенные режимы возможны и, следовательно, легитимны. Существует только один наилучший режим, но множество легитимных режимов. Разнообразие легитимных режимов соответствует разнообразию типов существенных обстоятельств. Несмотря на то, что наилучший режим возможен только при самых благоприятных условиях, легитимные или справедливые режимы возможны и морально необходимы везде и во все времена. Различие между наилучшим режимом и легитимными режимами уходит корнями в различие между благородным и справедливым: всё благородное справедливо, но не всё справедливое благородно. Платить свои долги справедливо, но не

<sup>16</sup> Plato *Republic* 457a3–4, c2, d4–9, 473a5–b1, 499b2–c3, 502c5–7, 540d1–3, 592a11; *Laws* 709d, 710c7–8, 736c5–d4, 740e8–741a4, 742e1–4, 780b4–6, e1–2, 841c6–8, 960d5–e2; Aristotle *Politics* 1265a18–19, 1270b20, 1295a25–30, 1296a37–38, 1328a20–21, 1329a15 ff., 1331b18–23, 1332a28–b10, 1336b40 ff.

благородно. Заслуженное наказание справедливо, но не благородно. Фермеры и ремесленники лучшего государства Платона ведут справедливую жизнь, но не ведут благородной жизни: им не достает возможности действовать благородно. То, что человек делает по принуждению, справедливо в том смысле, что его нельзя за это упрекнуть; но это никогда не будет благородно. Благородные действия требуют, говорит Аристотель, определенного оснащения; без такого оснащения они невозможны. Но мы обязаны действовать справедливо при любых обстоятельствах. Очень несовершенный режим может удовлетворять единственному справедливому решению проблемы данного сообщества; но, поскольку такой режим не может быть эффективно направлен к полному совершенству человека, он никогда не сможет быть благородным<sup>17</sup>.

Чтобы избежать непонимания, необходимо сказать несколько слов о типичном для классиков ответе на вопрос о наилучшем режиме. Наилучший режим – это тот, где обычно правят наилучшие люди или аристократия. Добродетель если не идентична мудрости, то, во всяком случае, зависит от мудрости: наилучший режим казался бы правлением мудрых. Фактически мудрость представлялась классикам тем свидетельством права правления, которое находится в высшем соответствии с природой. Было бы абсурдом мешать свободному течению мудрости какими бы то ни было инструкциями; следовательно, правление мудрых должно быть абсолютным правлением. Было бы также абсурдно препятствовать свободному течению мудрости из соображений неразумных желаний глупцов; следовательно, мудрые правители не должны быть ответственны перед их неразумными подданными. Поставить правление мудрых в зависимость от выбора неразумных или согласия неразумных значило бы подчинить то, что по природе выше, управлению того, что по природе ниже, т. е. действовать вопреки природе. Однако это решение, на первый взгляд, казалось бы, единственно справедливое для общества, где есть мудрые люди, как правило, неосуществимо. Несколько мудрецов не могут править множеством неразумных силой. Неразумное множество должно признать мудрых мудрыми и свободно подчиниться им по причине их мудрости. Но способность

<sup>17</sup> Plato *Republic* 431b9–433d5, 434c7–10; Xenophon *Cyropaedia* viii. 2. 23; Agesilaus 11. 8; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1120a11–20, 1135a5; *Politics* 1288b10 ff., 1293b22–27, 1296b25–35 (ср. [Thomas Aquinas] *ad loc.*), 1332a10 ff.; *Rhetoric* 1366b31–34; Polybius vi. 6. 6–9.

мудрых убедить неразумных чрезвычайно ограничена: Сократ, живший соответственно своим учениям, потерпел неудачу в попытке влиять на Ксантиппу. Поэтому чрезвычайно маловероятно, что условия, требуемые для правления мудрых, когда-нибудь будут удовлетворены. А более вероятно то, что неразумный человек, взывая к естественному праву мудрости и угождая низменным желаниям многих, убедит множество в своем праве: перспективы тирании ярче, чем таковые правления мудрых. В этом случае естественное право мудрых должно подвергнуться сомнению и необходимые требования мудрости должны быть ослаблены требованиями согласия. Политическая проблема состоит в примирении требований мудрости с требованиями согласия. Но тогда как, с точки зрения эгалитарного естественного права, согласие превосходит мудрость – с точки зрения классического естественного права, мудрость превосходит согласие. В соответствии с классиками, лучшим способом удовлетворения этих двух совершенно разных требований – что мудрости, что согласия или свободы – было бы создание мудрым законодателем остова свода законов, к которому тело гражданина, должным образом склоненное, свободно адаптировалось бы. Этот свод законов, будучи воплощением мудрости, должен быть как можно меньше подвержен изменению; правление закона должно иметь место в правлении людей, какими мудрыми они бы ни были. Управление законом должно быть доверено такому типу человека, который наиболее вероятно будет управлять им беспристрастно, т. е. в духе мудрого законодателя, или «осуществлять» закон в соответствии с требованиями обстоятельств, которые законодатель не мог предвидеть. Классики считали, что такой тип человека – это джентльмен. Джентльмен не идентичен мудрецу. Он является политическим отражением, или имитацией мудрого человека. У джентльменов общее с мудрецами то, что они «смотрят сверху вниз» на вещи, высоко ценимые простонародьем, или то, что они опытни в вещах благородных и красивых. Они отличаются от мудрецов потому, что у них есть благородное презрение к точности, потому, что они отказываются обращать внимание на некоторые аспекты жизни, и потому, что они, чтобы жить как джентльмены, должны быть хорошо обеспечены. Но джентльменом будет не тот, кто унаследовал очень большое богатство, в основном землевладелец, но тот, чей стиль жизни – городской. Он будет городским аристократом, получающим свой доход от земледелия. Наилучшим режимом тогда будет республика, в которой землевладельцы, в то же время являющиеся городской аристократией, благовоспитанные и исполненные гражданских чувств,

повинующиеся законам и исполняющие их, правящие и, в свою очередь, управляемые, господствуют и передают обществу свои качества. Классики завещали или рекомендовали различные общественные институты, которые, казалось, способствуют правлению наилучшего. Возможно, наиболее важным предложением был смешанный режим, смесь монархии, аристократии и демократии. В смешанном режиме аристократический элемент – важность сената – занимает среднюю, т. е. центральную или ключевую позицию. Смешанный режим является фактически – и предполагается быть – аристократией, усиленной и защищенной примесью монархического и демократического институтов. Подводя итоги, можно сказать, что для классических учений естественного права характерно то, что их венчает двойной ответ на вопрос о наилучшем режиме: просто наилучшим режимом было бы абсолютное правление мудрых; практически наилучший режим есть правление джентльменов по закону, или смешанный режим<sup>18</sup>.

В соответствии с точкой зрения, которая сегодня довольна обычна и которую можно описать как марксистскую или крипто-марксистскую, классики предпочитали правление городской аристократии, потому что они сами принадлежали городской аристократии, или её приспешниками. Нам не следует подходить к проблеме с утверждением, что, изучая политическую доктрину, мы должны учитывать уклон, и даже классовый уклон, ее автора. Достаточно потребовать того, чтобы класс, к которому принадлежит данный мыслитель, был верно идентифицирован. В общепринятой точке зрения игнорируется тот факт, что существует классовый интерес философов в качестве философов, и этот недосмотр, в конечном счете, является продуктом отрицания возможности философии. Философы как философы не на стороне своих семей. Эгоистичные или классовые интересы философов состоят в существовании в покое, в позволении жить жизнью блаженного на земле, посвящая себя исследова-

<sup>18</sup> Plato *Statesman* 293e7 ff.; *Laws* 680e1–4, 684c1–6, 690b8–c3, 691d7–692b1, 693b1–e8, 701e, 744b1–d1, 756e9–10, 806d7 ff., 846d1–7; Xenophon *Memorabilia* iii. 9. 10–13; iv. 6. 12; *Oeconomicus* 4. 2 ff., 6. 5–10, 11. 1 ff.; *Anabasis* v. 8. 26; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1160a32–1161a30; *Eudemian Ethics* 1242b27–31; *Politics* 1261a38–b3, 1265b33–1266a6, 1270b8–27, 1277b35–1278a22, 1278a37–1279a17, 1284a4–b34, 1289a39 ff.; Polybius vi. 51. 5–8; Cicero *Republic* i. 52, 55 (cp. 41), 56–63, 69; ii. 37–40, 55–56, 59; iv. 8; Diogenes Laertius vii. 131; Thomas Aquinas *Summa theologiae* ii. 1. qu. 95, ff. a. 1 ad 2 and a. 4; qu. 105, a. 1.

нию наиболее важных предметов. Далее, опыт многих веков с совершенно различным естественным и моральным климатом показывает, что существовал лишь один-единственный класс, привычно симпатизирующий философии, и не периодически, как короли, и это была городская аристократия. У простых людей не было симпатии к философии и философам. Как говорил Цицерон, философию подозревали во многом. Только в XIX веке положение вещей глубоко и явно изменилось, и изменение было в конечном счете результатом изменения в значении философии.

Классическая доктрина естественного права в своей первоначальной форме, если она полностью разработана, идентична доктрине о лучшем режиме. Ибо вопрос, что есть по естественному праву, или что есть справедливость, находит свой полный ответ только в речи, через истолкование наилучшего режима. Существенным образом политический характер классической доктрины естественного права проявляется наиболее ярко в *Государстве* Платона. Едва ли менее показательным является тот факт, что обсуждение Аристотелем естественного права является частью его обсуждения политического права, особенно если противопоставить вступительную часть заявления Аристотеля утверждению Ульпия, в котором доктрина естественного права представлена как часть частного права<sup>19</sup>. Политический характер естественного права стал смазанным, или перестал быть существенным, под влиянием как древнего эгалитарного естественного права, так и библейской веры. На основе библейской веры, наилучший режим есть просто град Божий; поэтому наилучший режим – сверстник Творения и, следовательно, всегда актуален; и прекращение зла, или Искупление, осуществляется сверхъестественными действиями Бога. Таким образом, вопрос о наилучшем режиме теряет свое критическое значение. Наилучший режим, как его понимали классики, перестает быть идентичным совершенному нравственному порядку. Цель гражданского общества более не является «добродетельной жизнью как таковой», но всего лишь определенным сегментом добродетельной жизни. Идея Бога в качестве законодателя приобретает точность и определенность, какой никогда не обладала классическая философия. Поэтому естественное право или, скорее, естественный закон становится независимым от наилучшего режима и занимает более

<sup>19</sup> Aristotle *Nicomachean Ethics* 1134b18–19; *Politics* 1253a38; *Digest* i. 1. 1-4.

высокое положение по сравнению с ним. Вторая Скрижаль Декалога и принципы, воплощенные в ней, обладают бесконечно большим достоинством, чем наилучший режим<sup>20</sup>. Именно классическое естественное право в этой глубоко измененной форме наиболее сильно влияло на Западную мысль почти с начала Христианской эры. Тем не менее, даже эта критическая модификация классического учения в известном смысле предвиделась классиками. В соответствии с классиками, политическая жизнь как таковая существенно ниже по достоинству, чем философская жизнь.

Это наблюдение ведет к новому затруднению, или, скорее, оно ведет нас назад к тому же затруднению, с которым мы сталкивались повсюду – например, когда использовали термины, подобные «джентльмену». Если окончательная цель человека транс-политическая, то у естественного права, кажется, должен быть транс-политический корень. Однако может ли естественное право быть адекватно понято, если оно ссылается напрямую на этот корень? Может ли естественное право быть дедуцировано из естественной цели человека? Может ли оно быть дедуцировано из чего-либо?

Человеческая природа – это одно, добродетель или совершенство человеческой природы – это другое. Определенный характер добродетелей, и особенно справедливости, не может быть дедуцирован из человеческой природы. Говоря языком Платона, идея человека действительно совместима с идеей справедливости, но это другая идея. Идея справедливости даже, кажется, принадлежит к другому типу идей, чем идея человека, т. к. идея человека не так же неясна, как идея справедливости; едва ли существуют разногласия насчет того, является ли данное существо человеком, тогда как су-

<sup>20</sup> Ср. Thomas Aquinas *Summa theologiae* ii. 1. qu. 105, a. 1 with qu. 104, a. 3, qu. 100, a. 8, and 99, a. 4; also ii. 2. qu. 58, a. 6 and a. 12. См. также Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought* (St. Louis, Mo.: B. Herder Book Co., 1945), pp. 309, 330–31, 477, 479. Milton, *Of Reformation Touching Church-Discipline in England* (Milton's *Prose* [«Oxford World's Classics» ed.], p. 55): «Это не общее право, не гражданское, но благочестие и справедливость, наши основательницы, они не склоняются, не перекрашиваются ради аристократии, демократии или монархии, и вовсе даже не прерывают свой справедливый ход, но, будучи гораздо выше того, чтобы замечать эти второстепенные тонкости, с настоящей симпатией, где бы они ни встретились, целуют друг друга». Курсива в оригинале нет.

ществует привычное разногласие насчет вещей справедливых и благородных. Говоря языком Аристотеля, можно сказать, что отношение добродетели к человеческой природе сравнимо с таковым действия и потенции, и действие нельзя установить, начав с потенции, но наоборот, потенция проявляется осмотром ее со стороны действия<sup>21</sup>. Человеческая природа «есть» иным способом, чем её совершенство или добродетель. Добродетель существует в большинстве случаев, если не во всех, как объект стремления, а не осуществления. Поэтому она существует скорее в слове, нежели в деле. Что бы ни было надлежащей отправной точкой для изучения человеческой природы, надлежащей отправной точкой для изучения совершенства человеческой природы и, следовательно, в особенности, естественного права, – это то, что говорят об этих предметах, или мнения о них.

Очень приблизительно мы можем различить три типа классических учений естественного права, или три разных способа, которыми классики понимали естественное право. Эти три типа есть сократо-платоновский, аристотелевский и томистский. Что касается стоиков, мне кажется, что их учение естественного права принадлежит сократо-платоновскому типу. В соответствии с точкой зрения, которая довольно обычна сегодня, стоики создали полностью новый тип учения естественного права. Но, не говоря здесь о других соображениях, это мнение основывается на отрицании близкой связи между стоицизмом и кинизмом<sup>22</sup>, а кинизм был создан сократиками.

Чтобы описать затем насколько возможно кратко характер того, что мы возьмем на себя смелость назвать «сократо-платоно-стоичес-

<sup>21</sup> Plato *Republic* 523a1–524d6; *Statesman* 285d8–286a7; *Phaedrus* 250b1–5, 263a1–b5; *Alcibiades* i. 111b1–112c7; Aristotle *Nicomachean Ethics* 1097b24–1098a18; 1103a23–26; 1106a15–24; *De anima* 415a16–22; Cicero *De finibus* iii. 20–23, 38; v. 46; Thomas Aquinas *Summa theologiae* ii. 1. qu. 54, a. 1, and 55, a. 1.

<sup>22</sup> Cicero *De finibus* iii. 68; Diogenes Laertius vi. 14–15; vii. 3, 121; Sextus Empiricus *Pyrrhonica* iii. 200, 205. Монтень противопоставляет «[la] secte Stoïque, plus franche» и «la secte Peripatétique, plus civile» (*Essais*, II, 12 [«Chronique des lettres françaises,» Vol. IV], p. 40).

\* – «школу стоиков более свободную» и «школу перипатетиков более гражданскую» (*фп.*). – Перев. П. А. Карле.

ким учением естественного права», мы начнем с конфликта между двумя наиболее обычными мнениями о справедливости: что справедливость есть добро и что справедливость состоит в воздаянии каждому по заслугам. Чего заслуживает человек, определяется законом, т. е. законом города. Но закон города может быть глупым и, следовательно, вредным или плохим. Поэтому справедливость, которая состоит в воздаянии каждому по заслугам, может быть плохой. Чтобы справедливость оставалась хорошей, мы должны полагать ее как существенно независимую от закона. Мы определим справедливость тогда как обыкновение воздавать каждому должное по природе. Намек на то, что должно им по природе, дает общепринятое мнение, по которому несправедливо возвращать опасное оружие его законному владельцу, если он безумен или склонен к разрушению города. Это подразумевает, что нет ничего справедливого в том, что губительно для других, или что справедливость есть обыкновение не причинять вреда другим. Это определение рухнет, однако, из-за частых случаев, когда мы порицаем как несправедливого такого человека, который на самом деле никогда не вредил другим, но скрупулезно воздерживался от помощи другим делом или словом. Справедливость будет тогда обыкновением помогать другим. Справедливый человек – это тот, кто дает каждому не то, что предписывает, возможно, глупый закон, но то, что хорошо для них, т. е. что хорошо для них по природе. Однако не каждый знает, что хорошо для человека вообще и для каждого индивида в особенности. В то время как только врач точно знает, что в каждом случае хорошо для тела, только мудрый человек точно знает, что в каждом случае хорошо для души. В этом случае не может быть справедливости, т. е. воздаяния каждому того, что хорошо для него по природе, кроме как в обществе, где абсолютная власть принадлежит мудрым.

Возьмем пример большого мальчика с маленьким пальто и маленького мальчика с большим пальто. Большой мальчик является законным владельцем маленького пальто потому, что он или его отец купил его. Но оно для него нехорошо; оно ему не подходит. Поэтому мудрый правитель возьмет большое пальто у маленького мальчика и отдаст большому, невзирая на законное владение. Меньшее, что мы можем сказать, – это то, что справедливое владение есть нечто отличное от законного владения. Если должна существовать справедливость, то мудрые правители должны назначить каждому то, что действительно должно ему, или что по природе хорошо для него. Они будут давать каждому только то, что он может употребить хо-

рошо, и забирать то, что он не может употребить хорошо. Справедливость тогда несовместима с тем, что обычно понимается под частной собственностью. Всё, в конечном счете, используется ради действия или деятельности; справедливость требует поэтому прежде всего, чтобы каждому была назначена такая функция или работа, которую он может выполнять хорошо. Но каждый делает лучше всего то, к чему он приспособлен по природе. Справедливость существует тогда только в обществе, в котором каждый делает то, что он может делать хорошо, и в котором у каждого есть то, что он может употреблять хорошо. Справедливость идентична членству в таком обществе и преданности такому обществу – обществу, соответствующему природе<sup>23</sup>.

Мы должны идти дальше. Справедливость города, можно сказать, состоит в действии соответственно принципу «от каждого по способностям, каждому по заслугам». Общество справедливо, если его жизненным принципом является «равенство возможностей», т. е. если каждое человеческое существо, принадлежащее ему, имеет возможности, соответствующие его способностям, служить хорошо целому и получать надлежащее вознаграждение за свои достоинства. Поскольку нет достаточного основания допускать, что способности к действиям, заслуживающим одобрения, зависят от пола, красоты и т. д., «дискриминация» на почве пола, уродства и т. д. несправедлива. Единственным надлежащим вознаграждением за службу является честь, и поэтому единственно надлежащим вознаграждением за выдающуюся службу является великий авторитет\*. В справедливом обществе общественная иерархия будет точно соответствовать иерархии заслуг и только заслуг. Теперь, как правило, гражданское общество считает необходимым условием для получения

<sup>23</sup> Plato *Republic* 331c1–332c4, 335d11–12, 421e7–422d7 (ср. *Lawus* 739b8–e3 и Aristotle *Politics* 1264a13–17), 433e3–434d1; *Crito* 49e; *Clitopho* 407e8–408b5, 410b1–3; Xenophon *Memorabilia* iv. 4. 12–13, 8. 11; *Oeconomicus* i. 5–14; *Cyropaedia* i. 3. 16–17; Cicero *Repuilic* i. 27–28; iii. 11; *Lawus* i. 18–19; *Offices* i. 28, 29, 31; iii. 27; *De finibus* iii. 71, 75; *Lucullus* 136–37; ср. Aristotle *Magna moralia* 1199b10–35.

\* – в оригинале: «authority». Любопытный комментарий к этому слову дан в электронном словаре Lingvo (ABBYY Software House): 1) власть (for, over) (исконное значение «право требовать подчинения»). Именно это «право требовать подчинения» и имеет в виду в данном случае Штраус, что не совсем совпадает со смыслом слова «власть» (см. о «власти» стр. 187 и прим. перев. к ней). Курсив наш. – Прим. перев.

высокого поста каким-либо индивидуумом, чтобы он был урожденным гражданином, сыном гражданина отца и гражданки матери. Можно сказать, что гражданское общество так или иначе ослабляет принцип заслуги, т. е. характерный принцип справедливости, полностью неродственным ему принципом прирожденности. Чтобы быть истинно справедливым, гражданскому обществу следовало бы отбросить это ослабление; гражданское общество должно быть преобразовано во «всемирное государство». То, что это необходимо, говорят, явствует из следующего рассуждения: гражданское общество как закрытое общество неизбежно предполагает существование более чем одного гражданского общества и, вместе с тем, возможность войны. Гражданское общество должно поэтому поощрять воинственные традиции. Но эти традиции противоречат требованиям справедливости. Если люди вовлечены в войну, они озабочены победой, а не передачей врагу того, что беспристрастный и проницательный судья посчитал бы полезным для противника. Они озабочены нанесением вреда другим, а справедливым человеком представляется тот, кто не причиняет вреда кому бы то ни было. Поэтому гражданское общество вынуждено принять решение: справедливый человек – это тот, кто не причиняет вреда, но любит своих друзей или соседей, т. е. своих сограждан, но кто причиняет вред или кто ненавидит своих врагов, т. е. иностранцев, которые как таковые являются, по крайней мере, потенциальными врагами его города. Мы можем назвать этот тип справедливости «мораль гражданина», и нам следует сказать, что город требует морали гражданина в этом смысле. Но мораль гражданина страдает от неизбежно внутреннего противоречия. Она заявляет, что различные правила поведения применимы скорее к войне, чем к миру, но она не может не считаться, по крайней мере, с несколькими существенными правилами, которые считаются применимыми, как универсально действенные, только к миру. Город не может оставить это, говоря, например, что обман, и особенно обман в ущерб другим, плох в мире, но похвален в войне. И не помогут подозрительные взгляды на человека, искусного в обмане, и не поможет отношение к окольным или хитроумным путям, требуемым для любого успешного обмана, как к просто ничтожным или противным. Однако город должен внушать и даже восхвалять такие пути, если они применяются против врага. Чтобы избежать этого внутреннего противоречия, город должен превратиться во «всемирное государство». Но ни одно человеческое существо и ни одна группа людей не может справедливо править всем человеческим родом. Поэтому то, что предугадывается в

разговорах о «всемирном государстве» как о всеобъемлющем человеческом обществе, подчиненном одному человеческому правлению, в действительности является управляемым Богом космосом, который есть тогда единственный истинный город, или город, просто соответствующий природе, потому что это единственный город, который просто справедлив. Люди являются гражданами этого города, или его полноправными гражданами, только если они мудры; их подчиненность закону, управляющему естественным городом, естественному закону, есть то же самое, что и благоразумие<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Plato *Statesman* 271d3–272a1; *Laws* 713a2–e6; Xenophon *Cyropaedia* i. 6. 27–34; ii. 2. 26; Cicero *Republ.* iii. 33; *Laws* i. 18–19, 22–23, 32, 61; ii. 8–11; *Frag.* 2; *De finibus* iv. 74; v. 65, 67; *Lucullus* 136–37. J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* iii, *Frag.* 327 and 334. Проблема, обсуждаемая в этом параграфе описана в общих чертах в Платоновом *Государстве*, помимо прочего, в следующих деталях: полимархово определение, по которому справедливость состоит в оказании помощи друзьям и в причинении вреда врагам, сохраняется в требовании к стражникам быть подобно псам, а именно, кроткими с друзьями или знакомыми и прямо противоположно кротости относиться к врагам или незнакомцам (375a2–376b1; ср. 378c7, 537a4–7; и Aristotle *Politics* 1328a7–11). Следует заметить, что это Сократ, а не Полемарх, первый поднял вопрос «врагов» (332b5; ср. также 335a6–7) и что Полемарх выступает в качестве свидетеля Сократа в его последующей дискуссии с Фрасимахом, в которой Клитофонт выступает в качестве свидетеля Фрасимаха (340a1–c1; ср. *Phaedrus* 257b3–4). Если обдумать всё это, больше не будет смущать информация, представленная в *Clitopho* (410a7–b1), в соответствии с которой само определение справедливости, которое Сократ предложил Клитофону, то же самое, что в *Государстве* с помощью Сократа предложил Полемарх. Многие толкователи Платона недостаточно осознают возможность того, что его Сократ также был озабочен пониманием того, что есть справедливость, т. е. пониманием всей сложности проблемы справедливости, как и проповедью справедливости. Ибо если заботиться о понимании проблемы справедливости, необходимо пройти через стадию, на которой справедливость представляется идентичной морали гражданина, и не просто проскочить через эту стадию. Можно выразить вывод аргументации в общих чертах, описанной в этом параграфе, сказав, что не может существовать истинной справедливости, если не существует божественного правления или провидения. Было бы нерезонно ожидать большей добродетели или большей справедливости от людей, привычно живущих в условиях крайнего недостатка, такого, что они вынуждены постоянно бороться друг с другом ради простого выживания. Если должна существовать справедливость среди людей, то необходимо позаботиться, чтобы они не были вынуждены постоянно

Это решение проблемы справедливости очевидно превосходит границы политической жизни<sup>25</sup>. Оно подразумевает, что справедливость, возможная в городе, может быть только несовершенной или не может быть бесспорно хорошей. Всё же существуют другие причины, заставляющие людей искать вне политической сферы совершенную справедливость или, в более общем виде, жизнь, которая истинно соответствует природе. Здесь невозможно сделать что-либо большее, чем просто отметить эти причины. Во-первых, мудрые не желают править; они должны поэтому быть принуждены править. Они должны быть принуждены потому, что вся их жизнь посвящена поиску того, что абсолютно выше по достоинству, чем любые человеческие вещи, – неизменной истины. И это представляется противоестественным, что низшее следует предпочесть высшему. Если стремление к знаниям о вечной истине есть окончательная цель человека, справедливость и нравственная добродетель вообще могут быть полностью узаконены только тем фактом, что они требуются ради этой окончательной цели, или что они являются условиями философской жизни. С этой точки зрения человек, который просто справедлив или нравственен, не будучи философом, представляется уродливым человеческим существом. Соответственно, становится вопросом, превосходит ли нравственный или справедливый человек, не являющийся философом, просто нефилософского «эротического» человека. Также становится вопросом, являются ли справедливость и нравственность вообще, в той степени, которая требуется для философской жизни, идентичными, принимая во внимание и их значение и распространение, со справедливостью и нравственностью, как они обычно понимаются, или име-

<sup>25</sup> думать о простом самосохранении и не поступать со своими собратьями так, как люди обычно поступают в таких условиях. Но такая забота не может быть человеческой предусмотрительностью. Основания для справедливости безгранично укрепляются, если условия человека как человека, и, следовательно, особенно условия человека в самом начале (когда он еще не может быть испорчен ложными мнениями), есть условия недостатка. Существует тогда полное родство между понятием естественного закона и понятием совершенного существования: золотой век или Райский Сад. Ср. Plato *Laws* 713a2–e2, также как *Statesman* 271d3–272b1 and 272d6–273a1: правление Бога сопровождалось изобилием и миром; недостаток ведет к войне. ср. *Statesman* 274b5 ff. и *Protagoras* 322a8 ff.

<sup>25</sup> Cicero *Laws* i. 61–62; iii. 13–14; *De finibus* iv. 7, 22, 74; *Lucullus* 136–37; *Seneca Ep.* 68. 2.

ет ли нравственность два совершенно разных корня, или не является ли то, что Аристотель называет нравственной добродетелью, в действительности просто политической или вульгарной добродетелью. Последний вопрос также можно выразить, спрашивая, превращая мнение о нравственности в знание нравственности, не выходим ли мы за границы измерения нравственности в политически значимом смысле самого этого термина<sup>26</sup>.

Тем не менее, это может быть как очевидной зависимостью философской жизни от города, так и естественной привязанностью человека к человеку, и особенно к своим близким, вне зависимости от того, есть ли у них «хорошая натура» или являются ли они потенциальными философами, для философа становится необходимо снова спуститься в пещеру, т. е. заботиться о делах города напрямую или более отдаленно. Спускаясь в пещеру, философ признает, что то, что по сути или по природе выше, не есть крайне необходимое для человека, который по существу есть «переходное» существо – между животными и богами. Пытаясь руководить городом, он знает наперед, что чтобы быть полезным или хорошим для города, требования к мудрости должны быть ослаблены или разбавлены. Если эти требования идентичны естественному праву или естественному закону, естественное право или естественный закон должен быть разбавлен, чтобы стать совместимым с требованиями города. Город требует примирить мудрость с согласием. Но признать необходимость согласия, т. е. согласия неразумных, равно признанию права неразумности, т. е. иррационального, так или иначе, права. Гражданская жизнь требует фундаментального компромисса между мудростью и глупостью, а это значит – компромисс между естественным правом, доступным разуму или пониманию, и правом, основан-

<sup>26</sup> Plato *Republic* 486b6–13, 519b7–c7, 520e4–521b11, 619b7–d1; *Phaedo* 82a10–c1; *Theaetetus* 174a4–b6; *Laws* 804b5–c1. Что касается проблемы отношения справедливости и *эроса*, следует сравнить *Горгий* в целом с *Федром* в целом. Попытка в этом направлении была сделана Дэвидом Гринем (David Grene), *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), pp. 137–46 (ср. *Social Research*, 1951, pp. 394–97). Aristotle *Nicomachean Ethics* 1177a25–34, b16–18, 1178a9–b21; *Eudemian Ethics* 1248b10–1249b25. Ср. *Politics* 1325b24–30 с параллелизмом справедливости индивида и справедливости города в *Государстве*. Cicero *Offices* i. 28; iii. 13–17; *Republic* i. 28; *De finibus* iii. 48; iv. 22; ср. также *Republic* vi. 29 c iii. 11; Thomas Aquinas *Summa theologiae* ii. 1. qu. 58, a. 4–5.

ном на одном только мнении. Гражданская жизнь требует разбавления естественного права простым конвенциональным правом. Естественное право действовало бы как динамит на гражданское общество. Другими словами, просто хорошее, то, что хорошо по природе, и то, что радикально отличается от прародительского, должно быть трансформировано в политически хорошее, которое есть как бы показатель просто хорошего и прародительского: политически хорошее – это то, что «устраняет громадную массу зла, не шокируя громадную массу предрассудков». Именно на этом требовании частично основана необходимость неточности в политических или нравственных вопросах<sup>27</sup>.

Понятие того, что естественное право должно быть разбавлено, чтобы стать совместимым с гражданским обществом, является философским корнем более позднего разделения между первозданным естественным правом и вторичным естественным правом<sup>28</sup>. Это разделение было связано с той точкой зрения, что первозданное естественное право, исключавшее частную собственность и другие характерные особенности гражданского общества, принадлежало к естественному человеческому состоянию невинности, тогда как вторичное естественное право требуется тогда, когда человек стал развращенным, как средство от его развращенности. Мы не должны просмотреть, тем не менее, отличие между тем понятием, что естественное право должно быть разбавлено, и понятием вторичного естественного права. Если принципы, действенные в гражданском обществе, есть разбавленное естественное право, они много менее уважаемы, чем если бы они рассматривались как вторичное естественное право, т. е. божественно установленное и включающее в себя абсолютный долг для падшего человека. Только в последнем случае справедливость, как она обычно понимается, бесспорно хороша. Только в последнем случае естественное право в строгом смысле слова, или первичное естественное право, перестает быть динамитом для гражданского общества.

<sup>27</sup> Plato *Republic* 414b8–415d5 (cp. 331c1–3), 501a9–c2 (cf. 500c2–d8 and 484c8–d3); *Laws* 739, 757a5–758a2; Cicero *Republic* ii. 57.

<sup>28</sup> Cp. R. Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, I (Munich and Leipzig, 1880), pp. 302 ff., 307, 371; см. также, напр., Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, Book I, chap. x, sec. 13.

Цицерон воплотил в своих работах, особенно в третьей книге своего *Государства* и в первых двух книгах *Законов*, смягченную версию изначального учения стоиков о естественном праве. Едва ли какие бы то ни было следы связи между стоицизмом и кинизмом остались в его представлении. Естественный закон, представленный им, кажется, не должен быть разбавлен для того, чтобы стать совместимым с гражданским обществом; он, кажется, находится в естественной гармонии с гражданским обществом. Соответственно, то, что так и хочется назвать «цицероновским учением о естественном законе», находится ближе к тому, что в данный момент считается некоторыми учеными типичным классическим учением о естественном законе, чем любая другая доктрина из тех, от которых нам досталось больше, чем фрагменты. Поэтому довольно важно, чтобы отношение Цицерона к данному учению не было недопонято<sup>29</sup>.

В *Законах*, в которых Цицерон и его компаньоны ищут тени и в которых сам Цицерон представляет учение о естественном законе стоиков, он указывает на то, что он не уверен в истинности данной доктрины. Это неудивительно. Учение о естественном законе стоиков основано на доктрине о божественном провидении и на антропоцентрической телеологии. В своем труде *О природе Богов* Цицерон подвергает эту теологически-телеологическую доктрину суровой критике, в результате чего он не может признать в ней более, чем приближение к видимости правды. Также он принимает в *Законах* доктрину стоиков о предсказании (которая является ветвью доктрины стоиков о провидении), атакуя ее во второй книге *О предсказании*. Одним из собеседников в *Законах* является друг Цицерона Аттик, соглашающийся с доктриной естественного закона стоиков, но, будучи Эпикурейцем, он не мог бы с ней согласиться ввиду того, что не считал ее истиной, или ввиду его положения как мыслителя; он скорее соглашался с ней ввиду его положения как римского гражданина и, более определенно, приверженца аристократии, потому что он считал её политически благотворной. Разумно полагать, что кажущееся безоговорочным принятие Цицероном учения стоиков о естественном законе имеет ту же мотивацию, что и у Аттика. Цицерон сам говорил, что писал диалоги для того, чтобы не представлять свою точку зрения слишком открыто. В конце концов, он был академическим скептиком, а не стоиком. И мыслителем, которому,

<sup>29</sup> См., напр., *De finibus* iii. 64–67.

как он утверждает, он следует и которым больше всех восхищается, является сам Платон, основатель Академии. Меньшее, что следует сказать, это то, что Цицерон не считал учение стоиков о естественном законе, коль скоро оно отличается от платоновского учения о естественном праве, очевидно истинным<sup>30</sup>.

В *Государстве*, в котором собеседники ищут солнца и которое является, по общему признанию, свободным подражанием *Государству* Платона, учение стоиков о естественном законе, или защита справедливости (т. е. доказательство того, что справедливость по природе хороша) не представлена главным героем. Сципион, занимающий в работе Цицерона место Сократа в модели Платона, полностью убежден в мелочности всех человеческих вещей и, следовательно, стремится к созерцательной жизни, чтобы наслаждаться после смерти. Эта версия учения стоиков о естественном законе – эзотерическая версия, – находящаяся в полной гармонии с требованиями гражданского общества, вверяется Лаэлию, недоверчивому к философии в полном и точном смысле этого слова, и прекрасно себя чувствующему на земле, в Риме; он сидит в центре, имитируя землю. Лаэлий заходит так далеко, что не испытывает трудностей, примиря естественный закон с притязаниями Римской империи в частности. Сципион, однако, указывает на подлинное и неослабленное учение стоиков о естественном законе, несовместимое с притязаниями гражданского общества. Он также указывает, сколько силы и обмана потребовалось, чтобы сделать Рим великим: Римский режим, лучший из существующих режимов, не просто справедлив. Он, кажется, таким образом показывает, что «естественный закон», по которому может действовать гражданское общество, поистине есть естественный закон, разбавленный низкими принципами. Доводы против естественного характера права приведены Фибием, таким же академическим скептиком, как и сам Цицерон<sup>31</sup>. Поэтому было бы обманчиво назвать Цицерона приверженцем учения стоиков о естественном законе.

<sup>30</sup> *Laus* i. 15, 18, 19, 21, 22, 25, 32, 35, 37–39, 54, 56; ii. 14, 32–34, 38–39; iii. 1, 26, 37; *Republic* ii. 28; iv. 4; *De natma deorum* ii. 133 ff.; iii. 66 ff., 95; *De divinatione* ii. 70 ff.; *Offices* i. 22; *De finibus* ii. 45; *Tusc. Disp.* v. 11. Ср. прим. 24 выше с гл. III, прим. 22.

<sup>31</sup> *Republic* i. 18, 19, 26–28, 30, 56–57; iii. 8–9; iv. 4; vi. 17–18; ср. *ibid.*, ii. 4, 12, 15, 20, 22, 26–27, 31, 53, с i. 62; iii. 20–22, 24, 31, 35–36; ср. также *De finibus* ii. 59.

Чтобы перейти к аристотелевскому учению естественного права, нам надо в первую очередь отметить, что само предметное обсуждение естественного права, точно принадлежащее Аристотелю и явно выражающее собственную точку зрения Аристотеля, занимает лишь страницу в *Никомаховой Этике*. Вдобавок отрывок необычайно уклончив; он не освещен ни одним примером того, что по природе правильно. Однако следующее можно сказать с уверенностью: по Аристотелю, не существует фундаментальной диспропорции между естественным правом и требованиями политического общества, или нет существенной нужды в разбавлении естественного права. В этом, так же как и во многих других отношениях, Аристотель в духе своей непревзойденной умеренности отвергает божественное безумие Платона и, превентивно, парадоксы стоиков. Право, неизбежно выходящее за пределы политического общества, дает нам понять он, не может быть правом естественным для человека, по своей природе являющегося политическим животным. Платон не обсуждает ни одного вопроса – будь то город, или небеса, или числа, – не выпуская из поля зрения исходного вопроса Сократа: «Что есть правильный путь в жизни?» И просто правильным путем оказывается философская жизнь. В конечном счете Платон определяет естественное право прямой ссылкой на тот факт, что только жизнь, которая просто справедлива, есть жизнь философа. Аристотель, с другой стороны, рассматривает каждый из различных уровней существ, и, следовательно, особенно каждый уровень человеческой жизни, в их собственных терминах. Обсуждая справедливость, он обсуждает справедливость как ее знает каждый и как она понимается в политической жизни, и он отказывается быть втянутым в водоворот диалектики, уносящий нас за пределы справедливости в обычном смысле слова, к философской жизни. Не то чтобы он отрицал последнее право диалектического процесса или противоречие между требованиями философии и таковыми города; он знает, что просто наилучший режим принадлежит времени, совершенно отличному от эпохи полностью развитой философии. Но он подразумевает, что промежуточные стадии этого процесса, пока не абсолютно непротиворечивые, достаточно непротиворечивы для всех практических целей. Верно, что эти стадии могут существовать только в период упадка, но это достаточное основание для аналитика – и особенно для аналитика, в первую очередь озабоченного управлением человеческими действиями, – оставить их в этом периоде упадка. В период упадка, который внутренне присущ человеческой жизни как просто человеческой, справедливость, которая может быть

доступна в городах, представляется совершенной справедливостью и бесспорно хорошей; нет нужды разбавлять естественное право. Аристотель говорил тогда, что просто естественное право является частью политического права. Это не значит, что нет естественного права вне города или прежде него. Не считая отношений между родителями и детьми, отношения справедливости, существующие между двумя совершенно незнакомыми людьми, встретившимися на необитаемом острове, не являются политической справедливостью и, тем не менее, определяются природой. Аристотель наталкивает на мысль, что самая развитая форма естественного права есть та, что имеет место среди сограждан; только среди сограждан имеют место отношения, являющиеся предметом права или справедливости и достигающие своей величайшей плотности и, на самом деле, своего полного роста.

Второе утверждение, относящееся к естественному праву, сделанное Аристотелем, – утверждение гораздо более удивительное, чем первое, – то, что естественное право изменяемо. По Фоме Аквинату, это утверждение должно быть понято с оговоркой: принципы естественного права, аксиомы, из которых выведены более специфические правила естественного права, универсально действительны и неизменны; то, что изменяемо, так это только более специфические правила (например, правило возврата вклада). Интерпретация Фомы связана с той точкой зрения, что существует *habitus*\* практических принципов, *habitus*, который он называет «совесть» или, более точно, *synderesis*\*\* . Сами термины показывают то, что эта точка зрения чужда Аристотелю; по происхождению она принадлежит отцам церкви. В дополнение Аристотель говорит явно, что всякое право – следовательно, также всякое естественное право – изменяемо; он не уточняет это утверждение никоим образом. Существует альтернативная средневековая интерпретация доктрины Аристотеля, а именно, точка зрения Аверроэса или, более точно, точка зрения, характерная для *falāsifa* (т. е. исламских аристотелианцев), так же как и для еврейских аристотелианцев. Эта точка зре-

\* – способность к познанию (*лат.*). – Прим. перев.

\*\* – У средневековых схоластов «синдересис» есть врожденная нравственная основа совести человека, но не сводимая к самой совести. Штраус имеет в виду определение Фомы Аквината (*Summa theologica*, I, 94, 1), утверждавшего, что *synderesis* есть «*habitus continens praescepta legis naturalis*» – способность к знанию естественного закона (*лат.*). – Прим. перев.

ния излагалась в христианском мире Марсилием Падуанским и, предположительно, другими христианскими или латинскими авероистами. По Аверроэсу, Аристотель понимал под естественном правом «юридическое естественное право». Или, как это излагает Марсилиус, естественное право только квази-естественно; в действительности оно зависит от человеческих установлений или конвенции; но оно отличается от только позитивного права тем фактом, что оно основано на вездесущей конвенции. Во всех гражданских обществах неизбежно вырастают одни и те же широкие правила, составляющие справедливость. Они устанавливают минимальные требования общества; они приблизительно соответствуют Второй Скрижали Декалога, но включают директиву поклонения Богу. Несмотря на тот факт, что они кажутся очевидно необходимыми и повсеместно признанными, они конвенциональны по следующему соображению: гражданское общество несовместимо с любыми неизменными правилами, какими бы основными они ни были; ибо в определенных условиях пренебрежение этими правилами может потребоваться для сохранения общества; но, по педагогическим соображениям, общество должно представлять как универсально действующие определенные правила, которые действительны по большей части. Поскольку данные правила обычно имеют место, все социальные учения провозглашают, что эти правила не есть редкие исключения. Эффективность обычных правил зависит от того, что им учат без оговорок, без если и но. Но пропуск оговорок, делающий правила более эффективными, в то же время делает их неверными. Безоговорочные правила есть не естественное право, но конвенциональное право<sup>32</sup>.

Эта точка зрения на естественное право согласна с Аристотелем настолько, насколько она допускает изменяемость всех правил справедливости. Но она отличается от точки зрения Аристотеля настолько, насколько она подразумевает отрицание собственно естественного права. Как тогда найти нам безопасную середину между этими грозными оппонентами, Аверроэсом и Фомой?

Кого-то привлекает следующее предложение: говоря о естественном праве, Аристотель первоначально думал не о каких-либо общих утверждениях, но скорее о конкретных решениях. Каждое действие

<sup>32</sup> См. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, 1952), pp. 95–141.

связанно с особенными ситуациями. Следовательно, справедливость и естественное право пребывают как бы в конкретных решениях скорее, чем в общих правилах. Гораздо проще явно увидеть в большинстве случаев, что это особенное убийство было справедливо, чем явно установить специфическое отличие между справедливыми убийствами как таковыми и несправедливыми убийствами как таковыми. Закон, справедливо решающий проблему, свойственную исключительно данному государству в данное время, может считаться справедливым в большей степени, чем любое общее правило естественного закона, которое, ввиду своей общности, может препятствовать справедливому решению в данном случае. В каждом человеческом конфликте существует возможность справедливого решения, основанного на полном рассмотрении всех обстоятельств, решения, требуемого ситуацией. Естественное право состоит из таких решений. Естественное право, так понимаемое, является очевидно изменяемым. Однако едва ли можно отрицать, что во всех конкретных решениях общие принципы подразумеваются и предполагаются. Аристотель осознавал существование таких принципов, например, тех принципов, которые он сформулировал, говоря о «коммукативной» и «дистрибутивной»\* справедливости. Также его обсуждение естественного духа города (обсуждение, имеющее дело с вопросами принципов, поставленными анархизмом и пацифизмом), не говоря о его обсуждении рабства, является попыткой установить принципы права. Эти принципы могли бы показаться универсально действенными и неизменными. Но что тогда имел в виду Аристотель, говоря, что всякое естественное право изменяемо? Или почему естественное право, в конечном счете, пребывает скорее в конкретных решениях, чем в общих правилах?

Существует одно значение справедливости, не исчерпываемое принципами коммукативной и дистрибутивной справедливос-

\* – в оригинале: «commutative» and «distributive». Именно так, в кавычках. Эти два вида справедливости у Аристотеля традиционно переводятся на русский как «уравнительная» и «распределительная», но, поскольку существуют значимые, на наш взгляд, нюансы, особенно в значениях слова «commutative» («уравнительная») – это не совсем «переместительная»), и поскольку Штраус счел нужным употребить кавычки и не счел нужным сделать здесь ссылку на источник, мы сочли необходимым оставить «латинизированный» вариант перевода. – Прим. перев.

ти в частности. Еще до бытия коммукативно и дистрибутивно справедливым справедливое есть всеобщее благо. Всеобщее благо обычно состоит из того, что требуется коммукативной и дистрибутивной справедливостью или другими нравственными принципами этого вида, или чем-то совместимым с этими требованиями. Но всеобщее благо также включает в себе, конечно, простое существование, простое выживание, простую независимость данного политического сообщества. Назовем экстремальной ситуацией ситуацию, в которой само существование общества поставлено на карту. В экстремальной ситуации могут существовать противоречия между тем, чего требует самосохранение общества, и требованиями коммукативной и дистрибутивной справедливости. В таких ситуациях, и только в таких ситуациях, можно справедливо сказать, что общественная безопасность есть высший закон. Приличное общество не отправится на войну, кроме как за справедливое дело. Но то, что оно будет делать во время войны, до определенной степени зависит от того, что враг – возможно, абсолютно неразборчивый в средствах и свирепый враг – вынуждает его делать. Не существует границ, которые можно было бы определить заранее, нет назначаемых границ для того, что может стать справедливыми репрессалиями. Но война отбрасывает тень на мир. Самое справедливое общество не может выжить без «разведки», т. е. шпионажа. Шпионаж невозможен без приостановки определенных правил естественного права. Но обществам угрожают не только извне. Соображения, применяемые к иностранным врагам, могут также применяться к подрывным элементам внутри общества. Оставим эти печальные крайности покрытыми вуалью, которая на них справедливо наброшена. Достаточно повторить, что в экстремальных ситуациях обычно действующие правила естественного права справедливо изменяются, или изменяются согласно естественному праву; исключения также справедливы, как и правила. И Аристотель, кажется, наводит на мысль, что существует не единственное правило, каким бы базовым оно ни было, не подверженное исключению. Можно сказать, что во всех случаях всеобщее благо должно предпочитаться частному и что у этого правила нет исключений. Но это правило не говорит ничего, кроме того, что справедливость должна соблюдаться, а мы стремимся узнать, что требуется справедливостью или всеобщим благом. Говоря, что в экстремальных ситуациях безопасность общества является высшим законом, подразумевают то, что безопасность общества не есть высший закон в нормальных ситуациях; в нормальных ситуациях высшим законом являются общие правила справедливости.

У справедливости есть два различных принципа или набора принципов: требования безопасности общества, или что необходимо в экстремальных ситуациях, чтобы сохранить само существование или независимость общества, с одной стороны, и правила справедливости, в более точном смысле, с другой. И не существует принципа, явно определяющего, в каких случаях имеет приоритет безопасность общества, а в каких точные правила справедливости. Ибо невозможно точно определить, что составляет экстремальную ситуацию в отличие от нормальной ситуации. Каждый опасный внешний или внутренний враг изобретателен в том смысле, что способен трансформировать то, что на основании предыдущего опыта могло бы быть разумно расценено как нормальная ситуация, в экстремальную ситуацию. Естественное право должно быть изменяемо, чтобы быть способным справиться с изобретательностью злобы. То, что не может быть решено заранее с помощью универсальных правил, что может быть решено в критический момент самыми компетентными и самыми сознательными государственными деятелями немедленно, может быть ретроспективно сделано для всех очевидно справедливым; объективное разделение экстремальных действий, которые были справедливы, и экстремальных действий, которые были несправедливы, есть одна из самых благородных обязанностей историка<sup>33</sup>.

Важно ясно понимать различие между точкой зрения на естественное право Аристотеля и Макиавеллианством. Макиавелли отрицает естественное право, потому что он ориентируется на экстремальные ситуации, в которых потребность в справедливости уменьшена до требований необходимости, а не на нормальные ситуации, в которых потребность в справедливости в строгом смысле есть высший закон. Более того, ему не приходится преодолевать неприязнь к отклонениям от того, что обычно правильно. Напротив, он, кажется, не получает ни малейшего удовольствия от созерцания этих отклонений, и он не озабочен педантичными исследованиями того, являются ли некие определенные отклонения действительно необходимыми или нет. Истинный государственный деятель, в понимании Аристотеля, с другой стороны, ориентируется на нормальные

<sup>33</sup> Что касается других принципов права, признаваемых Аристотелем, то здесь достаточно указать, что, по нему, человек, не способный быть членом гражданского общества, не обязательно неполноценное существо; напротив, он может быть высшим существом.

ситуации и на то, что правильно, и он с неприязнью отклоняется от того, что обычно правильно, только для того, чтобы спасти дело справедливости и саму человечность. Никакого юридического выражения этого отличия найти невозможно. Его политическое значение очевидно. Две противоположных крайности, сейчас называемые «цинизмом» и «идеализмом», объединяются, чтобы смазать это отличие. И, как каждый может видеть, они не безуспешны.

Изменчивость требований той справедливости, которую могут соблюдать люди, была признана не только Аристотелем, но и Платоном. Оба избежали Сциллы «абсолютизма» и Харибды «релятивизма», придерживаясь точки зрения, которую можно смело выразить следующим образом: существует универсально действенная иерархия целей, но не существует универсально действенных правил поведения. Для того, чтобы не повторить того, что отмечалось ранее, решая, что должно сделать, т. е. что должно сделать данному индивиду (или группе индивидов) здесь и сейчас, приходится учитывать не только, какая из различных конкурирующих целей выше по рангу, но также и то, какая является более срочной в данных обстоятельствах. То, что более срочно, законно предпочитается тому, что менее срочно, и более срочное во многих случаях ниже по рангу, чем более срочное. Но нельзя сделать универсальным правилом то, что срочность есть более высокое обстоятельство, чем ранг. Ибо это есть наш долг – проявлять как можно большую активность, есть самая срочная или самая нужная вещь. И максимум усилий, которого можно ожидать, неизбежно разнится от индивида к индивиду. Единственным универсально действенным стандартом является иерархия целей. Этот стандарт является достаточным для отправления правосудия на уровне благородства индивидов и групп, и действий и установлений. Но этого не достаточно для того, чтобы управлять нашими действиями.

Томистская доктрина естественного права, или, в более общих выражениях, естественного закона, свободна от сомнений и двусмысленностей, которые характерны для учений не только Платона и Цицерона, но также и Аристотеля. По определенности и благородной простоте она даже превосходит смягченное учение естественного закона стоиков. Не осталось сомнений не только в основном согласии между естественным правом и гражданским обществом, но также и в неизменном характере фундаментальных утверждений естественного права; принципы нравственного закона особенно,

как сформулировано во Второй Скрижали Декалога, не терпят исключений, кроме, может быть, божественного вмешательства. Доктрина *synderesis* или сознания объясняет, почему естественный закон всегда может быть надлежащим образом провозглашенным всем и, следовательно, быть всеобщим обязательным. Резонно допустить, что эти глубокие изменения обязаны влиянию веры в библейское откровение. Если это допущение оказалось бы доказанным, стоило бы удивляться, тем не менее, неужели естественный закон, как его понимает Фома Аквинат, является естественным законом в строгом смысле слова, т. е. законом, познаваемым человеческим разумом самим по себе, человеческим разумом, не освещенным божественным откровением. Это сомнение усиливается следующим соображением: естественный закон, познаваемый человеческим разумом самим по себе и в основном предписывающий действия в строгом смысле, относится к, или основывается на, естественной цели человека; эта цель двойка: нравственное совершенство и интеллектуальное совершенство; интеллектуальное совершенство выше по достоинству, чем нравственное совершенство; но интеллектуальное совершенство или мудрость, как это знает человеческий разум сам по себе, не требует нравственной добродетели. Фома разрешает эту трудность, фактически утверждая, что, в соответствии с естественной причиной, естественная цель человека недостаточна или указывает за себя, или, более точно, что цель человека не может состоять в философском исследовании, не говоря о политической деятельности. Таким образом, естественная причина сама по себе создает предположение в пользу божественного закона, который завершает или доводит до совершенства естественный закон. Во всяком случае, окончательное следствие томистской точки зрения на естественный закон есть то, что естественный закон является практически неотделимым не только от естественной теологии – т. е. от естественной теологии, которая в действительности основывается на вере в библейское откровение, – но даже от явленной теологии. Новый естественный закон был частично реакцией на это поглощение естественного закона теологией. Новые усилия были частично основаны на предпосылке, которая была бы приемлема для классиков, – что нравственные принципы имеют бóльшую очевидность, чем учения даже естественной теологии, и поэтому этот естественный закон или естественное право должно оставаться независимым от теологии и ее разногласий. Вторым важным отношением, в котором современная политическая мысль вернулась к классикам, выступая против томистской точки зрения, иллюстрируется такими

результатами, как нерушимость брака и контроль рождаемости. Работы, подобная *Духу Закона* Монтескье, понимается неправильно, если пренебречь тем фактом, что она направлена против томистской точки зрения на естественное право. Монтескье пытался вернуть искусству управления государством широту, значительно ограниченную томистским учением. Каковы были частные мысли Монтескье, навсегда останется спорным. Но можно с уверенностью сказать, что то, чему он недвусмысленно учит как [человек], изучающий политику, и как [человек] политически здоровый и правый, ближе по духу к классикам, чем Фома.

## V. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Самым известным и самым влиятельным из всех учителей естественного права Нового Времени был Джон Локк. Но Локк в особенности представляет трудность для нас в понимании того, насколько он принадлежит Новому Времени, или насколько он отклоняется от традиции естественного права. Он был исключительно благоразумным человеком и пожинал плоды высшего благоразумия: многие прислушивались к нему, и он пользовался необычайно большим влиянием на деловых людей и на мнения многих. Но в этом и состоит сущность благоразумия – знать, когда говорить, а когда хранить молчание. Прекрасно понимая это, Локк обладал достаточным здравомыслием, чтобы цитировать только нужных писателей и не упоминать о ненужных, хотя, в конечном счете, общего с ненужными у него было больше, чем с нужными. Его авторитетом, казалось, был Ричард Гукер, великий англиканский богослов, отличавшийся возвышенностью чувств и трезвостью: «рассудительный Гукер», как Локк вслед за другими предпочитает назвать его. Но концепция естественного права Гукера – томистская концепция, а томистская концепция, в свою очередь, восходит к Отцам Церкви, которые, уже в свою очередь, были учениками Стоиков, учеников учеников Сократа. Таким образом, мы, по-видимому, оказываемся перед лицом непрерывной традиции совершенной респектабельности, простирающейся от Сократа до Локка. Но как только мы берем на себя труд сопоставить учение Локка в целом с учением Гукера в целом, мы сознаем, что, несмотря на определенное согласие Локка с Гукером, концепция естественного права Локка фундаментально отлична от концепции Гукера. Между Гукером и Локком понятие естественного права претерпело фундаментальное изменение. Где-то по пути в традиции естественного права произошло некое нарушение. Это неудивительно. Эпоха от Гукера до Локка была свидетелем появления естествознания Нового Времени, нетелеологического естествознания, и, вместе с тем, разрушения основы традиционного естественного права. Человеком, первым сделавшим из этого важного изменения выводы в отношении естественного права, был Томас Гоббс –

этот безрассудный, проказливый экстремист-ниспровергатель, этот первый плебейский философ, столь привлекательный как писатель в силу его почти детской прямооты, его неослабевающего гуманизма и его изумительной ясности и мощи. Он был заслуженно наказан за свою дерзость, в особенности своими соотечественниками. И, тем не менее, он оказывал очень большое влияние на всю последующую политическую мысль, континентальную и даже английскую, и особенно на Локка – на рассудительного Локка, который рассудительно воздерживался, как мог, от любого упоминания «справедливо осуждаемого имени» Гоббса. К Гоббсу должны мы обратиться, если хотим понять особый характер естественного права Нового Времени.

### а) ГОББС

Томас Гоббс считал себя создателем политической философии или политической науки. Он сознавал, конечно, что великая честь, на которую он претендовал, уже была присуждена почти всеобщим согласием Сократу. И непозволительно ему было игнорировать тот общеизвестный факт, что традиция, созданная Сократом, была еще сильна в его время. Но он был уверен, что традиционная политическая философия «была скорее мечтой, чем наукой»<sup>1</sup>.

Нынешних ученых не впечатляет притязание Гоббса. Они отмечают, что он был глубоко обязан той традиции, которую презирал. Некоторые из них вплотную приближаются к утверждению, что он был одним из последних Схоластов. Чтобы разглядеть за деревьями лес, на время редуцируем важнейшие результаты сегодняшней эрудированности до пределов одного предложения. Гоббс был обязан традиции одной, но ключевой идеей: он принял на веру взгляд, что политическая философия или политическая наука возможна или необходима.

Чтобы понять удивительную претензию Гоббса, требуется соразмерное внимание, с одной стороны, к его настойчивому отказу от

<sup>1</sup> *Elements of Law*, Ep. ded.; I, 1, sec. 1; 13, sec. 3, and 17, sec. 1. *De corpore*, Ep. ded. and praef.; *De cive*, Ep. ded. and praef.; *Opera Latina*, I, p. xc. *Leviathan*, chaps. xxxi (241) and xlvi (438). В цитатах из *Leviathan* цифры в скобках означают страницы по изданию «Blackwell's Political Texts».

традиции, а с другой, к его почти безмолвному согласию с ней. Для этого следует сначала определить традицию. Точнее говоря, сначала следует понять традицию так же, как понимал ее Гоббс, и забыть на минуту о том, как она представляется сегодняшнему историку. Гоббс упоминает по имени следующих представителей традиции: Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Тацит и Плутарх<sup>2</sup>. Значит, он молчаливо отождествляет традицию политической философии с некой особой традицией. Он отождествляет ее с той традицией, основные предпосылки которой можно изложить так: благородное и справедливое по существу отличаются от приятного и по природе предпочтительнее его; или существует естественное право, полностью независимое от какого бы то ни было человеческого договора или конвенции; или существует некий наилучший политический строй, который потому и наилучший, что соответствует природе. Он отождествляет традиционную политическую науку с поисками наилучшего режима или просто справедливого общественного строя, и поэтому со стремлением, которое является политическим не только потому, что имеет дело с политическим материалом, но сверх всего потому, что оно оживляется политическим духом. Он отождествляет традиционную политическую философию с той особой традицией, которая была пронизана общественным духом, или – если использовать термин достаточно неопределенный, но в настоящее время, тем не менее, понятный, – которая была «идеалистической».

Говоря о ранних политических философах, Гоббс не упоминает той традиции, самыми известными представителями которой можно было бы считать «софистов», Эпикура и Карнеада. Анти-идеалистическая традиция для него просто не существовала как традиция политической философии. Ибо она просто не знала самой идеи политической философии, как понимал ее Гоббс. Конечно, она занималась природой политических вещей, особенно справедливости. Она также занималась вопросом правильной жизни индивида и, следовательно, вопросом о том, может ли или как может индивид использовать гражданское общество в своих частных, неполитических целях: для собственного удобства или для собственной славы. Но она не была политической. Она не была пронизана общественным духом. Она не сохраняла курс государственных деятелей, расширяя их взгляды. Она не была посвящена правильному устройству общества как чему-то желательному самому по себе.

<sup>2</sup> *De cive*, praef., and XII, 3; *Opera Latina*, V, 358–59.

Молчаливо отождествляя традиционную политическую философию с идеалистической традицией, Гоббс выражает, таким образом, молчаливое согласие с идеалистическим взглядом на функцию или поле деятельности политической философии. Как Цицерон до него, он принимает сторону Катона против Карнеада. Он представляет свою новую доктрину как первый действительно научный или философский подход к естественному праву; он согласен с сократовской традицией в поддержке взгляда о том, что политическая философия занимается естественным правом. Он намерен показать «что такое закон, как это делали Платон, Аристотель, Цицерон, и разные другие»; он не упоминает Протагора, Эпикура или Карнеада. Он опасается, что его «*Левиафан*» может напомнить читателям Платоново «*Государство*»; никому не пригрезилось бы сравнение «Левиафана» с Лукрециевой «*О природе вещей*»<sup>3</sup>.

Гоббс отвергает идеалистическую традицию на основе фундаментального согласия с ней. Он намерен адекватно сделать то, что сократовская традиция делала совершенно неадекватно. Он намерен достичь успеха там, где сократовская традиция потерпела провал. Он сводит провал идеалистической традиции к одной фундаментальной ошибке: традиционная политическая философия полагала, что человек по природе – политическое или общественное животное. Отвергая это положение, Гоббс присоединяется к эпикурейской традиции. Он принимает ее точку зрения, что человек по природе или изначально аполитичное и даже асоциальное животное, так же как и ее посылку, что хорошее по существу идентично приятному<sup>4</sup>. Но он использует этот аполитичный взгляд в политических целях. Он придает этому аполитичному взгляду политичес-

<sup>3</sup> *Elements*, Ep. ded.; *Leviathan*, chaps. xv (94–95), xxvi (172), xxxi (241), and xlvi (437–38).

<sup>4</sup> *De cive*, I, 2; *Leviathan*, chap. vi (33). Гоббс более настойчиво упоминает самосохранение, чем удовольствие, и, таким образом, кажется ближе к стоикам, чем к эпикурейцам. Причина придания Гоббсом большего значения самосохранению состоит в том, что удовольствие есть «видимость», чья основная реальность есть «только движение», в то время как самосохранение принадлежит сфере не только «видимости», но равно и «движения» (ср. Spinoza, *Ethics*, III, 9 schol. and 11 schol.). Придание Гоббсом большего значения самосохранению, чем удовольствию, обязано его представлению о природе или естествознанию, и, следовательно, совершенно другой мотивации, чем кажущаяся подобной точка зрения стоиков.

кое значение. Он пытается внушить гедонистической традиции дух политического идеализма. Он, таким образом, стал создателем политического гедонизма, учения, которое повсюду революционизировало человеческую жизнь в таком масштабе, какого никогда ранее не достигало никакое другое учение.

То эпохальное изменение, которое мы вынуждены возвести к Гоббсу, хорошо понял Эдмонд Бёрк: «В прошлом дерзость не была характерной для атеистов как таковых. Они были даже почти противоположного характера; они были в прошлом похожи на старых древних эпикурейцев, довольно непредприимчивое племя. Но недавно они стали активными, коварными, буйными и мятежными»<sup>5</sup>. Политический атеизм – определенно явление Нового Времени. Ни один атеист до Нового Времени не сомневался в том, что общественная жизнь требует веры в, и почитания, Бога или богов. Если не позволять себе обманываться эфемерными явлениями, мы поймем, что политический атеизм и политический гедонизм сочетаются друг с другом. Они возникли вместе, в одно и то же время и в одном и том же уме.

Но в попытке понять политическую философию Гоббса мы не должны упускать из виду его естественную философию. Классический тип его естественной философии представляется демокритовско-эпикурейской физикой. Однако не Эпикура или Демокрита, но Платона считал он «лучшим из древних философов». Он воспринял из естественной философии Платона не то, что вселенную нельзя понять, если ею не управляет божественный ум. Какими бы ни были приватные соображения Гоббса, его естественная философия столь же атеистична, как и эпикурейская физика. Он воспринял из естественной философии Платона то, что математика есть «мать всего естествознания»<sup>6</sup>. Будучи и математической и материалистически-механистической, естественная философия Гоббса является сочетанием платоновской физики с эпикурейской. С его точки зрения, философия или наука до Нового Времени именно потому была в целом «скорее мечтой, чем наукой», что она не додумалась до этого сочетания. Его философию в целом можно назвать классическим примером типичного для Нового Времени сочетания политичес-

<sup>5</sup> *Thoughts of French Affairs*, in *Works of Edmund Burke* («Bohn's Standard Library», vol. III), p. 377.

<sup>6</sup> *Leviathan*, chap. xlvi (438); *English Works*, VII, 346.

кого идеализма с материалистическим и атеистическим взглядом на целое.

Позиции, первоначально несовместимые одна с другой, можно сочетать двумя способами. Первый способ есть эклектический компромисс, остающийся на том же самом уровне, что и первоначальные позиции. Другой способ есть синтез, который становится возможным посредством перехода мышления с уровня первоначальных позиций к совершенно иному уровню. Сочетание, осуществленное Гоббсом, есть синтез. Он мог осознавать или не осознавать, что фактически объединил две противоположные традиции. Он вполне осознавал, что его мышление предполагало радикальный разрыв со всем традиционным мышлением, или уход с того уровня, на котором «платонизм» и «эпикурейство» вели свою извечную борьбу.

Гоббс, как и его самые прославленные современники, был ошеломлен или воодушевлен ощущением полного провала традиционной философии. Беглого взгляда на настоящие и прошлые разногласия было достаточно, чтобы убедить их в том, что философия, или поиски мудрости, так и не преуспела в превращении в мудрость. Это долгожданное превращение пора было осуществить. Чтобы преуспеть там, где провалилась традиция, надо начать с размышлений об условиях, необходимых для того, чтобы мудрость стала актуальной: надо начать с размышлений о надлежащем методе. Целью этих размышлений было гарантировать актуализацию мудрости.

Провал традиционной философии наиболее явно проявил себя в том факте, что догматическая философия всегда, как тенью, сопровождалась философией скептической. Догматизму никогда не удавалось преодолеть скептицизм раз и навсегда. Гарантировать актуализацию мудрости значит искоренить скептицизм, отдав должное истине, воплощенной в скептицизме. С этой целью надо прежде всего дать волю крайнему скептицизму: то, что переживет натиск крайнего скептицизма, будет абсолютно надежной основой мудрости. Актуализация мудрости тождественна возведению абсолютно надежного догматического сооружения на основе крайнего скептицизма<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ср. Гоббсово согласие с тезисом первого *Размышления* Декарта.

Эксперимент с крайним скептицизмом руководствовался, таким образом, ожиданием нового типа догматизма. Из всех известных научных подходов одна математика была удачна. Новая догматическая философия, следовательно, должна быть построена по образцу математики. Уже тот факт, что единственное доступное в то время надежное знание не касается целей, но «состоит исключительно в сопоставлении цифр и движений», создал предубеждение против любой телеологической точки зрения, или предрасположенность к механистической<sup>8</sup>. Наверно, точнее было бы сказать, что этот факт укрепил уже существующее предубеждение. Ибо возможно, что в уме Гоббса на первом плане был образ не нового типа философии или науки, но образ вселенной, в которой нет ничего, кроме тел и их бесцельных движений. Провал преобладающей философской традиции можно было проследить непосредственно до противоречия, которому подвержена всякая телеологическая физика, и вполне естественно возникло подозрение, что, по причине разного рода социального давления, механистической точке зрения никогда не представлялся благоприятный шанс продемонстрировать свои достоинства. И именно поэтому, если Гоббс интересовался главным образом механистической точкой зрения, так сложились обстоятельства, он неизбежно пришел к понятию догматической философии, основанной на крайнем скептицизме. Ибо он воспринял у Платона или Аристотеля, что если вселенная имеет свойства, приписанные ей демокритовско-эпикурейской физикой, то она исключает возможность любой физики, любой науки, или, иными словами, что последовательный материализм неизбежно завершается скептицизмом. «Научный материализм» вряд ли стал бы возможным, если бы не удалось сначала гарантировать возможность науки в противовес скептицизму, рожденному материализмом. Только предупреждающий бунт против материалистически истолкованной вселенной мог бы сделать возможной науку о такой вселенной. Надо было открыть или придумать некий островок, который был бы свободен от потока механистической причинности. Гоббс должен был рассматривать возможность естественного островка. О бестелесном уме не могло быть и речи. С другой стороны, то, что он воспринял у Платона и Аристотеля, заставило его так или иначе осознать, что телесный ум, состоящий из очень гладких и круглых частиц, который удовлетворял Эпикура, был неадекватным решением. Он вынужден был

<sup>8</sup> *Elements*, Ep. ded., and I, 13, sec. 4; *De cive*, Ep. ded.; *Leviathan*, chap. xi (68); ср. Spinoza, *Ethics*, I, Appendix.

заинтересоваться, не оставляет ли вселенная место для искусственного островка, островка, созданного наукой.

Решение подсказывал тот факт, что математика, образец новой философии, сама была уязвима для скептического натиска, но проявила способность к сопротивлению, претерпев специфическое преобразование или толкование. Чтобы «избежать придинок скептиков» к «этой столь прославленной очевидности геометрии . . . я счел нужным в своих определениях отразить те движения, посредством которых линии, плоскости, тела и фигуры были построены и описаны». Вообще установлено, что мы имеем абсолютно надежное или научное знание тех только предметов, причиной которых являемся мы сами, или конструирование которых в нашей власти или зависит от нашего произвольного желания. Конструирование не было бы полностью в нашей власти, если бы был хоть один шаг, не полностью подверженный нашему контролю. Конструирование это должно быть сознательным конструированием; нельзя познать научную истину, не зная одновременно, что создали ее мы. Конструирование не было бы полностью в нашей власти, если бы в нем использовался некий материал, т. е. нечто такое, что не есть наш конструктор. Мир наших конструкторов полностью прозрачен, потому что мы – его единственная причина и, следовательно, имеем полное знание его причины. Причина мира наших конструкторов не имеет дополнительных причин, таких причин, которые не были бы или были бы не полностью в нашей власти; мир наших конструкторов имеет абсолютное начало, или есть творение в строгом смысле. Мир наших конструкторов есть поэтому желанный островок, не зависимый от потока слепой и бесцельной причинности<sup>9</sup>. Открытие или изобре-

<sup>9</sup> *English Works*, VII, 179 ff.; *De homine*, X, 4–5; *De cive*, XVIII, 4, and XVII, 28; *De corpore*, XXV, 1; *Elements*, ed. Toennies, p. 168; четвертое возражение на Декартовы *Размышления*. На затруднение, перед которым Гоббсова точка зрения на науку беззащитна, указывает тот факт, что, как он говорит, вся философия или наука «плетет умозаключения» (ср. *Leviathan*, chap. ix), хотя берет свое начало из «опытов» (*De cive*, XVII, 12), т. е. что философия или наука, в конечном счете, зависит от того, что дано, а не сконструировано. Гоббс пытается разрешить это затруднение, отделяя собственно науку, которая чисто конструктивна или доказательна (математика, кинематика и политическая наука), от физики, имеющей более низкий статус, чем первая (*De corpore*, XXV, 1; *De homine*, X, 5). Это решение создает новую трудность, поскольку политическая наука предполагает изучение природы человека, которая является частью физики (*Leviathan*, chap. ix в обеих вер-

тение этого островка, казалось, обеспечивает возможность материалистической и механической философии или науки, не принуждая допускать душу или ум, несводимый к движущейся материи. Это открытие или изобретение допустило, в конечном счете, отношение нейтральности или равнодушия по отношению к вечному конфликту между материализмом и спиритуализмом. Гоббс искренне желал быть «метафизическим» материалистом. Но вынужден был довольствоваться «методическим» материализмом.

Мы понимаем только то, что создаем. Так как мы не создаем естественных существ, они, строго говоря, неумопостигаемы. По Гоббсу, этот факт полностью совместим с возможностью существования естественной науки. Но он ведет к тому результату, что естествознание есть и всегда будет оставаться фундаментально гипотетическим. Однако этого достаточно, чтобы стать господами и собственниками природы. Тем не менее, сколь бы ни преуспел человек в завоевании природы, он никогда не сможет понять природу. Вселенная всегда останется полностью загадочной. Это именно тот факт, который, в конечном счете, объясняет живучесть скептицизма и в известной степени оправдывает скептицизм. Скептицизм – неизбежный результат неумопостигаемого характера вселенной или безосновательной веры в ее умопостигаемость. Иными словами, поскольку естественные вещи как таковые таинственны, знание или уверенность, порожденная природой, необходимо лишена очевидности. Знание, основанное на естественной деятельности человеческого ума, неизбежно подвергается сомнению. По этой причине Гоббс расходится с номинализмом предшествующей эпохи в особенности. Номинализм до Нового Времени верил в естественную деятельность человеческого ума. Он особенно проде-

сиях, *De homine*, Ep. ded.; *De corpore*, VI, 6). Гоббс, видимо, пытается разрешить это новое затруднение следующим образом: познать причины политических феноменов можно как спускаясь от более общих феноменов (природа движения, природа живых существ, природа человека) к этим причинам, так и восходя от самих политических феноменов, как они известны всем из опыта, к тем же причинам (*De corpore*, VI, 7). В любом случае, Гоббс настойчиво утверждает, что политическая наука может быть основана на, или состоять из «опыта», в отличие от «доказательства» (*De homine*, Ep. ded.; *De cive*, praef.; 4, *Leviathan*, Introd. and chap. xxxii, начало).

монстрировал эту веру, заявив, что *natura occulte operatur in universalibus\**, или что «предчувствия», в силу которых мы ведем себя в обыденной жизни и в науке, есть произведения природы. Для Гоббса естественное происхождение универсалий или предчувствий было неопровержимым доводом для отказа от них в пользу искусственных «орудий интеллекта». Нет никакой естественной гармонии между человеческим умом и вселенной.

Человек может гарантировать актуализацию мудрости, так как мудрость тождественна со свободным конструированием. Но мудрость не может быть свободным конструированием, если вселенная умопостигаема. Человек может гарантировать актуализацию мудрости не вопреки, но благодаря тому факту, что вселенная неумопостигаема. Человек может быть суверенным потому только, что нет космической поддержки для его человечности. Он может быть суверенным только потому, что он совершенно посторонний во вселенной. Он может быть суверенным только потому, что он вынужден быть суверенным. Поскольку вселенная неумопостигаема, и поскольку контроль над природой не требует понимания природы, нет никаких познаваемых пределов завоевания природы. Ему нечего терять, кроме своих цепей, и, как он представляет, у него может быть всё для победы. Однако что несомненно, так это то, что естественное положение человека есть страдание; образ града Человеческого, возведенного на развалинах града Божьего, есть необоснованная надежда.

Нам трудно понять, как Гоббс мог быть столь преисполненным надежд, когда было так много причин к отчаянию. Так или иначе, опыт, а также вполне оправданное предчувствие неслышанного прогресса в сфере, подвластной человеческому контролю, должны были сделать его невосприимчивым к «вечной тишине тех бесконечных пространств», или к разрушению *toenia mundi\*\**. К чести его следует добавить, что длинная серия разочарований, которую испытали последующие поколения, так и не смогла погасить надежду, воспламененную им наряду с его самыми прославленными современниками. Еще менее она преуспела в разрушении стен, которые он возвел как будто бы для того, что-

\* – природа тайно действует в универсалиях (лат.). – Прим. перев.

\*\* – стен мира (лат.). – Прим. перев.

бы ограничить свою дальновидность. Правда, осознанные конструкты были заменены стихийной деятельностью «Истории». Но «История» ограничивает нашу дальновидность точно так же, как осознанные конструкты ограничивали дальновидность Гоббса: «История» тоже исполняет функцию повышения статуса человека и его «мира», заставляя его забыть о целом или о вечности<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Две цитаты, взятые у авторов, принадлежащих к противоположным лагерям, но к одному и тому же духовному племени, могут послужить иллюстрацией. У Фридриха Энгельса в «*Ludwig Feuerbach und der deutsche klassische Philosophie*» мы читаем: «nichts besteht vor [der dialektischen Philosophie] als der ununterbrochene Prozess des Werdens und Vergehens, des Aufsteigens ohne Ende vom Niedern zum Höhern. ... Wir brauchen hier nicht auf die Frage einzugehen, ob diese Anschauungsweise durchaus mit dem jetzigen Stand der Naturwissenschaft stimmt, die der Existenz der Erde selbst ein mögliches, ihrer Bewohnbarkeit aber tin *ein ziemlich sicheres Ende* vorhersagt, die also auch der Menschengeschichte nicht nur einen aufsteigenden, sondern auch einen absteigenden Ast zuerkennt. Wir befinden uns *jedenfalls noch ziemlich weit von dem Wendepunkt*». В *Die Sage von Tanaquil* Бахофена (J. J. Bachofen) мы читаем: «Der Orient huldigt dem Naturstandpunkt, der Occident ersetzt ihn durch den geschichtlichen. ... Man könnte sich versucht fühlen, in dieser *Unterordnung der göttlichen unter die menschliche Idee* die letzte Stufe des Abfalls von einem früheren erhabeneren Standpunkte zu erkennen. ... Und dennoch enthält dieser Rückgang den Keim zu einem sehr wichtigen Fortschritt. Denn als solchen haben wir jede Befreiung unseres Geistes aus den lähmenden Fesseln einer kosmischphysischen Lebensbetrachtung anzusehen. ... Wenn der Etrusker bekümmerten Sinnes an die Endlichkeit seines Stammes glaubt, so freut der Römer sich der *Ewigkeit seines Staates, an welcher zu zweifeln er gar nicht fähig ist*»<sup>\*\*</sup>. (Курсива в оригинале нет.)

\* – «ничто не может устоять перед ней [диалектической философией], кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, *бесконечного* восхождения от низшего к высшему. ... Нам нет надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса о том, вполне ли этот способ понимания согласуется с нынешним состоянием естественных наук, которые самой Земле предсказывают возможный, а ее обитаемости *довольно достоверный конец* и тем самым говорят, что и у истории человечества будет не только восходящая, но и нисходящая ветвь. Мы находимся, *во всяком случае, еще довольно далеко от той поворотной точки*» (цит. по: *Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса*. 2-е изд. Т. 21. М.: Политическая литература, 1961. – Прим. перев.)

\*\* – «Восток привержен естественной точке зрения, Запад заменяет ее исторической. ... Можно почувствовать соблазн разглядеть в этом *подчинении божественного человеческой идее* последнюю ступень ранней возвышенной точки зрения ... И всё же этот упа-

В своей конечной стадии ограничение, типичное для Нового Времени, выражается в высказывании, что высший принцип, который как таковой не имеет отношения ни к какой возможной причине или причинам целого, есть таинственная основа «Истории» и, будучи преданным человеку и исключительно человеку, настолько далек от того, чтобы быть вечным, что совпадает по времени с человеческой историей.

Возвращаясь к Гоббсу, необходимо сказать, что его понятие философии или науки коренится в убеждении, что существование телеологической космологии невозможно, и в ощущении того, что механистическая космология не способна удовлетворить требование умопостигаемости. Его решение заключается в том, что цель или цели, без которых никакое явление не может быть понято, не должны быть присущи самим явлениям; достаточно цели, присущей заинтересованности в знании. Знание как цель восполняет необходимый телеологический принцип. Не новая механистическая космология, но то, что позже назвали «эпистемологией», стало телеологической космологией. Но знание не может оставаться целью, если целое просто неумопостигаемо: *Scientia propter potentiam*<sup>\*</sup> <sup>11</sup>. Вся умопостигаемость или вся значимость имеет исходные корни в человеческих потребностях. Цель, или самая захватывающая цель, постулированная человеческим желанием, является высшим принципом, организующим принципом. Но если человеческое благо становится высшим принципом, то политическая наука или общественная наука становится самым важным родом знания, как предсказывал Аристотель. По словам Гоббса, *Dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad Principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupa-*

док содержит зародыш крайне важного прогресса. Ибо таковым нам следует рассматривать всякое освобождение нашего духа от парализующих оков космофизического видения мира. ...Если этруск с тревогой верит в конечность своего племени, то римлянин радуется *вечности своего государства, в которой он даже не способен усомниться*». – Перев. А. А. Миллера.

\* – наука ради силы (лат.). – Прим. перев.

<sup>11</sup> *De corpore*, I, 6. Отказ от превосходства размышления или теории в пользу превосходства практики есть необходимое следствие ухода из той плоскости, в которой платонизм и эпикурейство вели свою борьбу. Ибо синтез платонизма и эпикурейства выстоит либо падет с той точкой зрения, что понять значит сделать.

tos\*<sup>12</sup>. Недостаточно поэтому сказать, что Гоббс согласен с идеалистической традицией в отношении функции и поля деятельности политической философии. Его ожидания от политической философии несравнимо больше, чем ожидания классиков. Никакой Скипионов сон, освещенный истинным видением целого, не напоминает его читателям предельную пустоту всего, что человек может делать. Политической философии в таком именно понимании Гоббс, несомненно, основатель.

Это был Макиавелли, тот великий Колумб, открывший материк, на котором Гоббс смог воздвигнуть свое сооружение. Пытаясь понять мышление Макиавелли, полезно вспомнить поговорку, которую Марлоу (Marlowe) был склонен приписывать ему: «Я ... считаю, что нет греха, кроме невежества». Это почти определение философа. Кроме того, никто из влиятельных людей никогда не сомневался в том, что макиавеллиево исследование политических вопросов было пронизано общественным духом. Будучи философом, пронизанным общественным духом, он продолжал традицию политического идеализма. Но он объединил идеалистический взгляд на внутреннее благородство искусства управления государством с антиидеалистическим взглядом если не на целое, то, во всяком случае, на происхождение человеческого рода или гражданского общества.

Восхищение Макиавелли перед политической деятельностью классической древности, и особенно республиканского Рима, – только обратная сторона его отказа от классической политической философии. Он отверг классическую политическую философию, и вместе с тем всю традицию политической философии в полном смысле этого термина, как бесполезную. Классическая политическая философия ориентировалась на то, как человек должен жить; верный способ ответа на вопрос о правильном устройстве общества заключается в ориентировке на то, как люди живут на самом деле. «Реалистический» бунт Макиавелли против традиции привел к замене человеческого совершенства – или, более определенно, нравственной добродетели и созерцательной жизни – патриотизмом, или просто

\* – Самой достойной из наук, несомненно, является та, которая касается Государей и людей, занимающихся управлением людским родом. – Прим. перев.

<sup>12</sup> Aristotle *Nicomachean Ethics* 1141a 20–22; De civil, praeef.; ср. *Opera Latina*, IV, 487–88: единственно важная часть философии – политическая философия.

политической добродетелью. Это повлекло за собой преднамеренное принижение конечной цели. Цель принижалась, чтобы увеличить вероятность ее достижения. Так же, как позднее Гоббс отказался от изначального значения мудрости, чтобы гарантировать актуализацию мудрости, Макиавелли отказался от изначального значения хорошего общества или хорошей жизни. Что должно было произойти с теми естественными склонностями человека или человеческой души, чьи запросы превышают пониженную цель, не интересовало Макиавелли. Он не обращал внимания на эти склонности. Он ограничил свой горизонт, чтобы получить результаты. Что касается власти случая, то Фортуна представлялась ему в образе женщины, которую может изнасиловать определенного сорта мужчина: случай можно подчинить.

Макиавелли оправдывал свое требование «реалистической» политической философии размышлениями об основах гражданского общества, а это значит, в конце концов, размышлениями о целом, внутри которого человек живет. Нет никакой сверхчеловеческой, никакой естественной поддержки справедливости. Все человеческие дела слишком неустойчивы, чтобы допустить их подчинение постоянным принципам справедливости. Скорее необходимость, чем нравственное намерение, определяет, каков в каждом случае разумный ход действия. Поэтому гражданское общество не может даже стремиться быть просто справедливым. Всякая законность коренится в незаконности; все общественные или нравственные устройства установлены с помощью нравственно сомнительных средств; гражданское общество коренится не в справедливости, но в несправедливости. Основатель самого известного из всех государств был братоубийцей. Справедливость в любом смысле возможна только после того, как общественный строй установлен; справедливость в любом смысле возможна только внутри искусственного устройства. Однако основание гражданского общества, высочайший случай в политике, воспроизводится внутри гражданского общества во всех экстремальных случаях. Макиавелли ориентируется не столько на то, как люди живут, сколько на экстремальный случай. Он верит, что экстремальный случай больше способствует обнаружению корней гражданского общества и поэтому его истинного характера, чем обычный случай<sup>13</sup>. Корень, или действующая причина, занимает место цели или намерения.

<sup>13</sup> Ср. Bacon, *Advancement of Learning* («Everyman's Library» ed.), pp. 70–71.

Затруднение, заключающееся в замене нравственной добродетели простой политической добродетелью, или затруднение, заключающееся в восхождении Макиавелли волчьей политикой республиканского Рима<sup>14</sup>, склонило Гоббса к попытке реставрации нравственных принципов политики, т. е. естественного закона, на уровне «реализма» Макиавелли. Делая эту попытку, он имел в виду тот факт, что человек не может гарантировать актуализацию правильного общественного устройства, если у него нет верного, или точного, или научного знания как правильного общественного устройства, так и условий его актуализации. Он делал попытку, следовательно, в первую очередь строгой дедукции естественного или нравственного закона. Чтобы «избежать придирок скептиков», надо было сделать естественный закон независимым от любых «предчувствий» и поэтому независимым от *consensus gentium*\*<sup>15</sup>. Преобладающая традиция определяла естественный закон с точки зрения цели или совершенства человека как разумного и общественного животного. То, что Гоббс пытался сделать на основании фундаментального возражения Макиавелли против утопического учения традиции, хотя и в противодействие решению самого Макиавелли, так это сохранить идею естественного закона, но отделить ее от идеи человеческого совершенства; только если естественный закон может быть дедуцирован из того, как люди живут на самом деле, из мощнейшей силы, действительно определяющей поведение всех людей, или большинства людей большинства времен, только тогда он может быть действенным или практически значимым. Совершенное основание естественного закона должно быть найдено не в цели человека, но в его началах<sup>16</sup>, в *prima naturae*\*\* или, скорее, в *primum naturae*\*\*\*. То,

<sup>14</sup> *De cive*, Ep. ded.

\* – согласия народов (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>15</sup> *Ibid.*, II, 1.

<sup>16</sup> В полном наименовании Левиафана (Материя, Форма и Власть государства) цель не упоминается. См. также, что Гоббс говорит об этом методе в предисловии к *De cive*. Он утверждает, что вывел цель из начала. На самом деле, однако, он принимает цель на веру; ибо он открыл начала, анализируя человеческую природу и человеческие деяния, имея цель (мир) в виду. (ср. *De cive*, I, 1, и *Leviathan*, chap. xi начало). Подобно этому, в своем анализе права или справедливости Гоббс принимает на веру общепринятый взгляд на справедливость (*De cive*, Ep. ded.).

\*\* – началах природы (*лат.*). – Прим. перев.

\*\*\* – начале природы (*лат.*). – Прим. перев.

что является мощнейшим для большинства людей большинства времен, есть не разум, а страсть. Естественный закон не будет действенным, если его принципы не вызывают доверия страсти, или неприемлемы для страсти<sup>17</sup>. Естественный закон должен быть дедуцирован из мощнейшей из всех страстей.

Но мощнейшей из всех страстей будет естественный факт, а мы не можем допустить, что существует естественная опора для справедливости или для человеческого в человеке. Или существует ли страсть, или объект страсти, который будет в определенном смысле противоестественным, который отмечает точку безразличия между естественным и неестественным, который является, так сказать, *status evanescendi*\* естества и поэтому возможным началом для завоевания природы или свободы? Мощнейшая из всех страстей – страх смерти, а точнее, страх насильственной смерти от рук других: не природа, но «тот страшный враг природы, смерть», но смерть в той мере, в какой человек может что-либо сделать с ней, т. е. смерть в той мере, в какой ее можно избежать или отомстить, дает окончательное руководство<sup>18</sup>. Смерть занимает место *telos*'a\*\*. Или, чтобы сохранить двусмысленность представления Гоббса, скажем, что страх насильственной смерти сильнее всего выражает мощнейшее и самое фундаментальное из всех естественных желаний, исходное желание, желание самосохранения.

Если тогда естественный закон должен быть дедуцирован из желания самосохранения, – если, иными словами, желание самосохранения есть единственный корень всякой справедливости и нравственности, – то фундаментальным нравственным фактом является не обязанность, а право; все обязанности производны от фундаментального и неотъемлемого права на самосохранение. Не существует тогда никаких абсолютных или безусловных обязанностей; обязанности связывают нас только в тех пределах, до которых их исполнение не подвергает опасности наше самосохранение. Только право на самосохранение безусловно или абсолютно. По приро-

<sup>17</sup> *Elements*, Ep. ded.

\* – состояние исчезновения (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 14, sec. 6; *De cive*, Ep. ded., I, 7, и III, 31; *Leviathan*, chaps. xiv (1992) and xxvii (197). Отсюда следует начать для того, чтобы понять роль детективов в нынешней нравственной ориентации.

\*\* – цели (*греч.*). – Прим. перев.

де существует только абсолютное право и нет абсолютных обязанностей. Закон природы, который формулирует естественные обязанности человека, собственно говоря, не есть закон. Так как фундаментальным и абсолютным нравственным фактом является право, а не обязанность, как функция, так и пределы гражданского общества должны быть определены в терминах естественного права человека, а не в терминах его естественных обязанностей. Государство несет функцию не порождения или поддержки добродетельной жизни, но сохранения естественного права каждого. И власти государства положен абсолютный предел в этом естественном праве и ни в каком ином нравственном факте<sup>19</sup>. Если мы можем назвать либерализмом ту политическую доктрину, которая рассматривает как фундаментальный политический факт права человека, в отличие от его обязанностей, и отождествляет функцию государства с защитой или сохранением упомянутых прав, то мы должны сказать, что основателем либерализма был Гоббс.

Трансплантируя естественный закон на уровне Макиавелли, Гоббс, несомненно, создал совершенно новый тип политической доктрины. Доктрины естественного закона до Нового Времени учили обязанностям человека; если они вообще уделяли какое-нибудь внимание его правам, то понимали их, по существу, как производные от его обязанностей. Как часто отмечалось, в течение XVII и XVIII веков на права делались гораздо большие акценты, чем это было раньше. Можно говорить о смещении акцента с естественных обязанностей на естественные права<sup>20</sup>. Но количественные изменения такого свойства становятся понятными только тогда, когда они видны на фоне качественного и фундаментального изменения, если не сказать, что такие количественные изменения становятся возможными только в силу качественного и фундаментального изменения. Фундаментальная замена курса на естественные обязанности курсом на естественные права находит наиболее явное и наиболее впечатля-

<sup>19</sup> *De cive*, II, 10 конец, 18–19; III, 14, 21, 27 и примеч., 33; VI, 13; XIV, 3; *Leviathan*, chaps. xiv (84, 86–87), xxi (142–143), xxviii (202), и xxii (243).

<sup>20</sup> Ср. Otto von Gerike, *The Development of Political Theory* (New York, 1939), pp. 108, 322, 352; и J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings* (2d ed.; Cambridge: At the University Press, 1943), pp. 221–23. Для Канта это уже вопрос, почему нравственная философия названа учением об обязанностях, а не учением о правах (см. *Metaphysik der Sitten*, ed. Vorlaender, p. 45).

ющее выражение в учении Гоббса, прямо сделавшего безусловное естественное право основой всех естественных обязанностей, существование обязанностей, следовательно, только условно. Он классик и основатель особенной доктрины естественного закона Нового Времени. Рассматриваемое глубокое изменение можно проследить непосредственно до интереса Гоббса к человеческой гарантии актуализации правильного общественного устройства, или к его «реалистическому» намерению. Актуализация общественного устройства, определенного в терминах обязанностей человека, неминуемо сомнительна и даже невероятна; такое устройство легко может казаться утопическим. Совсем другое дело устройство, определенное в терминах прав человека. Ибо права, о которых идет речь, выражают и намерены выражать нечто такое, чего каждый действительно желает и без того; они освящают своекорыстие каждого, как тот понимает его или как легко можно убедить каждого понять его. Люди могут более безопасно полагаться на борьбу за свои права, чем на исполнение своих обязанностей. По словами Бёрка: «Маленький катехизис прав человека охотно выучен; и заключения в страстях»<sup>21</sup>. Что касается классической формулировки Гоббса, добавим, что ее предпосылки уже заключены в страстях. Для того, чтобы сделать естественное право Нового Времени действенным, требуется скорее просвещение или пропаганда, чем нравственный призыв. Исходя из этого, мы можем понять часто наблюдаемый факт, что в течение Нового времени естественный закон стал гораздо более революционной силой, чем это было в прошлом. Этот факт – прямой результат фундаментального изменения в характере самой доктрины естественного закона.

Та традиция, которой противостоял Гоббс, полагала, что человек может достичь совершенства своей природы только в гражданском обществе и посредством его и, следовательно, что гражданское общество предшествует индивиду. Именно это допущение привело к той точке зрения, что первичный нравственный факт – обязанность, а не права. Нельзя было провозглашать первичность естественных прав, не провозглашая, что индивид во всех отношениях предшествует гражданскому обществу: все права гражданского общества или государя производны от прав, первоначально принадлежащих индивиду<sup>22</sup>. Индивид как таковой, индивид безотноси-

<sup>21</sup> *Thoughts of French Affairs*, p. 367.

<sup>22</sup> *De cive*, VI, 5–7; *Leviathan*, chaps. xviii (113) and xxviii (202–3).

тельно его качеств – а не только, как утверждал Аристотель, человек, который превосходит человечество, – должен восприниматься как существенно совершенный, независимо от гражданского общества. Это представление уже подразумевается в утверждении, что существует естественное состояние, предшествующее гражданскому обществу. По Руссо, «все философы, которые исследовали основания гражданского общества, ощущали необходимость возвращаться к естественному состоянию». Правда, поиски правильного естественного строя неотделимы от размышлений о началах гражданского общества, или о дополитической жизни человека. Но отождествление дополитической жизни человека с «естественным состоянием» является особой точкой зрения, поддерживаемой далеко не «всеми» политическими философами. Естественное состояние стало неотъемлемым предметом политической философии только при Гоббсе, который еще почти извинялся за употребление этого термина. Только со времени Гоббса философская доктрина естественного закона стала по существу доктриной естественного состояния. До него термин «естественное состояние» принадлежал скорее христианскому богословию, чем политической философии. Естественное состояние отличалось по преимуществу от состояния благодати и подразделялось на состояние непорочного естества и состояние падшего естества. Гоббс отбросил это разделение и заменил состояние благодати состоянием гражданского общества. Таким образом, он отрицал если не факт, то, по меньшей мере, важность Грехопадения и, соответственно, утверждал, что для исправления недостатков или «неудобств» естественного состояния требуется не Божья благодать, но надлежащий вид человеческого правления. Этот антиатеологический подтекст «естественного состояния» только с трудом может быть отделен от его внутрифилософского значения, попытки сделать вразумительным превосходство прав в отличие от обязанностей: естественное состояние изначально определяется тем фактом, что в нем есть абсолютные права, но нет абсолютных обязанностей<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> *De cive*, praef.: «conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae)». Ср. Locke, *Treatises of Civil Government*, II, sec. 15. Первоначальное значение термина см. Aristotle *Physics* 246a 10–17; Cicero *Offices* i. 67; *De finibus* iii. 16, 20; *Laws* iii. 3 (ср. также *De cive*, III, 25). В соответствии с классиками, естественным состоянием была бы жизнь в здоровом гражданском обществе, а не жизнь, предшествующая гражданскому обществу. Конвенционалисты утверждают, в самом

Если каждый имеет по природе право сохранять себя, он неизбежно имеет право на средства, необходимые для самосохранения.

деле, что гражданское общество является конвенциональным или неестественным, но это предполагает отрицание гражданского общества. Большинство конвенционалистов не отождествляют жизнь, предшествующую гражданскому обществу, с естественным состоянием. Они отождествляют жизнь в соответствии с природой с жизнью человеческого осуществления (имеющего место в жизни философа или тирана); жизнь в соответствии с природой, следовательно, невозможна в первичных условиях, предшествовавших гражданскому обществу. С другой стороны, те конвенционалисты, которые отождествляют жизнь в соответствии с природой, или естественное состояние, с жизнью, предшествовавшей гражданскому обществу, рассматривают естественное состояние как предпочтительное гражданскому обществу (ср. Montaigne, *Essais*, II, 12, *Chronique des lettres françoises*, III, 311). Гоббсово понятие естественного закона предполагает отклонение обоих – и классического и конвенционального взглядов, ибо он отвергает существование естественной цели, *summum bonum*<sup>\*\*</sup>. Он отождествляет, следовательно, естественную жизнь с «началом», с жизнью, управляемой самыми примитивными желаниями; и, в то же самое время, он полагает, что это начало недостаточно и эта недостаточность исправляется гражданским обществом. Тогда, согласно Гоббсу, нет противоречия между гражданским обществом и тем, что естественно, тогда как, согласно конвенционализму, есть противоречие между гражданским обществом и тем, что естественно. Следовательно, согласно конвенционализму, жизнь в соответствии с природой выше гражданского общества, тогда как, согласно Гоббсу, она ниже его. Мы добавим, что конвенционализм не обязательно эгалитарен, тогда как Гоббсов курс неизбежно влечет за собой эгалитаризм. Согласно Фоме Аквинату, *status legis naturae*<sup>\*\*\*</sup> есть условия, в которых человек жил до обретения Моисеева закона (*Summa theologia* i. 2. qu. 102, a. 3 ad 12). Это – состояние, в котором жили язычники, и, следовательно, условия гражданского общества. (ср. Suarez, *Tr. de legibus*, I, 3, sec. 12; III, 11 [«in pura natura, vel in gentibus»<sup>\*\*\*\*</sup>]; III, 12 [«in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens»<sup>\*\*\*\*\*</sup>]; также Grotius *De jure belli* ii. 5, sec. 15. 2 использует «status naturae»<sup>\*\*\*\*\*</sup> в противоположность «status legis Christianae»<sup>\*\*\*\*\*</sup>; когда Grotius [iii. 7, sec. 1] говорит: «citra factum humanum aut primaevae naturae statu»<sup>\*\*\*\*\*</sup>, он демонстрирует, добавляя «primaevae», что состояние природы само по себе не есть «citra factum humanum» и, следовательно, по существу, не предшествует гражданскому обществу. Тем не менее, если человеческий закон рассматривать как результат человеческого разложения, *status legis naturae* становится тем условием, при котором человек был субъектом одного только закона природы и, помимо этого, никакого человеческого закона (Wiclif, *De civili dominio*, II, 13, ed. Poole, p. 154).

Здесь возникает вопрос, кому быть судьей того, какие средства необходимы для самосохранения человека, или какие средства правы или справедливы. Классики ответили бы, что естественный судья – человек практической мудрости, и этот ответ в конце концов вернул бы к точке зрения, что просто наилучший режим – абсолютное правление мудрых, а наилучший осуществимый режим – правление джентльменов. По Гоббсу, однако, каждый сам является естественным судьей того, какие средства уместны для своего самосохранения. Ибо даже если допустить, что мудрец, в принципе, будет лучшим судьей, он куда менее будет заботиться о самосохранении данного дурака, чем сам этот дурак. Но если каждый, как бы он ни был глуп, по природе является судьей того, что нужно для его самосохранения, то не будет ничего, что незаконно будет считать нужным для самосохранения: по природе справедливо всё<sup>24</sup>. Мы можем говорить о естественном праве на глупость. Более того, если каждый по природе судья того, что способствует его самосохранению, то согласие имеет превосходство над мудростью. Но согласие не эффективно, если оно не трансформируется в подчинение государю. По указанной причине государь является государем не в силу своей мудрости, но потому, что он стал государем по фундаментальному договору. Это ведет к дальнейшему заключению, что приказ или воля, а не размышление или разум, есть суть суверенности или что законы являются законами не в силу истины или рассудитель-

<sup>†</sup> Для понимания предыстории Гоббсова понятия естественного состояния ср. также с доктриной Сото, как её излагает Суарес, *op. cit.*, II, 17, sec.9.

<sup>\*</sup> – положение людей вне гражданского общества (насколько позволительно назвать положение состоянием природы) (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*</sup> – высшего блага (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*\*</sup> – состояние закона природы (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*\*\*</sup> – в чистой природе, хотя и в язычниках (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> – в состоянии чистой природы, даже если бы там существовало общество почитателей истинного Бога согласно с законом природы (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> – состояние природы, естественное состояние (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> – состояние христианского закона (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> – прежде человеческого деяния или ранее естественного состояния (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>24</sup> *De cive*, I, 9; III, 13; *Leviathan*, chaps. xv (100) and xlvi (448).

ности, но единственно в силу авторитета<sup>25</sup>. В учении Гоббса верховенство авторитета, в отличие от разума, следует из чрезвычайного расширения естественного права индивида.

Попытка дедуцировать естественный закон или нравственный закон из естественного права на самосохранение или из неизбежной силы страха насильственной смерти привела к далеко идущим изменениям в содержании нравственного закона. Эти изменения означали, в первую очередь, существенное упрощение. Мысль XVI и XVII веков вообще была склонна к упрощению нравственной доктрины. По меньшей мере, эта склонность легко растворилась в более широком интересе к гарантии актуализации правильного общественного строя. Пытались заменить «несистематическое» множество нередуцируемых добродетелей единственной добродетелью, или единственной основной добродетелью, из которой можно было бы вывести все другие добродетели. Существовало два протоптанных пути, на которых эта редукция могла быть достигнута. В нравственном учении Аристотеля, «чьи мнения являются сегодня и в этой части более авторитетными, чем любые другие человеческие писания» (Гоббс), есть две добродетели, включающие в себя все остальные добродетели, или, можно сказать, две «общие» добродетели: великодушие, которое включает все остальные добродетели, насколько они способствуют совершенству индивида, и справедливость, которая включает все остальные добродетели, насколько они способствуют служению человека другим людям. Соответственно, можно было бы упростить нравственную философию, сводя нравственность либо к великодушью, либо к справедливости. Первое сделал Декарт, второе Гоббс. Выбор последнего имел то особое преимущество, что способствовал дальнейшему упрощению нравственной доктрины: безусловное отождествление доктрины добродетелей с доктриной нравственного или естественного закона. Нравственный закон, в свою очередь, мог быть значительно упрощен дедукцией из естественного права на самосохранение. Самосохранение требует мира. Нравственный закон поэтому стал совокупностью правил, которым должно подчиняться, чтобы был мир. Точно так же, как Макиавелли свел добродетель к политической добродетели патриотизма, Гоббс свел добродетель к общественной добродетели миролюбия. Те виды

<sup>25</sup> *De cive*, VI, 19; XIV, 1 and 17; *Leviathan*, chap. xxvi (180); ср. также Sir Robert Filmer, *Observation concerning the Original of Government*, Preface.

человеческого совершенства, которые не имеют прямого или недвусмысленного отношения к миролюбию, – мужество, умеренность, великодушие, щедрость, не говоря уже о мудрости, – перестают быть добродетелями в строгом смысле. Справедливость (вместе с беспристрастностью и милосердием) остается добродетелью, но ее смысл испытывает радикальное изменение. Если единственным безусловным нравственным фактом является естественное право каждого на самосохранение и, следовательно, все обязательства по отношению к другим вытекают из договора, тогда справедливость становится тождественной обычаю выполнять собственные договоры. Справедливость не состоит более в следовании нормам, независимым от человеческой воли. Все существенные принципы справедливости – правила коммутативной и дистрибутивной справедливости или Вторая Скрижаль Декалога\* – перестают иметь присущую им действительность. Все существенные обязанности вытекают из взаимного согласия договаривающихся сторон и поэтому – на практике – из воли государя<sup>26</sup>. Ибо договор, который делает возможными все остальные договоры, есть общественный договор, или договор о подчинении государю.

Если добродетель отождествлена с миролюбием, порок будет тождественным той привычке или той страсти, которая сама по себе несовместима с миром, поскольку она и так по существу преднамеренно наносит обиду другим; порок становится практически тождественным гордости или тщеславию, или *amour-propre*\*\* скорее, чем распушенности или слабости духа. Иными словами, если добродетель будет сведена к общественной добродетели или благожелательности, или доброте, или «либеральным добродетелям», то «суровые добродетели» самообладания потеряют свой статус<sup>27</sup>. Здесь мы опять должны прибегнуть к Бёрковскому анализу духа Французской Рево-

\* – «Десять заповедей» разделены на две «скрижали», по пять заповедей в каждой. Традиционно вторая скрижаль (запрет убивать, прелюбодействовать, красть, лжесвидетельствовать, желать чужого) составляет правила коммутативной и дистрибутивной справедливости. – Прим. перев.

<sup>26</sup> *Elements*, I, 17, sec. 1; *De cive*, Ep. ded.; III, 3–6, 29, 32; VI, 16; XII, 1; XIV, 9–10, 17; XVII, 10; XVIII, 3; *De homine*, XIII, 9; *Leviathan*, chaps. xiv (92), xv (96, 97, 98, 104); and xxvi (186).

\*\* – самолюбие (*фр.*). – Прим. перев.

<sup>27</sup> «*Temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis (quibus non leaditur civitas, sed ipsi) quam virtus moralis*

люции; ибо полемические преувеличения Бёрка были и остаются необходимыми для разоблачения преднамеренной и непреднамеренной лжи, под маской которой представлялась «новая нравственность»: «Парижские философы ... подрывают или представляют одиозным или презренным тот класс добродетелей, который сдерживает аппетиты... Вместо всего этого они подставляют добродетель, которую сами называют гуманностью или благожелательностью»<sup>28</sup>. Эта замена – суть того, что мы назвали «политическим гедонизмом».

Чтобы определить смысл политического гедонизма в несколько более точных терминах, надо противопоставить учение Гоббса неполитическому гедонизму Эпикура. Пунктами, по которым Гоббс мог согласиться с Эпикуром, были следующие: хорошее по существу тождественно с приятным; добродетель поэтому желательна не сама по себе, но только с целью достижения удовольствия или во избежание боли; жажда чести и славы – совершенно напрасна, т. е. чувственные удовольствия как таковые предпочтительнее чести или славы. Чтобы обеспечить возможность политического гедонизма, Гоббс должен был возразить Эпикуру в двух ключевых пунктах. Во-первых, он должен был отвергнуть молчаливое отрицание Эпикуром естественного состояния в строгом смысле, т. е. таких дополитических условий жизни, при которых человек пользуется естественными правами; ибо Гоббс согласился с идеалистической традицией во мнении, что претензия гражданского общества выстоит либо падет вместе с существованием естественного права. Кроме того, он не мог принять последствий разделения Эпикуром необходимых естественных желаний и ненужных естественных желаний; ибо это разделение подразумевало, что счастье требует «аскетического» стиля жизни и что счастье состоит в состоянии покоя. Высокие Эпикуровы требования самообладания неизбежно были обречены остаться утопическими по отношению к большинству людей; поэтому «реалистическим» политическим учением они должны были быть отброшены. «Реалистический» подход к политике заставил Гоббса снять все ограничения на стремления к излишним чувственным удо-

- (est)»\* (*De homine*, XIII, 9). Шаг от этой точки зрения до «индивидуальные пороки, общественная польза» короток.

\* – личная умеренность предпочтительнее пороков, которые восходят к алчным нравам (однако не причиняющим вреда самому гражданскому обществу), насколько существует нравственная добродетель (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>28</sup> Letter to Rivarol of June 1, 1791.

вольствиям, или, точнее, к *commoda hujus vitae*<sup>\*</sup>, или к власти, за исключением тех ограничений, которые обязательны ради мира. Поскольку, как сказал Эпикур, «Природа делает легкодоступным [только] необходимое», эмансипация желания комфорта требовала, чтобы наука была поставлена на службу удовлетворения этого желания. Она требовала, прежде всего, чтобы функция гражданского общества была радикально переопределена: «хорошая жизнь», ради которой люди вступают в гражданское общество, отныне не жизнь человеческого совершенства, но «легкая жизнь» как вознаграждение за тяжелый труд. И священный долг правителей отныне не «делать граждан хорошими и исполнителями благородных дел», но «стараться, насколько это можно осуществить с помощью законов, обильно снабжать граждан всевозможными хорошими вещами . . . способствующими наслаждению»<sup>29</sup>.

Нам нет необходимости следовать за мыслью Гоббса по его пути от естественного права каждого, или от естественного состояния, к созданию гражданского общества. Эта часть его доктрины является не более чем строгим следствием из его посылок. Она венчается доктриной суверенности, классическим сторонником которой он и был по общему признанию. Доктрина суверенности есть правовая доктрина. Суть ее не в том, что целесообразно передать полноту власти правящему авторитету, но в том, что эта полнота принадлежит правящему авторитету по праву. Права суверенности даны верховной власти не на основании позитивного закона или всеобщего обычая, но на основании естественного закона. Доктрина суверенности формулирует естественный общественный закон<sup>30</sup>. Есте-

\* – благам этой жизни. – Прим. перев.

<sup>29</sup> *De cive*, I, 2, 5, 7; XIII, 4–6; *Leviathan*, chaps. xi (63–64) and xiii end; *De corpore*, I, 6.

<sup>30</sup> *Leviathan*, chap. xxx, четвертый и пятый параграф латинской версии; *De cive*, IX, 3; X, 2 начало и 5; XI, 4 конец; XII, 8 конец; XIV, 4; ср. также Malebranche, *Traité de morale*, rd. Joly, p. 214. Есть разница между естественным законом в обычном смысле и естественным общественным законом; естественный общественный закон и его субъект (государство) основываются на фундаментальной фикции, на фикции, что желание государя есть желание всех и каждого, или что государь представляет всех и каждого. Желание государя должно *рассматриваться* как желание всех и каждого, тогда как фактически есть существенное различие между желанием государя и желаниями индивидов, чьи желания единственно являются естественными: подчиняться

ственный общественный закон – *jus publicum universale seu naturale*<sup>\*</sup> – новая дисциплина, возникшая в XVII веке. Она возникла вследствие того радикального изменения курса, которое мы пытаемся понять. Естественный общественный закон представляет собой один из двух характерных для Нового Времени видов политической философии, вторым из которых является «политика» в смысле Макиавеллиевского «государственного интереса». Оба они фундаментально отличаются от классической политической философии. Несмотря на их противоположность друг другу, они движимы существенно одним и тем же духом<sup>31</sup>. Их источник – забота о таком правильном или здоровом устройстве общества, актуализация которого была бы вероятной, если не бесспорной, или не зависела бы от случая. Соответственно, они намеренно принижают цель политики; они больше не беспокоятся об обладании ясным взглядом на самую высшую политическую возможность, по отношению к которой можно ответственно судить обо всех актуальных политических устройствах. Школа «государственного интереса» заменила «наилучший режим» «эффективным государством». Школа «естественного общественного закона» заменила «наилучший режим» «легитимным государством».

Классическая политическая философия признавала разницу между наилучшим режимом и легитимными режимами. Она декларировала поэтому множество типов легитимных режимов, следовательно, ответ на вопрос, какой тип режима легитимен при данных обстоятельствах, зависит от этих обстоятельств. Естественный общественный закон, напротив, интересуется тем правильным обще-

<sup>\*</sup> государю означает точно исполнять то, чего он хочет, это рациональное желание не обязательно идентично моему полному желанию, моему реальному или явному желанию (ср. примечание к «внутреннему желанию» в *Elements*, II, 9, sec. 1; ср. также *De cive*, XII, 2). На основе Гоббсова допущения «представление» есть не удобство, а существенная необходимость.

<sup>\*</sup> – дословно: закон общества всеобщий или природный (*lat.*). – Прим. перев.

<sup>31</sup> Cf. Fr. J. Stahl, *Geschichte der Rechtsphilosophie* (2d ed.), p. 325; «Es ist eine Eigentümlichkeit der neuern Zeit, dass ihre Staatslehre (das Naturrecht) und ihre Staatskunst (die vorzugsweise sogenannte Politik) zwei völlig verschiedene Wissenschaften sind. Diese Trennung ist das Werk des Geistes, welcher in dieser Periode die Wissenschaft beherrscht. Das Ethos wird in der Vernunft gesucht, diese hat aber keine Macht über die Begebenheiten und den natürlichen Erfolg; was die äusserlichen Verhältnisse fordern und abnöthigen, stimmt

ственным строем, чья актуализация возможна при всех обстоятельствах. Он поэтому пытается обрисовать тот общественный строй, который может претендовать на легитимность или справедливость во всех случаях, безотносительно к обстоятельствам. Естественный общественный закон, можно сказать, заменяет идею наилучшего режима, которая не дает и не намерена давать ответ на вопрос о том, какой строй справедлив здесь и сейчас, идеей справедливого общественного строя, которая отвечает на основной практический вопрос раз и навсегда, т. е. безотносительно к месту и времени<sup>32</sup>.

Естественный общественный закон намерен дать такое универсально обоснованное решение политической проблемы, которое будет универсально применимо на практике. Иными словами, тогда как в соответствии с классиками политическая теория как таковая существенно нуждается в дополнении практической мудростью государственного мужа на данном месте, новый тип политической теории решает как таковую ключевую политическую проблему: какой строй справедлив здесь и сейчас. В решающем отношении тогда больше нет нужды в искусстве управлять государством, как в чем-то отличном от политической теории. Мы можем назвать этот тип мышления «доктринерством» и скажем, что доктринерство впервые появилось внутри политической философии – ибо юристы составляют совершенно своеобразный класс – в XVII веке. В это время разумная гибкость классической политической философии уступила фанатической жёсткости. Политический философ становился всё больше и больше неотличим от партизана. Историческое мыш-

<sup>32</sup> gar nicht mit ihr überein, verhält sich feindlich gegen sie, die Rücksicht auf dasselbe kann daher nicht Sache der Ethik des Staates sein»\*. Ср. Grotius *De jure belli*. Prolegomena, sec. 57.

\* – Это своеобразие Нового Времени, что его учение о государстве (естественное право) и искусство управления государством (преимущественно так называемая политика) – две совершенно разных науки. Это разделение есть произведение духа, господствующего в этот период науки. Этнос становится искомым здравым смыслом, но он не имеет никакой власти над событиями и естественными достижениями; то, чего требуют и к чему принуждают внешние условия, совершенно не соответствует ему, ведет себя по отношению к нему враждебно, оглядка на него не может быть делом государственной этики» (нем.). – Перев. А. А. Миллера.

<sup>32</sup> Ср. *De cive*, praef. до конца, о совершенно отличном статусе вопроса о наилучшей форме правления, с одной стороны, и вопроса о государе, с другой.

ление XIX века постаралось возратить искусству государственно-го управления ту широту, которую естественный общественный закон так строго ограничил. Но, поскольку это историческое мышление было полностью зачаровано «реализмом» Нового Времени, ему удалось разрушить естественный общественный закон только посредством одновременного разрушения всех нравственных принципов политики.

Что касается в особенности учения Гоббса о суверенности, то его доктринёрский характер наиболее явно проявляется в отречениях, которые оно предполагает. Оно предполагает отречение от возможности различать хорошие и плохие режимы (монархию и тиранию, аристократию и олигархию, демократию и охлократию), так же как и от возможности смешанных режимов и «верховенства закона»<sup>33</sup>. Поскольку эти отречения расходятся с наблюдаемыми фактами, доктрина суверенности практически равнозначна отречению не от существования, но от легитимности упомянутых возможностей: Гоббсова доктрина суверенности приписывает суверенному государю или суверенному народу безоговорочное право пренебрегать всеми правовыми и конституционными ограничениями в соответствии со своими желаниями<sup>34</sup>, и она налагает даже на разумных людей запрет естественного закона на осуждение государя и его действий. Но было бы неправильно упускать из виду тот факт, что основной недостаток доктрины суверенности разделяют, хотя до разной степени, и все остальные виды доктрин естественного общественного закона. Достаточно вспомнить только о практическом значении доктрины, что единственным легитимным режимом является демократия.

<sup>33</sup> *De cive*, VII, 2–4; XII, 4–5; *Leviathan*, chap. xxix (216). См., тем не менее, упоминание о легитимности царей и о нелегитимности правителей в *De cive*, XII, 1 и 3. *De cive*, VI, 13 конец и VII, 14, показывает, что естественный закон, как Гоббс его понимает, предоставляет основу для объективного различения между царством и тиранией. Ср. также *ibid.*, XII, 7, с XIII, 10.

<sup>34</sup> Что касается различия между Гоббсовой доктриной и практикой человечества, см. *Leviathan*, chap. xx конец и xxxi конец. Что касается революционных последствий Гоббсовой доктрины суверенности, см. *De cive*, VII, 16 и 17, также как и *Leviathan*, chap. xix (122) и xxix (210): отсутствие права предписания; государь есть нынешний государь (см. *Leviathan*, chap. xxvi [175]).

Классики представляли режимы (*politeiai*) не столько в терминах учреждений, сколько в терминах целей, действительно преследуемых обществом или его авторитетной частью. Соответственно, они считали наилучшим режимом тот, чьей целью является добродетель, и они полагали, что хотя надлежащие учреждения действительно необходимы для установления и сохранения правления добродетельных, но их важность только вторична по сравнению с «образованием», т. е. формированием нравов. С точки зрения естественного общественного закона, напротив, для создания правильного общественного строя требуется не столько формирование нравов, сколько разработка надлежащих учреждений. Как выразился Кант, отвергая взгляд, будто для установления правильного общественного строя требуется народ ангелов: «Как бы жестко это ни звучало, но проблема создания государства [т. е. справедливого общественного строя] разрешима даже для народа чертей, при условии только, что они обладают разумом, т. е. при условии, что они руководствуются просвещенным эгоизмом; основной политической проблемой является просто «хорошее устройство государства, на которое человек, несомненно, способен». По словам Гоббса, «когда [державы] разрушаются не посредством внешнего насилия, но из-за внутреннего беспорядка, виноваты в этом люди не в качестве исходного материала оных, но в качестве их творцов и строителей»<sup>35</sup>. Человек в качестве творца гражданского общества может решить раз и навсегда проблему, свойственную человеку как исходному материалу гражданского общества. Человек может гарантировать актуализацию правильного общественного строя потому, что он способен подчинить человеческую природу, понимая механизм страстей и манипулируя им.

Существует термин, в наиболее сжатой форме выражающий результат изменения, совершенного Гоббсом. Этот термин – «власть». Именно в политической доктрине Гоббса власть впервые становится *eo nomine*\* центральной темой. Принимая во внимание, что, по Гоббсу, наука как таковая существует ради власти, то в целом философию Гоббса можно назвать первой философией власти. «Власть» – двусмысленный термин. Он означает *potentia*\*\*\*, с одной стороны, и

<sup>35</sup> *Leviathan*, chap. xxix (210); Kant, *Eternal Peace*, Definitiv Articles, First Addition.

\* – именно под таким именем (*лат.*). – Прим. перев.

\*\* – власть (*лат.*). – Прим. перев.

*potestas*\* (или *jus*\*\* или *dominium*\*\*\*), с другой<sup>36</sup>. Он означает и «физическую» власть и «юридическую» власть. Эта двусмысленность существенна: только в случае, если *potentia* и *potestas* совпадают друг с другом по существу, может существовать гарантия актуализации правильного общественного строя. Государство как таковое есть и величайшая человеческая сила, и высший человеческий авторитет. Юридическая власть есть непреодолимая сила<sup>37</sup>. Необходимое совпадение величайшей человеческой силы с высшим человеческим авторитетом строго соответствует необходимому совпадению мощнейшей страсти (страха насильственной смерти) со священнейшим правом (правом на самосохранение). *Potentia* и *potestas* имеют общее в том, что обе они могут быть поняты только в противопоставлении и в отношении к *actus*\*\*\*\*\*: *potentia* человека есть то, что человек может сделать, а *potestas* или, выражаясь более широко, право

\* – возможность (*лат.*). – Прим. перев.

\*\* – право (*лат.*). – Прим. перев.

\*\*\* – обладание (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>36</sup> Ср., напр., заголовки главы x английской и латинской версий *Leviathan* и заголовки *Elements*, II, 3 и 4, с таковыми *De cive* VII и IX. В качестве примера синонимичности использования *potentia* и *potestas* см. *De cive*, IX, 8. Сравнение заголовка *Leviathan* с Предисловием *De cive* (начало раздела о методе) подсказывает, что «власть» тождественна «порождению». Ср. *De corpore*, X, 1: *potentia* то же самое, что *causa*\*\*\*\*. В противоположность епископу Брамхолу (Bramhall), Гоббс настаивает на идентичности «власти» и «потенциальности» (*English Works*, IV, 298)\*\*\*\*.

\*\*\*\* – причина, возможность (*лат.*). – Прим. перев.

\*\*\*\*\* – Многосмысленность английского слова «power» не только не устраняется отсылкой к латинским терминам, но еще больше усиливается, облако смысла этого слова размыывается, размывается. Эта многосмысленность только по видимости устраняется переводом на русский язык словом «власть». На самом деле это еще и «сила», и «возможность», и «порождение» как деяние, и привычная нам «причина» (*causa*) как начало, «возможность стать» вещи. И «сила», и «власть», и «возможность», и «начало», и «порождение» перекрываются в своих смыслах, и эта область перекрывания есть *принуждение*. Сила тяготения, власть земного притяжения, сила закона, власть государства, сила привычки, власть страсти; во всех этих словосочетаниях заключается возможность (*potentia*) принуждения, способность *заставить быть*, привести в некое состояние, заставить совершать некие действия – «власть». – Прим. перев.

<sup>37</sup> *De cive*, XIV, 1, XVI, 15; *Leviathan*, chap. x (56).

\*\*\*\*\* – действие (*лат.*). – Прим. перев.

человека есть то, что человеку *позволительно* делать. Преобладание интереса к «власти» поэтому является только обратной стороной относительного равнодушия к *actus*, и это значит, к целям, для которых как «физическая», так и «юридическая» власть человека используется или должна использоваться. Это равнодушие можно проследить непосредственно к интересу Гоббса к точному или научному политическому учению. Здоровое использование «физической» власти вместе с здоровым применением прав зависит от *prudentia*<sup>\*</sup>, а всё, что бы ни попало в область *prudentia*, не допускает точности. Есть два вида точности: математическая и юридическая. С точки зрения математической точности, изучение *actus* и вместе с тем целей заменяется изучением *potentia*. «Физическая» власть, в отличие от целей, для которых она используется, нравственно нейтральна и поэтому более поддается математической строгости, чем ее использование: власть можно измерить. Это объясняет, почему Ницше, который шел куда дальше Гоббса и объявил волю к власти сутью реальности, представлял власть в терминах «квантов власти». С точки зрения юридической точности, изучение целей заменяется изучением *potestas*. Права государя, в отличие от применения этих прав, можно точно определить, не считаясь ни с какими непредвиденными обстоятельствами, и этот вид точности тоже неотделим от нравственного нейтралитета: право объявляет, что допустимо, в отличие от того, что благородно<sup>38</sup>. Власть, в отличие от цели, для которой власть используется или должна использоваться, становится центральной темой политических размышлений в силу того ограничения горизонта, которое требуется, чтобы гарантировать актуализацию правильного общественного строя.

Гоббсова политическая доктрина призвана быть универсально применимой и отсюда должна быть применима также, и особенно, в экстремальных случаях. Это действительно, можно сказать, предмет гордости классической доктрины суверенности: она отдает должное экстремальному случаю, тому, что сохраняет благо в критических ситуациях, тогда как те, кто подвергает эту доктрину сомнению, обвиняются в том, что не смотрят за рамки нормальности.

<sup>\*</sup> – благоразумие (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>38</sup> *De cive*, X, 16 and VI, 13 конец прим.. Ср. *Leviathan*, chap. xxi (143) для отличия допустимого от благородного (ср. *Salmasius, Defensio regia* [1649], pp. 40–45. Ср. *Leviathan*, chap. xi (64) с *Thomas Aquinas Summa contra Gentiles* iii. 31.

Соответственно, Гоббс построил всю свою нравственную и политическую доктрину на наблюдениях, относящихся к экстремальному случаю; ибо опыт, на котором основана его доктрина естественного состояния, есть опыт гражданской войны. Именно в экстремальной ситуации, когда совершенно распалась ткань общества, появляется в поле зрения то твердое основание, на котором должен, в конечном счете, покоиться каждый общественный строй: страх насильственной смерти, который и есть самая могущественная сила в человеческой жизни. Однако Гоббс был вынужден признать, что страх насильственной смерти является мощнейшей силой только «обычно», или в большинстве случаев. Значит, принцип, который должен был сделать возможной универсально применимую политическую доктрину, не универсально действителен и поэтому оказывается бесполезным в самом важном, с точки зрения Гоббса, случае – в экстремальном случае. Ибо как можно устранить возможность того, что именно в крайней ситуации будет преобладать исключение?<sup>39</sup>

Если говорить более специфическими терминами, есть два политически важных феномена, которые могли бы показать с особой ясностью ограниченную обоснованность утверждения Гоббса по поводу непреодолимой власти страха насильственной смерти. Во-первых, если единственный безусловный нравственный факт есть право индивида на самосохранение, то вряд ли гражданское общество может требовать от индивида, чтобы он отказался от этого права – и отправляясь на войну, и подчиняясь смертной казни. Что касается смертной казни, то Гоббс был достаточно последователен, чтобы признать, что человек, справедливо и законно приговоренный к смерти, не теряет права защищать свою жизнь, сопротивляясь «тем, кто нападает на него»: справедливо осужденный убийца сохраняет – нет, приобретает – право убивать своих стражников и

<sup>39</sup> *Leviathan*, chaps. xiii (83) и xv (92). Можно сформулировать это затруднение и так: В духе догматизма, основанного на скептицизме, Гоббс отождествил то, что скептик Карнеад очевидно считал окончательным опровержением утверждений, выдвигаемых от лица справедливости, с единственно возможным оправданием этих утверждений: экстремальная ситуация – ситуация двух человек после кораблекрушения на одной доске, когда только один может спастись, – обнаруживает не невозможность справедливости, но основу справедливости. Однако Карнеад не утверждает, что в данной ситуации один из них вынужден убить своего соперника (*Cicero Republic* iii, 29–30): экстремальная ситуация не обнаруживает реальную необходимость.

каждого, кто стоит на его пути к побегу, для того, чтобы сохранить дорогую жизнь<sup>40</sup>. Но, допустив это, Гоббс на самом деле признал, что есть неразрешимый конфликт между правами государства и естественным правом индивида на самосохранение. Этот конфликт разрешил в духе – хотя и против буквы – Гоббса Бекария, который вывел из абсолютного превосходства права на самосохранение необходимость отмены смертной казни. Что касается войны, то Гоббс, который гордо объявил, что он был «первым из всех, кто искал убежища» во вспышке Гражданской войны, был достаточно последователен, чтобы допустить, что «надо принять во внимание естественное малодушие». И, как будто желая сделать совершенно ясным, до какой степени он был готов сопротивляться волчьему духу Рима, он продолжает так: «Когда сражаются армии, бегство имеет место с одной стороны или с обеих: однако когда это происходит не из предательства, но из-за страха, это считается не несправедливым, а позорным»<sup>41</sup>. Но, допустив это, он разрушил нравственную основу национальной обороны. Единственным решением этого противоречия, сохраняющим дух политической философии Гоббса, является объявление вне закона войны или создание мирового государства.

Было только одно существенное возражение против основной посылки Гоббса, которое он ощущал очень болезненно и предпринимал все усилия, чтобы преодолеть его. Во многих случаях страх насильственной смерти оказывался более слабой силой, чем страх перед адским пламенем или страх перед Богом. Это затруднение хорошо иллюстрируется двумя далеко отстоящими друг от друга местами *Leviathan*. В первом отрывке Гоббс говорит, что боязнь власти людской (т. е. страх насильственной смерти) «обычно» больше, чем боязнь власти «духов невидимых», т. е. чем религия. В другом месте он говорит, что «боязнь темноты и призраков больше, чем другие страхи»<sup>42</sup>. Гоббс видел способ решить это противоречие: страх перед невидимыми силами сильнее, чем страх насильственной смерти, пока люди верят в невидимые силы, т. е. пока они околдованы заблуждениями об истинном характере реальности; страх

<sup>40</sup> *Leviathan*, chap. xxi (142–43); ср. также *De cive*, VIII, 9.

<sup>41</sup> *Leviathan*, chap. xxi (143); *English Works*, IV, 414. Ср. *Leviathan*, chap. xxx (227) и *De cive*, XIII, 14 с главой Локка о завоевании.

<sup>42</sup> *Leviathan*, chaps. xiv (92) and xxix (215); ср. также *ibid*, chap. xxxviii начало; *De cive*, VI, 11; XII, 2,5; XVII, 25 и 27.

насильственной смерти полностью добивается своего, как только люди становятся просвещенными. Это подразумевает, что вся схема, предложенная Гоббсом, требует для своего действия ослабления или, точнее, устранения страха перед невидимыми силами. Она требует такого радикального изменения курса, которое может осуществить только расколдование\* мира, распространение научного знания, или народное просвещение. Доктрина Гоббса является первой доктриной, необходимо и безошибочно указывающей на совершенно «просвещенное», т. е. арелигиозное или атеистическое общество, как на решение проблемы общества или политики. Это важнейшее следствие доктрины Гоббса сделал явным, несколькими годами после его смерти, Пьер Бейль, который пытался доказать, что атеистическое общество возможно<sup>43</sup>.

\* в оригинале – «disenchantment». В данном контексте, как нам кажется, скорее всего имеется в виду не «разочарование», а «разочарование, снятие чар, расколдование», снятие колдовского заговора с людей, околдованных «заблуждениями об истинном характере реальности». И, тем не менее, освобождение от колдовства заблуждений может сопровождаться и разочарованием. См. прим. перев. на стр. 73. – Прим. перев.

<sup>43</sup> Хороший повод связать знаменитый тезис Бейля скорее с гоббсовской доктриной, чем с таковой Фаустуса Социнуса, напр., представлен следующий утверждением Бейля (*Dictionnaire*, статья «Hobbes» прим. D): «Hobbes se fit beaucoup d'ennemis par cet ouvrage [*De cive*]; mais il fit avouer aux plus clairvoyants, qu'on n'avait jamais si bien pénétré les fondements de la politique»<sup>4</sup>.

Я не могу утверждать здесь, что Гоббс был атеистом, даже в соответствии с его собственным представлением об атеизме. Я должен ограничиться только просьбой к читателю сравнить *De cive*, XV, 14 с *English Works*, IV, 349. Многие нынешние исследователи, пишущие о предметах такого рода, кажется, недостаточно представляют себе степень требуемой в предшествующие времена от «уклонистов», желающих выжить или умереть с миром, осмотрительности или примирения с общепринятыми взглядами. Эти исследователи молчаливо полагают, что в Гоббсовых работах страницы, посвященные религиозным вопросам, можно понять, если их читать в той же манере, в которой следует читать соответствующие высказывания, скажем, лорда Бертрама Рассела. Иными словами, мне хорошо известно, что в работах Гоббса существует бесчисленное количество страниц, которые использовались Гоббсом и могут использоваться каждым для доказательства того, что Гоббс был теистом и даже добрым англиканином. Распространенная процедура может очень просто привести к исторической ошибке, если не к тяжелой исторической ошибке, но фактически ее результаты призваны поддерживать ту догму, что ум человеческий не способен освободиться

Только поэтому посредством перспективы народного просвещения доктрина Гоббса приобрела ту последовательность, какой она обладает. Добродетели, которые он приписал просвещению, несомненно, экстраординарны. Власть честолюбия и алчности, говорит он, покоится на ошибочных мнениях простонародья о справедливом и несправедливом; следовательно, как только принципы справедливости будут познаны с математической достоверностью, честолюбие и алчность станут бессильными и род людской будет пользоваться прочным миром. Ибо очевидно, что математическое знание принципов справедливости (т. е. новая доктрина естественного права и новый естественный общественный закон, построенный на ней) не может разрушить ошибочные мнения простонародья, если простонародье не информировано о результатах того математического знания. Платон говорил, что зло не прекратится в городах, если философы не станут царями, или если философия и политическая власть не будут совпадать. Он насколько возможно резонно ожидал такого спасения смертной природы от совпадения, которого философия никак не контролирует, которого можно только желать или молиться о нем. Гоббс, напротив, был уверен, что сама философия может осуществить совпадение философии и политической власти, становясь популяризированной философией и, таким образом, общественным мнением. Случайность будет побеждена систематической философией, выливающейся в систематическое просвещение: *Paulatim eruditur vulgus*\*\* 44. Продумывая надлежащий вид учреж-

<sup>7</sup> от мнений, которые правят обществом. Последнее слово Гоббса по вопросу публичного культа заключается в том, что государство *может* устанавливать публичный культ. Если государству не удалось установить публичный культ, т. е. оно допускает «много видов культа», что в его воле, «нельзя сказать, ... что государство вовсе не религиозно» (ср. *Leviathan*, chap. xxxi (240) с латинской версией [р.м. 171]).

\* – Гоббс приобрел себе массу врагов благодаря этому произведению [О гражданине], но заставил самых прозорливых признать, что никто и никогда не проникал так глубоко в основания политики (*фр.*). – Перев. П. А. Карле.

\*\* – Постепенно просвещается (букв.: «шлифуется») простонародье (*лат.*). – Прим. перев.

44 *De cive*, Ep. ded.; ср. *De corpore*, I, 7: причиной гражданской войны является неведение причин войны и мира, следовательно, средство есть нравственная философия. Соответственно, Гоббс, характерно отклоняясь от Аристотеля (*Politics* 1302a 35 и сл.), находит причины восстаний в ложных доктринах (*De cive*, XII).

дений и просвещая граждан, философия гарантирует решение проблемы общества, решение которой не может быть гарантировано человеком, если считается, что оно зависит от нравственной дисциплины.

Выступая против «утопизма» классиков, Гоббс заботился об общественном строе, актуализация которого вероятна и даже несомненна. Гарантия его актуализации, может казаться, питается тем фактом, что здоровый общественный строй основан на мощнейшей страсти и поэтому – на самой могущественной силе в человеке. Но если страх насильственной смерти есть поистине самая могущественная сила в человеке, следует ожидать, что желанный общественный строй будет существовать всегда, или почти всегда, потому что его будет порождать естественная необходимость, естественный строй. Гоббс преодолевает это затруднение, предполагая, что люди по собственной глупости мешают естественному порядку. Надлежащий общественный строй обычно не приходит по естественной необходимости ввиду человеческого неведения этого строя. «Невидимая рука» остается бесполезной, если ее не поддерживает *Левиафан* или, если хотите, *Богатство Народов*.

Существует замечательный параллелизм и еще более замечательное несоответствие между теоретической философией Гоббса и его практической философией. В обеих частях своей философии он учит, что разум бессилен и что он всемогущ, или что разум потому всемогущ, что он бессилен. Разум бессилен, потому что у разума или человечества нет космической поддержки: вселенная непостижима, и природа «разобщает» людей. Но сам факт, что вселенная не-

<sup>7</sup> Вера в народное просвещение – *De homine*, XIV, 13, *Leviathan*, chap. xviii (119), xxx (221, 224–25) и xxxi конец – основывается на той точке зрения, что естественное неравенство человеческих существ в отношении интеллектуальной одаренности ничтожно *Leviathan*, chap. xiii (80) и xv (100); *De cive*, III, 13). Гоббсовы надежды на просвещение, кажется, отрицаются его верой в силу страсти и особенно гордости и тщеславия. Это отрицание разрешается рассуждением о том, что тщеславие, подвергающее опасности гражданское общество, есть свойство меньшинства: богатых и могущественных субъектов государства, считающихся наиболее образованными; если «обыкновенные люди», чьи потребности «сосредоточены на их занятиях и труде», будут надлежащим образом обучены, тщеславие и алчность немногих станут бессильны. Ср. также *English Works*, IV, 443–44.

постижима, позволяет разуму довольствоваться собственными свободными конструктами, создать посредством своих конструктов архимедову точку опоры для собственной деятельности и ожидать неограниченного прогресса в покорении природы. Разум бессильен против страсти, но он может стать всемогущим, если он сотрудничает с сильнейшей страстью, или если он поставит себя на службу сильнейшей страсти. Таким образом, рационализм Гоббса покоится, в конце концов, на убеждении, что благодаря доброте природы сильнейшая страсть есть единственная страсть, которая может быть «началом великих и прочных обществ», или что сильнейшая страсть есть самая разумная страсть. Что касается человеческих дел, то их основание есть не свободный конструкт, но мощнейшая сила в человеке. Что касается человеческих дел, то мы понимаем не только то, что мы создаем, но и то, что создает наше создание и наши создания. Тогда как философия или наука природы остается по существу гипотетической, политическая философия покоится на негипотетическом знании человеческой природы<sup>45</sup>. До тех пор, пока будет преобладать Гоббсов подход, «та философия, которая занимается человеческими делами» будет оставаться последним убежищем природы. Ибо в какой-то момент природе удастся быть услышанной. Утверждение Нового Времени, что человек может «изменить мир» или «оттеснить природу», не безрассудно. Можно даже пойти дальше и сказать, что человек способен гонять природу вилами. Это перестает быть разумным, если забыть то, что добавляет поэт-философ: *tamen usque recurret*\*.

<sup>45</sup> Ср. прим. 9 выше.

\* – она всё равно возвратится (*лат.*). Полностью строка выглядит так: «*naturam expellas furca, tamen usque recurret*» – природу гони хоть вилами, она всё равно возвратится (Horace, *Epistulae* 1.10.25.). – Прим. перев.

## в) Локк

На первый взгляд кажется, что Локк полностью отвергает Гоббсово понятие естественного закона и следует традиционному учению. Он определенно говорит о естественных правах человека, как будто они производны от закона природы, и о законе природы, соответственно, он говорит так, будто он является законом в строгом смысле этого термина. Закон природы налагает абсолютные обязанности на человека как человека, невзирая на то, живет ли он в естественном состоянии или в гражданском обществе. «Закон природы стоит вечным правилом для всех людей», ибо он «ясен и умопостижаем для всех разумных созданий». Он тождествен «закону разума». Он «познаваем в свете природы, т. е. без помощи позитивного откровения». Локк считает вполне возможным, что закон природы или нравственный закон был бы поднят до уровня доказательной науки. Эта наука выводила бы «из самоочевидных предложений, посредством необходимых умозаключений ... эталоны справедливого и несправедливого». Таким образом, человек был бы способен разработать «корпус этики, являющийся, как подтверждают принципы разума, законом природы и обучающий всем обязанностям жизни», или «полный корпус “закона природы”», или «совершенную нравственность», или «кодекс», дающий нам «полный» закон природы. Этот кодекс включала бы, наряду с остальным, и естественный карательный закон<sup>46</sup>. Однако Локк никогда не делал серьезных попыток разработать этот кодекс. Провалу своего начала этого великого предприятия он обязан проблеме, поставленной теологией<sup>47</sup>.

Закон природы есть объявление Божьей воли. Он является «голосом Бога» в человеке. Поэтому можно назвать его «Законом Божьим», или «божественным законом», или даже «вечным законом»; он – «высший закон». Он есть закон Божий не только фактически. Чтобы быть законом, он должен быть известен как закон Божий.

<sup>46</sup> *Treatises of Government*, I, sec. 86, 101; II, sec. 6, 12, 30, 96, 118, 124, 135. *An Essay concerning Human Understanding*, I, 3, sec. 13, и IV, sec. 18. *The Reasonableness of Christianity (The Works of John Locke in Nine Volumes*, VI (London, 1824), 140–42).

<sup>47</sup> Ср. Декартово «*Auctor non libenter scribit ethica*»\* (*Œuvres*, ed. Adam-Tannery, V, 178).

\* – Творец неохотно пишет этику (*лат.*). – Прим. перев.

Без такого знания человек не может поступать нравственно. Ибо «истинным основанием нравственности... может быть только воля и закон Бога». Закон природы доказуем потому, что доказуемы существование и атрибуты Бога. Этот божественный закон провозглашается не только разумом, но также и откровением. Фактически он впервые стал известен людям во всей его полноте посредством откровения, но разум подтверждает этот божественный закон, таким образом явленный. Это не значит, что Бог не открыл человеку несколько законов, которые являются только позитивными: различие между законом разума, надлежащим к исполнению человеком как человеком, и законом, явленным в Евангелии и надлежащим к исполнению христианами, сохраняется Локком<sup>48</sup>.

Можно интересоваться, свободно ли от затруднений то, что говорит Локк об отношении между законом природы и явленным законом. Как бы это ни было, его учение подвержено более фундаментальному и более очевидному затруднению, такому, которое, кажется, угрожает самому понятию закона природы. С одной стороны, он говорит, что закон природы, чтобы быть законом, должен не только быть дан Богом, но и должен быть известен как данный Богом, но, к тому же, он должен иметь как меры воздействия божественные «награды и наказания в иной жизни, бесконечные по векомости и продолжительности». С другой стороны, однако, он говорит, что разум не может доказать, что существует иная жизнь. Только благодаря откровению мы знаем о мерах воздействия закона природы, или о «единственном подлинном пробном камне нравственной правоты». Естественный разум поэтому не в состоянии познать закон природы как закон<sup>49</sup>. Это означало бы, что закона природы в строгом смысле не существует.

<sup>48</sup> *Treatises*, I, secs. 39, 56, 59, 63, 86, 88, 89, 111, 124, 126, 128, 166; II, secs. 1, 4, 6, 25, 52, 135, 136 n., 142, 195; *Essay*, I, 3, secs. 6 и 13; II, 28, sec. 8; IV, 3, sec. 18 and 10, sec. 7; *Reasonableness*, pp. 13, 115, 140, 144 («высший закон, закон природы»), 145; *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (*Works*, VI, 229): «Как у людей у нас есть Бог наш повелитель, и мы подчиняемся закону разума: как у христиан у нас есть Иисус Мессия наш повелитель, и мы подчиняемся закону, явленному им в Евангелии. И, тем не менее, каждый христианин, и как верующий, и как христианин, обязан изучать и закон природы, и закон, данный в откровении...». Ср. прим. 51 ниже.

<sup>49</sup> *Essay*, I, 3, secs. 5, 6, 13; II, 28, sec. 8; IV, 3, sec. 29; *Reasonableness*, p. 144: «Но где была эта их обязанность [обязанность беспри-

Это затруднение, по-видимому, преодолевается тем фактом, что «истинность Бога является доказательством истины того, что Он явил»<sup>50</sup>. То есть естественный разум действительно не может доказать, что души людей будут жить вечно. Но естественный разум может доказать, что Новый Завет есть совершенное свидетельство откровения. И поскольку Новый Завет учит, что души людей будут жить вечно, естественный разум может доказать истинное основание нравственности, а вместе с тем и обосновать достоинство закона природы как истинного закона.

Доказательство того, что Новый Завет есть свидетельство откровения, является доказательством того, что закон, провозглашенный Иисусом, есть закон в строгом смысле этого термина. Этот закон Божий оказывается полностью соответствующим разуму; он ока-

— трастно оценивать справедливое и несправедливое], совершенно им известная и дозволенная и полученная ими как предписание закона; высшего закона, закона природы? Этого не могло бы быть без четкого знания и признания законодателя и великого воздаяния и кары для тех, кто будет или не будет повиноваться ему». *Ibid.*, p. 150–51: «Вид небес и преисподней вызовет пренебрежение краткими удовольствиями этого нынешнего состояния и придаст привлекательность и ободрение добродетели, чье благоразумие и заинтересованность и внимание к себе не может не быть позволительным и предпочтительным. На этом основании, и только на нем, нравственность стоит крепко и способна бросить вызов любому соперничеству». *Second Reply to the Bishop of Worcester* (*Works*, III, 489; см. также 474 and 480): «Настолько непоколебимо, что истина провозглашена Духом истины, что хотя свет природы дал неясный проблеск, некую неясную надежду на будущее состояние, однако человеческий разум не может достичь ни ясности, ни определенности в этом, и только один Иисус Христос «принес жизнь и бессмертие в мир через Евангелие» ... этот догмат откровения, ... которым Писание убеждает нас, установлен и подтвержден только откровением». (Курсива в оригинале нет.)

<sup>50</sup> *Second Reply to the Bishop of Worcester*, p. 476. Ср. *ibid.*, p. 281: «Я полагаю, можно быть уверенным в свидетельстве Божием ... там, где я знаю, что это свидетельство Божие; потому что в таком случае это свидетельство способно не только заставить меня поверить, но, если я полагаю, что оно верно, и дать мне знать вещь как таковую, и так я могу быть уверен. Ибо истина Божия способна дать мне знать истинность утверждения, что не способен сделать никакой иной способ доказательства, и поэтому в таком случае я не просто верю, но знаю такое утверждение как истинное и достигаю уверенности». См. также *Essay*, IV, 16, sec. 14.

зывается абсолютно полной и совершенной формулировкой закона природы. Это, таким образом, ведет к осознанию того, что разум сам по себе не способен открыть закон природы в его полноте, но разум, ведомый откровением, может постичь полностью разумный характер закона, явленного в Новом Завете. При сопоставлении Нового Завета со всеми остальными нравственными учениями видно, что полный закон природы доступен в Новом Завете и только в Новом Завете. Полный закон природы доступен только в Новом Завете и поэтому доступен с совершенной ясностью и доходчивостью<sup>51</sup>.

Если «самый безошибочный, безопасный и наиболее эффективный путь обучения» полному закону природы и, следовательно, любой его части представляется «священными книгами», то совершенное и абсолютно ясное учение естественного закона относительно правительства состояло бы из должным образом расположенных цитат из Писания, особенно из Нового Завета. Соответственно, можно было бы ожидать, чтобы Локк написал бы «*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*»\*. Но на самом деле он написал *Два трактата о государстве*. То, что он сделал, поразительно противоположно тому, что он говорил. Он сам «всегда считал действия

<sup>51</sup> *Reasonableness*, p. 139: «Казалось бы, тем малым, что было до сей поры сделано, что это слишком трудная задача для разума самого по себе установить нравственность во всех его частях, на собственном истинном основании, в ясном и убедительном свете». *Ibid*, p. 142–43: «Это истинно, есть закон природы; но кто неизменно исполняет его, или обязался передать нам всем его полностью, как закон, *не более и не менее* того, что было в нем и имело обязательность этого закона? Кто неизменно составлял его части, собирал их вместе и показывал миру их обязательность? Был ли где подобный кодекс, к которому человечество могло прибегнуть, как к непогрешимой норме, до прихода нашего Спасителя? ...Такой закон дал нам Иисус Христос в Новом Завете ... через откровение. Мы получили от него норму, завершённую и достаточную для нашего управления и несомненную для нашего разума». *Ibid*, p. 147: «И тогда нет больше необходимости читать священные книги, чтобы получить руководство: все нравственные обязанности собраны здесь чётко, ясно и понятно. И здесь я вопрошаю, не это ли самый безошибочный, безопасный и наиболее эффективный путь обучения: особенно если мы добавим следующее суждение, что он соответствует постижению и удовлетворению существ с самыми низкими умственными способностями и, мало того, просвещению существ с самыми высокими». (Курсива в оригинале нет.)

\* – «Политика, поставляющая подходящие слова из Святого Писания» (*фр.*). – Прим. перев.

людей самыми лучшими истолкователями их мыслей»<sup>52</sup>. Если мы применим это правило к тому, что было, возможно, его величайшим деянием, мы будем вынуждены полагать, что на пути к строго библейскому учению естественного закона о правительстве он столкнулся с неким скрытым препятствием. Он мог осознать трудности, препятствующие или доказательству богооткровенного характера Писания, или отождествлению закона Нового Завета с законом природы, или и тому и другому.

Локк не стал бы подробно останавливаться на этих затруднениях. Он был осторожным писателем. Однако тот факт, что он известен всем как осторожный писатель, показывает, что его осторожность демонстративна, и поэтому, возможно, это вовсе не то, что обычно понимается под «осторожностью». Во всяком случае, ученые, которые замечают, что Локк был осторожен, не всегда учитывают то, что термин «осторожность» означает разные феномены и что единственным подлинным истолкователем осторожности Локка является сам Локк. В особенности, сегодняшние ученые не учитывают возможности, что такие процедуры, какие они, со своей точки зрения, справедливо расценивают как граничащие с неприличием, могли в другие времена и людьми другого типа расцениваться как совершенно не вызывающие возражений.

Осторожность – тип благородного страха. «Осторожность» означает нечто различное, когда применяется в теории и когда применяется на практике или в политике. Теоретик не считается осторожным, если он не поясняет в каждом случае цену используемых им различных аргументов, или если он замалчивает любой относящийся к делу факт. Практического же человека, осторожного в этом смысле, обвинили бы в недостатке осторожности. Могут быть факты, явно относящиеся к делу, которые, если акцентировать на них внимание, разожгли бы страсти народа, тем самым препятствуя разумному обращению с самими этими фактами. Осторожный политический писатель формулировал бы спорные вопросы хорошего дела таким образом, чтобы закономерно создать всеобщую доброжелательность к этому делу. Он избегал бы упоминания обо всем, что могло бы «снять вуаль, под которой» порядочная часть общества «скрывает свои разногласия». В то время как осторожный теоретик презирал бы призыв к предрассудкам, осторожный практи-

<sup>52</sup> *Essay*, I, 3, sec. 3.

ческий человек пытался бы заручиться поддержкой всех приличных предрассудков в пользу хорошего дела. «Логика не признает компромисса. Суть политики есть компромисс». В этом духе государственным деятелям, которые добились соглашения 1689 года, защищаемого Локком в *Двух трактатах*, «было всё равно, согласовывалась ли их предпосылка с их же выводом, если только предпосылка обеспечивала двести голосов и вывод – еще двести»<sup>53</sup>. В том же духе Локк в своей защите революционного соглашения как только мог часто ссылаясь на авторитет Гукера – одного из наименее революционных из когда-либо живших людей. Он использовал все преимущества своего частичного согласия с Гукером. И избегал тех неудобств, которые могло причинять его частичное несогласие с Гукером, практически замалчивая его. Поскольку писать означает действовать, создавая свое самое теоретическое произведение, *Эссе*, он не стал поступать совершенно иным способом: «Поскольку не все и даже не большинство тех, кто верит в Бога, стремятся или могут изучить и ясно понять доказательства Его существования, я не расположен демонстрировать слабость аргументации, там упомянутой [в *Эссе*, IV, 10, sec. 7], поскольку, возможно, некоторые могут быть укреплены ею в вере в Бога, которой достаточно, чтобы сохранить в них истинные чувства религии и нравственности»<sup>54</sup>. Локк всегда был, как Вольтер любил называть его, «le sage Locke»\*.

Локк полнее всего объяснил свой взгляд на осторожность в некоторых местах в *Разумности христианства*. О древних философах он говорит: «Разумная и мыслящая часть человечества, ... когда искали его, находили единственного высшего, невидимого Бога; но если они признавали и почитали его, то делали это только в душе. Они хранили эту истину запертой в собственном сердце, как некий секрет, и никогда не осмеливались рисковать ею среди народа; и еще меньше среди священников, этих подозрительных хранителей своих вероучений и прибыльных изобретений». Сократ, правда, «возражал и смеялся над их многобожием и ложным мнением о Боге; и мы видим, как они вознаградили его за это. Что бы ни думали Платон и трезвейший из философов о природе и бытии единого Бога, они были вынуждены в своем публичном вероисповедании и культе быть заодно с толпой и придерживаться религии, установленной зако-

<sup>53</sup> Macaulay, *The History of England* (New York: Allison, n.d.), II, 491.

<sup>54</sup> *Letter to Bishop of Worcester* (Works, III, 53–54).

\* – благоразумный Локк (*фр.*). – Прим. перев.

ном...». Не кажется, что Локк считал поведение древних философов достойным порицания. Однако такое поведение может вылиться несовместимым с библейской моралью. Локк думал не так. Говоря об «осторожности», или «сдержанности», или «скрытности» Иисуса, Локк говорит, что Иисус употреблял «слова, слишком неопределенные, чтобы быть поставленными ему в вину» или слова «темные и неопределенные, такие, которые вряд ли можно использовать против него» и что он пытался «держаться подальше от любого обвинения, которое может казаться справедливым или весомым римскому посланнику». Иисус «усложнял смысл», «его обстоятельства были таковы, что без такого благоразумного поведения и сдержанности он не мог бы совершить то дело, которое он пришел делать ... Он так запутывал смысл, что нелегко было понять его». Если бы он поступил иначе, то и еврейская и римская власти «лишили бы его жизни; по крайней мере, они ... препятствовали бы его делу». К тому же, не будь он осторожным, он создал бы «явную опасность неповиновения и мятежа»; можно было бы «опасаться, что [его проповедь истины] явится причиной ... беспорядка в гражданских обществах и правительствах мира»<sup>55</sup>. Таким образом, мы видим, что, по Локку, осторожная речь оправдана, если неограниченная откровенность препятствовала бы завершению благородного дела или подвергала бы преследованию, или подвергала бы опасности, общественный мир; и оправданная осторожность вполне совместима с согласием с толпой в публичном вероисповедании, или с употреблением двусмысленного языка, или с таким запутыванием смысла, что он перестает быть легко понятным.

Давайте предположим на время, что Локк был законченным рационалистом, т. е. что он считал разум сам по себе не только «единственной звездой и компасом»<sup>56</sup> человека, но и достаточным, чтобы вести человека к счастью, и поэтому отверг откровение как излишнее и, следовательно, невозможное. Даже в этом случае его принципы вряд ли позволили бы ему в данных обстоятельствах, в которых он писал, идти дальше, чем утверждать, что он потому принимает учение Нового Завета истинным, что его богооткровенный характер доказан и что правила поведения, которые он передает, выражают наиболее совершенным образом полный закон разума. Но чтобы понять, почему он написал свои *Два трактата о правлении*, а

<sup>55</sup> *Reasonableness*, pp. 35, 42, 54, 57, 58, 59, 64, 135–36.

<sup>56</sup> *Treatises*, I, sec. 58.

не «Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte», не нужно полагать, что он сам сомневался в истине двух упомянутых утверждений. Достаточно предположить, что он опасался, что то, что он склонен был считать твердыми доказательствами, не предстанет в таком же свете перед всеми его читателями. Ибо, если у него были опасения такого рода, он вынужден был сделать свое политическое учение, т. е. свое учение естественного закона о правах и обязанностях государей и подданных, насколько это возможно, независимым от Писания.

Чтобы понять, почему Локк не мог быть уверен, все ли его читатели считают богооткровенный характер Нового Завета убедительно определенным, надо только рассмотреть то, что он считал подтверждением божественной миссии Иисуса. Это подтверждение обеспечивается «множеством чудес, которые он совершил перед всевозможными людьми». Но по Локку, который в этом молча следует за Спинозой, нельзя доказать, что данный феномен является чудом, доказывая, что этот феномен является сверхъестественным; ибо чтобы доказать, что некий феномен не мог происходить из естественных причин, нужно знать пределы могущества природы; а такое знание вряд ли доступно. Достаточно того, чтобы феномен, который считается свидетельствующим о божественной миссии человека, проявил бульшую силу, чем феномены, которые считаются опровергающими его претензии. Может быть сомнительным, можно ли таким образом установить явное различие между чудесами и не чудесами, или может ли убедительный довод основываться на Локковом представлении о чудесах. Во всяком случае, для того, чтобы влиять на людей, не являющихся очевидцами, чудеса должны быть достаточно достоверными. Чудеса Ветхого Завета не были достаточно достоверными, чтобы убедить язычников, но чудеса Иисуса и Апостолов были достаточно достоверными, чтобы убедить всех настолько, что «чудеса, сотворенные [Иисусом]... никогда не были и не могли быть отвергнуты никакими врагами или противниками христианства»<sup>57</sup>. Это поразительно смелое утверждение особенно удивительно в устах самого компетентного современника Гоббса и Спинозы. Можно было бы считать замечание Локка менее

<sup>57</sup> «A Discourse of Miracles», *Works*, VIII, 260–64; *Reasonableness*, pp. 135 and 146. *Ibid*, pp. 137–38: «Откровение» Ветхого завета «было заперто в маленьком уголке мира. ... Языческий мир во время пришествия Спасителя и несколькими веками ранее не имел иных свидетельств о чудесах, на которых евреи построили свою

странным, если было бы бесспорно, что он был недостаточно начитан в «тех справедливо порицаемых»<sup>58</sup> авторах. Но нужно ли быть так хорошо начитанным в Гоббсе и Спинозе, чтобы понимать, что они отвергают реальность или, по крайней мере, бесспорность чудес? И недостаточная осведомленность Локка о работах Гоббса и Спинозы не умаляет ли его компетентность как писателя позднего XVII века о предметах этого рода? Вполне очевидно, что, если никто не отвергает чудес, упомянутых в Новом Завете, из этого должно было бы следовать, что все люди христиане, ибо «там, где чудо признано, доктрина не может быть отвергнута»<sup>59</sup>. Однако Локк знал,

---

веру, кроме как от самих иудеев, людей, неизвестных большей части человечества, презираемых и считающихся подлыми теми народами, кто знал их. ... Но Спаситель ... не ограничивался чудесами, или посланиями земле Ханаанской, или верующим Иерусалима. Но он сам проповедовал в Самарии и творил чудеса в границах Тира и Сидона перед толпами людей, собравшихся со всех мест. И после своего воскресения послал апостолов во все народы, сопровождаемых чудесами, творимыми во всех частях так часто и перед таким множеством свидетелей всех видов открыто и при свете дня, что ... враги христианства никогда не осмеливались отрицать их; и даже сам Юлиан, который никогда не имел недостатка в умении и силе в выяснении истины». Ср. прим. 59 ниже.

<sup>58</sup> *Second Reply to the Bishop of Worcester*, p.477: «Я не настолько начитан в Гоббсе и Спинозе, чтобы иметь возможность выразить их мнения по этому вопросу [о жизни после смерти]. Но, возможно, остаются еще те, кто найдет для себя в этом случае более полезным авторитет Вашей Светлости, чем те справедливо порицаемые имена». *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity (Works, VI, 420)*: «Я ... не знаю тех слов, которые он цитирует из Левиафана, где то место или нечто подобное ему. И не знаю даже чего-либо более отдаленного от его цитаты, чем, я полагаю, то, что имеет место быть там».

<sup>59</sup> «A Discourse of Miracles», p. 259. Возможно, это натолкнет на мысль, что Локк пронизательно различал «неотрицание чудес» и «принятие чудес». В этом случае факт, что описанные в Новом Завете чудеса не могли быть отвергнуты и никогда не отвергались, не доказывал бы божественную миссию Иисуса и не существовало бы никаких иных убедительных доказательств ее. Во всяком случае, эта догадка противоречит тому, что Локк говорит в других местах. Ср. *Second Vindication*, p. 340: «Основной из этих [знаков, присущих непосредственно Мессии,] есть его воскресение из мертвых, свершение которого – великое и убедительное доказательство его сущности Мессии ...» и *Ibid*, p. 342: «Его бытие или небытие Мессии выстоит либо падет вместе с [его] воскресением ... поверив в одно, вы верите в оба, отвергнув одно из них, вы не сможете поверить другому».

что есть люди, которые, не будучи верующими христианами, хорошо знакомы с Новым Заветом: его *Разумность христианства*, где имеют место его самые впечатляющие утверждения о чудесах Нового Завета, была «в основном предназначена деистам», коих было, по-видимому, «изрядное количество» в те времена<sup>60</sup>. Поскольку Локк знал, как он сам признавал, о существовании деистов в свое время в своей стране, он должен был осознавать тот факт, что политическое учение, основанное на Писании, не может быть общепризнано как бесспорно истинное, по крайней мере, без предварительной и очень сложной аргументации, которую мы тщетно ищем в его работах.

Можно сформулировать проблему проще: Достоверность Бога и есть доказательство любого предложения, явленного им. Однако «вся сила достоверности зависит от нашего знания о том, что Бог явил» данное предложение, или «наша уверенность не может быть больше, чем наше знание, что это откровение Божие». И, по крайней мере, что касается тех, кто знает об откровении только через традицию, «наше знание, что это откровение пришло первоначально от Бога, никогда не может быть так несомненно, как то знание, которое мы получаем из ясного и внятного восприятия своих собственных идей». Соответственно, наша уверенность, что человеческие души будут жить вечно, принадлежит области веры, а не разума<sup>61</sup>. Однако, поскольку без этой уверенности «истинные эталоны справедливого и несправедливого» не имеют характера закона, эти истинные эталоны не есть закон для разума. Это означало бы, что не существует закона природы. Следовательно, если должен существовать «закон, познаваемый в свете природы, т. е. без помощи позитивного откровения», этот закон должен состоять из набора правил, чья обоснованность не требует в качестве предварительного условия жизни после смерти или веры в жизнь после смерти.

Такие правила были установлены классическими философами. Языческие философы, «говорящие от лица разума, отнюдь не упоминали Божество в своей этике». Они показали, что добродетель «есть совершенство и превосходство нашей природы; что она сама есть награда и будет превозносить наши имена в будущие века»; но

<sup>60</sup> *Second Vindication*, p. 164, 264–65, 375.

<sup>61</sup> *Essay*, IV, sec. 4–8, ср. прим. 50 выше.

они оставили «ее без приданого»<sup>62</sup>. Ибо они не могли показать необходимую связь между добродетелью и преуспеванием или счастьем, связь, которая невидима в этой жизни и которую можно гарантировать только в том случае, если существует жизнь после смерти<sup>63</sup>. Всё же хотя разум сам по себе не может доказать необходимой связи между добродетелью и преуспеванием или счастьем, но классические философы осознали, и практически все люди осознают, необходимую связь между одним видом преуспевания или счастья и одним видом или одной частью добродетели. Существует, на самом деле, видимая связь между «общественным счастьем» или «преуспеванием и мирским счастьем любого народа» и всеобщим согласием с «несколькими нравственными правилами». Эти правила, которые, несомненно, являются частью полного закона природы, «могут получить у человечества самое общее одобрение без какого бы то ни было знания или признания истинных оснований нравственности; которыми может быть только воля и закон Бога, видящего людей в темноте, обладающего вознаграждениями, карами и мощью, достаточной, чтобы призвать к ответу самого высокомерного преступника». Но даже если, и именно если, эти правила оторваны от «истинного основания нравственности», они стоят «на собственных

<sup>62</sup> Из этого следует, что «Каким бы странным это ни казалось, законодатель ничего не сделал с нравственной добродетелью и пороком», но ограничился в своих действиях защитой собственности (ср. *Treatises*, II, sec. 124; J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* [Oxford: Clarendon Press, 1950], p. 190). Если добродетель сама по себе неэффективна, гражданское общество должно иметь фундамент иной, чем человеческое совершенство или склонность к нему, оно должно быть основано на сильнейшем желании человека, на желании самосохранения и, следовательно, на его отношении к собственности.

<sup>63</sup> *Reasonableness*, pp. 148–49: «Добродетель и собственность не часто сопровождают друг друга; и поэтому добродетель редко имеет последователей. И нет ничего удивительного в том, что она не сильно торжествует в странах, где неудобства следовать ей очевидны и рядом, а вознаграждение сомнительно и далеко. Род человеческий, который стремится, и которому позволено стремиться к счастью, и, более того, которому невозможно препятствовать в этом, не может не мечтать сам избавиться от неукоснительного исполнения правил, которые кажутся такими мелкими, чтобы составить главную его цель, счастье, и пока они удерживают его от пользования этой жизнью и имеют слабое свидетельство и уверенность в иной». Ср. *ibid*, pp. 139, 142–44, 150–51; *Essay*, I, 3, sec. 5 and II, 28, sec. 10–12.

истинных основаниях»: «[До Иисуса] истинные мерилы справедливого и несправедливого, которые где-либо вводила необходимость, или назначали гражданские законы, или рекомендовали философы, стояли на *собственных истинных основаниях*. Они рассматривались как узы общества, удобства совместной жизни и достойные деяния»<sup>64</sup>. Каким бы сомнительным ни стало положение полного закона природы в мышлении Локка, но частичный закон природы, ограниченный тем, чего явно требует «политическое счастье» – «благо человечества в этом мире», – остался, казалось бы, стоять непоколебимо. Только этот частичный закон природы мог быть признан им, в конечном итоге, законом разума и, вместе с тем, истинным законом природы.

Нам следует сейчас рассмотреть отношение между тем, что мы пока называем частичным законом природы, и законом Нового Завета. Если «не более и не менее» как полный закон природы представляется Новым Заветом, если «все части» закона природы изложены в Новом Завете способом «ясным, простым, и легко понятным», то Новый Завет должен содержать в особенности ясные и простые выражения тех предписаний закона природы, которые люди должны исполнять ради политического счастья<sup>65</sup>. По Локку, одним из правил «закона Бога и природы» является то, что правительство «не должно облагать собственность граждан налогом без согласия граждан, данного либо ими самими, либо их заместителями». Локк и не пытается подтвердить это правило ясными и простыми утверждениями Писания. Еще одно очень важное и характерное правило закона природы, как его понимает Локк, отказывает победителю в праве на имущество побежденных; даже в справедливой войне победитель не должен «лишать собственности потомство побежденных». Сам Локк признает, что это «покажется странной доктриной», т. е. оригинальной доктриной. На самом деле противоположная доктрина кажется, по крайней мере, настолько же оправдана Писанием, как и доктрина Локка. Он неоднократно цитирует слова Иеффая, говорящего: «Господь Судия да будет ныне судьёю»<sup>\*</sup>; но он избегает даже намека на то, что слова Иеффая сказаны в контексте спора о праве завоевания, и также на совсем не Локков взгляд Иеф-

<sup>64</sup> *Reasonableness*, pp. 144 and 139; *Essay*, I, 3, secs. 4, 6 and 10 (курсива в оригинале нет); *Treatises*, II, secs. 7, 42, and 107.

<sup>65</sup> Ср. также *Essay*, II, 28, sec. 11.

<sup>\*</sup> – Суд. 11:27. – Прим. перев.

фая на права победителя<sup>66</sup>. Хочется сказать, что утверждение Иеффая, которое относится к спору между двумя нациями, употребляется Локком как *locus classicus* <sup>\*</sup> в спорах между правительством и народом. В доктрине Локка утверждение Иеффая занимает место утверждения Павла, «Всякая душа да будет покорна высшим властям»<sup>\*\*</sup>, которое Локк едва ли вообще когда-либо цитирует<sup>67</sup>.

К тому же само политическое учение Локка выстоит либо падет из-за его же учения естественного права о началах политических обществ. Последнее неверно основывать на Писании, так как начало политического общества, преимущественно рассматриваемое в Библии, – начало еврейского государства, – есть единственное начало политического общества, которое было неестественным<sup>68</sup>. Более того, всё политическое учение Локка основано на допущении естественного состояния. Такое допущение полностью чуждо Библии. Достаточно показателен следующий факт: во *Втором трактате о правлении*, где Локк излагает свое собственное учение, изобилие явных ссылок на естественное состояние; в *Первом трактате*, где он критикует якобы библейскую доктрину Фильмера (Filmer) о божественном праве царей и поэтому использует намного больше библейского материала, чем во *Втором трактате*, находится, если не ошибаюсь, только одно упоминание о естественном состоянии<sup>69</sup>. С библейской точки зрения, существенным является различие не между естественным состоянием и состоянием гражданского общества, но между состоянием невинности и состоянием после Грехо-

<sup>66</sup> *Treatises*, II, sec. 142 (ср. sec. 136 n.), 180, 184; ср. также прим. 51 выше. *Ibid.*, secs. 21, 176, 241; ср. Judges 11:12–24; ср. также с Губбсовым *Leviathan*, chap. xxiv (162).

<sup>\*</sup> – общепризнанный довод, букв.: классическое место, (лат.). – Прим. перев.

<sup>\*\*</sup> – Послание к Римлянам святого апостола Павла, 13:1. – Прим. перев.

<sup>67</sup> Ср. особенно цитату из Гукера в *Treatise*, II, sec. 90 n., с контекстом Гукера: у Гукера отрывку, приведенному Локком, непосредственно предшествует цитата из Послания к Римлянам 13:1. Слова Павла присутствуют в цитате (*Treatise*, II, sec. 237). Ср. также *ibid.*, sec. 13, где Локк обращается к возражению, в котором имеет место утверждение, что «Бог имеет безусловно определенное правление», это утверждение в ответе Локка отсутствует.

<sup>68</sup> *Treatise*, II, secs. 101, 109 and 115.

<sup>69</sup> *Ibid.*, I, sec. 90.

падения. Естественное состояние, как его понимает Локк, не тождественно ни состоянию невинности, ни состоянию после Грехопадения. Если вообще где-нибудь в библейской истории и есть место для Локкового естественного состояния, то это естественное состояние должно было бы начаться после потопа, т. е. много позже Грехопадения; ибо до дара Божьего Ною и его сыновьям люди не имели естественного права на мясо, являющегося следствием естественного права на самосохранение, и естественное состояние является состоянием, в котором каждый человек имеет «все права и преимущества закона природы»<sup>70</sup>. Но если естественное состояние началось много позже Грехопадения, то естественное состояние должно было бы впитать все свойства «порочного состояния вырождающегося человечества». Фактически, однако, это есть «бедное, но добродетельное время», век «невинности и искренности», если не сказать, золотой век<sup>71</sup>. Подобно самому Грехопадению, наказание за Грехопадение перестало иметь какое-либо значение для политической доктрины Локка. Он считает, что даже проклятие Евы Богом не налагает на женский пол никакой обязанности «не пытаться избежать» этого проклятия: женщины могли бы избегать родовых мук, «если бы было найдено средство от этого»<sup>72</sup>.

Внутренний конфликт между Локковым учением о естественном праве и Новым Заветом, возможно, лучше всего иллюстрируется его учением о браке и подобных предметах<sup>73</sup>. В *Первом трактате* он

<sup>70</sup> *Ibid.*, I, sec. 27 and 39; II, sec. 25; ср. также II, sec. 6 and 87; and II, sec. 36 and 38. В II, sec. 56–57, Локк, по-видимому, говорит, что Адам пребывал в естественном состоянии до Грехопадения. В соответствии с *ibid.*, sec. 36 (ср. 107, 108, 116), естественное состояние связано с «первыми веками мира» или с «началом вещей» (ср. Hobbes, *De cive*, V, 2); ср. также *Treatises*, II, sec. 11 конец с Gen. 4:14–15 и 9:5–6.

<sup>71</sup> Ср. *Reasonableness*, p. 112 и *Treatises*, I, sec. 16 и 44–45 с *ibid.*, II, secs. 110–11 и 128. Обратите внимание на множественное число «все эти [века]» *ibid.*, sec. 110; здесь приведено множество примеров естественного состояния, тогда как состояния невинности – только один.

<sup>72</sup> *Treatises*, I, sec. 47.

<sup>73</sup> Что касается отношения Локкового учения о собственности к учению Нового Завета, здесь достаточно только упомянуть его интерпретацию Луки 18:12: «Я вижу следующую Луки в этом месте: это «продать всё и раздать нищим» не есть сущность установленного закона царства [Иисуса], но пробное повеление именно этому молодому человеку испытать, действительно ли

характеризует прелюбодеяние, инцест и гомосексуализм как грехи. Он указывает здесь на то, что они являются грехами, независимо от того, что «они перечеркивают основное намерение природы». Поэтому мы вынуждены поинтересоваться, не обязаны ли они своим греховным характером преимущественно «позитивному откровению». Затем Локк поднимает вопрос «какова по природе разница между женой и наложницей?». Он не отвечает на этот вопрос, но контекст подсказывает, что естественный закон молчит об этой разнице. Кроме того, он указывает на то, что различие между теми, на ком можно и нельзя жениться, основано только на богооткровенном законе. В его предметном обсуждении супружеского сообщества во *Втором трактате*<sup>74</sup> он поясняет, что, по естественному закону, супружеское сообщество не обязательно на всю жизнь; цель супружеского сообщества (рождение и воспитание детей) требует

– он верит, что он Мессия, и готов повиноваться его повелениям, и оставить все, и следовать за ним, когда он, его повелитель, потребовал этого» (*Reasonableness*, p. 120).

<sup>74</sup> Предметное обсуждение супружеского сообщества происходит в главе vii Второго трактата, в главе, названной не «О супружеском сообществе», а «О политическом или гражданском обществе». Эта глава оказалась единственной во всем *Трактате*, которая начинается со слова «Бог». Оказалось, что сразу за ней следует единственная во всем *Трактате* глава, начинающаяся со слова «Люди». Глава vii начинается с явной ссылки на божественное происхождение брака, как написано в кн. Бытия 2:18; тем более поразителен контраст между библейской доктриной (особенно в ее христианской интерпретации) и собственной доктриной Локка. Оказалось, что в *Опыте* также только одна глава начинается со слова «Бог» и следом за ней идет тоже единственная во всем *Опыте* глава, первое слово в которой «Люди» (III, 1 и 2). В единственной главе *Опыта*, начинающейся со слова «Бог», Локк пытается показать, что слова «произошли из того, что обозначает чувственные идеи», и замечает, что посредством наблюдения, на которое он опирается, «мы можем получить некоего рода догадку, что это были за представления и откуда произошли они, наполнявшие умы первых зачинателей языков». (Курсива в оригинале нет.) Локк так осторожно возражает библейской доктрине, которую он принял в *Трактате* (II, sec. 56) и по которой первый зачинатель языка Адам «был создан совершенным, его тело и ум в полном обладании силой и разумом, и таким, что был способен с самого первого мгновения своего существования ... руководить своими действиями в соответствии с указаниями закона разума, заложенного в него Богом».

\* – имеется ввиду «Опыт о человеческом разумении» (*An Essay concerning Human Understanding*). – Прим. перев.

только того, чтобы «у людей самец и самка были связаны дольше, чем у других созданий». И далее продолжает, что «супружеские узы» должны быть более «длительными у человека, чем у остальных видов животных»; он требует также, чтобы эти узы были «более прочными... у человека, чем у остальных видов животных»; он не говорит, тем не менее, насколько они должны быть прочными.

Определенно полигамия абсолютно совместима с естественным законом. Стоит заметить также, что высказывание Локка о разнице между супружеским сообществом человеческих существ и супружеским сообществом животных – а именно, что первое есть или должно быть более прочным и долговечным, чем последнее, – не требует никакого запрета на инцест и что он хранит молчание о таких запретах. Соответственно со всем этим, он потом утверждает, в полном согласии с Гоббсом и полном несогласии с Гукером, что гражданское общество – единственный судья того, какие «нарушения» заслуживают, а какие не заслуживают наказания<sup>75</sup>.

Учение Локка о супружеских сообществах, естественно, влияет на его учение о правах и обязанностях родителей и детей. Он не устает цитировать: «Почитай своих родителей». Но библейским заповедям он придает небиблейское значение, полностью пренебрегая библейскими различиями между законным и незаконным браком. Более того, что касается повиновения, которое дети должны оказывать родителям, он учит, что эта обязанность «завершается вместе с несовершеннолетием ребенка». Если родители остаются «крепко привязаны» к повиновению детей после того, как последние достигли совершеннолетия, это обязано только тому факту, что «обычно в отцовской власти даровать [свое имущество] более скудной или щедрой рукой, в зависимости от того, согласно ли поведение того или иного ребенка с его волей или прихотью». «Это, – если цитировать сдержанное высказывание Локка, – немалый залог повиновения детей». Но определенно, как он явно утверждал, это «не есть естественный залог»: совершеннолетние дети не обязаны естественным законом повиноваться своим родителям. Тем

<sup>75</sup> *Treatises*, I, secs. 59, 123, 128; II, secs. 65 and 79–81. Ср. *Treatises*, II, secs. 88 and 136 (and n.) с Гукером *Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 10, sec. 10 and III, 9, sec. 2, с одной стороны, и Гоббсом *De cive*, XIV, 9, с другой. Ср. Gough, *op. cit.*, p. 189. О большем праве матери по сравнению с отцом см. особенно *Treatises*, I, sec. 55, где Локк молчаливо следует Гоббсу (*De cive*, IX, 3). Ср. прим. 84 ниже.

сильнее Локк настаивает на «бессрочной обязанности» детей «повиноваться своим родителям».

«Ничто не может отменить» эту обязанность. Это «постоянная обязанность детей перед родителями». Основание естественного закона этой бессрочной обязанности Локк видит в том, что родители произвели своих детей. Он признает, однако, что, если родители «неестественно пренебрегли» своими детьми, они «могли бы» лишиться права «на большую часть той обязанности, включенной в заповедь “Почитай своих родителей”». Он идет дальше. Во *Втором Трактате* он указывает на то, что «голый акт рождения» не является для родителей источником притязаний на почет со стороны детей: «обязанность почета со стороны ребенка дает родителям бессрочное право на уважение, благоговение, поддержку и подчинение в большей или меньшей степени, соответственно, большей или меньшей степени отеческой заботы, расходов и доброты в его воспитании»<sup>76</sup>. Из этого следует, что если забота, расходы и доброта отца равняются нулю, то его право на почет тоже станет нулевым. Категорический императив «Почитай отца своего и мать свою» становится гипотетическим императивом: «Почитай отца своего и мать свою, если они заслужили это от тебя».

Нам кажется, что можно с уверенностью сказать: «частичный закон природы» Локка не тождественен ясным и простым догматам Нового Завета или Писания вообще. Если «все части» закона природы изложены в Новом Завете ясным и простым способом, то из этого следует, что «частичный закон природы» вовсе не является частью закона природы. Этот вывод подтверждается и следующим соображением: чтобы быть законом в строгом смысле этого термина, закон природы должен быть известен как данный Богом. Но «частичный закон природы» не требует веры в Бога. «Частичный закон природы» обозначает пределы условий, которым должна удовлетворять нация, чтобы быть гражданской или цивилизованной. Китайцы – «настоящий великий и гражданский народ», и сиамцы – «цивилизованная нация», но как китайцы, так и сиамцы

<sup>76</sup> *Treatises*, I, secs. 63, 90, 100; II, secs. 52, 65–67, 69, 71–73. Локк, кажется, имеет в виду, что противоположности сходятся, дети богатых строже обязаны почитать своих родителей, чем дети бедных. Это было бы в совершенном согласии с фактом, что состоятельные родители имеют более крепкое основание повиновения со стороны своих детей, чем бедные.

«лишены идеи и знания Бога»<sup>77</sup>. «Частичный закон природы» не есть, следовательно, закон в строгом смысле этого термина<sup>78</sup>.

Таким образом, мы приходим к выводу, что Локк не мог признать никакого закона природы в строгом смысле этого термина. Этот вывод находится в потрясающем контрасте с тем, что обычно считается его доктриной, и особенно доктриной *Второго трактата*. Прежде чем обратиться к рассмотрению *Второго трактата*, просим читателя принять во внимание следующие факты: принятое толкование учения Локка приводит к выводу, что «Локк полон нелогичных ошибок и несоответствий»<sup>79</sup>, таких несоответствий, добавим мы, которые являются настолько очевидными, что не могли ускользнуть от внимания такого достойного и трезвого человека. Более того, принятое толкование основано на фактически полном невнимании к осторожности Локка, такой осторожности, которая, по меньшей мере, совместима с таким запутыванием смысла, что его нелегко понять, и с согласием с толпой в своем публичном вероисповедании. Самое главное, принятое истолкование не уделяет достаточного внимания характеру *Трактата*; оно почему-то полагает, что *Трактат* содержит философское представление политической доктрины Локка, тогда как на самом деле он содержит только «гражданское» представление этой доктрины. В *Трактате* он менее Локк-философ, чем Локк-англичанин, обращающийся не к философам, но к англичанам<sup>80</sup>. Вот почему аргументация этого произведения основана частично на общепринятых мнениях и даже, до опреде-

<sup>77</sup> *Treatises*, I, sec. 141; *Essay*, I, 4, sec. 8; *Second Reply to the Bishop of Worcester*, p. 486; *Reasonableness*, p. 144: «Те истинные меры справедливого и несправедливого ... стояли на *собственных истинных основаниях*. Они рассматривались как узы общества, удобства совместной жизни и достойные деяния. Но где была эта их обязанность, совершенно им известная, и дозволенная [прежде Иисуса], и полученная ими как предписание *закона*; высшего закона, закона природы? Этого не могло бы быть без четкого знания и признания законодателя» (ср. со стр. 213 выше и прим. 49 выше).

<sup>78</sup> Соответственно, Локк иногда отождествляет закон природы не с законом разума, а просто с разумом (ср. *Treatises*, I, sec. 101 с II, secs. 6, 11, 181; ср. также *ibid.*, I, sec. 111 до конца).

<sup>79</sup> Grough, *op. cit.*, p. 123.

<sup>80</sup> Ср. *Treatises*, II, sec. 52 начало and secs. I, 109, с *Essay*, III, 9, secs. 3, 8, 15, and chap. xi, sec. 11; *Treatises*, Preface, I, secs. 1 and 47; II, secs. 165, 177, 223 and 239.

ленной степени, на библейских принципах: «Большинство не может знать, и поэтому они обязаны верить», – настолько, что даже если бы философия «дала нам этику в виде науки, подобной математике, доказуемой в любой ее части, ... обучение народа всё же лучше было бы оставить заповедям и нормам Евангелия»<sup>81</sup>.

Однако насколько бы Локк ни мог следовать традиции в *Трактате*, уже суммарное сопоставление его учения с учениями Гукера и Гоббса показало бы, что Локк значительно отклонился от традиционного учения естественного закона и последовал примеру, данному Гоббсом<sup>82</sup>. Правда, существует только одно место в *Трактате*, где Локк явно отмечает, что он отклоняется от Гукера. Но это место обращает наше внимание на радикальное отклонение. После цитирования Гукера Локк говорит: «Но я, кроме того, утверждаю, что все люди по природе находятся [в естественном состоянии]». Так он намекает, что, по Гукеру, некоторые люди пребывали в естественном состоянии фактически или случайно. В действительности Гукер ничего не говорил о естественном состоянии: вся доктрина естественного состояния основана на разрыве с принципами Гукера, т. е. с принципами традиционной доктрины естественного закона.

<sup>81</sup> *Reasonableness*, p. 146. Ср. упоминание потусторонней жизни в *Treatises*, II, sec. 21 конец с sec. 13 конец. Ср. упоминание религии в *Treatises*, II, secs. 92, 112, 209–10.

<sup>82</sup> В *Treatises*, II, secs. 5–6, Локк цитирует Гукера I, 8, sec. 7. Отрывок используется Гукером для установления долга любить ближнего как самого себя; Локком он используется для установления естественного равенства всех людей. В том же контексте Локк заменяет долг взаимной любви, о которой говорит Гукер, долгом воздерживаться от причинения вреда другим, т. е. он отбросил долг милосердия (ср. Hobbes, *De cive*, IV, 12 и 23). По Гукеру (I, 10, sec. 4), отец обладает «верховой властью в семье»; по Локку (*Treatises*, II, sec. 52 и след.), любое естественное право отца, мало сказать, полностью разделяется матерью (ср. прим. 75 выше). По Гукеру (I, 10, sec. 5), естественный закон запрещает гражданское общество; по Локку (*Treatises*, II, secs. 95 и 13), «некое количество людей *может*» образовать гражданское общество (курсива в оригинале нет). Ср. Гоббс, *De cive*, VI, 2 и прим. 67 выше. Ср. интерпретацию самосохранения у Гукера I, 5, sec. 2 с полностью противоположной интерпретацией в *Treatises*, I, secs. 86 и 88. Учтите, прежде всего, радикальное разногласие Гукера и Локка в отношении довода *consensus gentium*\* для закона природы.

\* – всеобщее согласие, букв.: согласие народов (*лат.*). – Прим. перев.

Представление Локка о естественном состоянии неотделимо от доктрины о том, «что в естественном состоянии каждый имеет исполнительную власть закона природы». Он дважды в этом контексте утверждает, что эта доктрина «неизвестна», т. е. оригинальна<sup>83</sup>.

По какой причине, по Локку, признание закона природы требует признания естественного состояния, и в особенности признания того, что в естественном состоянии «каждый человек имеет право ... быть исполнителем закона природы»? «Поскольку было бы совершенно напрасно предполагать в качестве условия свободных действий человека некий набор правил, не дополняя его неким принуждением к выполнению требований добра или зла, чтобы определить его волю, то мы должны при любых обстоятельствах, когда предполагаем закон, предположить также и некую награду или наказание, объединенные с этим законом». Чтобы закон природы был законом, он должен иметь меры воздействия. С традиционной точки зрения, эти меры воздействия предоставляются судом совести, который является судом Божиим. Локк отвергает эту точку зрения. Согласно ему, суд совести пока далек от того, чтобы быть судом Божиим, что совесть есть «не что иное, как наше собственное мнение или суждение о нравственной правоте или порочности наших собственных действий». Или если цитировать Гоббса, которому Локк молча следует: «частные совести ... есть всего лишь частные мнения». Совесть поэтому не может быть руководителем; еще менее может она предоставлять меры воздействия. Или, если отождествлять приговор совести с истинным мнением о нравственном качестве наших действий, то он совершенно бессилён сам по себе: «Только взгляните на армию во время разграбления города и увидите, какое там соблюдение или восприятие нравственных принципов, или какие там угрызения совести за весь произвол, который там происходит». Если должны быть меры воздействия закона природы в этом мире, эти меры должны предоставляться людьми. Но любое «принужде-

<sup>83</sup> *Treatises*, II, secs. 9, 13 and 15; ср. sec. 91 прим., где Локк, цитируя Гукера, ссылается в пояснительном примечании на естественное состояние, которое Гукером не упоминается; ср. также sec. 14 с Hobbes, *Leviathan*, chap. xiii (83). Что касается «странного» характера того принципа, что в естественном состоянии каждый имеет исполнительную власть закона природы, ср. Tomas Aquinas, *Summa theologica* ii. 2. q. 64, a. 3, и Suarez, *Tr. de legibus*, III, 3, secs. 1 и 3 с одной стороны, и Grotius *De jure belli* ii. 20. secs. 3 and 7, и ii, 25, sec. 1, а также Richard Cumberland, *De legibus naturae*, chap. 1, sec. 26 с другой.

ние к выполнению требований» закона природы, происходящее в гражданском обществе и посредством него, является, по-видимому, результатом человеческой конвенции. Поэтому закон природы не будет действенным в этом мире и, следовательно, не будет настоящим законом, если он не действителен в состоянии, предшествующем гражданскому обществу или государству, – в естественном состоянии; даже в естественном состоянии каждый должен быть действительно ответственным перед другими человеческими существами. Это, однако, требует, чтобы каждый в естественном состоянии имел право быть исполнителем закона природы: «закон природы был бы, как и все остальные законы, касающиеся людей в этом мире, напрасным, если бы не было никого, кто в естественном состоянии имел бы власть исполнять этот закон». Закон природы действительно дан Богом, но его бытие как закона не требует того, чтобы он был известен как данный Богом, потому что он непосредственно приводится в исполнение не Богом и не совестью, но человеческими существами<sup>84</sup>.

Закон природы не может быть в полном смысле законом, если он не действителен в естественном состоянии. Он не может быть действенным в естественном состоянии, если естественное состояние не есть состояние мира. Закон природы налагает на каждого абсолютную обязанность сохранять остальное человечество «насколько возможно», но только тогда, «когда это не противоречит его собственному самосохранению». Если бы естественное состояние ха-

<sup>84</sup> *Reasonableness*, p. 114: «...если не было бы кары для нарушителей [закона Иисуса], его закон не был бы законом повелителя, ... но пустым разговором, без силы, без влияния». *Treatises*, II, secs. 7, 8, 13 конец, 21 конец; ср. *ibid.*, sec. 11 с I, sec. 56. *Essay*, I, 3, secs. 6–9 and II, 28, sec. 6; Hobbes, *Leviathan*, chap. xxix (212). Говоря о естественном праве каждого быть исполнителем закона природы, Локк ссылается на «великий закон природы: “Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека”» (Быт. 9:6). Но он упустил библейское основание, «ибо человек создан по образу Божию». Локково основание права применять смертную казнь к убийцам состоит в том, что человек может «уничтожать вещи, губительные» для человека (курсива в оригинале нет). Локк игнорирует тот факт, что оба, и убитый и убийца, созданы по образу Божию: убийца «может быть уничтожен, как лев или тигр, один из тех диких свирепых тварей, с которыми человек не может иметь ни сообщества, ни безопасности» (*Treatises*, II, secs. 8, 10, 11, 16, 172, 181; ср. I, sec. 30). Ср. Tomas Aquinas *Summa theologica* i. qu. 79, a. 13 и ii, qu. 96, a. 5 и 3 (ср. a. 4, obj. 1); Hooker, I, 9, secs. 2–10, sec. 1; Grotius *De jure belli*, Prolegomena, secs. 20 and 27; Cumberland, *loc. cit.*

рактизовалось постоянным конфликтом между самосохранением и сохранением других, то закон природы, «требующий мира и сохранения всего человечества», был бы неэффективен: высшее требование самосохранения не оставляло бы места для заботы о других. Естественное состояние поэтому должно быть «состоянием мира, доброжелательности, взаимопомощи и сохранения». Это значит, что естественное состояние должно быть общественным состоянием; в естественном состоянии все люди «составляют одно общество» в силу закона природы, хотя нет у них «всеобщего начальника на земле». Ввиду того, что для самосохранения требуется еда и другие предметы первой необходимости, и недостаток таких вещей ведет к конфликту, естественное состояние должно быть состоянием изобилия: «Бог дал нам всего в изобилии». Закон природы не может быть законом, если он неизвестен; он должен быть известен и, следовательно, он должен быть постижимым в естественном состоянии<sup>85</sup>.

Нарисовав или набросав эту картину естественного состояния, особенно на первых страницах *Трактата*, Локк опровергает ее в ходе продолжения своей аргументации. Естественное состояние, которое на первый взгляд кажется золотым веком, управляемым Богом или добрыми демонами, является буквально состоянием без правления, «чистой анархией». Оно могло бы длиться вечно, «не будь развращенности и порочности вырождающихся людей»; но, к несчастью, «большинство» не является «строгими приверженцами правоты и справедливости». По этой причине, не говоря уже о других, у естественного состояния много «неудобств». Много «взаимных обид, ущерба, и несправедливости ... сопровождает людей в естественном состоянии»; в нем «конфликты и беды были бы бесконечны». Оно «полно страха и постоянных опасностей». Это «гибельное состояние». Будучи далеко не состоянием мира, оно является состоянием, в котором мир и покой неустойчивы. Состояние мира есть гражданское общество; состояние, предшествующее гражданскому обществу, есть состояние войны<sup>86</sup>. Это или причина, или результат того факта, что естественное состояние есть состояние не изобилия, но бедности. Те, кто живет в нем, «бедны и жалки».

<sup>85</sup> *Treatises*, I, sec. 43; II, secs. 6, 7, 11, 19, 28, 31, 51, 56–57, 110, 128, 171, 172.

<sup>86</sup> *Ibid.*, II, secs. 13, 74, 90, 91 and n., 94, 105, 123, 127, 128, 131, 135 n., 136, 212, 225–27.

Для изобилия необходимо гражданское общество<sup>87</sup>. Будучи «чистой анархией», естественное состояние вряд ли будет общественным состоянием. И на самом деле оно характеризуется «отсутствием общества». «Общество» и «гражданское общество» – синонимы. Естественное состояние – «безнравственно». Ибо «первое и сильнейшее желание, посеянное Богом в человеке» есть не забота о других, даже не о своем потомстве, но желание самосохранения<sup>88</sup>.

Естественное состояние было бы состоянием мира и доброй воли, если бы люди в естественном состоянии были под властью закона природы. Но «никто не может быть подвластен закону, который не провозглашен ему». Человек в естественном состоянии знал бы закон природы, если бы «диктат закона природы» был «заложен в него» или «записан в сердцах рода человеческого». Но нет нравственных правил ни «запечатленных в наших душах», ни «записанных в наших сердцах» или «заложенных». Поскольку нет никакого *habitus* нравственных начал, никакого *synderesis* или совести, всё знание о законе природы приобретает обучением: чтобы знать закон природы, надо быть «исследователем этого закона». Закон природы познается только через доказательства. Вопрос, следовательно, в том, способны ли люди в естественном состоянии стать исследователями закона природы. «Большая часть человечества лишена досуга или способности к доказательству... И вы можете надеяться, что все поденщики и торговцы, пряжи и доярки станут совершенными математиками столь же быстро, как они станут совершенными и в этике тем же способом». Однако поденщик в Англии богаче, чем король американцев, и «в начале весь мир был Америкой, и в большей степени, чем сейчас». Для «ранних веков» характерна скорее «беспечная и непредусмотрительная наивность», чем привычка изучения<sup>89</sup>. Условия, в которых человек живет в естественном состоянии, – «постоянные опасности» и «бедность», – делают невозможным познание естественного закона: естественный закон не

<sup>87</sup> *Ibid.*, secs. 32, 37, 38, 41–43, 49.

<sup>88</sup> *Ibid.*, secs. 21, 74, 101, 105, 116, 127, 131 начало, 132 начало, 134 начало (ср. 124 начало), 211, 220, 243; ср. I, sec. 56 с sec. 88. Ср. обе страницы I, sec. 97 и II, secs. 60, 63, 67, 170 с *Essay*, I, 3, secs. 3, 9, 19.

<sup>89</sup> Ср. все вышеизложенное, *Treatises*, II, sec. 11 конец, и 56 с *Essay*, I, 3, secs. 8 и I, 4, sec. 12; *Treatises*, II, secs. 6, 12, 41, 49, 57, 94, 107, 124, 136; *Essay*, I, 3, secs. 1, 6, 9, 11–13, 26, 27; *Reasonableness*, pp. 146, 139, 140. Ср. прим. 74 выше.

провозглашён в естественном состоянии. Поскольку естественный закон, чтобы быть законом в строгом смысле термина, должен быть провозглашен в естественном состоянии, то мы опять вынуждены заключить, что естественный закон не есть закон в строгом смысле термина<sup>90</sup>.

Каков тогда статус закона природы в доктрине Локка? На чем он основан? Нет никакого врожденного правила закона природы, «которое ... запечатлено в душе как обязанность». Это продемонстрировал тот факт, что нет таких правил закона природы, «которые, как следует в случае практических принципов, постоянно действуют и влияют на все наши поступки непрерывно [и которые] можно наблюдать у всех людей и во все времена устойчивыми и универсальными». Однако «природа... вложила в человека желание счастья и отвращение от страдания; это на самом деле и есть врожденные практические принципы»: они действительны универсально и непрерывно. Желания счастья и стремление к счастью, вытекающее из него, не являются обязанностями. Но «людям ... должно быть позволено стремиться к счастью, более того, препятствовать им в этом невозможно». Желание счастья и стремление к счастью имеет характер абсолютного права, естественного права. Существует тогда врожденное естественное право, тогда как врожденной естественной обязанности нет. Чтобы понять, как это возможно, нужно только переформулировать нашу последнюю цитату: стремление к счастью есть право, оно «должно быть разрешено», потому что «препятствовать ему невозможно». Оно есть право, предшествующее всем обязанностям, по той же причине, которая, по Гоббсу, устанавливает как фундаментальный нравственный факт права самосохранения: человеку должно быть позволено защищать свою жизнь от насильственной смерти потому, что человек принужден делать это по какой-то естественной необходимости, не меньшей, чем необходимость, увлекающая камень вниз. Будучи универсально действительным, естественное право, в отличие от естественной обязанности, действительно и в естественном состоянии: человек в естественном состоянии – «абсолютный господин собственной персоны и собственного имущества»<sup>91</sup>. Поскольку право природы является врожденным,

<sup>90</sup> Ср. использование термина «преступление» (в отличие от «греха») в *Treatises*, II, secs. 10, 11, 87, 128, 218, 230 с *Essay*, II, secs. 7–9.

<sup>91</sup> *Essay*, I, 3, secs. 3 and 12; *Reasonableness*, p. 148; *Treatises*, II, sec. 123 (ср. sec. 6). Ср. Hobbes, *De cive*, I, 7, and III, 27 n.

а закон природы является неврожденным, то право природы является более фундаментальным, чем закон природы; оно и есть фундамент закона природы.

Поскольку счастье предполагает жизнь, в случае конфликта желание жизни имеет преимущество перед желанием счастья. Это веление разума одновременно является и естественной необходимостью: «первое и сильнейшее желание, посеянное Богом в человеке и вдавленное в самые начала его природы, есть желание самосохранения». Наиболее фундаментальное из всех прав есть, следовательно, право на самосохранение. В то время как природа вложила в человека «сильное желание сохранения своей жизни и существования», только разум человека учит его, что «необходимо и полезно для его существования». И разум – или, точнее, разум в применении к указанному предмету – есть закон природы. Разум учит, что «тот, кто является хозяином самому себе и своей жизни, имеет право и на средства ее сохранения». Затем разум учит, что поскольку все люди равны в желании и, следовательно, в праве на самосохранение, то они равны и в решающем отношении, несмотря на какие бы то ни было естественные неравенства в других отношениях<sup>92</sup>. Из этого Локк заключает, так же как это сделал Гоббс, что в естественном состоянии каждый является судьей тому, какие средства способствуют его самосохранению; и это приводит его, так же как это привело и Гоббса, к дальнейшему заключению, что в естественном состоянии «всякий человек волен делать то, что считает нужным»<sup>93</sup>. Неудивительно тогда, что естественное состояние «полно страха и постоянных опасностей». Но разум учит, что нельзя сохранить жизнь, не говоря уж о получении от нее удовольствия, кроме как в состоянии мира: разум хочет мира. Разум, следовательно, требует таких поступков, которые способствуют миру. Разум, соответственно, диктует, что «никто не должен вредить другому», что тот, кто вредит другому, – кто, следовательно, отрекся от разума, – мо-

<sup>92</sup> *Treatises*, I, secs. 86–88, 90 начало, 111 до конца; II, secs. 6, 54, 149, 168, 172. Отношение права самосохранения к праву на стремление к счастью можно описать следующим образом: первое есть право на «существование» и подразумевает право на то, что необходимо для существования человека; второе есть право «пользоваться удобствами жизни» или «комфортабельного сохранения» и подразумевает поэтому также право на то, что полезно для существования человека, не будучи необходимым для этого (ср. *Treatises*, I, secs. 86, 87, 97; II, secs. 26, 34, 41).

<sup>93</sup> *Ibid*, II, secs. 10, 13, 87, 94, 105, 129, 168, 171.

жет быть наказан всеми и что тот, кому причинен вред, может получить возмещение. Это фундаментальные правила закона природы, на которых основана аргументация *Трактата*: закон природы – не что иное, как совокупность предписаний разума относительно «взаимной безопасности» людей или «мира и безопасности» человечества. Поскольку в естественном состоянии каждый – судья в своем деле и поскольку, следовательно, естественное состояние характеризуется постоянным конфликтом, возникающим из самого закона природы, то естественное состояние «невыносимо»: единственное средство есть правление или гражданское общество. Разум, соответственно, предписывает, как гражданское общество должно быть построено и каковы его права или пределы: существует разумный общественный закон или естественный конституционный закон. Принцип этого общественного закона состоит в том, что вся общественная или правительственная власть происходит от власти, по природе принадлежащей индивидам. Договор индивидов, действительно обеспокоенных своим самосохранением, – а не договор отцов как отцов, или божественное предписание, или цель человека, независимая от действительных желаний всех индивидов, – создает всю власть общества: «верховная власть каждого государства есть лишь объединенная власть всех членов этого общества»<sup>94</sup>.

Локково учение о естественном законе может быть понято полностью, если предположить, что законы природы, признанные им, как выразился Гоббс, «лишь выводы или теоремы о том, что способствует сохранению и защите» человека от других людей. И так и следует понимать его, поскольку альтернативный взгляд подвержен тем затруднениям, которые и были изложены. Закон природы, как его представляет Локк, формулирует условия мира или, говоря более широко, «общественного счастья» или «благополучия любого народа». Существует поэтому своего рода мера воздействия закона природы в этом мире: пренебрежение законом природы ведет к общественному страданию и бедности. Но эта мера неадекватна. Всеобщее одобрение закона природы действительно гарантировало бы вечный мир и благополучие повсюду на земле. При отсутствии такого всеобщего одобрения, однако, может случиться, что общество, одобряющее закон природы, будет меньше пользоваться мирским счастьем, чем общество, попирающее закон природы. Ибо в делах и внешних и отечественных победа не всегда благоприятству-

<sup>94</sup> *Ibid.*, secs. 4, 6–11, 13, 96, 99, 127–30, 134, 135, 142, 159.

ет «правой стороне»: «большие воровы... слишком велики для слабых рук справедливости в этом мире». Остается, однако, хотя бы это различие между теми, кто строго соблюдает закон природы, и теми, кто этого не делает: только первые могут действовать и говорить последовательно; только первые могут последовательно утверждать, что есть фундаментальная разница между гражданскими обществами и шайками воров, различие, к которому каждое общество и каждое правительство вынуждено апеллировать снова и снова. Одним словом, закон природы является «скорее творением разума, чем продуктом природы»; он существует «лишь в уме», в «представлении», а не «в самих вещах». Это окончательная причина, почему этика может быть поднята до уровня доказательной науки<sup>95</sup>.

Нельзя прояснить статус закона природы, не рассматривая статуса естественного состояния. Локк с большей определенностью, чем Гоббс, утверждает, что люди на самом деле жили в естественном состоянии, или что естественное состояние не просто гипотетическое предположение<sup>96</sup>. Под этим он имеет в виду, во-первых, что люди действительно жили и могут жить, не будучи подчиненными вышестоящему должностному лицу на земле. Более того, он имеет в виду, что люди, живущие в этих условиях и изучающие закон природы, могли бы знать, как приступить к исправлению неудобств своего положения и заложить фундамент общественного счастья. Но только те люди могли знать закон природы, кто, живя в естественном состоянии, уже жил в гражданском обществе, или, вернее, в таком гражданском обществе, в котором разум культивировался должным образом. Примером таких людей, живущих в ес-

<sup>95</sup> *Ibid.*, secs. 1, 12, 176–77, 202; Essay, III, 5 secs. 12 and IV, 12, secs. 7–9 (ср. Spinoza, *Ethics*, IV, praef. и 18 schol.). Что касается элемента юридической фикции, содержащегося в «законе природы и разума», ср. *Treatises*, II, sec. 98 начало с sec. 96. Ср. *Reasonableness*, p. 11: «закон разума или, как его называют, закон природы». Ср. также раздел A, прим. 8 выше и прим. 113 и 119 ниже. Hobbes, *De cive*, Ep. ded., и *Leviathan*, chap. xv (96 и 104–5).

<sup>96</sup> Ср. *Leviathan*, chap. xiii (83) – см. также латинскую версию – с *Treatises*, II, secs. 14, 100–103, 110. Причина отклонения Локка от Гоббса заключается в том, что, по Гоббсу, естественное состояние хуже любого вида правления, тогда как, по Локку, естественное состояние предпочтительней произвольного и незаконного правления. Следовательно, Локк учит, что состояние природы более жизнеспособно с точки зрения чувственного человека, чем «абсолютная монархия»: естественное состояние должно быть или было реальным.

тественном состоянии под действием закона природы, была бы скорее элита английских колонистов в Америке, чем дикие индейцы. Лучшим примером были бы некие высоко цивилизованные люди после развала их общества. Отсюда остается только один шаг до взгляда, что самым очевидным примером людей в естественном состоянии под действием закона природы являются люди, живущие в гражданском обществе, в той мере, в какой они размышляют о том, что они могли бы справедливо требовать у гражданского общества, или о том, при каких условиях гражданское повиновение было бы разумным. Таким образом, становится, в конечном счете, не относящимся к делу, существовало ли когда-либо в реальности естественное состояние, понимаемое как состояние, в котором люди подчинены только закону природы, а не какому-либо должностному лицу на земле<sup>97</sup>.

Именно на основании Гоббсова взгляда на закон природы Локк возражает Гоббсовым выводам. Он пытается доказать, что Гоббсов принцип – право на самосохранение – отнюдь не одобряет абсолютного правления, но требует ограниченного правления. Свобода, «свобода от произвольной, абсолютной власти» – «барьер» для самосохранения. Рабство поэтому противно естественному закону, исключая случай замены смертной казни. Ничто, что несовместимо с основным правом самосохранения, и, следовательно, ничто, с чем разумное существо не может добровольно согласиться, не может быть справедливым; следовательно, гражданское общество или правительство нельзя законно создать с помощью принуждения или завоевания: только согласие «дало или могло бы дать начало любому законному правлению в мире». Из тех же соображений Локк осуждает абсолютную монархию, или, точнее, «абсолютную произвольную власть... кого-нибудь одного или многих», так же как и «правление без установления твердых законов»<sup>98</sup>. Невзирая на ограниче-

<sup>97</sup> Ср. *Treatises*, II, secs. 111, 121, 163; ср. Hobbes, *De cive*, praef.: «in jure civitatis, civiumque officii investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tamquam dissoluta consideretur»\*.

\* – «при изучении государственного права и гражданских обязанностей необходимо если и не расчленять самое государство, то, по крайней мере, рассматривать его как бы расчлененным» (лат.). Цит по: Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 287. (Филос. насл. Т. 107.) – Прим. перев.

<sup>98</sup> *Treatises*, I, secs. 33 и 41; II, secs. 13, 17, 23, 24, 85, 90–95, 99, 131, 132, 137, 153, 175–76, 201–2; ср. Hobbes, *De cive*, V, 12, и VIII, 1–5.

ния, которых требует Локк, государство остается для него, как это было и для Гоббса, «могущественным левиафаном»: вступая в гражданское общество, «люди отдают всю свою естественную власть тому обществу, в которое они вступают». Точно так же, как это делал Гоббс, и Локк признает только один договор: договор объединения, который каждый индивид заключает со всеми остальными индивидами того же множества, тождественен договору подчинённости. Точно так же, как это делал Гоббс, и Локк учит, что, в силу основного договора, каждый «принимает на себя обязательство перед каждым в этом обществе в том, что будет подчиняться решению большинства и будет ограничен им»; что, следовательно, основной договор устанавливает непосредственно безусловную демократию; что эта первичная демократия может большинством голосов или сохраняться, или трансформировать себя в другую форму правления; и что общественный договор поэтому на самом деле тождественен договору подчиненности скорее «государю» (Гоббс) или «верховой власти» (Локк), чем обществу<sup>99</sup>. Локк возражает Гоббсу, говоря, что, куда бы «народ» или «общество», т. е. большинство, ни поместило верховную власть, оно всё еще сохраняет «верховную власть удалить или изменить» установленное правление, т. е. оно всё еще сохраняет право на революцию<sup>100</sup>. Но эта власть (в норме бездействующая) не определяет подчинённость индивида общине или обществу. С другой стороны, Гоббс, к чести его сказать, подчеркивает сильнее, чем Локк, право индивида на сопротивление обществу или правитель-

<sup>99</sup> *Treatises*, II, secs. 89, 95–99, 132, 134, 136; Hobbes, *De cive*, V, 7; VI, 2, 3, 17; VIII, 5, 8, 11; ср. также *Leviathan*, chap. xviii (115) и chap. xix (126).

<sup>100</sup> *Treatises*, II, secs. 149, 168, 205, 208, 209, 230. Локк учит, с одной стороны, что общество может существовать без правления (*ibid.*, sec. 121 конец и 211), и с другой стороны, что общество не может существовать без правления (*ibid.*, secs. 205 и 219). Противоречие исчезает, если принять во внимание тот факт, что общество существует и действует без правления только в момент революции. Если общество или «народ» не могут существовать и, следовательно, действовать, пока нет никакого правления, т. е. нет законного правления, тогда не может быть и действий «народа» против правления *de facto*. Революционные действия, таким образом, понимаются как некий вид решения большинства, которое устанавливает новую законодательную или высшую власть в тот самый момент, когда оно упразднило старую.

ству всякий раз, когда его самосохранение подвергается опасности<sup>101</sup>.

Тем не менее, Локк мог бы справедливо утверждать, что могущественный левиафан, каким построил его он, лучше гарантировал самосохранение индивида, чем Левиафан Гоббса. Право индивида на сопротивление установленному обществу, которое Гоббс подчеркивал и которое Локк не отвергал, является неэффективной гарантией самосохранения индивида<sup>102</sup>. Поскольку единственной альтернативой чистой анархии – т. е. условиям, при которых самосохранение всех постоянно под угрозой, – является то, что «люди отдают всю свою естественную власть тому обществу, в которое вступают», то единственной действенной гарантией прав индивида является то, что это общество должно быть построено так, что оно будет не в состоянии угнетать своих членов: только так построенное общество или правительство будет законным или соответствующим естественному закону; только такое общество может справедливо требовать, чтобы индивид уступил ему всю свою естественную власть. По Локку, лучшие институциональные гарантии прав индивидов предоставляются конституцией, которая почти во всех внутренних делах строго подчиняет исполнительную власть (которая должна быть сильной) закону и, в конечном счете, строго очерченной законодательной ассамблее. Законодательная ассамблея должна быть ограничена составлением законов, в отличие от «импровизированных, произвольных указов»; ее члены должны быть выбраны народом на довольно краткий срок пребывания в должности, и, следовательно, «сами должны быть подвластны законам, которые они создали»; избирательная система должна учитывать и количество, и состояние<sup>103</sup>. Ибо хотя Локк и считал, по-видимому, что самосохранение индивида подвергается менее серьезной угрозе со стороны большинства, чем со стороны монархических или олигархических правителей, но нельзя сказать, что он обладал слепой верой в большинство как в гаранта прав индивида<sup>104</sup>. В местах, где он, кажется, опи-

<sup>101</sup> В соответствии с этим Локк более решительно, чем Гоббс, провозглашает индивидуальную обязанность воинской службы (ср. *Treatises*, II, secs. 88, 130, 168, 205 и 208 с *Leviathan*, xxi [142–143], xiv [86–87] и xxviii [202]).

<sup>102</sup> *Treatises*, II, secs. 168 и 208.

<sup>103</sup> *Ibid.*, secs. 94, 134, 136, 142, 143, 149, 150, 153, 157–59.

<sup>104</sup> См. пример тирании, упомянутый в *Treatises*, II, sec. 201: примера тирании большинства не приведено. Ср. также Локково за-

сывает большинство как такого гаранта, он говорит о фактах, когда самосохранению индивидов угрожают тиранические правители, или монархические, или олигархические, и где последняя и единственная надежда страдающего индивида лежит поэтому в распоряжении большинства. Локк рассматривал власть большинства как препятствие плохому правлению и последнее средство от тиранического правления; он не рассматривал ее как замену правлению или как идентичную правлению. Равенство, считал он, несовместимо с гражданским обществом. Равенство всех людей в отношении права на самосохранение не уничтожает полностью особого права более разумных. Напротив, исполнение этого особого права способствует самосохранению и счастью всех. Прежде всего, так как для самосохранения и счастья необходима собственность настолько, что целью гражданского общества, можно сказать, является сохранение собственности, то защита имущих членов общества от требований нуждающихся, или защита трудолюбивых и разумных от ленивых и сварливых, необходима для общественного счастья или всеобщего блага<sup>105</sup>.

Доктрина Локка о собственности, которая является почти буквально центральной частью его политического учения, определенно является самой характерной его частью<sup>106</sup>. Она наиболее ясно отличает его политическое учение не только от политического учения Гоббса, но также и от традиционных учений. Будучи частью его учения о естественном законе, она разделяет все сложности последнего. Ее особое затруднение может быть предварительно изложено следующим образом: собственность есть установление естественного закона; естественный закон определяет способ и пределы справедливого присвоения. Люди владеют собственностью раньше гражданского общества; они вводят гражданское общество, чтобы сохранять или защищать собственность, приобретенную ими в естественном состоянии. Но, раз гражданское общество сформиро-

мечание о характере народа *ibid.*, sec. 223: народ скорее «медлительен», чем «непостоянен».

<sup>105</sup> *Ibid.*, secs. 34, 54, 82, 94, 102, 131, 157–58.

<sup>106</sup> После того, как я уже закончил эту главу, мое внимание обратили на статью С. В. Macpherson, «Locke on Capitalist Appropriation», *Western Political Quarterly*, 1951, pp. 550–66. Имеет место заметное согласие интерпретации мистером Макферсоном главы о собственности с той интерпретацией, которая дается далее в тексте. Ср. *American Political Science Review*, 1950, pp. 767–70.

вано, если еще не до этого, естественный закон о собственности прекращает действовать; то, что мы можем назвать «конвенциональной» или «гражданской» собственностью – той собственностью, которой владеют в гражданском обществе, – основано только на позитивном законе. Однако, хотя гражданское общество является творцом гражданской собственности, оно не является ее хозяином: гражданское общество должно уважать гражданскую собственность; у гражданского общества нет как будто иной функции, чем служение своему творению. Локк требует для гражданской собственности много большей святости, чем для естественной собственности, т. е. собственности, приобретение и владение которой основаны исключительно на естественном законе, на «высочайшем законе». Тогда почему он так стремится доказать, что собственность предшествует гражданскому обществу?<sup>107</sup>

Естественное право собственности является следствием фундаментального права самосохранения; оно не производно от пакта, от любых действий общества. Если каждый имеет право сохранять себя, он необходимо имеет право на всё, что необходимо для его самосохранения. То, что необходимо для самосохранения, это не столько ножи и пистолеты, как, могло бы казаться, верил Гоббс, сколько еда. Пища способствует самосохранению только если она съедается, т. е. присваивается таким образом, что становится исключительной собственностью индивида; существует тогда естественное право на некоторое «частное владение, исключаящее всех остальных людей». То, что верно относительно пищи, касается, *mutatis mutandis*, всех остальных вещей, необходимых для самосохранения и даже для комфортабельного самосохранения, ибо человек имеет естественное право не только на самосохранение, но также на стремление к счастью.

<sup>107</sup> «Здесь представляется некое несогласие между этим признанием «согласия» как основы действительных прав собственности и теорией, что правительство существует в целях защиты естественного права собственности. Локк без колебаний решил это противоречие, перейдя, как он постоянно и делает, от фразеологии «закона природы» к утилитарным суждениям» (R.H.I. Palgrave, *Dictionary of Political Economy*, ст. «Locke»). Локк не «перешёл» от закона природы к утилитарным суждениям, потому что закон природы, как он понимает его, а именно, как формулировка условий мира и общественного счастья, сам по себе «утилитарен».

Естественное право каждого на присвоение всего, что полезно для него, должно быть ограничено, чтобы не быть несовместимым с миром и сохранением человечества. Это естественное право должно исключать право присвоения вещей, уже присвоенных другими; захват вещей, которые уже присвоены другими, т. е. нанесение вреда другим противно естественному закону. Также не одобряет естественный закон нищенствования; нужда как таковая не дает обоснования права собственности. Убеждение столь же мало обосновывает право собственности, как и насилие. Единственный честный способ присвоения вещей – получить их не у других людей, но прямо у природы, «всеобщей матери»; присвоить то, что раньше никому не принадлежало и потому могло быть присвоено каждым; единственный честный способ присвоения вещей – собственный труд. Каждый по природе является исключительным владельцем собственного тела и, следовательно, работы собственного тела, т. е. своего труда. Таким образом, если человек смешивает свой труд – хотя бы только труд по сбору ягод – с вещами, которыми никто не владеет, то эти вещи становятся нерасторжимой смесью его исключительной собственности с ничьей собственностью, и поэтому они становятся его исключительной собственностью. Труд – единственное обоснование права собственности, соответствующее естественному праву. «Человек в силу того, что он хозяин самому себе и владец своей собственной личности и действий или труда ее, [имеет] в себе великий фундамент собственности»<sup>108</sup>. Не общество, но индивид – индивид, побуждаемый единственно своим своекорыстьем, – создатель собственности.

Природа установила «мерило собственности»: есть в естественном законе ограничения на то, что человек может присваивать. Каждый вправе присваивать своим трудом столько, сколько необходимо и полезно для его самосохранения. Он вправе поэтому присвоить, в особенности, столько земли, сколько он может использовать для пашни или пастбища. Если у него будет больше, чем он может использовать, одного рода вещей (*a*), и меньше, чем он может использовать, другого рода (*b*), он мог бы сделать (*a*) полезным для себя, меняя его на (*b*). Таким образом, каждый вправе присваивать своим трудом не только то, что полезно ему само по себе, но также то, что могло бы стать полезным ему, если поменять его на другие полезные вещи. Человек вправе присваивать своим трудом все те

<sup>108</sup> *Treatises*, II, secs. 26–30, 34, 44.

вещи, но только те вещи, которые полезны или могут стать полезными для него; он не вправе присваивать вещи, которые из-за его присвоения перестали бы быть полезными; он вправе присвоить столько, сколько он «может употребить с пользой для жизни прежде, чем это испортится». Он вправе поэтому собирать куда больше орехов, которые «сохраняются годными в пищу целый год», чем слив, которые «гниют за неделю». Что касается таких вещей, которые никогда не портятся и, к тому же, «ни на что не годны», как, например, золото, серебро и алмазы, то их он вправе «копить» сколько угодно. Ибо не «величина» того, что человек присваивает своим трудом (или обменом продуктов своего труда), но «бесполезная порча чего-либо в [его] владении» делает его виновным в преступлении против естественного закона. Он вправе поэтому накопить очень немного скоропортящихся и полезных вещей. Он вправе накопить очень много долговечных и полезных вещей. Он вправе накопить бесконечно много золота и серебра<sup>109</sup>. Ужас естественного закона отныне наполняет не скупого, но расточителя. Естественный закон о собственности заботится о предупреждении расточительства; присваивая вещи своим трудом, человек должен думать исключительно о предупреждении расточительства; он не обязан думать о других<sup>110</sup>. *Chacun pour soi; Dieu pour nous tous\**.

Закон природы о собственности, как он суммарно изложен выше, относится только к естественному состоянию или к определенному этапу естественного состояния. Он является «первоначальным законом природы», действующим «в первые века мира» или «в начале»<sup>111</sup>. И он имел место в том далеком прошлом только потому, что условия, при которых люди тогда жили, требовали этого. Закон природы мог замалчивать интересы или нужды других людей потому, что об этих нуждах заботилась «всеобщая мать»; сколько бы человек ни присвоил своим трудом, «для других оставалось достаточно годного». Первоначальный закон природы был велением разума

<sup>109</sup> *Ibid*, secs. 31, 37, 38, 46.

<sup>110</sup> Ср. *ibid*, secs. 40–44 с Cicero *Offices* ii. 12–14: того же вида пример, который Цицерон использует для подтверждения достоинства взаимопомощи, Локком используется для подтверждения достоинства труда.

\* – Каждый за себя; Бог за всех нас (*фр.*). – Прим. перев.

<sup>111</sup> *Treatises*, II, secs. 30, 36, 37, 45. Обратите внимание на превращение настоящего времени в прошедшее в secs. 32–51; особенно обратите внимание на sec. 51.

вначале, поскольку вначале мир был редко населен и было «изобилие естественных продуктов»<sup>112</sup>. Это не может означать, что ранние люди жили в состоянии достатка, излитого на них всеобщей матерью; ибо если бы дело обстояло именно так, то человек не был бы вынужден с самого начала работать ради своего существования и закон природы не так решительно запретил бы всякого рода расточительность. Естественное изобилие – только потенциальное изобилие: «природа и земля давали только почти бесполезные сами по себе материалы»; они давали «желуди, воду и листья или шкуры» – еду, и питье, и одежду золотого века или Райского Сада, в отличие от «хлеба, вина и ткани». Естественное изобилие, изобилие первых веков, никогда не было реальным изобилием; оно было реальной нуждой. Это явилось причиной того, что человеку было определено невозможно присваивать своим трудом больше голой жизненной необходимости, или того, что было абсолютно необходимо для простого самосохранения (в отличие от комфортабельного самосохранения); естественное право на комфортабельное самосохранение было иллюзорным. Но именно по этой причине каждый человек был вынужден присваивать своим трудом то, что ему было необходимо для самосохранения, без всякого беспокойства о других людях. Ибо человек обязан заботиться о сохранении других только в том случае, если «это не противоречит его собственному самосохранению»<sup>113</sup>. Локк явным образом оправдывает естествен-

<sup>112</sup> *Ibid*, secs. 27, 31, 33, 34, 36.

<sup>113</sup> *Ibid*, secs. 6, 32, 37, 42, 42, 43, 49, 107, 110. Локк говорит, что древние люди не хотели иметь «более, чем человеку необходимо». Но остается только удивляться, как эти «бедные и несчастные» индивиды, населявшие землю в начале, всегда имели всё, что необходимо человеку. По основанию, приведенному в тексте, человек должен иметь естественное право присваивать своим трудом то, что ему необходимо для собственного самосохранения, не обращая внимания на то, достаточно ли останется другим или нет. Вышеупомянутое основание, кажется, ведет к последующему заключению, что законное присвоение не может быть ограничено присвоением посредством труда; ибо в состоянии крайнего недостатка каждый может отобрать у других то, что необходимо для его простого самосохранения, не обращая внимания на то, умрут ли эти остальные с голода или нет. Но это просто означает, что в условиях крайнего недостатка мир совершенно невозможен, и естественный закон определяет, как человек должен поступать для достижения мира, если мир совершенно недостижим: естественный закон о собственности неизбежно остается в пределах, установленных законом природы как таковым.

ное право человека присваивать и владеть, не беспокоясь о нуждах других, ссылаясь на изобилие естественных продуктов, доступное вначале; но это безразличие может быть с тем же успехом оправдано на основе его принципов, если предположить, что люди жили в состоянии нужды; и оно должно оправдываться именно таким образом, поскольку Локк говорит, что единственные люди, подвластные первоначальному закону природы, жили в состоянии нужды. Именно бедность первых веков мира объясняет, почему первоначальный закон природы (1) требовал присвоения только трудом, (2) требовал предупреждения расточительности и (3) разрешал безразличие к нужде других человеческих существ. Присвоение без внимания к нужде других оправдано просто потому, что оно оправдано безотносительно к тому, жили ли люди в состоянии изобилия или в состоянии нужды.

Давайте рассмотрим ту форму закона природы о собственности, которая заменила первоначальный закон природы или управляет собственностью в гражданском обществе. По первоначальному закону природы, человек вправе присвоить своим трудом столько, сколько он может употребить прежде, чем это испортится; не требуется более никаких ограничений, так как для других остается достаточно годного и никем еще не присвоенного. В соответствии с первоначальным законом природы, человек вправе присвоить своим трудом столько золота и серебра, сколько ему угодно, так как эти вещи ничего не стоят сами по себе<sup>114</sup>. В гражданском обществе почти всё уже присвоено; земли в особенности стало недостаточно. Золота и серебра стало не только недостаточно, но из-за изобретения денег они стали «настолько ценными, что стали накапливаться»<sup>115</sup>. Следует ожидать поэтому, что первоначальный закон природы заменен правилами, налагающими гораздо более строгие ограничения на присвоение, нежели те, которые существовали в естественном состоянии<sup>116</sup>. Поскольку больше не остается достаточно годного для всех, то кажется, что справедливость должна была потребовать того, чтобы естественное право человека присваивать

<sup>114</sup> *Ibid.*, secs. 33, 34, 37, 46.

<sup>115</sup> *Ibid.*, secs. 45 и 48.

<sup>116</sup> «Обязанности закона природы не прекращаются в обществе, но только во многих случаях прописаны более тщательно» (*ibid.*, sec. 135; курсива в оригинале нет). Случай собственности не принадлежит к тем «многим случаям», о которых говорит Локк.

столько, сколько он может употребить, было ограничено правом присваивать столько, сколько ему необходимо, – чтобы бедные не «притеснялись». И поскольку золото и серебро сейчас безмерно ценны, то кажется, что справедливость должна была потребовать того, чтобы человек потерял естественное право присваивать столько денег, сколько ему угодно. Однако Локково учение прямо противоположно: право присвоения намного более ограничено в естественном состоянии, нежели в гражданском обществе. Правда, одна привилегия, которой пользуется человек в естественном состоянии, отменена для человека в гражданском обществе: труд больше не создает достаточного подтверждения права собственности<sup>117</sup>. Но эта потеря составляет только часть той огромной выгоды, которую приобретает право присвоения после того, как «первые века» подошли к концу. В гражданском обществе право присвоения полностью освобождено от оков, сковывавших его действием Локкового первоначального закона природы: учреждение денег учредило «бульшую собственность и право на нее»; человек может сейчас «полноправно и безущербно захватывать больше, нежели он сам может потребить»<sup>118</sup>. Хотя Локк подчеркивает, что изобретение денег революционизировало собственность, он ни слова не говорит о том, как эта революция затронула естественное право накапливать сколько угодно золота и серебра. В соответствии с естественным законом – и это значит, в соответствии с нравственным законом – человек в гражданском обществе вправе приобретать столько всяческой собственности, и в особенности столько денег, сколько ему угодно; и он вправе приобретать их всеми способами, разрешенными позитивным законом, который сохраняет мир между конкурентами и в интересах конкурентов. Даже запрет естественного закона на расточительность больше не действителен в гражданском обществе<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> «Труд вначале давал право собственности» (*ibid.*, sec. 45); «труд мог на первых порах начать подтверждение права собственности» (sec. 51); ср. также secs. 30 и 35 (курсива в оригинале нет).

<sup>118</sup> *Ibid.*, secs. 36, 48, 50.

<sup>119</sup> Luigi Cossa, *An Introduction to the Study of Political Economy* (London, 1893), p. 242: Локк, «открыто провозглашая производительную силу труда, избежал старой ошибки Гоббса, который полагал землю и быстрый рост компонентами производства». По Локку, первоначальный закон природы о собственности остается действенным в отношениях между гражданскими обществами, ибо «все государства находятся в естественном состоянии по отношению друг к другу» (*Treatises*, II, secs. 183 and 184; ср. Hobbes, *De cive*, XIII, 11 and XIV, 4, а также *Leviathan*, chaps. xiii [83] and

Локк не совершает нелепости оправдания эмансипации стяжательства ссылкой на несуществующее абсолютное право собственности. Он оправдывает эмансипацию стяжательства единственным способом, которым она может быть оправдана: он показывает, что она способствует всеобщему благу, общественному счастью или светскому благополучию общества. Ограничения стяжательства требовались в естественном состоянии потому, что естественное состояние есть состояние нужды. Можно совершенно безопасно отказать

xxx [226]). Следовательно, первоначальный закон природы определяет права на завоевания, приобретённые победителем в справедливой войне; напр., победитель в справедливой войне не приобретает свидетельства права собственности на землю побеждённых, но он может забрать их деньги как репарацию за понесенные убытки, ибо «такие богатства и сокровища ... имеют лишь воображаемую, мнимую ценность; природа не придала им ничего подобного» (*Treatises*, II, secs.180–84). Делая это утверждение, Локк не забывает тот факт, что в гражданском обществе деньги безмерно ценны и что завоевание предполагает существование гражданского общества. Затруднение разрешается следующим суждением: первичная задача Локковского исследования завоевания заключается в том, чтобы показать, что завоевание не дает свидетельства на законное правление. Он должен был поэтому показать в особенности, что победитель, став обладателем земли побежденных, не становится законным их правителем; следовательно, он должен был подчеркнуть существенное различие между землей и деньгами и большую ценность первой для самосохранения. Более того, в этом контексте он упоминает ситуацию, при которой торговля и промышленность пришли в состояние застоя и на кону не комфортабельное самосохранение, а голое самосохранение (невиновной части завоёванного народа). Эта ситуация радикально отличается от ситуации, которая существует в собственном естественном состоянии: в первой ситуации победитель «имеет, и в избытке», и ничего не остается совместного для использования побежденными; победитель поэтому обязан быть снисходительным (*Treatises*, II, secs.183); но в собственно естественном состоянии или никто не «имеет, и в избытке», или совместного остается еще достаточно для других людей. Локк воздерживается от дискуссии, что следует делать победителю, если он не «имеет, и в избытке», или, другими словами, «когда весь мир переполнен обитателями». Так как, в соответствии с его принципами, победители не обязаны учитывать требования побежденных, если их собственное сохранение вступило в противоречие с сохранением последних, он обязан ответить на этот вопрос так же, как это сделал Гоббс: «Тогда последнее средство от всего есть война, которая предусматривает каждому человеку победу или смерть» (*Leviathan*, chap. xxx [227]; ср. *De cive*, Ep. ded.).

ся от них в гражданском обществе потому, что гражданское общество есть состояние изобилия: «...король большой и плодородной территории [в Америке] питается, живет и одет хуже, чем поденщик в Англии»<sup>120</sup>. Поденщик в Англии не имеет естественного права даже жаловаться на потерю своего естественного права присваивать землю и другие вещи своим трудом: исполнение всех прав и привилегий естественного состояния ему давало бы меньше богатства, нежели он приобретает, получая «на пропитание» вознаграждение за свою работу. Не только не страдая от эмансипации стяжательства, бедные обогащаются с её помощью. Ибо эмансипация стяжательства не просто совместима с общим изобилием, но является причиной его. Неограниченное присвоение без всякого беспокойства о нужде других есть истинное милосердие.

Труд, несомненно, предоставляет первоначальное обоснование права собственности. Но труд является также источником почти всей ценности: «труд создает куда большую часть ценности вещей, которыми мы пользуемся в этом мире». Труд перестает предоставлять обоснование права собственности в гражданском обществе; но он остается тем же, чем он всегда был, – источником ценности или богатства. В конечном счете, труд важен не как источник обоснования права собственности, но как источник богатства. Какова тогда причина труда? Что побуждает людей работать? Человека побуждают работать его желания, его своекорыстные желания. Однако того, что необходимо для голого самосохранения, очень мало, и поэтому оно не требует много работы; достаточно сбора желудей и яблок. Настоящая работа – улучшение спонтанных даров природы – предполагает, что человек не удовлетворен тем, что ему необходимо. Его аппетиты не расширятся, пока не расширятся его взгляды. Люди расширенных взглядов «разумны», их меньшинство. Настоящая работа предполагает, к тому же, что человек готов и способен переносить нынешнюю трудность работы ради будущего удобства; и «тру-

<sup>120</sup> *Treatises*, II, sec. 41. «Я рассмотрел право собственности – право индивидов иметь и обладать для их отдельного и собственного использования и применения, быть причиной их собственных усилий, с властью свободно располагать всем этим способами, наиболее соответствующими им, как существование для благосостояния и даже для продолжения существования общества, ... полагая ... вместе с мистером Локком, что природа установила такое право» (Tomas Hodgskin, *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted* [1832], p. 24; цит. по W. Stark, *The Ideal Foundation of Economic Thought* [London, 1943], p. 59).

долголюбивых» меньшинство. «Ленивая и безрассудная часть людей» составляет «гораздо большее количество». Создание богатства, к тому же, требует того, чтобы трудолюбивые и разумные, которые добровольно и интенсивно работают, взяли на себя инициативу и заставили ленивых и безрассудных работать против их воли, хотя и на их собственное благо. Человек, интенсивно работающий над улучшением даров природы, просто чтобы иметь не только то, что ему необходимо, но и то, что он может потребить, «не уменьшает, но увеличивает совокупное владение человечества». Он больший благодетель человечества, чем те, кто раздает милостыню бедным; последние скорее уменьшают, чем увеличивают, совокупное владение человечества. Более того, присваивая столько, сколько они могут употребить, трудолюбивые и разумные уменьшают пространство «великого общественного выгона мира», который лежит невозделанным; посредством «такого огораживания» они создают некий недостаток, который заставляет ленивых и безрассудных работать интенсивнее, нежели они бы работали без этого, и таким образом улучшать свое собственное положение, улучшая положение всех. Но подлинного изобилия не будет создано, если у индивида не будет стимула присваивать больше, чем он может потребить. Даже трудолюбивые и разумные снова впадут в сонную лень, так характерную для раннего человека, пока их *amor habendi*\* не будет иметь иных объектов, чем вещи, полезные сами по себе, такие как плодovitая земля, полезные животные и просторные дома. Труд, необходимый для того, чтобы создать изобилие, не придет, если не будут существовать деньги: «Стоит только кому-то узнать нечто, что полезно и обладает ценностью денег для его соседей, вы увидите, как этот человек сейчас же начнет увеличивать своё имущество» «сверх потребления своим семейством и обильно возмещать его расход». Таким образом, тогда как труд есть необходимая причина изобилия, он не есть достаточная причина его; стимулом к тому труду, который производит настоящее изобилие, является стяжательство – желание иметь больше, чем человек может потребить, – которое возникает из изобретения денег. Мы должны заметить вдобавок, что то, чему дали начало деньги, осуществляется только благодаря открытиям и изобретениям, возвращенным естественной наукой: «изучение природы... может быть более благотворным для человечества, нежели памятники образцового милосердия, построенные такой большой ценой создателями больниц и богаделен. Тот, кто первым ... сделал

\* – стяжательство (лат.). – Прим. перев.

общенародным достоинство и порядок употребления *kin-kina*\*... спас из могилы больше людей, чем те, кто строил ... больницы»<sup>121</sup>.

Если цель государства есть не что иное, как «мир, безопасность и общественное благо народа»; если мир и безопасность есть необходимые условия изобилия и общественное благо народа тождественно с изобилием; если цель государства есть поэтому изобилие; если изобилие требует эмансипации стяжательства; и если стяжательство неизбежно ослабевает, когда его награды не прочно принадлежат тем, кто заслуживает их, – если всё это верно, то из этого следует, что цель гражданского общества есть «сохранение собственности». «Великой и главной целью ... людей, соединяющихся в государства и подчиняющихся правлению, является сохранение их собственности». Этим центральным утверждением Локк не имеет в виду, что люди входят в гражданское общество, чтобы сохранять те «узкие пределы маленькой собственности каждого человека», внутри которых их желания ограничивались «простым, бедным образом жизни» «в начале вещей» или в естественном состоянии. Люди входят в общество не столько чтобы сохранять, сколько чтобы увеличивать своё имущество. Та собственность, которая должна «сохраняться» гражданским обществом, не есть «статическая» собственность – небольшая ферма, которую человек получил по наследству от отцов и оставит детям, – но «динамическая» собственность. Мысль Локка полностью выражается утверждением Мэдисона: «Защита [различных и неравных способностей *приобретения* собственности] является первой целью правительства»<sup>122</sup>.

Одно дело сказать, что целью правительства или общества является сохранение собственности или защита неравных способностей приобретения; совершенно другое дело и, может показаться, совершенно излишнее дело сказать, как это делает Локк, что собственность предшествует гражданскому обществу. Однако, говоря, что собственность предшествует гражданскому обществу, Локк говорит, что даже гражданская собственность – собственность, вла-

\* – «деньги» у папуасов о. Новая Гвинея. – Прим. перев.

<sup>121</sup> *Treatises*, II, secs. 34, 37, 38, 40–44, 48–49; *Essay*, I, 4, sec. 15 и IV, 12, sec. 12; ср. *Hobbes, Leviathan*, chap. xxiv: «Деньги – кровь государства».

<sup>122</sup> *Treatises*, II, secs. 42, 107, 124, 131; *The Federalist*, № 10 (курсива в оригинале нет). Ср. прим. 104 выше.

дение которой основано на позитивном законе, – в решающем отношении независима от общества: она не есть творение общества. «Человек», т. е. индивид, имеет «всё еще в себе великую основу собственности». Собственность создается индивидом и разными индивидами в разной степени. Гражданское общество только лишь создает условия, при которых индивиды могут совершать свою производительно-стяжательскую деятельность без препятствий.

Доктрина Локка о собственности совершенно понятна сегодня, если воспринимать ее как классическую доктрину «духа капитализма» или как доктрину главной цели государственной политики. С XIX века читатели Локка обнаружили, что им трудно понять, почему он употреблял «фразеологию закона природы» или почему он излагал свою доктрину в терминах естественного закона. Но сказать, что общественное счастье требует эмансипации и защиты стяжательских способностей, равносильно тому, чтобы сказать, что накопление сколь угодно количества денег и другого богатства – правильно или справедливо, т. е. справедливо по сути, или справедливо по природе. И правила, которые позволяют нам отличить то, что по природе справедливо, от того, что по природе несправедливо, абсолютно ли или при определенных условиях, назывались «утверждениями закона природы». Последователи Локка в следующих поколениях больше не думали, что им нужна «фразеология закона природы», потому что они считали само собой разумеющимся то, что Локк не считал таковым: Локк всё еще думал, что он должен доказать, что неограниченное приобретение богатства не является несправедливым или нравственно порочным.

Конечно, Локку было просто видеть проблему там, где позднее люди видели только повод к одобрению прогресса или самих себя, так как в его время большинство всё еще придерживалось более старого взгляда, согласно которому неограниченное приобретение богатства несправедливо или нравственно порочно. Этим объясняется и то, почему Локк, излагая свою доктрину собственности, «так запутывал смысл своих слов, что нелегко было понять его», или соглашался по возможности «с толпой». Скрывая поэтому революционный характер своей доктрины о собственности от большинства своих читателей, он все-таки указал его достаточно ясно. Он это сделал, изредка упоминая и, по-видимому, одобряя старый взгляд. Он приписал введение «больших имуществ и права на них» «желанию иметь больше, чем человеку» необходимо, или росту «жадности», или «*amor*

*sceleratus habendi\**, порочной алчности». В том же тоне он пренебрежительно отзывается о «кусочках желтого металла» и «искристой гальке»<sup>123</sup>. Но он скоро бросает такие *niaiseries\*\**: основная мысль его главы о собственности состоит в том, что жадность и алчность настолько далеки от того, чтобы быть злыми или глупыми, что при правильном направлении являются в высшей степени благотворными и разумными, намного больше, чем «образцовое милосердие». Можно достичь намного больших «общественных преимуществ», строя гражданское общество на «низкой, но прочной почве» эгоизма или некоторых «частных пороков», чем тщетно взывая к добродетели, «бесприданнице» по природе. Надо опираться не на то, как люди должны жить, а на то, как они и живут. Локк почти цитирует слова апостола: «Бог, дающий нам на потребу всего в изобилии», – и он говорит о «Божием благословении, изливаемом на [человека] щедрой рукой», однако «природа и земля дают только почти бесполезные сами по себе материалы»<sup>124</sup>. Он говорит, что Бог – «единственный владыка и владелец всего мира», что люди – собственность Бога и что «собственность человека на творение – не что иное, как свобода пользования, которую дал ему Бог»; но он говорит также, что «человек в естественном состоянии [есть] абсолютный владыка своего тела и имущества»<sup>125</sup>. Он говорит, что «всегда будет гре-

\* – преступное стяжательство (*lat.*). – Прим. перев.

<sup>123</sup> *Treatises*, II, secs. 37, 46, 51 конец, 75, 111.

\*\* – глупости (*фр.*). – Прим. перев.

<sup>124</sup> *Ibid*, I, secs. 40, 43; II, secs. 31, 43. Ср. Утверждение Локка об относительной важности даров природы и человеческого труда с утверждением Амброза (Ambrose) в *Hexaemeron*, переведенном Дж. Боасом (George Boas) в *Essay on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (Baltimore: John Hopkins Press, 1948) p. 42.

<sup>125</sup> *Treatises*, I, sec. 39; II, secs. 6, 27, 123. Кстати, можно заметить, что если «человек в естественном состоянии абсолютный господин собственного ... имущества» или если собственность существует «для пользы и единоличной выгоды обладателя», естественное право детей «наследовать блага своих родителей» (*ibid.*, I, secs. 88, 93, 97; II, sec. 190) есть предмет важной оговорки, что дети имеют это право, если родители не распорядятся своей собственностью иным образом, как они, по Локку (I, sec. 87; II, secs. 57, 65, 72, 116 конец), вполне могут. Естественное право детей наследовать собственность своих родителей равнозначно просто тому, что если родители скончались без завещания, это предполагает, что они предпочли бы своих детей в качестве наследников всем посторонним. Ср. I, sec. 89, с Hobbes, *De cive*, IX, 15.

хом, если некий имущий человек позволяет брату своему погибнуть, не предоставляя ему помощи от своего изобилия». Но в предметном обсуждении собственности он молчит о каких-либо обязанностях милосердия<sup>126</sup>.

Учение Локка о собственности, да и вся его политическая философия революционны не только в отношении Библейской традиции, но и в отношении философской традиции. Вследствие смещения акцента с естественных обязанностей или обязательств на естественные права индивид, «я», стал центром и источником нравственного мира, после того как человек – в отличие от человеческой цели – стал этим центром или источником. Локкова доктрина собственности является еще более «продвинутым» выражением того радикального изменения, каким была политическая философия Гоббса. По Локку, человек, а не природа, труд человека, а не дар природы, является источником почти всего ценного: почти всему ценному человек обязан своими собственными усилиями. Не покорная благодарность и сознательное следование или имитация природы, но обнадеживающая уверенность в своих силах и творчество стали с этого времени признаками человеческого благородства. Человек фактически освобожден от оков природы, и тем самым индивид освобожден от общественных оков, предшествующих какому бы то ни было согласию или договору, посредством эмансипации его продуктивного стяжательства, которое является необходимо, хотя и случайно, благотворным и поэтому в состоянии стать сильнейшей из всех общественных оков: сдерживание appetitum заменяется механизмом, действие которого является гуманным. И эта эмансипация достигнута благодаря прообразу вещей конвенциональных, т. е. денег. Мир, в котором, кажется, правит человеческое творчество, есть на самом деле мир, заменивший господство природы господством конвенции.

С этого времени, природа и даёт только почти бесполезные сами по себе материалы; формы поставляются человеком, свободным творением человека. Ибо нет никаких естественных форм, ника-

<sup>126</sup> *Treatises*, I, sec. 42 (что касается использования термина «грех», ср. прим. 90 выше). Ср. *ibid*, sec. 92: «Собственность ... существует для пользы и *единоличной* выгоды обладателя» (курсива в оригинале нет). Что касается упоминания обязанности снисходительности в главе о завоевании (ii, sec. 183), см. прим. 119 выше. Ср. прим. 73 выше.

ких умопостигаемых «сущностей»; «отвлеченные идеи» являются «изобретениями и творениями разума, сделанными им самим для своего собственного потребления». Разум и наука стоят в том же отношении к «данному», в котором человеческий труд, призванный на величайшие усилия деньгами, стоит к сырым материалам. Нет тогда никаких естественных принципов разума: всё знание приобретено; всё знание зависит от труда и есть труд<sup>127</sup>.

Локк – гедонист: «что, по существу, хорошо и плохо есть не что иное, как только удовольствие или боль». Но его гедонизм особый: «Величайшее счастье состоит» не в получении величайших удовольствий, но в «обладании теми вещами, которые доставляют величайшие удовольствия». Не совсем случайно, что глава, где эти утверждения имеют место и которая оказывается самой обширной в «*Эссе*», называется «Власть». Ибо если, как говорит Гоббс, «власть человека ... есть его нынешние средства для приобретения некоторого явного будущего блага», Локк говорит, в сущности, что величайшее счастье состоит в величайшей власти. Поскольку не существует познаваемой природы, не существует и природы человека, ссылаясь на которую мы могли бы провести различие между удовольствиями, соответствующими природе, и удовольствиями, противоречащими природе, или между удовольствиями по природе выше и удовольствиями по природе ниже: удовольствием и болью «для различных людей» являются «весьма различные вещи». Поэтому «древние философы напрасно спрашивали, в богатстве ли состоит *summum bonum*\*, или в телесных наслаждениях, или в добродетели, или же в созерцании?» В отсутствие *summum bonum* человек совсем лишился бы звезды и компаса в жизни, если не было бы *summum malum*\*\*». «Желание всегда движимо злом, во избежание его»<sup>128</sup>. Сильнейшее желание есть желание самосохранения. Зло, от которого отшатывается сильнейшее желание, есть смерть. Из этого следует, что смерть есть величайшее зло: не естественная сладость жизни, но ужасы

<sup>127</sup> Говоря об уступках, которые его оппоненты делать не должны, Локк говорит: «Ибо это могло бы разрушить тот *дар природы*, к которому они, кажется, испытывают нежные чувства, пока они познают те нормы, чтобы полагаться на *труд* нашего мышления» (*Essay*, I, 2, sec. 10; курсива в оригинале нет).

\* – высшее благо (*лат.*). – Прим. перев.

\*\* – высшее зло (*лат.*). – Прим. перев.

<sup>128</sup> *Essay*, II, 21, secs. 55, 61, 71; chap. 20, sec. 6.

смерти заставляют нас цепляться за жизнь. Природа твердо устанавливает то, от чего желание удаляется, отправную точку желания; цель, к которой желание движется, вторична. Первичный факт – желание. Но это желание, этот недостаток, больше не понимается как указывающий на нечто совершенное, полное, целое. Потребности жизни больше не понимаются как необходимые для совершенной жизни или хорошей жизни, но просто как неизбежность. Удовлетворение желаний поэтому больше не ограничено требованиями хорошей жизни и становится бесцельным. Цель желания определяется природой только отрицательно – отрицание боли. Не удовольствием, более или менее смутно ожидаемым, вызываются человеческие усилия: «главный, если не единственный, стимул к человеческому усердию и действию есть неудобство». Настолько мощно естественное первенство боли, что активное отрицание боли само мучительно. Боль, удаляющая боль, есть труд<sup>129</sup>. Это та боль и, следовательно, недостаток, который первоначально дает человеку самое важное из всех прав: скорее страдания и недостатки, чем достоинства и добродетели, создают права. Гоббс отождествлял разумную жизнь как жизнь, поглощенную боязнью страха, боязнью, освобождающей нас от страха. Движимый тем же духом Локк отождествлял разумную жизнь с жизнью, поглощенной болью, освобождающей от боли. Труд заменяет искусство, подражающее природе; ибо труд, по словам Гегеля, есть отрицательное отношение к природе. Исходная точка человеческих усилий – нищета: естественное состояние есть состояние бедности. Путь к счастью есть движение от естественного состояния, движение от природы: отрицание природы есть путь к счастью. И если движение к счастью есть реальность свободы, то свобода есть отрицание. Подобно самой первичной боли, боль, освобождающая от боли, «прекращается только в смерти». Поскольку тогда нет чистых удовольствий, то нет неизбежного противоречия между гражданским обществом в качестве могущественного левиафана или принудительного общества, с одной стороны, и хорошей жизни, с другой: гедонизм становится утилитаризмом или политическим гедонизмом. Болезненное освобождение от боли достигает кульминации не столько в величайших удовольствиях, сколько в «обладании теми вещами, которые доставляют величайшие удовольствия». Жизнь есть безрадостный поиск радости.

## VI. КРИЗИС ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА НОВОГО ВРЕМЕНИ

### а) Руссо

Первый кризис современности произошел в мышлении Жан-Жака Руссо. Руссо был не первым, кто почувствовал, что предприятие Нового Времени было радикальной ошибкой, и искал средства в возврате к классическому мышлению. Достаточно упомянуть имя Свифта. Но Руссо был не «реакционером». Он предался современности. Так и манит сказать, что только через такое принятие судьбы нового человека он возвращался к античности. Во всяком случае, его возврат к античности был одновременно успехом современности. Апеллируя от Гоббса, Локка или энциклопедистов к Платону, Аристотелю или Плутарху, он отбросил важные элементы классической мысли, которые его предшественники в Новое Время всё еще сохраняли. У Гоббса разум, пользуясь своим авторитетом, эмансипировал страсть, страсть обзавелась статусом освобожденной женщины, разум продолжал править, хотя бы издалека. У Руссо страсть сама взяла на себя инициативу и подняла мятеж; узурпируя место разума и с негодованием отрицая свое распущенное прошлое, страсть суровым голосом катонской добродетели стала выносить приговор развращенности разума. Огненные камни, которыми извержение Руссо покрыло западный мир, использовались, после того как остыли и были обтесаны, для внушительных конструкций, возведённых великими мыслителями позднего XVIII и раннего XIX веков. Его ученики действительно прояснили его точку зрения, но можно сомневаться, сохранили ли они широту его видения. Его страстное и сильное нападение на современность во имя того, что было одновременно и классической античностью, и более продвинутой современностью, повторил с не меньшей страстью и силой Ницше, который таким образом представил нам второй кризис современности – кризис нашего времени.

<sup>129</sup> *Treatises*, II, secs. 30, 34, 37, 42.

Руссо атаковал современность во имя двух классических идей: города и добродетели, с одной стороны, и природы, с другой<sup>1</sup>. «Древние политики непрерывно говорили о нравах и добродетели; наши ни о чем не говорят, кроме торговли и денег». Торговля, деньги, просвещение, эмансипация стяжательства, роскошь и вера во всемогущество законодательства характерны для государства Нового Времени, будь то абсолютная монархия или представительная республика. Нравы и добродетель в городе чувствуют себя как дома. Женева, конечно, город, но город в меньшей мере, чем города классической античности, особенно Рим: в своем панегирике Женеве Руссо называет не женеццев, но римлян образцом всех свободных народов и самым почтенным из всех свободных народов. Римляне – самый почтенный из всех свободных народов потому, что они были самым добродетельным, самым мощным и самым свободным когда-либо существовавшим народом. Женевцы не являются ни римлянами, ни спартанцами, ни даже афинянами, потому что им не хватает общественного духа или патриотизма древних. Они больше заботятся о своих частных или домашних делах, чем об отечестве. Они лишены великодушия древних. Они скорее буржуа, чем граждане. Святое единство города разрушено в постклассические времена дуализмом власти светской и власти духовной и, в конечном счете, дуализмом земного и небесного отечества<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В примечаниях этого раздела используются следующие сокращенные формы названий:

«D'Alemlert» = *Littré à d'Alemlert sur les spectacles*, ed. Léon Fontaine [d'Аламберт]\*; «Beaumont» = *Lettre à M. de Beaumont* (Garnier ed.) [Бьюмонт]; «Confessions» = *Les Confessions*, ed. Ad. Van Bever [Исповедь]; «C.S.» = *Contrat social* [Общественный договор]; «First Discourse» = *Discours sur les sciences et sur les arts*, ed. G. R. Havens [Первый дискурс]; «Second Discourse» = *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Flammariion ed.) [Второй дискурс]; «Émile» = *Émile* (Garnier ed.) [Эмиль]; «Hachette» = *Œuvres complètes*, Hachette ed.; «Julie» = *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (Garnier ed.) [Юлиа]; «Montagne» = *Lettres écrites de la Montagne* (Garnier ed.) [Монтень]; «Narcisse» = *Préface de Narcisse* (Flammariion ed.) [Нарцисс]; «Rêveries» = *Les rêveries du promeneur solitaire*, ed. Marcel Raymond [Мечты].

\* – в квадратных скобках русские сокращенные наименования произведений, встречающиеся в тексте. – Прим. перев.

<sup>2</sup> *First Discourse*, p. 134; *Narcissi*, pp. 53–54, 57 n.; *Second Discourse*, pp. 66, 67, 71–72; *D'Alemlert*, pp. 192, 237, 278; *Julie*, pp. 112–13; *C.S.*, IV, 4, 8; *Montagne*, pp. 292–93. Никакой мыслитель Нового времени не понимал лучше Руссо философскую концепцию *polis*:

Государство Нового Времени представляло себя как искусственное тело, возникшее посредством конвенции и исправляющее недостатки естественного состояния. Для критика государства Нового Времени поэтому вопрос возник таким образом: не предпочтительнее ли естественное состояние гражданскому обществу. Руссо предлагал возврат к естественному состоянию, возврат к природе из мира искусственности и конвенциональности. В течение всей своей карьеры он никогда не довольствовался простой апелляцией от нового государства к классическому городу. Он обращался почти в том же духе от самого классического города к «естественному человеку», дополитическому дикарю<sup>3</sup>.

Существует очевидное противоречие между возвратом к городу и возвратом к естественному состоянию. Это противоречие суть мышления Руссо. Он представляет своим читателям сбивающее с толку зрелище человека, постоянно мельтешащего взад и вперед между двумя диаметрально противоположными позициями. То он пылко защищает права индивида или права сердца от всякого ограничения и авторитета; то с тем же рвением требует полного подчинения индивида обществу или государству и поддерживает самую суровую нравственную или общественную дисциплину. Сегодня наиболее серьезные исследователи Руссо склоняются к мнению, что ему в конце концов удалось преодолеть то, что они считают временным колебанием. Зрелый Руссо, считают они, нашел решение, которое, как он думал, удовлетворило равно справедливые требования и общества<sup>4</sup>. Эта интерпретация беззащитна перед решитель-

<sup>3</sup> *polis* есть та совершенная ассоциация, которая соответствует естественному диапазону человеческой способности знать и любить. См. в особенности *Second Discourse*, pp. 65–66, and *C.S.*, II, 10.

<sup>4</sup> *First Discourse*, pp. 102 n., 115 n., 140. «On me reproche d'avoir affecté de prendre chez les anciens mes exemples de vertu. Il y a bien de l'apparence que j'en aurais trouvé encore davantage, si j'avais pu remonter plus haut»\* (Hachette, I, 35–36).

\* – «Меня упрекают в том, что я попытался взять у древних примеры добродетели. Совершенно очевидно, что я нашел бы их еще больше, если бы мог подняться еще выше» (*фр.*). – Перев. П. А. Карле.

<sup>4</sup> Классическая формулировка этой интерпретации Руссо находится в Кантовой «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*», Siebenter Satz (*The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich [«Modern Library» ed.], pp. 123–27).

ным недостатком. Руссо до конца верил, что даже правильный тип общества есть форма рабства. Следовательно, он не мог считать свое решение проблемы конфликта между индивидом и обществом более чем терпимым приближением к решению – приближением, которое остается открытым для легитимных сомнений. Прощание с обществом, авторитетом, ограничением и ответственностью, или возврат к естественному состоянию, остается для него поэтому легитимной возможностью<sup>5</sup>. Вопрос тогда не в том, как он решил конфликт между индивидом и обществом, но скорее в том, как он представлял себе этот неразрешимый конфликт.

*Первый дискурс* Руссо дает ключ к более точной формулировке этого вопроса. В этом самом раннем из его значительных произведений он критиковал науки и искусства во имя добродетели: науки и искусства несовместимы с добродетелью, и добродетель – это единственное, что имеет значение<sup>6</sup>. Добродетель, очевидно, нуждается в поддержке веры или теизма, хотя и не обязательно монотеизма<sup>7</sup>. Однако внимание сохраняется на самой добродетели. Руссо достаточно ясно для своего намерения указывает смысл добродетели, ссылаясь на примеры гражданина-философа Сократа, Фабриция и, в первую очередь, Катона: Катон был «величайшим из всех людей»<sup>8</sup>. Добродетель есть прежде всего политическая добродетель, добродетель патриота или добродетель всего народа. Добродетель предполагает свободное общество, и свободное общество предполагает добродетель: добродетель и свободное общество принадлежат друг другу<sup>9</sup>. Руссо отклоняется от своих классических образцов по двум пунктам. Следуя за Монтескье, он считает добродетель принципом демократии: добродетель неотделима от равенства или от призна-

<sup>5</sup> C.S., I, 1; II, 7, 11; III, 15; *Émile*, I, 13–16, 79–80, 85; *Second Discourse*, pp. 65, 147, 150, 165.

<sup>6</sup> *First Discourse*, pp. 97–98, 109–10, 116. *Hachette*, I, 55: Нравственность бесконечно более возвышена, чем чуда ума.

<sup>7</sup> *First Discourse*, pp. 122, 140–41; *Émile*, II, 51; *Julie*, pp. 502 ff., 603; *Montagne*, p. 180.

<sup>8</sup> *First Discourse*, pp. 120–22; *Second Discourse*, p. 150; *Julie*, p. 325. *Hachette*, I, 45–46: Изначальное равенство есть «источник всех добродетелей». *Ibid.*, p. 59: Катон дал человеческому роду зрелище и образец самой чистой добродетели, которая когда-либо существовала.

<sup>9</sup> *Narcisie*, pp. 54, 56, 57 а.; *Émile*, I, 308; C.S., I, 8; *Confessions*, I, 244.

ния равенства<sup>10</sup>. Во-вторых, он верит, что то знание, которое требуется для добродетели, предоставляется не разумом, но тем, что он называет «совестью» (или «возвышенной наукой простых душ»), или чувством, или инстинктом. Чувством, которое он имеет в виду, окажется изначально чувство жалости, естественный корень всего подлинного благодеяния. Руссо видел связь между своей склонностью к демократии и предпочтением чувства разуму<sup>11</sup>.

Поскольку Руссо полагал, что добродетель и свободное общество принадлежат друг другу, он мог доказать, что наука и добродетель несовместимы, доказывая, что наука и свободное общество несовместимы. Аргументацию, лежащую в основе *Первого дискурса*, можно свести к пяти основным соображениям, которые, правда, недостаточно развиты в этой работе, но становятся достаточно ясными, если при чтении *Первого дискурса* принять во внимание более поздние произведения Руссо<sup>12</sup>.

По Руссо, гражданское общество является существенно особым, или, точнее, закрытым обществом. Гражданское общество, считает он, может быть здоровым только если у него есть собственный характер, и для этого требуется, чтобы его индивидуальность вырабатывалась или воспитывалась национальными и привилегированными учреждениями. Эти учреждения должны вдохновляться национальной «философией», образом мышления, не передаваемым другим обществам: «философия каждого народа мало пригодна другому народу». С другой стороны, наука или философия по существу универсальна. Наука или философия неизбежно ослабляет мощь национальных «философий» и, вместе с тем, преданность граждан осо-

<sup>10</sup> *Hachette*, I, 41, 45–46; *Second Discourse*, pp. 66, 143–44; *Montagne*, p. 252. Ср. цитату из Платоновой *Apology of Socrates* (21b и след.) в *First Discourse* (с. 118–120) с Платоновым оригиналом: Руссо не цитирует Сократово осуждение (демократических или республиканских) политиков; и он заменяет Сократово осуждение ремесленников осуждением художников.

<sup>11</sup> *First Discourse*, p. 162; *Second Discourse*, pp. 107–10; *Émile*, I, 286–87, 307; *Confessions*, I, 199; *Hachette*, I, 31, 35, 62–63.

<sup>12</sup> Этот подход не вызывает возражений, поскольку Руссо сам говорил, что он ещё не вполне выявил свои принципы в *Первом дискурсе* и что эта работа неадекватна также и по другим соображениям (*First Discourse*, pp. 51, 56, 92, 169–70); а с другой стороны, *Первый дискурс* выявил более ясно, чем позднейшие произведения, единство общей концепции Руссо.

бенному образу жизни, или нравам, их сообщества. Иными словами, поскольку наука по существу космополитична, общество должно быть вдохновляться духом патриотизма, духом, который ни в коей мере не противоречит национальной ненависти. Политическое общество, будучи обществом, которое должно защищаться от других государств, должно воспитывать военные добродетели и обычно развивает воинственный дух. Философия или наука, напротив, деструктивна для воинственного духа<sup>13</sup>. Более того, общество требует, чтобы его члены были полностью преданы общему благу, или чтобы они были деятельны или активны в интересах своих собратьев: «Каждый праздный гражданин – негодяй». С другой стороны, элементом науки является, по общему признанию, досуг, который ложно отличают от праздности. Иными словами, истинный гражданин предан обязанности, тогда как философ или ученый эгоистично добивается своего удовольствия<sup>14</sup>. Кроме того, общество требует, чтобы его члены без сомнений придерживались определенных религиозных верований. Эти полезные убеждения, «наши догмы» или «святые догмы, санкционированные законами», наука подвергает опасности. Наука интересуется истиной как таковой, безотносительно к её полезности; и, таким образом, по причине своего стремления, она подвержена опасности привести к бесполезным или даже вредным истинам. На самом деле, однако, истина недоступна, и поэтому поиск истины приводит к опасным ошибкам или к опасному скептицизму. Элементом общества является вера или мнение. Потому наука, или попытка заменить мнение знанием, неизбежно подвергает общество опасности<sup>15</sup>. Сверх того, свободное общество

<sup>13</sup> *First Discourse*, pp. 107, 121–23, 141–46; *Narcisse*, pp. 49 n., 51–52, 57 n.; *Second Discourse*, pp. 65–66, 134–35, 169–70; *C.S.*, II, 8 (до конца); *Émile*, I, 13; *Gouvernement de Pologne*, chaps, ii and iii; *Montagne*, pp. 130–33.

<sup>14</sup> *First Discourse*, pp. 101, 115, 129–32, 150; *Hachette*, I, 62; *Narcisse*, pp. 50–53; *Second Discourse*, p. 150; *D'Alembert*, pp. 120, 123, 137; *Julie*, p. 517; *Émile*, I, 248.

<sup>15</sup> *First Discourse*, pp. 107, 125–26, 129–33, 151, 155–57; *Narcisse*, pp. 56, 57 n.; *Second Discourse*, pp. 71, 152; *C.S.*, II, 7; *Confessions*, II, 226. *Hachette*, I, 38 n.: «Ce serait en effet un détail bien flétrissant pour la philosophie, que l'exposition des maximes pernicieuses et des dogmes impies de ses diverses sectes ... y-a-t-il une seule de toutes ces sectes qui ne soit tombée dans quelque erreur dangereuse? Et que devons-nous dire de la distinction des deux doctrines, si avidement reçu de tous les philosophes, et par laquelle ils professaient en secret des sentiments contraires à ceux qu'ils enseignaient

предполагает, что его члены отказались от изначальной или естественной свободы в пользу конвенциональной свободы, т. е. в пользу подчинения законам сообщества или единообразным правилам поведения, введению которых может способствовать каждый. Гражданское общество требует согласованности или преобразования человека как естественного существа в гражданина. Но философ или ученый должен следовать за «своим гением» с абсолютной искренностью, или совсем не взирая на общую волю или коммунальный образ мышления<sup>16</sup>. В конце концов, свободное общество воз-

publiquement? Pythagore fit le premier qui fut usage de la doctrine intérieure; il ne la découvrait à ses disciples qu'après de longues épreuves et avec le plus grand mystère. Il leur donnait en secret des leçons d'athéisme, et offrit solennellement des hécatombes à Jupiter. Les philosophes se trouvaient si bien de cette méthode, qu'elle se répandit rapidement dans la Grèce, et de là dans Rome, comme on le voit par les ouvrages de Cicéron, qui se moquait avec ses amis des dieux immortels, qu'il attestait avec tant d'emphase sur le tribunal aux harangues. La doctrine intérieure n'a point été portée d'Europe à la Chine; mais elle y est née aussi avec la philosophie; et c'est à elle que les Chinois sont redevables de cette foule d'athées ou de philosophes qu'ils ont parmi eux. L'histoire de cette fatale doctrine, faite par un homme instruit et sincère, serait un terrible coup porté à la philosophie ancienne et moderne.”\*

\* – «Это была бы мелочь, позорная для философии: выставление напоказ гибельных максим и кощунственных догм различных школ..., – есть ли среди этих школ хотя бы одна, которая не впадала в опасное заблуждение? И что мы должны говорить о различии двух доктрин, с жадностью принятых всеми философами, о тех, которые они открыто признают, и о тех, которым тайно следуют, противоположных тому, чему они учат публично? Пифагор сделал главное, что применялось в тайном учении: он раскрывал его своим ученикам только после долгих испытаний и с великой таинственностью. Он устраивал тайные уроки атеизма и торжественные гекатомбы в честь Юпитера. Философы так хорошо чувствовали себя в этой системе, что она быстро распространилась по всей Греции, оттуда в Рим, как это видно из трудов Цицерона, издававшегося вместе со своими друзьями над бессмертными богами, которых с такой выразительностью хвалил в торжественных речах в суде. В Китае тайное учение не было занесено из Европы. Оно зародилось здесь же вместе с философией, и именно ему китайцы обязаны тем сонмом атеистов и философов, которые среди них существуют. История этого гибельного учения могла бы стать страшным ударом по философии древней и современной» (фр.). – Перев. П. А. Карле.

<sup>16</sup> *First Discourse*, pp. 101-2, 105-6, 158-59; *Second Discourse* p. 116; *C.S.*, I, 6, 8; II 7; *Émile*, I, 13-15.

никает благодаря замене естественного неравенства конвенциональным равенством. Стремление науки, однако, требует совершенствования талантов, т. е. естественного неравенства; воспитание неравенства до такой степени типично для нее, что можно справедливо сказать, что забота о превосходстве, или гордыня, есть корень науки или философии<sup>17</sup>.

Именно посредством науки или философии Руссо установил положение, что наука или философия несовместима со свободным обществом и, следовательно, с добродетелью. Таким образом, он молчаливо признал, что наука или философия может быть благотворной, т. е. совместимой с добродетелью. Он не оставил дело на этом молчаливом признании. В том же *Первом дискурсе* он удостоил высокой награды научные общества, чьи члены должны соединять науку и нравственность; он назвал Бэкона, Декарта и Ньютона учителями человеческого рода; он требовал, чтобы первоклассные ученые получали почетное прибежище при дворах государей, чтобы оттуда просвещать народы относительно их обязанностей и способствовать таким образом счастью народов<sup>18</sup>.

Руссо предложил три разных решения этого противоречия. Согласно первому, наука плоха для хорошего общества и хороша для плохого общества. В развращенном обществе, в обществе при деспотическом правлении, критика всех святых мнений или предрассудков легитимна, потому что общественная мораль не может стать хуже, чем она уже есть. В таком обществе только наука может предоставить человеку некоторую меру облегчения: обсуждение основ общества может привести к открытию паллиативов от преобладающих злоупотреблений. Это решение было бы адекватным, если бы Руссо адресовал свои работы только своим современникам, т. е. членам развращенного общества. Но он как писатель хотел пережить свое время, и он предвидел революцию. Он писал поэтому также с учетом потребностей хорошего общества и на самом деле более совершенного общества, чем когда-либо существовавшие до этого, которое может быть установлено после революции. Это наилучшее решение политической проблемы открывается философией и только

<sup>17</sup> *First Discourse*, pp. 115, 125–26, 128, 137, 161–62; *Narcisse*, p. 50; *Second Discourse*, p. 147; *C.S.*, I, 9 (end); *Hachette*, I, 38 n.

<sup>18</sup> *First Discourse*, pp. 98–100, 127–28, 138–39, 151–52, 158–61; *Narcisse*, pp. 45, 54.

философией. Следовательно, философия не может быть хорошей только для плохого общества; она необходима для возникновения наилучшего общества<sup>19</sup>.

Согласно второму предложению Руссо, наука хороша для «индивидов», т. е. для «нескольких великих гениев», или «нескольких привилегированных душ», или для «маленького числа подлинных философов», к коим он причислял себя, но плоха для «народов», или «публики», или «простых людей» (*les hommes vulgaires*). Следовательно, он критиковал в *Первом дискурсе* не науку как таковую, но популяризированную науку или распространение научного знания. Распространение научного знания губительно не только для общества, но для самой науки или философии; через популяризацию наука вырождается во мнение, или борьба с предрассудком сама становится предрассудком. Наука должна остаться прерогативой небольшого меньшинства; она должна держаться в секрете от простого человека. Поскольку каждая книга доступна не только небольшому меньшинству, но всем, кто умеет читать, Руссо вынужден был в соответствии со своим принципом представить свое философское или научное учение с изрядной долей осторожности. Конечно, он полагал, что в развращенном обществе, подобном тому, в котором он жил, распространение философского знания уже не может быть вредным; но, как было сказано выше, он писал не только для своих современников. *Первый дискурс* следует понимать в свете этих фактов. Назначение этой работы – предостеречь от науки не всех, но только простых людей. Когда Руссо отвергает науку как просто плохую, он выступает в качестве простого человека, обращающегося к простым людям. Но он подразумевает, что, будучи далеким от того, чтобы быть простым человеком, он является философом, который только выступает под видом простого человека, и что, будучи далеким от того, чтобы в конечном счете обращаться к «народу», он обращается только к тем, кто не поработен мнениями своего века, своей страны или своего общества<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *First Discourse*, p. 94 (cp. 38, 46, 50); *Narcisse*, pp. 54, 57–58, 60 n.; *Second Discourse*, pp. 66, 68, 133, 136, 141, 142, 145, 149; *Julie*, Preface (начало); *C.S.*, I, 1; *Beaumont*, pp. 471–72.

<sup>20</sup> *First Discourse*, pp. 93–94, 108 n., 120, 125, 132–33, 152, 157–62, 227; *Hachette*, I, 23, 26, 31, 33, 35, 47 n. 1, 48, 52, 70; *Second Discourse*, pp. 83, 170, 175; *D'Alembert*, pp. 107–8; *Beaumont*, p. 471; *Montagne*, pp. 152–53, 202, 283. Критик *Первого дискурса* говорил: «On ne saurait mettre dans un trop grand jour des vérités qui heurtent autant

Может показаться тогда, что вера Руссо в фундаментальную диспропорцию науки и общества (или «народа»), которая была исходным поводом к его вере в то, что конфликт между индивидом и обществом неразрешим, или к его завершающей оговорке в пользу «индивида», т. е. немногих «привилегированных душ», – против претензий даже самого наилучшего общества. Это впечатление подтверждается тем фактом, что Руссо находит основу общества в потребностях тела и что он говорит о себе, что нет ничего, связанного с интересами его тела, что могло бы действительно занять его душу; он сам находит в радостях и восторгах чистого и бескорыстного созерцания – например, исследования растений в духе Теофраста – совершенное счастье и божественную самодостаточность<sup>21</sup>. Таким образом, возникает впечатление, что Руссо пытался восстановить классическую идею философии в противоположность Просвещению. Определенно вопреки Просвещению он вновь утверждает критическую значимость естественного неравенства людей в

<sup>†</sup> de front le goût général...» Руссо ответил ему так: «Je ne suis pas tont-a-fait de cet avis, et je crois qu'il faut laisser des osselets aux enfants»\*\* (*Hachette*, I, 21; ср. также *Confessions*, II, 247). Принципом Руссо было говорить правду «en toute chose utile»\*\*\* (*Beaumont*, pp. 472, 495; *Reveries*, IV); следовательно, можно не только скрывать либо искажать истины, лишённые всякой возможной пользы, но можно даже быть положительно лживым насчет них, утверждая их противоположности, не впадая при этом в грех лжи. Результат вредных или опасных истин очевиден (ср. также конец первой части *Second Discourse* и *Beaumont*, p. 461). Ср. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, XI, 92: «[Johannes von Mueller spricht] von der sonderbaren Aufgabe: "sich so auszudrücken, dass die Obrigkeiten die Wahrheit lernen, ohne dass ihn die Untertanen verstünden, und die Untertanen so zu unterrichten, dass sie vom Glück ihres Zustandes recht überzeugt sein möchten"»\*\*\*\*.

\* – Невозможно уместить в один долгий день истины, которые сталкивают столько лбов всеобщего вкуса... (*фр.*). – Перев. П. А. Карле.

\*\* – Я совсем другого мнения, и я думаю, что кости для игры в бабки следует оставить детям. (*фр.*). – Перев. П. А. Карле.

\*\*\* – «обо всем полезно» (*фр.*). – Прим. перев.

\*\*\*\* – [Йоганн фон Мюеллер (Johannes von Mueller) говорит] о своеобразной задаче: «выражаться так, чтобы власть училась истине, но её подданные этого не понимали, и так учить подданных, чтобы те по-настоящему были убеждены в благополучии собственного положения» (*нем.*). – Перев. А. А. Миллера.

<sup>21</sup> *First Discourse*, p. 101; *Montagne*, p. 206; *Confessions*, III, 205, 220–21; *Réveries*, V–VII.

отношении умственных способностей. Но надо сразу же добавить, что, как только Руссо схватывает классическую точку зрения, он вновь поддается тем силам, от которых стремился освободиться. Та самая причина, которая заставляет его апеллировать от гражданского общества к природе, заставляет его апеллировать от философии или науки к природе<sup>22</sup>.

Противоречие ценности науки *Первого дискурса* решено настолько основательно, насколько Руссо когда-либо решал его, третьим предложением, частями которого является первое и второе предложения. Первое и второе предложения разрешают противоречие, различая два рода адресатов науки. Третье предложение разрешает противоречие, различая два рода науки: род науки, несовместимый с добродетелью, который можно назвать «метафизикой» (или чисто теоретической наукой), и род науки, совместимый с добродетелью, который можно назвать «сократовской мудростью». Сократовская мудрость есть самопознание; она есть знание собственного незнания. Она является поэтому некоего рода скептицизмом, «невольным скептицизмом», но не опасным. Сократовская мудрость не идентична добродетели, ибо добродетель есть «наука простых душ», а Сократ не был простой душой. Тогда как все люди могут быть добродетельными, сократовская мудрость является прерогативой небольшого меньшинства. Сократовская мудрость по существу вспомогательна; только смиренное и молчаливое исполнение добродетели имеет значение. Сократовская мудрость выполняет функцию защиты «науки простых душ», или совести, от софистики всех сортов. Потребность в такой защите не случайна и не ограничена эпохой развращенности. Как говорил один из величайших учеников Руссо, простодушные или невинность, несомненно, чудесная вещь, но легко может ввести в заблуждение; «поэтому, мудрость, которая, напротив, состоит скорее в действии или воздержании от действия, чем в знании, нуждается в науке». Сократовская мудрость нужна не ради Сократа, но ради простых душ или народа. Истинные философы выполняют абсолютно необходимую функцию быть стражами

<sup>22</sup> *First Discourse*, p. 115 n.; *Narcissi*, pp. 52–53; *Second Discourse*, pp. 89, 94, 109, 165; *Julie*, pp. 415–17; *Émile*, I, 35–36, 118, 293–94, 320–21. *Hachette*, I, 62–63: «osera-t-on prendre le parti de l'instinct contre la raison? C'est précisément ce que je demande»\*.

\* – осмелятся ли стать на сторону инстинкта против разума? Именно это я спрашиваю (*фр.*). – Перев. П. А. Карле.

добродетели или свободного общества. Будучи учителями человеческого рода, они и только они, могут просвещать народы как в их обязанностях, так и в точном характере хорошего общества. Чтобы выполнить эту функцию, сократовская наука требует в качестве своей основы целое теоретической науки; сократовская мудрость – цель и венец теоретической науки. Теоретическая наука, которая, в сущности, не служит добродетели и поэтому плоха, должна быть поставлена на службу добродетели для того, чтобы стать хорошей<sup>23</sup>. Тем не менее, она может стать хорошей только в таком случае, если изучение ее остается прерогативой тех немногих, кому по природе предназначено руководить народами; только эзотерическая теоретическая наука может стать хорошей. Это не отрицает того, что в эпоху развращенности ограничение популяризации науки может и должно ослабляться.

Можно было бы считать это решение конечным, если бы добродетельный гражданин, а не «естественный человек», был конечным стандартом Руссо. Но, согласно ему, сам философ в определенных отношениях ближе к естественному человеку, чем добродетельный гражданин. Здесь достаточно упомянуть ту «праздность», которую философ разделяет с естественным человеком<sup>24</sup>. Во имя природы Руссо подверг сомнению не только философию, но и город, и добродетель. Он был вынужден сделать это потому, что его сократовская мудрость основана, в конечном счете, на теоретической науке или, скорее, на определенном виде теоретической науки, а именно, на естественной науке нового времени.

Чтобы понять теоретические принципы Руссо, надо обратиться к его *Рассуждению о происхождении неравенства*. В противоположность тенденциям большинства нынешних исследователей, он всегда считал эту работу (*Второй дискурс*) «работой высочайшей важности». Он утверждал, что развил в ней свои принципы «совершенно», или что *Второй дискурс* «является тем произведением, где он обнару-

<sup>23</sup> *First Discourse*, pp. 93, 97, 99–100, 107, 118–22, 125, 128, 129, 130 n., 131–32, 152–54, 161–62; *Hachette*, I, 35; *Narcisse*, pp. 47, 50–51, 56; *Second Discourse*, pp. 74, 76; *Émile*, II, 13, 72, 73; *Beaumont*, p. 452. Ср. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt (до конца).

<sup>24</sup> *First Discourse*, pp. 105–6; *Second Discourse*, pp. 91, 97, 122, 150–51, 168; *Confessions*, II, 73; III, 205, 207–9, 220–21; *Réveries*, VI (конец) и VII.

жил свои принципы «с величайшей смелостью, если не сказать дерзостью»<sup>25</sup>. *Второй дискурс* действительно самая философская работа Руссо; она содержит его фундаментальные рассуждения. В особенности *Общественный Договор* опирается на фундамент, заложенный во *Втором дискурсе*<sup>26</sup>. *Второй дискурс* безусловно является работой «философа». Нравственность рассматривается там не как бесспорное или неоспоримое предположение, но как объект или как проблема.

*Второй дискурс* призван быть «историей» человека. Эта история имеет как образец изложение судьбы человеческого рода, представленное Лукрецием в пятой книге его поэмы<sup>27</sup>. Но Руссо извлекает это изложение из его эпикурейского контекста и помещает его в контекст, предоставленный естественной и общественной наукой нового времени. Лукреций описал судьбу человеческого рода, чтобы показать, что эту судьбу можно полностью истолковать, не прибегая к божественной деятельности. Средства от тех бед, которые он был вынужден упомянуть, он искал в философском удалении от политической жизни. Руссо, напротив, рассказывает историю человечества для того, чтобы открыть тот политический строй, который соответствует естественному праву. Более того, по крайней мере в начале он следует скорее за Декартом, чем Эпикуром: он предполагает, что животные есть машины и что человек выходит за пределы общего механизма, или измерения (механической) необходимости, только в силу одухотворенности своей души. Декарт интегрировал «эпикурейскую» космологию в теистическую структуру: Бог сотворил материю и установил законы ее движения; вселенная, за исключением разумной души человека, возникла посредством чисто механических процессов; разумная душа требует особого сотворения, потому что мышление нельзя понять как видоизменение двигающейся материи; рациональность есть видовое отличие человека от животных. Руссо подвергает сомнению не только сотворение

<sup>25</sup> *Confessions*, II, 221, 246.

<sup>26</sup> Ср. особенно C.S., I, 6 (начало), который показывает, что *raison d'être*\* общественного договора излагается не в C.S., но во *Втором дискурсе*. Ср. также C.S., I, 9.

\* – разумное основание (*φρ.*). – Прим. перев.

<sup>27</sup> *Second Discourse*, p. 84; ср. также *Confessions*, II, 244. См. Jean Morel, «Recherches sur les sources du discours de l'inégalité.» *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, V (1909), 163–64.

материи, но также традиционное определение человека. Принимая точку зрения, что животные являются машинами, он предполагает, что существует только отличие в степени ума между людьми и животными, или что законы механики объясняют образование идей. Это человеческая способность выбора и его сознание этой свободы, которая не может быть объяснена физически и доказывает одухотворенность его души. «Это тогда не столько ум, составляющий видовое отличие человека от животных, сколько его качество свободной личности». Однако, что бы ни полагал Руссо об этом, аргументация *Второго дискурса* не основана на предположении, что свобода воли есть сущность человека, или, в более общем виде, аргументация не основана на дуалистической метафизике. Руссо продолжает говорить, что упомянутое определение человека спорно, и он поэтому заменяет «свободу» «способностью к совершенствованию»; никто не может отрицать тот факт, что человек отличается от животных способностью к совершенствованию. Руссо намеревается поставить свою доктрину на самую надежную почву; он не хочет делать ее зависимой от дуалистической метафизики, которая подвержена «неразрешимым изъяснам», «мощным изъяснам», или «непреодолимым затруднениям»<sup>28</sup>. Аргументация *Второго дискурса* уготована быть приемлемой как для материалистов, так и для всех остальных. Она уготована быть нейтральной относительно конфликта между материализмом и антиматериализмом, или быть «научной» в сегодняшнем смысле этого термина<sup>29</sup>.

«Физическое» исследование<sup>30</sup> *Второго дискурса* уготовано быть идентичным с изучением основ естественного права и, вместе с тем, нравственности; «физическое» исследование уготовано обнаружить точный характер естественного состояния. Руссо считает само собой разумеющимся, что для того, чтобы упрочить естественное право, необходимо вернуться к естественному состоянию. Он принимает предпосылку Гоббса. Забыв учение естественного права античных философов, он говорит, что «Гоббс прекрасно заметил недостаток всех новых определений естественного права». «Новые» или «наши юристы» (в отличие от «римских юристов», т. е. от Уль-

<sup>28</sup> *Second Discourse*, pp. 92–95, 118, 140, 166; *Julie*, p. 589 n.; *Émile*, II, 24, 37; *Beaumont*, pp. 461–63; *Réveries*, III. Ср. *First Discourse*, p. 178.

<sup>29</sup> Относительно предыстории этого подхода см. ранее, стр. 165–66 и 196–97.

<sup>30</sup> *Second Discourse*, pp. 75, 173.

пиана) ошибочно полагали, что человек по природе способен полностью использовать свой разум, т. е. что человек как человек есть субъект совершенных обязанностей естественного закона. Руссо очевидно понимает под «новыми определениями естественного права» традиционные определения, всё еще преобладающие в академическом учении его времени. Он согласен, таким образом, с Гоббсовой критикой традиционного учения естественного закона: корни естественного закона должны лежать в принципах, предшествующих разуму, т. е. в страстях, которые не должны быть специфически человеческими. Далее он соглашается с Гоббсом в том, что основа естественного закона обнаруживается в праве на самосохранение, которое предполагает право каждого быть самостоятельным судьей того, что является правильным средством для его самосохранения. Эта точка зрения предполагает, в соответствии с обоими мыслителями, что жизнь в естественном состоянии «одинок», т. е. что она характеризуется отсутствием не только общества, но даже коммуникабельности<sup>31</sup>. Руссо выражает свою лояльность духу гоббсовой реформы учения естественного закона, заменяя «ту возвышенную максимум разумной справедливости “Поступать с другими так, как бы ты хотел, чтобы другие поступали с тобой”... этой гораздо менее совершенной, но, возможно, более полезной максимумой “Делать добро себе с наименьшим злом для других”». Он пытается не менее серьезно, чем Гоббс, найти основу справедливости, «принимая людей такими, какие они и есть», а не такими, какими они должны быть. И он принимает гоббсову редукцию добродетели до общественной добродетели<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 76, 77, 90, 91, 94–95, 104, 106, 118, 120, 151; *Julie*, p. 113; *C.S.*, I, 2; II, 4, 6; ср. также *Émile*, II, 45.

<sup>32</sup> *Second Discourse*, p. 110; ср. также *C.S.*, I (начало); *D'Alemlert*, с. 246, 248; и *Confessions*, II, 267. Руссо полностью осознал антибиблейские следствия понятия естественного состояния. По этой причине он в начале представил свое изложение естественного состояния совершенно гипотетическим; представление о том, что естественное состояние когда-то реально противоречило библейскому учению, которое каждый христианский философ обязан принять. Но учение *Второго дискурса* не является учением христианина; оно является учением человека, обращающегося к человечеству; оно у себя дома в Ликее во время Платона и Ксенократа, а не в XVIII веке; оно является учением, появившимся благодаря направлению естественного света на изучение человеческой природы, а природа никогда не лжет. В соответствии с этими положениями Руссо утверждает позже, что он подтвердил свое изложение естественного состояния. То, что остается

Руссо отклоняется от Гоббса по тем же самым двум причинам, по которым он отклоняется от всех прежних политических философов. Во-первых, «те философы, которые исследовали основы общества, все испытывали необходимость возвратиться к естественному состоянию, но ни один из них туда не пришел». Все они изображали цивилизованного человека, тогда как претендовали на изображение естественного человека или человека в естественном состоянии. Предшественники Руссо пытались установить характер естественного человека, глядя на человека каков он сейчас. Этот подход был разумным, пока предполагалось, что человек по природе социален. На основании этого предположения можно было провести разграничительную линию между естественным и позитивным или конвенциональным, отождествляя конвенциональное с тем, что явно установлено конвенцией. Можно было считать само собой разумеющимся, что по крайней мере все те страсти, которые возникают в человеке независимо от постановления общества, являются естественными. Но если вместе с Гоббсом отрицать естественную социальность человека, то надо считать возможным то, что многие страсти, возникающие в человеке, каким мы его наблюдаем, конвенциональны, поскольку они вытекают из тонкого и косвенного влияния общества и, следовательно, конвенциональны. Руссо отклоняется от Гоббса потому, что принимает посылку Гоббса; Гоббс грубо непоследователен, потому что, с одной стороны, он отрицает, что человек по природе социален, а с другой стороны, пытается

---

гипотетическим, или менее определенным, чем изложение естественного состояния, это изложение развития, приводящее от естественного состояния к деспотизму, или «история правлений». В конце Первой части этого состоящего из двух частей произведения Руссо называет естественное состояние «фактом»: проблема состоит в том, чтобы связать «два факта, данных как реальные» «рядом промежуточных и действительно или предположительно неизвестных фактов». Данными фактами являются естественное состояние и современный деспотизм. Это на промежуточные факты, а не на свойства естественного состояния, ссылается Руссо, говоря в первой главе *Общественного договора*, что он не знает их. Если бы изложение Руссо естественного состояния было гипотетическим, то всё его политическое учение было бы гипотетическим; практическим следствием были бы молитва и терпение, а не недовольство и, где только можно, реформа. Ср. *Second Discourse*, p. 75, 78–79, 81, 83–85, 104, 116–117, 149, 151–152, 165; ср. также упоминание о «тысячах столетий», необходимых для развития человеческого ума (*ibid.*, p. 98), с библейской хронологией; см. также Morel, *op. cit.*, p. 135.

установить характер естественного человека, ссылаясь на опыт людей, который является опытом общественного человека<sup>33</sup>. Обдумывая критику Гоббсом традиционной точки зрения, Руссо столкнулся лицом к лицу с затруднением, которое смущает большинство сегодняшних ученых-обществоведов: казалось бы, что не размышление о человеческом опыте человека, но только специфически «научная» процедура может привести к подлинному знанию человеческой природы. Размышление Руссо о естественном состоянии, в противовес размышлению Гоббса, приобретает характер «физического» исследования.

Гоббс отождествил естественного человека с дикарем. Руссо часто принимает это отождествление и, соответственно, широко использует этнографическую литературу своего времени. Но его учение о естественном состоянии принципиально независимо от знаний такого рода, поскольку, как он сам указывает, дикарь уже сформирован обществом и поэтому уже не является естественным человеком в строгом смысле. Он также предлагает несколько экспериментов, которые могли бы быть полезными для установления характера естественного человека. Но эти эксперименты, будучи целиком делом будущего, не могут быть основой его доктрины. Метод, который он использует, это «размышление о первых и простейших действиях человеческой души»; те ментальные акты, которые предполагают в качестве предварительного условия общество, не могут принадлежать естественной конституции человека, поскольку человек по природе одинок<sup>34</sup>.

Вторую причину, по которой Руссо отклоняется от Гоббса, можно сформулировать следующим образом. Гоббс учил, что если естественное право должно быть действенно, то оно должно корениться в страсти. С другой стороны, он, кажется, представлял себе законы природы (правила, предписывающие естественные обязанности человека) традиционным образом; он описал их как «заклучения или теоремы». Руссо выводит заключение, что, поскольку критика Гоббсом традиционной точки зрения правильна, надо подвергнуть

<sup>33</sup> *Second Discourse*, pp. 74–75, 82–83, 90, 98, 105–106, 137–138, 160, 175.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 74–77, 90, 94–95, 104, 124, 125, 174; ср. также Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain. Premiere Epoque* (начало).

сомнению представление Гоббса о законах природы: не только право природы, но и законы природы или естественные обязанности человека или его общественные добродетели должны корениться непосредственно в страсти; они должны иметь гораздо более мощную поддержку, чем разум или расчет. По природе закон природы «должен говорить непосредственно голосом природы»; он должен быть до-рациональным, продиктованным «естественным чувством» или страстью<sup>35</sup>.

Руссо резюмировал результат своего изучения естественного человека в утверждении, что человек по природе добр. Этот результат можно понять как вывод из критики учения Гоббса, основанной на предпосылках Гоббса. Руссо аргументирует следующим образом: Человек по природе асоциален, как признал Гоббс. Но гордыня или *amour-propre* предполагает в качестве предварительного условия общество. Следовательно, естественный человек не может быть гордым или тщеславным, как Гоббс представлял его. Но гордыня или тщеславие – корень всякой порочности, как также утверждал Гоббс. Естественный человек поэтому лишен всякой порочности. На естественного человека влияет самолюбие или забота о самосохранении; он будет поэтому причинять вред другим в том случае, если он полагает, что, поступая так, он сможет сохранить себя; но он не будет заниматься причинением вреда другим ради самого вреда, как он поступал бы, если бы был гордым или тщеславным. Более того, гордыня и сострадание несовместимы; в той мере, в которой мы заботимся о своем престиже, мы нечувствительны к чужим страданиям. Власть сострадания уменьшается с ростом утонченности или конвенции. Руссо говорит о том, что естественный человек сострадателен: человеческий род не смог бы выжить до существования всех конвенциональных ограничений, если сильные побуждения инстинкта самосохранения не были бы смягченными состраданием. Он, кажется, полагает, что инстинктивное желание сохранения вида раздваивается на желание произведения потомства и сострадание. Сострадание является той страстью, из которой вытекают все общественные добродетели. Он заключает, что человек по природе добр, так как на него по природе влияют самолюбие и сострадание, и лишен тщеславия или гордыни<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Second Discourse*, pp. 76–77, 103, 107–110; ср. также *Émile*, I, 289.

<sup>36</sup> *Second Discourse*, pp. 77, 87, 90, 97–99, 104, 107–110, 116, 120, 124–125, 147, 151, 156–157, 160–161, 165, 176–177.

По той же причине, по которой естественный человек лишен гордыни, он также лишен понимания или разума и, вместе с тем, свободы. Разум соседствует с языком, и язык в качестве предварительного условия предполагает общество: будучи до-социальным, естественный человек является до-разумным. Здесь Руссо опять выводит необходимое заключение из предпосылок Гоббса, которого сам Гоббс не сделал. Обладать разумом означает обладать общими идеями. Но общие идеи, в отличие от образов памяти или воображения, не производятся естественным или бессознательным процессом; они предполагают определения; они обязаны своим существованием определению. Следовательно, они предполагают в качестве предварительного условия язык. Поскольку язык неестественен – разум неестественен. Из этого мы можем лучше всего понять, почему Руссо заменяет традиционное определение человека как разумного животного новым определением. Более того, поскольку естественный человек до-разумен, он вовсе не способен ни на какое знание закона природы, который есть закон разума, хотя «он приписывает себе [в соответствии] с разумом право на вещи, ему необходимые». Естественный человек до-нравственен во всех отношениях; у него нет сердца. Естественный человек до-человечен<sup>37</sup>.

Тезис Руссо о том, что человек по природе добр, должен быть понят в свете его утверждения, что человек по природе до-человечен. Человек добр по природе потому, что он есть по природе то до-человечное существо, которое способно стать или добрым, или злым. Не стоит упоминать о естественной конституции человека: всё специфически человеческое приобретено, или, в конечном счете, зависит от искусственности или конвенции. Человек по природе способен к почти бесконечному совершенствованию. Нет никаких ес-

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 85, 89, 93–94, 98–99, 101, 102, 105–106, 109, 111, 115, 118, 157, 168. Мёэль (Morel) (op. cit., с. 156) указывает в правильном направлении, говоря, что Руссо «substitue à la fabrication naturelle des idées générales, leur construction scientifiquement réfléchie»\* (ср. выше, с. 172–74). В образце Руссо, поэме Лукреция (V. 1028–1090), происхождение языка описано без всякого упоминания о происхождении разума: разум принадлежит естественному составу человека. У Руссо происхождение языка совпадает с происхождением разума (*C.S.*, I, 8; *Beaumont*, p. 444, 457).

\* – «заменял естественное создание общих представлений их конструированием с помощью научной рефлексии» (*фр.*). – Прим. перев.

тественных препятствий для почти безграничного прогресса человека или для его способности избавления от зла. По той же самой причине нет никаких естественных препятствий для почти безграничной деградации человека. Человек по природе почти бесконечно податлив. По словам аббата Рейнала (Raynal), человеческий род является тем, что мы хотим от него добиться. У человека нет никакой природы в строгом смысле, которая устанавливала бы предел тому, что он может из себя сделать<sup>38</sup>.

Если гуманность человека приобретена, это приобретение надо объяснить. В соответствии с требованиями «физического исследования» гуманность человека должна быть понята как продукт акцидентальной причинности. Эта проблема едва ли существовала для Гоббса. Но она неизбежно возникла на основе его предпосылок. Он различал естественное или механическое изготовление естественных существ и добровольное или произвольное изготовление человеческих конструктов. Он представлял себе мир человека как своего рода вселенную внутри вселенной. Он представлял себе уход человека из естественного состояния и учреждение им гражданского общества как своего рода бунт человека против природы. Его представление о целом требовало, однако, как заметил Спиноза, чтобы дуализм естественного состояния и состояния гражданского общества, или дуализм естественного мира и мира человека, был бы све-

<sup>38</sup> Утверждение Руссо о том, что человек по природе хорош, намеренно двусмысленно. Оно выражает две несовместимых точки зрения – одну традиционную, а другую совершенно антитрадиционную. Первую точку зрения можно изложить так: Человек по природе хорош; он плох по своей собственной вине; почти всё зло имеет человеческое происхождение: почти всё зло из-за цивилизации; корень цивилизации в гордыне, т. е. в злоупотреблении свободой. Практическим следствием этой точки зрения является то, что люди должны переносить неизбежное зло цивилизации в духе терпения и молитвы. По Руссо, эта точка зрения основана на вере в библейское откровение. Более того, естественный человек или человек в естественном состоянии, каким Руссо описывает его, не способен на гордыню; следовательно, гордыня не могла быть поводом к его уходу из естественного состояния (состояния невинности) или к его вовлечению в это рискованное предприятие цивилизации. Более общим языком, естественный человек лишен свободы воли; следовательно, он не в состоянии злоупотреблять своей свободой; естественный человек характеризуется не свободой, но способностью к совершенствованию. Ср. *Second Discourse*, pp. 85, 89, 93–94, 102, 160; C.S., I, 8; ср. выше, прим. 32.

ден к монизму естественного мира, или чтобы переход из естественного состояния к гражданскому обществу, или бунт человека против природы, был понят как естественный процесс<sup>39</sup>. Гоббс прятал от себя эту необходимость частично потому, что ошибочно полагал, что до-социальный человек – уже разумное существо, существо, способное заключать договоры. Переход от естественного состояния к гражданскому обществу поэтому совпадал для него с заключением общественного договора. Но Руссо, ввиду понимания неизбежных следствий гоббсовых посылок, вынужден был представить себе этот переход состоящим из, или, по крайней мере, окончательно подготовленным посредством, естественного процесса: уход человека из естественного состояния, его вступление в рискованное предприятие цивилизации, обязан не хорошему или плохому применению своей свободы или существенной необходимости, но механической причинности или ряду естественных случайностей.

Человеческая гуманность или разумность приобретена. Разум возникает позже элементарных потребностей тела. Разум возникает в процессе удовлетворения этих потребностей. Изначально эти простые и однообразные потребности легко удовлетворимы. Но сам этот факт приводит к громадному росту населения и, таким образом, создает трудности удовлетворения этих элементарных потребностей. Человек поэтому вынужден думать, учиться думать, чтобы выживать. Более того, эти элементарные потребности удовлетворяются по-разному при разных климатических и других условиях. Ум развивается поэтому в строгой соразмерности с тем особым способом, которым основные потребности или их удовлетворение изменяются особыми обстоятельствами. Эти обстоятельства формируют мышление людей. Таким образом сформированные, люди развивают новые потребности, и, в попытке удовлетворить их, ум развивается дальше. Прогресс ума есть тогда необходимый процесс. Он необходим потому, что изобретать люди принуждены изменениями (формированием островов, извержением вулканов и т. п.), которые, хотя не направлены к некой цели и, следовательно, случайны, тем не менее, являются неизбежным результатом естественных причин. Случайность форсирует понимание и его развитие у человека. Ввиду этого характерного свойства, главным образом, перехода от естественного состояния к цивилизованной жизни, воз-

<sup>39</sup> Ср. критику Гоббса Спинозой, *Ep.* 50, с *Tr. theol.-pol.*, chap. iv (начало) и *Ethics* III praef.; ср. выше, гл. V, а), прим. 9.

можно, неудивительно, что процесс цивилизации был разрушительным для до-человечного блаженства естественного состояния, или что люди совершали серьезные ошибки в организации обществ. Однако все эти беды и все эти ошибки были неизбежны; они были неизбежным следствием отсутствия опыта и отсутствия философии у раннего человека. Всё же в обществе и посредством общества, несмотря на его несовершенство, разум развивается. В конечном счете изначальное отсутствие опыта и философии преодолевается, и человеку удается установить публичное право на прочных основаниях<sup>40</sup>. С того момента, момента Руссо, человек станет формироваться не случайными обстоятельствами, но скорее собственным разумом. Человек, продукт слепой судьбы, в конце концов становится зрячим\* хозяином своей судьбы. Созидательность разума, или господство разума над слепыми силами природы, есть продукт этих слепых сил.

В доктрине естественного состояния Руссо новое учение естественного права доходит до критической стадии. Обдумывая это учение, Руссо столкнулся лицом к лицу с необходимостью отказаться от него целиком. Если естественное состояние до-человечно, то абсурдно возвращаться назад к естественному состоянию, чтобы найти в нем норму для человека. Гоббс отрицал, что человек имеет естественную цель. Он полагал, что может найти естественную или неслучайную основу права в началах\*\* человека. Руссо показал, что началам человека недостает человеческих черт. На основе предпосылки Гоббса поэтому стало необходимым совсем отказаться от попытки найти основу права в природе, в человеческой природе. И представилось, что Руссо показал альтернативу. Ибо он показал, что типично человеческое не есть дар природы, но результат того, что

<sup>40</sup> Second Discourse, pp. 68, 74–75, 91, 94–96, 98–100, 116, 118–119, 123, 125, 127, 128, 130, 133, 135, 136, 141, 142, 145, 179; *Narcisse*, p. 54; *Julie*, p. 633 n.

\* – в оригинале: «seeing». Здесь явная игра слов: «blind – seeing», «слепой – видящий», «слепая судьба – видящий хозяин её». При этом нужно еще учитывать двусмысленность глагола «to see» – видеть и понимать. Продукт слепой судьбы становится видящим и понимающим, осознающим, разумным хозяином собственной судьбы. – Прим. перев.

\*\* – Снова игра на двусмысленности. Отрицая наличие естественного «конца» (цели, «natural end» в предыдущем предложении), Гоббс обратился к началам («beginnings» в этом предложении). См. прим. перев. на стр. 30. – Прим. перев.

человек делал, или был вынужден делать, чтобы преодолеть или изменить природу: человечность есть продукт исторического процесса. На мгновение – а мгновение длилось больше столетия – представилось возможным разыскать норму человеческой деятельности в историческом процессе. Это решение предполагало, что исторический процесс или его результаты однозначно предпочтительны естественному состоянию, или что этот процесс «значащий». Руссо не мог принять это предположение. Он понимал, что в той степени, в которой исторический процесс случаен, он не может предоставить человеку норму и что если у этого процесса была скрытая цель, то его целенаправленность невозможно распознать, если не существует транс-исторических норм. Исторический процесс не может быть осознан как прогрессивный без предварительного знания о цели или назначении этого процесса. Чтобы быть значащим, исторический процесс должен достичь кульминации в совершенном знании истинного общественного права; человек не может быть или не может стать зрячим хозяином своей судьбы, если нет у него такого знания. Тогда не знание исторического процесса, но знание истинного общественного права предоставляет человеку истинную норму.

Предлагается, что затруднение Руссо возникло из чистого недоумения. В академическом учении его времени естественное состояние понималось не как состояние, в котором человек фактически жил в начале, но как всего лишь «предположение»: человек в естественном состоянии есть человек со всеми его существенными способностями, должным образом развитыми, но «рассматриваемый» как субъект только естественного закона и поэтому как носитель всех тех обязанностей и прав, и только тех обязанностей и прав, которые вытекают из естественного закона; действительно ли человек когда-либо жил в таком состоянии, в котором он не был субъектом никакого позитивного закона, безразлично. Во *Втором дискурсе* сам Руссо ссылается на это представление естественного состояния и, кажется, принимает его. В начале *Общественного Договора* он, кажется, говорит, что знание «исторического» естественного состояния безразлично к знанию естественного права. Соответственно, его учение о естественном состоянии, казалось бы, не имеет иного преимущества, кроме того, что оно сделало вполне ясной необходимость держать совершенно отдельно друг от друга два вполне несвязанных значения естественного состояния: естественное состояние как исходное состояние (и, следовательно, как факт про-

шлого) и естественное состояние как юридический статус человека как человека (и, следовательно, как абстракция или предположение). Иными словами, Руссо представляется кем-то вроде неохотного свидетеля того факта, что академическое учение естественного права было лучше учения людей подобных Гоббсу и Локку<sup>41</sup>. Эта критика не принимает во внимание необходимую связь между вопросом о существовании, так же как и о содержании, естественного права и вопросом о санкциях естественного права: последний вопрос идентичен вопросу о статусе человека в целом, или о происхождении человека. Руссо поэтому не совсем заблуждался, говоря, что все политические философы испытывали необходимость вернуться назад к естественному состоянию, т. е. к исходному состоянию человека; все политические философы вынуждены размышлять о том, имеют ли, и до какой степени требования справедливости имеют опору, независимую от человеческих постановлений. Руссо не мог вернуться к академическому учению естественного права своего времени, не принимая традиционной естественной теологии, на которой это учение было явно или неявно основано<sup>42</sup>.

Решающим образом может касаться как характера, так и содержания естественного права то, каким образом представляется происхождение человека. Это не упраздняет тот факт, что естественное право обращается к человеку, каким он является сейчас, а не к тому глупому животному, которое жило в естественном состоянии, по Руссо. Поэтому трудно понять, как Руссо мог основать свое учение естественного права на том, что, как он полагал, он знал о естественном человеке или человеке в естественном состоянии. Его представление о естественном состоянии указывает на такое учение естественного права, которое более не основано на соображениях о человеческой природе, или указывает на закон разума, который более не понимается как закон природы<sup>43</sup>. Руссо, можно сказать, указывал на характер такого закона разума посредством своего учения об общей воле, посредством учения, которое можно рассматривать как результат попытки найти «реалистическую» замену тра-

<sup>41</sup> Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* (Jubilaums-Ausgabe), II, 92; ср. *Second Discourse*, p. 83, и выше, pp. 230–31.

<sup>42</sup> Ср. *C.S.*, II, 6 (см. гл. iii, прим. 18 выше). Что касается связи между *Общественным договором* и *Вторым рассуждением*, см. прим. 26 и 32 выше.

<sup>43</sup> Ср. *C.S.*, и *Second Discourse*, p. 77.

диционного естественного закона. В соответствии с этим учением ограничение человеческих желаний достигается не бесплодными требованиями человеческого совершенства, но признанием для всех остальных людей того же самого права, которое человек требует для самого себя; все непременно проявляют действенный интерес к признанию своих собственных прав, тогда как никто, или только немногие проявляют действенный интерес к человеческому совершенству других. Именно так, мое желание трансформируется в разумное желание, будучи «обобщенным», т. е. будучи представленным как содержание закона, равно обязывающего всех членов общества; желание, пережившее испытание «обобщением», самим этим фактом подтверждается как разумное и, следовательно, справедливое. Перестав рассматривать закон разума как закон природы, Руссо мог бы сделать свою сократовскую мудрость радикально независимой от естественной науки. Однако он не предпринял этого шага. Урок, который он получил от Монтескье, противодействовал в его мышлении доктринерским тенденциям, присущим естественному конституциональному закону; и крайнее доктринерство было результатом попытки сделать закон разума радикально независимым от знания человеческой природы<sup>44</sup>.

Выводы в отношении естественного состояния, которые Руссо сделал из предположений Гоббса, казалось, предлагали возврат к представлению о человеке как общественном животном. Существовала еще одна причина, по которой Руссо мог бы вернуться к этому представлению. По Гоббсу, все добродетели и обязанности возникают из одной заботы о самосохранении и, следовательно, непосредственно по расчету. Однако Руссо считал, что расчет или свое-

<sup>44</sup> Руссо соглашается с классиками, явно соглашаясь с «принципом, установленным Монтескье», что «свобода, не будучи продуктом всякого климата, доступна не всем народам» (*C.S.*, III, 8). Принятием этого принципа объясняется умеренный характер большинства предложений Руссо, предназначенных для безотлагательного использования. В отличие от Монтескье и классиков, Руссо учит, однако, что «всякое легитимное правление является республиканским» (II, 6) и, следовательно, что почти все существующие режимы нелегитимны: «очень немногие нации имеют законы» (III, 15). Это равносильно тому, что сказать, что во многих случаях деспотические режимы являются неизбежными, не становясь в силу этого факта легитимными: удущение султана столь же законно, как и все правительственные меры самого султана (*Second Discourse*, p. 149).

корыстные недостаточно сильны в качестве уз общества и недостаточно глубоки в качестве корня общества. Однако он отказался допустить, что человек по природе существо общественное. Он считал, что корень общества можно найти в человеческих страстях или чувствах в противовес фундаментальной социальности человека. Его соображения могут быть сформулированы следующим образом: если общество естественно, оно, по существу, основано не на воле индивидов; по существу это природа, а не воля человека, делает его членом общества. С другой стороны, первичность индивида относительно общества сохраняется, если место, приписанное Гоббсом расчету или своекорыстию, приписывается страсти или чувству. Руссо отказался, таким образом, вернуться к представлению о человеке как общественном животном потому, что он интересовался радикальной независимостью индивида, т. е. каждого человеческого существа. Он сохранял представление о естественном состоянии потому, что естественное состояние гарантировало радикальную независимость индивида. Он сохранял представление о естественном состоянии потому, что он интересовался такой естественной нормой, которая в наибольшей степени способствовала независимости индивида<sup>45</sup>.

Руссо не мог бы отстаивать представление о естественном состоянии, если бы умаление или унижение естественного состояния, которое он непреднамеренно совершил, не перевешивалось бы в его мышлении соответствующим увеличением важности независимости или свободы, т. е. самой характерной черты человека в естественном состоянии. В доктрине Гоббса свобода, или право каждого быть единственным судьей средств, способствующих его самосохранению, было подчиненно самосохранению; в случае конфликта между свободой и самосохранением самосохранение первенствует. По Руссо, тем не менее, свобода является более высшим благом, чем жизнь. На самом деле он склонен отождествлять свободу с добродетелью или добротой. Он говорит, что свобода есть подчинение тому закону, который человек дал себе сам. Это означает, во-первых, что не только подчинение закону, но законодательство должно исходить от индивида. Это означает, во-вторых, что свобода является не столько условием или следствием добродетели, сколько самой добродетелью. Что верно в отношении добродетели, можно также сказать о доброте, которую Руссо отличил от добродетели: свобода

<sup>45</sup> Hachette, I, 374; *Émile*, I, 286–87, 306, II, 44–45.

тождественна с добротой; быть свободным, или быть самим собой, и есть быть добрым – это смысл его тезиса о том, что человек по природе добр. Прежде всего, он предлагает, что традиционное определение человека можно заменить новым определением, по которому не разумность, но свобода является специфической особенностью человека<sup>46</sup>. Можно сказать, что Руссо создал «философию свободы». Связь между развитой формой «философии свободы», т. е. немецким идеализмом, и Руссо с Гоббсом никто не осознал яснее, чем Гегель. Гегель заметил родство между идеализмом Канта и Фихте и «анти-социалистическими системами естественного права», т. е. теми доктринами естественного права, которые отрицают естественную социальность человека и «постулируют бытие индивида как первую и высшую вещь»<sup>47</sup>.

«Антисоциалистические системы естественного права» возникли благодаря трансформации эпикуреизма. По эпикурейской доктрине, индивид по природе свободен от всех общественных уз, так как естественное благо тождественно с приятным, т. е. собственно с тем, что приятно для тела. Но по той же самой доктрине, индивид по природе ограничивается определенными границами, так как существует естественный предел удовольствия, а именно, величайшее или высочайшее удовольствие: бесконечное стремление противоречит природе. Гоббсова трансформация эпикуреизма предпола-

<sup>46</sup> *Second Discourse*, с. 93 (ср. Spinoza, *Ethics*, III, 9 schol.), 116, 130, 138, 140–141, 151; C.S., I, 1 (начало), 4, 8, 11 (начало); III, 9 п. (конец). Ср. заглавия первых двух частей *De civitate* Гоббса, а также Локк, *Treatises*, II, secs. 4, 23, 95, 123.

<sup>47</sup> «Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts», *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, с. 346–47: «In einer niedrigeren Abstraktion ist die Unendlichkeit zwar auch als Absolutheit des Subjekts in der Glückseligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht insbesondere von den Systemen, welche antisozialistisch heißen and das Sein des einzelnen als das Erste und Höchste setzen, herausgehoben, aber nicht in die reine Abstraktion, welche sie in dem Kantischen oder Fichteschen Idealismus erhalten hat»\*. Ср. с Гегелевской *Encyclopädie*, secs. 481–82.

\* В простой абстракции есть бесконечность, правда, так же, как абсолютность субъекта в учении о счастье вообще и о естественном праве в особенности в тех системах, которые называют антисоциалистическими и которые ставят на первое и высшее место бытие отдельного, но не в той чистой абстракции, которую она обретает в идеализме Канта и Фихте (нем.). – Перев. А. А. Миллера.

гала освобождение индивида не только от всех общественных уз, не исходящих из его воли, но и от любой естественной цели. Отрицая представления о естественной цели человека, он не понимал более под «хорошей жизнью» индивида его добровольное одобрение или уподобление воспринятому ранее универсальному образцу. Он представлял себе хорошую жизнь в терминах начал человека или естественного права человека, в отличие от его обязанности, или совершенства, или добродетели. Естественное право, как он его понимал, скорее направляет, чем ограничивает бесконечное желание: то бесконечное желание власти, возникающее из заботы о самосохранении, становится идентичным легитимному стремлению к счастью. Так понятое естественное право приводит только к условным обязанностям и к корыстной добродетели. Руссо был убежден в том, что счастье, как понимал его Гоббс, неотличимо от постоянного несчастья<sup>48</sup>, и что «утилитарное» понимание счастья Гоббсом и Локком недостаточно: нравственность требует более прочной опоры, чем расчет. Стараясь восстановить адекватное понимание счастья и нравственности, он прибегал к значительно видоизмененному варианту традиционной естественной теологии, но он чувствовал, что даже этот вариант естественной теологии подвержен «неразрешимым изъянам»<sup>49</sup>. До той степени, до которой он был поражен силой этих возражений, он был вынужден попытаться понять человеческую жизнь, начиная с гоббсового представления о первичности права или свободы, в отличие от первичности совершенства, или добродетели, или обязанности. Он попытался привить представление о безусловных обязанностях и некорыстной добродетели гоббсовому представлению о первичности свободы или прав. Он как будто допустил, что обязанности должны рассматриваться как производное прав, или что нет в строгом смысле естественного закона, предшествующего человеческой воле. Однако он чувствовал, что данное основное право не может быть правом на самосохранение, т. е. правом, приводящим только к условным обязанностям, и которое само производно от побуждения, которое человек разделяет с животными. Чтобы нравственность или человечность были поняты адекватно, надо было бы возвести их к такому праву или такой свободе, которая была бы радикально и специфически человеческой. Гоббс неявно допускал существование такой свободы. Ибо

<sup>48</sup> *Second Discourse*, р. 104–5, 122, 126, 147, 160–63; ср. также *Émile*, I, 286–87.

<sup>49</sup> Ср. прим. 28 выше.

он неявно допускал, что если отказаться от традиционного дуализма субстанций, ума и тела, то наука может быть возможной только в том случае, если значение, порядок или истина вытекает исключительно из творческой деятельности человека, или если человек обладает свободой творца<sup>50</sup>. Фактически Гоббс был вынужден заменить традиционный дуализм тела и ума не материалистическим монизмом, но новым дуализмом природы (или субстанции) и свободы. То, что Гоббс фактически предложил в отношении науки, Руссо применил к нравственности. Он был склонен рассматривать фундаментальную свободу, или фундаментальное право, как созидательный акт, приводящий к установлению безусловных обязанностей и ничего иного: свобода есть, по существу, законодательство для самого себя. Конечным результатом этой попытки была замена добродетели свободой, или позиция, что не добродетель делает человека свободным, но свобода делает человека добродетельным.

Правда, подлинную свободу или нравственную свободу, которая состоит в подчинении закону, данному человеком самому себе, и предполагающую в качестве предварительного условия гражданское общество, Руссо отличает не только от гражданской свободы, но, прежде всего, от естественной свободы, которая принадлежит естественному состоянию, т. е. состоянию, характеризующемуся правлением слепой склонности и, следовательно, рабством в нравственном смысле этого термина. Но также правда и то, что он затемнял эти различия. Ибо он также говорит, что в гражданском обществе каждый «подчиняется только себе и остается столь же свободным, как был до того», т. е. как в естественном состоянии. Это означает, что естественная свобода остается образцом гражданской свободы, так же как естественное равенство остается образцом гражданского равенства<sup>51</sup>. Гражданская свобода, в свою очередь, будучи в известном смысле подчинением только самой себе, несомненно, очень тесно приближается к нравственной свободе. Затемнение различий между естественной свободой, гражданской свободой и нравственной свободой не является какой-то случайной ошибкой: новое понимание нравственной свободы возникло из представления о том, что первичным нравственным феноменом является свобода естественного состояния. Во всяком случае, по-

<sup>50</sup> См. с. 164–66 выше.

<sup>51</sup> *C.S.*, I, 6, 8; *Second Discourse*, с. 65. Что касается двусмысленности «свободы», ср. также *Second Discourse*, р. 138–41.

вышение статуса «свободы» дает почти отвергнутому представлению о естественном состоянии возможность воспрянуть духом в доктрине Руссо.

В доктринах Гоббса и Локка естественное состояние было, так сказать, отрицательной нормой: естественное состояние характеризуется таким внутренним противоречием, которое указывает на одно и только одно удовлетворительное решение, а именно, на «могущественного левиафана», чьей «кровью являются деньги». Однако Руссо считал, что гражданское общество как таковое, не говоря уже о гражданском обществе как воспринимали его Гоббс и Локк, характеризуется фундаментальным противоречием и что именно естественное состояние свободно от противоречия; человек в естественном состоянии счастлив, потому что он радикально независим, тогда как человек в гражданском обществе несчастлив, потому что он радикально зависим. Пределы гражданского общества поэтому должны быть преодолены в направлении не высшего конца человека, но его начала, его самого раннего прошлого. Таким образом, естественное состояние склонно стать у Руссо положительной нормой. Однако он допускал, что акцидентальная необходимость заставила человека покинуть естественное состояние и трансформировала его таким образом, что сделала его навсегда неспособным на возврат в то блаженное состояние. Таким образом, ответ Руссо на вопрос о хорошей жизни приобретает следующую форму: хорошая жизнь состоит в наиболее тесном приближении к естественному состоянию на уровне человечности<sup>52</sup>.

На политическом уровне это наиболее тесное приближение достигается таким обществом, которое построено в соответствии с требованиями общественного договора. Подобно Гоббсу и Локку, Руссо начинает с предпосылки, что в естественном состоянии все люди свободны и равны и что фундаментальным желанием является желание самосохранения. Отклоняясь от своих предшественников, он утверждает, что в начале, или в исходном естественном состоянии, побуждения желания самосохранения смягчались состраданием и что исходное естественное состояние значительно изменилось акцидентальной необходимостью до вступления человека в гражданское общество; гражданское общество становится не-

<sup>52</sup> *Second Discourse*, pp. 65, 104–5, 117–18, 122, 125–26, 147, 151, 160–63, 177–79; *Julie*, p. 385; *C.S.*, II, 11; III, 15; *Émile*, II, 125.

обходимым или возможным только на очень позднем этапе естественного состояния. Решающее изменение, которое произошло в пределах естественного состояния, состояло в ослаблении сострадания. Сострадание ослабло потому, что возникло тщеславие или гордыня, и, в конечном счете, потому, что возникло неравенство и поэтому зависимость человека от своих товарищей. Как следствие этого развития, самосохранение становилось всё труднее и труднее. Раз критическая точка достигнута, самосохранение требует введения искусственной замены естественного сострадания, или конвенциональной замены той естественной свободы и того естественного равенства, которые существовали в начале. Именно самосохранение каждого требует, чтобы в обществе было достигнуто наиболее тесное приближение к первоначальной свободе и равенству<sup>53</sup>.

Корень гражданского общества может быть найден тогда исключительно в желании самосохранения или в праве на самосохранение. Право на самосохранение подразумевает право на средства, требуемые для самосохранения. Соответственно, существует естественное право на присвоение. Каждый по природе имеет право присваивать себе то, что ему нужно из плодов земли. Каждый может приобрести своим трудом, и только своим трудом, исключительное право на урожай той земли, которую он возделал, и, вместе с тем, и исключительное право на саму землю, по крайней мере, до следующего урожая. Постоянное возделывание может узаконить даже постоянное владение возделанной землей, но оно не создает права собственности этой земли; право собственности есть порождение позитивного закона; до санкции позитивного закона земля узурпируется, т. е. приобретает силой, и не действительно находится в собственности. Иначе естественное право санкционировало бы право первого оккупанта в ущерб праву на самосохранение тех, кто, возможно, не по собственной вине, не овладел землей; бедные сохраняют естественное право приобрести в качестве свободных людей то, что им нужно для самосохранения. Если они не могут присвоить то, что им нужно, возделыванием собственного участка земли, поскольку всё уже присвоено другими, они могут использовать силу. Таким образом, возникает конфликт между правом первых оккупантов и правом тех, кто должен полагаться на силу. Нужда в присвоении предметов первой необходимости для жизни трансформирует

<sup>53</sup> *Second Discourse*, pp. 65, 75, 77, 81, 109–110, 115, 118, 120, 125, 129, 130, 134; *C.S.*, I, 6 (начало); I, 2.

последний этап естественного состояния в ужаснейшее состояние войны. Раз такая точка достигнута, в интересах всех, как бедных, так и богатых, чтобы право сменило насилие, т. е. чтобы мир был гарантирован конвенцией или договором. Это равносильно тому, чтобы сказать, что «по принципу мудрого Локка, не может существовать несправедливости там, где нет собственности», или что в естественном состоянии каждый имеет «безграничное право на всё то, что привлекает его и чего он может достичь». Договор, основанный на действительных обществах, трансформировал действительные владения людей, какими они были в конце естественного состояния, в подлинную собственность. Он поэтому санкционировал раннюю узурпацию. Действительное общество покоится на совершённом богатыми обмане бедных: политическая власть покоится на «экономической» власти. Никакое усовершенствование никогда не сможет излечить этот исходный порок гражданского общества; это неизбежно, что закон должен благоприятствовать имущим в ущерб неимущим. И, тем не менее, самосохранение каждого требует, чтобы общественный договор был заключён и соблюдался<sup>54</sup>.

Общественный договор подверг бы опасности самосохранение индивида, если бы не позволял ему остаться судьей в средствах, требуемых для его самосохранения, или остаться таким же свободным, каким он был до того. С другой стороны, суть гражданского общества состоит в том, чтобы частное суждение заменить публичным суждением. Эти конфликтующие требования примиряются, насколько они могут примириться, если те публичные суждения, которые выливаются в акты исполнительной власти, строго подчиняются закону, если те публичные суждения, которые и есть законы, являются произведениями гражданского корпуса, и если каждый взрослый мужчина, являющийся субъектом закона, может влиять на их содержание посредством своего голоса. Голосование по закону означает полагать объект собственной частной или естественной воли как объект закона, равно обязательного для всех и равно приносящего пользу всем, или ограничивать свое эгоистическое желание рассмотрением нежелательных результатов, которые последовали бы, если бы каждый также потворствовал своему эгоистичному желанию. Законодательство включающего всех гражданского корпуса является поэтому конвенциональной заменой естественного со-

<sup>54</sup> *Second Discourse*, pp. 82, 106, 117, 118, 125, 128–29, 131–35, 141, 145, 152; *C.S.*, I, 2, 8, 9; II, 4 (до конца); *Émile*, I, 309; II, 300.

страдания. Гражданин на самом деле менее свободен, чем человек в естественном состоянии, поскольку он не может следовать своему безоговорочному частному суждению, но он свободнее, чем человек в естественном состоянии, поскольку он обычно защищен своими товарищами. Гражданин так же свободен, как человек в (исходном) естественном состоянии, поскольку, будучи подчиненным только закону, или публичной воле, или общей воле, он не подчинен частной воле ни одного другого человека. Но если избежать всякого рода личной зависимости или «частного правления», то всё и вся должно быть подчинено общей воле; общественный договор требует «тотального отчуждения каждого члена, со всеми его правами, целому сообществу» или трансформации «каждого индивида, самого по себе составляющего совершенное и одинокое целое, в часть большего целого, от которого в определенном смысле этот индивид получает свою жизнь и свое бытие». Чтобы остаться таким же свободным в обществе, каким он был прежде, человек должен стать полностью «коллективизированным» или «денатурализованным»<sup>55</sup>.

Свобода в обществе возможна только в силу полной капитуляции каждого (и в особенности государства) перед волей свободного общества. Сдавая все свои права обществу, человек теряет право пересматривать приговоры общества, т. е. позитивного закона, на основе естественного права: все права становятся общественными правами. Свободное общество покоится на и зависит от поглощения естественного права позитивным законом. Естественное право легитимно поглощается позитивным законом общества, которое сконструировано в соответствии с естественным правом. Всеобщая воля заменяет естественный закон. «Благодаря именно тому факту, что он есть, государь всегда есть то, чем он должен быть»<sup>56</sup>.

Руссо иногда называл свободное общество, каким он его представлял, «демократией». Демократия ближе к равенству естественного состояния, чем любой другой режим. Однако демократия должна быть «мудро смягчена». Несмотря на то, что каждый должен

<sup>55</sup> *C.S.*, I, 6, 7; II, 2–4, 7; *Émile*, I, 13. Обсуждение общественного договора во *Втором дискурсе*, по общему признанию, предварительно (p. 141).

<sup>56</sup> *C.S.*, I, 7; II, 3, 6. Ср. *ibid.*, II, 12 («Разделение законов») с параллелями у Гоббса, Локка и Монтескье, не говоря уж о Гуккере и Суарезе; Руссо даже не упоминает естественный закон.

иметь голос, голоса должны быть «организованными» таким образом, чтобы благоприятствовать среднему классу и сельскому населению в противовес *la canaille*\* крупных городов. Иначе те, кому нечего терять, могли бы продать свободу за хлеб<sup>57</sup>.

Поглощение естественного права позитивным законом должным образом видоизмененной демократии было бы оправдываемым, если бы существовала гарантия того, что всеобщая воля – и это означает, в практическом смысле, воля юридического большинства – не может ошибаться. Всеобщая воля или воля народа никогда не ошибается, поскольку она хочет блага народа, но народ не всегда видит благо народа. Всеобщая воля поэтому нуждается в просвещении. Просвещенные индивиды могут видеть благо общества, но нет гарантии, что они будут поддерживать его, если оно будет конфликтовать с их частным благом. Расчет и своекорыстие недостаточно сильны в качестве общественных уз. И народ в целом, и индивиды тогда равно нуждаются в руководителе; народ надо научить знать, что он хочет, и индивида, который в качестве естественного существа заботится исключительно о своем частном благе, нужно трансформировать в гражданина, который без колебания предпочитает общее благо своему частному благу. Решение этой двойной проблемы предоставляется законодателю, или отцу нации, т. е. человеку наивысшего интеллекта, который, приписывая божественное происхождение кодексу, который он сам разработал, или оказывая честь богам своей собственной мудростью, убеждает народ в благе тех законов, которые он представляет его голосованию, и превращает индивида из естественного существа в гражданина. Только посредством деятельности законодателя конвенциональное может приобрести если не статус, то по крайней мере силу естественного. Само собой разумеется, аргументы, которыми законодатель убеждает граждан в своей божественной миссии или в божественном одобрении своего кодекса, неизбежно сомнительны. Можно думать, что раз кодекс был утвержден, «общественный дух» развит и мудрый законопроект принят в силу своей испытанной мудрости скорее, чем в силу своего мнимого происхождения, вера в сверхчеловеческое проис-

\* – чернь, сброд, жульё (*фр.*). – Прим. перев.

<sup>57</sup> *Second Discourse*, pp. 66, 143; *Julie*, pp. 470–71; *C.S.*, IV, 4; *Montagne*, pp. 252, 300–301. Ср. критику Руссо аристократического принципа классиков в *Narcisse*, pp. 50–51, и в *Second Discourse*, pp. 179–180.

хождение кодекса больше не требовалась бы. Но это предложение упускает из виду факт, что существующее уважение к старым законам, «предрассудок античности», необходимый для здоровья общества, может только с трудом пережить публичное сомнение в объяснении их происхождения. Иными словами, превращение естественного человека в гражданина есть проблема, сопутствующая самому обществу, и поэтому общество постоянно нуждается хотя бы в эквиваленте таинственной и внушающей благоговейный ужас деятельности законодателя. Ибо общество может быть здоровым только в случае, если мнения и чувства, порожденные обществом, преодолевают и, так сказать, аннулируют естественные чувства. Иными словами, общество должно делать всё возможное, чтобы заставить граждан забыть те самые факты, которые политическая философия держит в центре своего внимания как фундамент общества. Свободное общество выстоит или падет посредством специфического затемнения, против которого неизбежно восстает философия. Проблема, поставленная политической философией, должна быть забыта, если решение, к которому ведет политическая философия приводит, должно работать<sup>58</sup>.

Это правда, нет сомнения, что доктрина законодателя Руссо призвана скорее разъяснить фундаментальную проблему гражданского общества, чем подсказать практическое решение, исключая то, что эта доктрина предвещает собственное назначение Руссо. Точной причиной, по которой ему пришлось отказаться от классического представления о законодателе, было то, что это представление склонно скрывать суверенитет народа, т. е. привести, в практическом смысле, к замещению полного суверенитета народа верховенством закона. Классическое представление о законодателе несовместимо с представлением Руссо о свободе, которое ведет к требованию периодических обращений целого установленного строя к суверенной воле народа, или воли ушедших поколений к воле существующего поколения. Руссо поэтому был вынужден искать заменитель деятельности законодателя. По его окончательному указанию, функция, первоначально возложенная на законодателя, должна осуществляться гражданской религией, описанной с несколько разных точек зрения в *Общественном договоре*, с одной стороны,

<sup>58</sup> *Narcisse*, p. 56; *Second Discourse*, pp. 66–67, 143; *C.S.*, II, 3, 6–7; III, 2, 11. Ср. упоминание о чудесах в главе о законодателе (*C.S.*, II, 7) с явным обсуждением проблемы чудес у *Montagne*, ii-iii.

и в *Эмиле*, с другой. Только гражданская религия может внушать чувства, необходимые гражданину. Нет необходимости углубляться в вопрос о том, вполне ли сам Руссо придерживался той религии, которую он представил в исповеди савойского викария, вопроса, на который нельзя ответить, ссылаясь на то, что он говорил, когда его преследовали из-за этой исповеди. Решающим является тот факт, что, по его явным взглядам на отношения знания, веры и народа, народ не может иметь более, чем мнение относительно истинности той или иной религии. Можно даже сомневаться в том, может ли какой-либо человек обладать каким-либо подлинным знанием в этом отношении, поскольку религия, которую проповедует савойский викарий, подвержена «неразрешимым изъятиям». Поэтому любая гражданская религия в конечном счете, казалось бы, имеет тот же самый характер, что и объяснение законодателя происхождения его кодекса, по крайней мере, поскольку оба существенно подвергаются опасности «рискованного пирронизма», воспитанного наукой; «неразрешимыми изъятиями», которым подвержена даже наилучшая из всех религий, являются опасные истины. Само свободное общество не может существовать, если тот, кто сомневается в фундаментальной догме гражданской религии, внешне не подчиняется правилам<sup>59</sup>.

Кроме гражданской религии эквивалентом деятельности первого законодателя является обычай. Обычай тоже социализирует желания индивидов, независимо от обобщения желаний, имеющего место при акте законодательства. Обычай даже предшествует закону. Ибо гражданскому обществу предшествует нация или племя, т. е. группа, которая объединяется обычаями, возникающими из того факта, что все члены группы подвержены одинаковым естественным влияниям и сформированы ими. Дополнительная нация более естественна, чем гражданское общество, поскольку естественные причины более действенны в ее образовании, чем в происхождении гражданского общества, которое порождается договором. Нация ближе к изначальному естественному состоянию, чем гражданское общество, и поэтому она во всех существенных отношениях выше гражданского общества. Гражданское общество будет приближаться к естественному состоянию на уровне человечности в большей степени, или оно будет более здорово, если оно покоится

<sup>59</sup> *Julie*, pp. 502–6; *C.S.*, IV, 8; *Beaumont*, p. 479; *Montagne*, pp. 121–36, 180; ср. также прим. 28 выше.

на почти естественной основе национальности или если оно имеет национальную индивидуальность. Национальный обычай или национальная сплоченность – более глубокий корень гражданского общества, нежели расчет и своекорыстие и, следовательно, нежели общественный договор. Национальный обычай или национальная «философия» является матрицей всеобщей воли точно так же, как чувство является матрицей разума. Следовательно, прошлое, и особенно раннее прошлое своей собственной нации, стремится обрести высшее достоинство, нежели любые космополитические стремления. Если гуманность человека приобретена с помощью акцидентальной причинности, то эта гуманность будет радикально различной от нации к нации и от века к веку<sup>60</sup>.

Неудивительно, что Руссо не считал свободное общество, каким он его представлял, решением человеческой проблемы. Даже в том случае, если это общество отвечало бы требованиям свободы полнее, чем любое другое общество, из этого следовало бы только то, что подлинную свободу следует искать за пределами гражданского общества. Если гражданское общество и обязанность сосуществуют друг с другом во времени, о чем говорит Руссо, то человеческую свободу надо искать даже за пределами обязанности или добродетели. Имея в виду связь добродетели и гражданского общества, так же как и проблематичный характер отношения добродетели и счастья, Руссо различал добродетель и доброту. Добродетель требует в качестве предварительного условия усилие и тренировку; она прежде всего бремя, и ее требования суровы. Доброта, т. е. желание делать добро или, по крайней мере, полное отсутствие желания причинять вред, просто естественна; желания доброты возникают непосредственно от природы; доброта непосредственно связана с естественным чувством сострадания; она принадлежит скорее сердцу, чем совести или разуму. Руссо учил, конечно, что добродетель выше доброты. Однако двусмысленность его представления о свободе, или, иными словами, его жажда счастья дополнительной жизни, делает это учение сомнительным с его собственной точки зрения<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> *Narcisse*, p. 56; *Second Discourse*, pp. 66–67, 74, 123, 125, 150, 169–70; *C.S.*, II, 8, 10, 12; III, 1; *Emile*, II, 287–88; *Pologne*, chaps. ii–iii; ср. также Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State* (London, 1934), p. 284.

<sup>61</sup> Ср. особенно *C.S.*, I, 8, и II, 11; *Second Discourse*, pp. 125–26, 150; *Julie*, pp. 222, 274, 277; *Emile*, II, 48, 274–75; *Confessions*, II, 182, 259, 303; III, 43; *Réveries*, vi.

Из этого мы можем понять отношение Руссо к семье или, точнее, к супружеской и отцовской любви, так же как к просто гетеросексуальной любви. Любовь ближе к первоначальному естественному состоянию, чем гражданское общество, обязанность или добродетель. Любовь просто несовместима с принуждением и даже с самопринуждением; она свободна или ее нет. Именно по этой причине супружеская и отцовская любовь могут быть «сладчайшими чувствами» или даже «сладчайшими чувствами природы», «известными человеку», и просто гетеросексуальная любовь может быть «сладчайшей из всех страстей» или «самым приятным чувством, которое может войти в человеческое сердце». Эти чувства дают начало «правам крови» и «правам любви»; они создают узы более священные, нежели любые узы, созданные руками человека. Посредством любви человек достигает более тесного приближения к естественному состоянию на уровне человечности, чем посредством жизни гражданства или добродетели. Руссо возвращается от классического города к семье и любящей паре. Если воспользоваться его собственным языком, можно сказать, что он возвращается от интереса гражданина к самому благородному интересу буржуа<sup>62</sup>.

Однако, по крайней мере в соответствии с тем произведением Руссо, где он раскрыл свои принципы «с величайшей смелостью, если не сказать дерзостью», есть доля конвенционального или искусственного даже в любви<sup>63</sup>. Поскольку любовь является общественным феноменом и человек является по природе асоциальным, возникает необходимость решить: может быть, одинокий индивид и не способен к самому тесному приближению к естественному состоянию, которое только возможно на уровне человечности. Руссо в пылких выражениях говорил о прелести и восторге одинокого созерцания. Под «одиноким созерцанием» он понимает не философию или вершину философии. Одинокое созерцание, как он понимает его, совершенно чуждо, если не сказать враждебно, мышлению или наблюдению. Оно состоит из или ведет к «чувству существования», т. е. к приятному чувству собственного существования. Если человек отказался от всего, что вне его, если он освободил себя от всех эмоций, кроме чувства существования, то он наслаждается

<sup>62</sup> *Second Discourse*, pp. 122, 124; *D'Alemlert*, pp. 256–257; *Julie*, pp. 261, 331, 392, 411 (ср. также pp. 76, 147–48, 152, 174 n., 193, 273–75); *Réveries*, x (p. 164).

<sup>63</sup> *Second Discourse*, pp. 111, 139.

высшим блаженством – божественной самостоятельностью и бесстрастностью; он находит утешение только в себе, будучи полностью самим собой и полностью соответствуя самому себе, поскольку прошлое и будущее уничтожены для него. Именно полностью предаваясь этому чувству, цивилизованный человек завершает возвращение к первичному естественному состоянию на уровне человечности. Ибо тогда как общественный человек выводит чувство своего существования, так сказать, исключительно из мнений своих товарищей, естественный человек – и даже дикарь – ощущает свое существование естественно; он предается «одному чувству своего настоящего существования без всякого представления о будущем». Чувство существования – «первое чувство человека». Оно более фундаментально, чем желание к самосохранению; человек заботится о сохранении своего существования потому, что само существование, простое существование, по природе приятно<sup>64</sup>.

Чувство существования, как Руссо испытывал и описывал его, имеет богатую сочлененность, которой не могло быть в чувстве существования, как оно испытывалось человеком в естественном состоянии. Здесь, наконец, цивилизованный человек, или те цивилизованные люди, кто вернулся от гражданского общества к одиночеству, достигают той степени счастья, на которую глупое животное должно быть вовсе не способно. В конечном итоге только это превосходство цивилизованного человека или наилучших из цивилизованных людей позволяет Руссо без колебаний утверждать, что хотя возникновение гражданского общества было пагубным для человеческого вида или для всеобщего блага, но оно было полезным для индивида<sup>65</sup>. Конечным оправданием гражданского общества тогда является тот факт, что оно позволяет определенному типу индивида наслаждаться высшим блаженством посредством отказа от гражданского общества, т. е. посредством жизни на его окраине. Тогда как в первом своем значительном произведении гражданин Женева говорил, что «каждого бесполезного гражданина можно считать вредным человеком», в своем последнем произведении он говорит, что он сам всегда был фактически бесполезным гражданином, однако его современники были несправедливы, изгнав его из общества как вредного члена, вместо того чтобы только удалить его из

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 96, 118, 151, 165; *Émile*, I, 286; *Réveries*, V и VII. См. выше, pp. 261–62.

<sup>65</sup> *Second Discourse*, pp. 84, 116, 125–126; *Beaumont*, p. 471.

общества в качестве бесполезного члена<sup>66</sup>. Предсказанный Руссо тип человека, который оправдывает гражданское общество, выходя за его пределы, более не философ, но тот, кого позже стали называть «художником». Его претензия на привилегированное обращение основана скорее на его чувственности, чем мудрости, скорее на его доброте или сострадании, чем добродетели. Он признает сомнительность своей претензии: он гражданин с нечистой совестью. Однако, поскольку его совесть обвиняет не только его самого, но одновременно общество, к которому он принадлежит, он склонен считать себя совестью общества. Но он обязан иметь нечистую совесть, чтобы быть нечистой совестью общества.

Следует сопоставить сонный характер одинокого созерцания Руссо с бодрствованием философского созерцания. Более того, следует принять во внимание неразрешимый конфликт между предположениями его одинокого созерцания и его естественной теологией (и вместе с тем нравственностью, основанной на этой теологии). Тогда становится понятным, что претензия, которую он предъявляет обществу от лица индивида или нескольких редких индивидов, лишена ясности и определенности. Точнее, определенность акта претензии резко контрастирует с неопределенностью содержания этой претензии. Это неудивительно. Представление о том, что хорошая жизнь состоит в возвращении на уровне человечности к естественному состоянию, т. е. к состоянию, совершенно лишенному всяческих человеческих черт, неизбежно приводит к следствию, что индивид претендует на такую окончательную свободу от общества, которая лишена любого определенного человеческого содержания. Но этот фундаментальный недостаток естественного состояния как цели человеческого стремления был в глазах Руссо совершенным его оправданием: сама неопределенность естественного состояния как цели человеческого стремления сделала это состояние идеальным носителем свободы. Возражать против общества во имя естественного состояния означает возражать против общества, будучи ни вынужденным, ни способным указать на образ жизни, или дело, или стремление, во имя чего это возражение выдвигается. Представление о возврате к естественному состоянию на уровне человечности было идеальной основой претензии на такую свободу от общества, которая не есть свобода для чего-то. Оно было идеальной основой для обращения от общества к чему-то неопределенно-

<sup>66</sup> *First Discourse*, p. 131; *Réveries*, VI (конец).

му и неопределяемому, к какой-то окончательной святости индивида как индивида, спасенного и неоправданного. Именно это стала означать свобода для значительного числа людей. Любая свобода, которая есть свобода для чего-то, любая свобода, оправданная ссылкой на что-то высшее индивида или человека как только лишь человека, неизбежно ограничивает свободу или, что то же самое, устанавливает разумное различие между свободой и позволением. Она делает свободу обусловленной целью, для которой она требуется. Руссо отличается от многих его последователей тем фактом, что он всё еще ясно видел несообразность этой неопределенной и неопределяемой свободы и потребностей гражданского общества. Как он и признался в конце своей карьеры, никакая книга так не привлекала его и не приносила ему столько пользы, как произведения Плутарха<sup>67</sup>. Одиноким мечтателем еще преклонялся перед героям Плутарха.

## б) Бёрк

Затруднения, с которыми столкнулся Руссо, принимая и осмысливая новое учение о естественном праве, могли навести на мысль о возврате к прежним представлениям о естественном праве. Попытку такого возврата предпринял, так сказать, в последнюю минуту Эдмонд Бёрк. Бёрк встал на сторону Цицерона и Суареца против Гоббса и против Руссо. «Мы продолжаем, как и в последние два века, читать в более общем виде, чем, я полагаю, сейчас это делают на континенте, авторов здоровой античности. Они занимают наши умы». Бёрк принял сторону «авторов здоровой античности» против «парижских философов», и особенно против Руссо, создателей «новой нравственности» или «дерзких экспериментаторов в нравственности». Он с презрением отверг «ту философию, которая претендует на открытия в *terra australis*\* нравственности»<sup>68</sup>. Его политическая деятельность направлялась, несомненно, преданностью британской конституции,

<sup>67</sup> *Réveries*, IV (начало).

\* – букв. «южная земля» (*лат.*), синоним неизвестной области, «укороченный» вариант известного латинского выражения *terra australis incognita* – южная неизвестная земля. – Прим. перев.

<sup>68</sup> *The Works of Edmund Burke* («Bohn's Standard Library»), II, 385, 529, 535, 541; VI, 21–23. Далее «*Works*».

но он воспринимал британскую конституцию в духе, близком тому, как Цицерон воспринимал римский государственный строй.

Бёрк не написал ни одной теоретической работы о принципах политики. Все его высказывания о естественном праве находятся в утверждениях *ad hominem*\* и были призваны непосредственно служить определенной практической цели. Соответственно, его изложение политических принципов изменялось, до определенной степени, с изменением политической ситуации. Следовательно, он очень легко мог показаться непоследовательным. Фактически он оставался верным на протяжении всей своей карьеры одним и тем же принципам. Единственная вера вдохновляла его действия в пользу американских колонистов, в пользу ирландских католиков, против Уоррена Хастингса (Warren Hastings) и против Французской революции. Согласно в высшей степени практическому складу ума, он заявлял свои принципы с наибольшей силой и ясностью тогда, когда в том была наибольшая необходимость, т. е. когда эти принципы критиковались наиболее непримиримо и эффективно – после взрыва Французской революции. Французская революция повлияла на его предположения о будущем прогрессе Европы; но она вряд ли повлияла на его взгляды, она не более чем подтвердила его взгляды о том, что справедливо и несправедливо как нравственно, так и политически<sup>69</sup>.

Практический характер мышления Бёрка частично объясняет то, почему он не стеснялся употреблять язык нового естественного права всякий раз, когда это могло помочь ему убедить свою новую публику в прочности рекомендованной им политики. Он говорил о естественном состоянии, о естественных правах или правах человека и об общественном договоре или искусственном характере государства<sup>70</sup>. Но он, можно сказать, объединяет эти представления в классическую или томистскую структуру.

\* – букв. «к человеку» (*лат.*), утверждение, апеллирующее к чувствам или убеждениям конкретного читателя или слушателя. – Прим. перев.

<sup>69</sup> *Ibid.*, II, 59–62; III, 104; VI, 144–153. Что касается вопроса о прогрессе, ср. II, 156; III, 279, 366; VI, 31, 106; VII, 23, 58; VIII, 439; *Letters of Edmund Burke: A Selection*, ed. Harold J. Laski, p. 363 (далее «Letters»); ср. также *Burke, Select Works*, ed. E.J. Payne, II, 345.

<sup>70</sup> Ср., напр., *Works*, I, 314, 348, 470; II, 19, 29–30, 145, 294–295, 331–333, 366; III, 82; V, 153, 177, 216; VI, 29.

Мы должны ограничиться немногими примерами. Бёрк готов допустить, что у людей в естественном состоянии, у «не связанных обязательствами» людей, есть естественные права; в естественном состоянии каждый имеет «право на самозащиту, первый закон природы», право управлять самим собой, т. е. «решать за самого себя, и отстаивать своё собственное дело», и даже «право на всё». Но, «имея право на всё, они лишены всего». Естественное состояние есть состояние «нашего голого, трясущегося естества», или естества, еще не подверженного влиянию добродетелей, или первоначальной дикости. Следовательно, естественное состояние и присущие ему «полные права человека» не могут предоставить образец для цивилизованной жизни. Все потребности нашего естества – несомненно, все высшие потребности нашего естества – стремятся от естественного состояния к гражданскому обществу: не «состояние грубого естества», но гражданское общество является истинным естественным состоянием. Бёрк допускает, что гражданское общество является «потомком конвенции» или «договора». Но это «договор», «сотрудничество» особого рода – «сотрудничество в каждой добродетели и во всем совершенстве». Это договор почти в том же смысле, в котором можно назвать договором весь предопределенный порядок, «великий первоначальный договор вечного общества»<sup>71</sup>.

Бёрк принимает, что целью гражданского общества является сохранение прав человека и в особенности права на стремление к счастью. Но счастье достижимо только посредством добродетели, ограничений, «которые налагаются для страстей добродетелями». Следовательно, подчинение разуму, правлению, закону, или «ограничения людей, так же как их свободы, следует рассматривать наряду с их правами». Человек никогда не может действовать «без всяких нравственных уз», поскольку «люди никогда не бывают в состоянии совершенной независимости друг от друга». Человеческое желание должно быть всегда под властью разума, благоразумия или добродетели. Бёрк поэтому ищет основания правления «в подчинении нашим обязанностям», а не в «мнимых правах людей». Соответственно, он отвергает утверждение, что все наши обязанности возникают из согласия или из договора<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, 220, 332–33, 349, 368–70; III, 82, 86; V, 212, 315, 498.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, 310, 331, 333, 538; III, 109; V, 80, 122, 216, 424.

Обсуждение «мнимых прав людей» сосредотачивается на праве каждого быть единственным судьей того, что способствует его самосохранению или его счастью. Именно это сомнительное право, казалось, оправдывает требование, что каждый должен получать долю политической власти, и в определенном смысле такую же большую, как и кто-либо другой. Бёрк подвергает сомнению это требование, возвращаясь к принципу, на котором основано сомнительное фундаментальное право. Он допускает, что каждый имеет естественное право на самосохранение и на стремление к счастью. Но он отрицает, что право каждого на самосохранение и на стремление к счастью становится напрасным, если каждый не имеет права судить о средствах, способствующих его самосохранению и счастью. Право на удовлетворение потребностей или на преимущества сообщества поэтому не обязательно есть право на соучастие в политической власти. Ибо суждение большинства, или «воля большинства и его интерес должны очень часто различаться». Политическая власть, или участие в политической власти, не входит в права человека, потому что люди имеют право на хорошее правление, и нет никакой необходимой связи между хорошим правлением и правлением большинства; права человека, должным образом понятые, указывают на доминирование «истинной естественной аристократии» и, тем самым, на доминирование собственности, особенно землевладения. Иными словами, каждый действительно способен должным образом судить обиды, руководствуясь своими чувствами, при условии, что он не соблазняется агитаторами судить обиды, руководствуясь своим воображением. Но причинами обид «являются дела не чувства, но разума и провидения, и часто далеких соображений, и того самого длительного стечения обстоятельств, постичь которые [большинство] совершенно не в состоянии». Бёрк поэтому ищет основу правления не в «мнимых правах человека», но «в обеспечении наших потребностей и в подчинении нашим обязанностям». Соответственно, он отрицает, что естественное право само по себе может многое сказать о легитимности данной конституции: та конституция легитимна в данном обществе, которая наиболее пригодна для обеспечения человеческих потребностей и поощрения добродетели в этом обществе; её пригодность не может быть установлена посредством естественного права, но только посредством опыта<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> *Ibid.*, I, 311, 447; II, 92, 121, 138, 177, 310, 322–325, 328, 330–33, 335; III, 44–45, 78, 85–86, 98–99, 109, 352, 358, 492–493; V, 202, 207, 226–227, 322–323, 342; VI, 20–21, 146.

Бёрк не отрицает точки зрения, что всякий авторитет имеет свой первичный источник в народе, или что сувереном, в конечном счете, является народ, или что всякий авторитет, в конечном счете, происходит из договора людей, до этого «не связанных обязательствами». Но он отрицает, что эти элементарные истины, или полустины, политически значимы. «Если гражданское общество является потомком конвенции, то эта конвенция должна быть его законом». Почти для всех практических целей конвенция, исходный договор, т. е. принятая конституция, и есть высочайший авторитет. Поскольку функцией гражданского общества является удовлетворение потребностей, то принятая конституция обретает свой авторитет не столько от исходной конвенции или от своего источника, сколько от своего благотворного действия в течение многих поколений или от своих плодов. Корень легитимности – не столько согласие или контракт, сколько доказанная благотворность, т. е. право давности. Только право давности, в отличие от исходного договора «не связанных обязательствами» дикарей, может явить мудрость конституции и тем самым узаконить конституцию. Обычаи, выработанные на основе исходного договора, и в особенности обычай добродетели, бесконечно важнее, чем сам исходный акт. Только право давности, в отличие от исходного акта, может освятить данный общественный строй. Народ настолько далек от того, чтобы быть владельцем конституции, что является ее творением. Строгое представление о суверенитете народа подразумевает, что нынешнее поколение есть суверен: «нынешняя пригодность» становится единственным «принципом привязанности» к конституции. «Временные владельцы и пожизненные арендаторы» всеобщего достоинства, «невнимательные к тому, что они получили от своих предков», неизбежно становятся невнимательными «к тому, что причитается их потомкам». Народ, или в этом отношении любой другой суверен, в еще меньшей степени является владельцем естественного закона; естественный закон не поглощается волей суверена или всеобщей волей. Как следствие, различие между справедливыми и несправедливыми войнами сохраняет для Бёрка полную значимость; ему отвратительно представление, что внешнюю политику нации следует определить только в терминах ее «материального интереса»<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> *Ibid.*, II, 58, 167, 178, 296, 305–306, 331–332, 335, 349, 359–360, 365–367, 422–23, 513–14, 526, 547; III, 15, 44–45, 54–55, 76–85, 409, 497, 498; V, 203–205, 216; VI, 3, 21–22, 145–147; VII, 99–103.

Бёрк не отрицает того, что при определенных условиях народ может изменить принятый строй. Но он допускает это только в качестве окончательного права. Здоровье общества требует, чтобы окончательный суверенитет народа был почти всегда спящим. Он возражает теоретикам Французской революции потому, что они превращают «случай необходимости в правило закона», или потому, что они считают обычно обоснованным то, что обосновано только в крайних случаях. «Но даже сам обычай устанавливать эти крайние случаи – не очень похвален или безопасен». Мнения Бёрка, напротив, «никогда не могут привести к крайности, так как их основа покоится на оппозиции крайностям»<sup>75</sup>.

Бёрк прослеживает экстремизм Французской революции до философии Нового Времени. «Старая нравственность» была нравственностью «общественной благотворительности и индивидуального самоотречения». Парижские философы отвергают благородство «индивидуального самоотречения» или умеренности, или «суровых и ограничительных добродетелей». Они признают только «либеральные» добродетели: «добродетель, которую они называют гуманностью или благотворительностью»<sup>76</sup>. Гуманность в этом смысле идет в паре с беспутством и даже способствует ему; она поощряет ослабление брачных уз и подмену церкви театром. Более того, «та же самая дисциплина, которая ... ослабляет их нравы», «ожесточает их сердца»: крайняя гуманистичность теоретиков Французской революции неизбежно ведет к зверству. Ибо эта гуманистичность основана на предпосылке, что фундаментальными нравственными фактами являются права, которые соответствуют основным потребностям тела; всякая коммуникабельность производна и фактически

<sup>75</sup> *Ibid.*, I, 471, 473, 474; II, 291, 296, 335–336, 468; III, 15–16, 52, 81, 109; V, 120. Ср. G. H. Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion* (New York, 1947), p. 105: Жюрье (Jurieu) считал, что «для публичного мира» лучше, чтобы народ не знал истинных пределов своих сил; права народа являются «средствами, которые не следует зря тратить или использовать в случае малых зол. Это тайны, которые не следует осквернять, излишне обнажая их в глазах толпы». «Когда доходит до разрушения государства или религии, тогда [эти средства] можно предъявить; помимо этого я не считаю злом то, что они должны быть покрыты молчанием».

<sup>76</sup> Письмо к Риваролу от 1 июня, 1791 г. (ср. *Works*, I, 130–131, 427; II, 56, 418), *Works*, V, 208, 326. Ср. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XX, 1 (и XIX, 16) о связи между коммерцией и мягкостью нравов в отличие от их чистоты.

искусственна; безусловно, гражданское общество совершенно искусственно. Следовательно, гражданские добродетели нельзя привить к «стеблю естественных привязанностей». Однако полагается, что гражданское общество не только необходимо, но и благородно, и свято. Соответственно, естественные чувства – все естественные чувства – следует безжалостно принести в жертву предполагаемым требованиям патриотизма или гуманности. Французские революционеры приходят к этим требованиям, подходя к человеческим делам с позиции ученых – геометров или химиков. Поэтому они с самого начала «хуже чем равнодушны к тем чувствам и привычкам, которые являются опорой нравственного мира». Они «к людям в своих экспериментах относятся не более как к мышам под вытяжным колоколом или под воздействием ядовитого газа». Соответственно, «они готовы заявить, что две тысячи лет они не считают слишком долгим сроком для достижения того блага, к которому стремятся». «Их гуманность не аннулирована. Они только откладывают ее на более поздний срок... Их гуманность на горизонте – и, подобно горизонту, постоянно удаляется от них». Этот «научный» подход французских революционеров или их учителей объясняет также, почему это их беспутство, которое они противопоставляют как нечто естественное конвенциям прежней галантности, есть «безобразная, грубая, желчная, угрюмая, зверская смесь педантизма и похоти»<sup>77</sup>.

Таким образом, Бёрк противится не только изменению относительно содержания нравственного учения. Он также, и даже в первую очередь, противится изменению относительно его формы: новое нравственное учение есть деяние людей, думающих о человеческих делах так, как геометры думают о фигурах и плоскостях, скорее чем так, как деятельные люди думают о предстоящей работе. Это фундаментальное превращение практического подхода в теоретический, по Бёрку, придало Французской революции ее уникальный характер.

«Нынешняя революция во Франции, мне кажется, несет в себе мало сходства или аналогии с любой из осуществленных в Европе на чисто политических основаниях. Это – революция доктрины и теоретического догмата. Она имеет гораздо большее сходство с теми изменениями, которые совершались на религиозных основаниях,

<sup>77</sup> *Works*, II, 311, 409, 419, 538–40; V, 138, 140–42, 209–13.

где дух прозелитизма является существенной частью». Французская революция поэтому имеет некоторое сходство с Реформацией. Однако «этот дух всеобщей политической распри», или эта «вооруженная доктрина», «отделена от религии» и фактически атеистична; «теоретическая доктрина», руководящая Французской революцией, является чисто политической. Но, так как эта революция расширяет власть политики до религии и «даже до конституции человеческого разума», она есть первая «полная революция» в истории человечества. Её успех, однако, не объясняется теми политическими принципами, которые вдохновляют ее. Эти принципы во все времена имели мощную привлекательность, поскольку «очень льстят естественным склонностям бездумной толпы». Поэтому были и раньше бунтарские попытки, «основанные на этом праве людей», например, Жакерия и восстание Джона Бола в средние века и усилия крайнего крыла во время Гражданской Войны в Англии. Но никакая из этих попыток не была успешной. Успех Французской революции можно объяснить на основании только той одной из ее черт, которая отличает ее от всех аналогов. Французская революция – первая «философская революция». Это первая революция, совершённая литераторами, философами, «чистокровными метафизиками», «не в качестве подчиненных орудий и глашатаев подстрекательства к мятежу, но в качестве главных организаторов и руководителей». Это первая революция, в которой «дух честолюбия связан с духом спекуляции\*»<sup>78</sup>.

В противостоянии вторжению духа спекуляции в область практики или политики Бёрк, можно сказать, восстановил прежнюю точку зрения, по которой теория не может быть единственным или достаточным руководством для практики. Он, можно сказать, возвратился, в особенности к Аристотелю. Но, не говоря уже о других оценках, надо сразу же добавить, что никто до Бёрка не говорил об этом предмете так выразительно и сильно. Можно даже сказать, что, с точки зрения политической философии, замечания Бёрка о проблеме теории и практики являются самой важной частью его рабо-

\* – в оригинале: «speculation», термин, означающий «теоретизирование», «умозрительные построения», оторванные от реальности, надуманные теории. – Прим. перев.

<sup>78</sup> *Ibid.*, II, 284–87, 299, 300, 302, 338–39, 352, 361–62, 382–84, 403–05, 414, 423–24, 527; III, 87–91, 164, 350–52, 354, 376, 377, 379, 442–43, 456–57; V, 73, 111, 138, 139, 141, 245, 246, 259 (курсив в оригинале).

ты. Он говорил об этой проблеме выразительнее и сильнее, чем Аристотель, в особенности потому, что ему пришлось бороться с новым и сильнейшим видом «спекуляции», с политическим доктринерством философского происхождения. Он обращал критическое внимание на этот «спекулятивный» подход к политике уже значительно раньше Французской революции. За несколько лет до 1789 года он уже говорил о «спекулянтах нашего спекулятивного времени». Именно возрастающее политическое значение спекуляции в самом начале его карьеры сильнее всего привлекло внимание Бёрка к «старому спору между теорией и практикой»<sup>79</sup>.

Именно в свете того спора он замыслил свои величайшие политические выступления: не только выступление против Французской революции, но и выступление в поддержку американских колонистов. В обоих случаях политические лидеры, против которых выступал Бёрк, настаивали на определенных правах: английское правительство настаивало на правах суверена, и французские революционеры настаивали на правах человека. В обоих случаях Бёрк действовал одинаково: он подвергал сомнению не столько эти права, сколько мудрость использования этих прав. В обоих случаях он пытался восстановить подлинно политический подход, в отличие от юридического подхода. Он типично для себя рассматривал юридический подход как один из видов «спекуляции» среди таких прочих, как подход историка, метафизика, теолога и математика. Все эти подходы к политическим вопросам имели общим то, что они не контролируются благоразумием, руководящей добродетелью всей практики. Что бы ни было сказано о правильности бёрковской терминологии, здесь достаточно заметить, что в суждении о политических лидерах, против которых он выступал в двух главных политических деяниях своей жизни, он приписывал отсутствие у них благоразумия не столько их страсти, сколько вторжению духа теории в сферу политики<sup>80</sup>.

Часто говорилось, что Бёрк во имя истории критиковал теории, преобладающие в его время. Как выяснится позже, эта интерпретация не совсем лишена оснований. Но чтобы увидеть ограничения

<sup>79</sup> *Ibid.*, I, 311; II, 363; III, 139, 356; V, 76; VII, 11.

<sup>80</sup> *Ibid.*, I, 257, 278, 279, 402, 403, 431, 432, 435, 479–80; II, 7, 25–30, 52, 300, 304; III, 16; V, 295; VII, 161; VIII, 8–9; см. также Ernest Barker, *Essays on Government* (Oxford, 1945), p. 221.

ее правильности, надо исходить из того факта, что то, что считалось поколениями после Бёрка поворотом к Истории, если не сказать открытием Истории, было в основном возвращением к традиционному пониманию существенных ограничений теории, в отличие от практики или благоразумия.

«Спекуляцией» в самом чистокровном виде была бы точка зрения, что весь свет, в котором нуждается практика, предоставляется теорией, или философией, или наукой. В противовес этой точке зрения Бёрк утверждает, что теория недостаточна для руководства практикой и, более того, имеет тенденцию вводить практику в заблуждение<sup>81</sup>. Практика и, следовательно, практическая мудрость или благоразумие отличаются от теории, во-первых, тем фактом, что они занимаются особенным и изменчивым, тогда как теория занимается универсальным и неизменным. Теория, «которая рассматривает человека и дела человека», занимается в основном принципами нравственности и, вместе с тем, «принципами истинной политики, [которые] являются таковыми нравственности в увеличенном виде» или «правильными целями правления». Знание правильных целей правления не дает никакого знания того, каким образом и до какой степени эти цели могут осуществиться здесь и сейчас, при этих особенных обстоятельствах, как неизменных, так и преходящих. И именно обстоятельства придают «каждому политическому принципу его характерный цвет и отличительное воздействие». Политическая свобода, например, может быть или благом, или проклятием в зависимости от разных обстоятельств. «Наука о построении государства, или о его восстановлении, или преобразовании» является поэтому – в отличие от знания принципов политики – «экспериментальной наукой, которой нельзя научить *a priori*». Теория имеет дело не только с правильными целями правительства, но также и со средствами достижения этих целей. Но едва ли существует какое-либо правило в отношении этих средств, которое было бы универсально обоснованным. Бывают случаи, когда приходится столкнуться даже «с чудовищной необходимостью, когда нравственность соглашается на приостановку собственных правил в пользу собственных принципов»<sup>82</sup>. Поскольку существует множество таких

<sup>81</sup> *Works*, I, 259, 270–71, 376; II, 25–26, 306, 334–35, 552; III, 110; VI, 148; *Letters*, p. 131.

<sup>82</sup> *Works*, I, 185, 312, 456; II, 7–8, 282–83, 333, 358, 406, 426–27, 431, 520, 533, 542–43, 549; III, 15–16, 36, 81, 101, 350, 431–32, 452; V, 158, 216; VI, 19, 24, 114, 471; VII, 93–94, 101.

правил, которые действительны в большинстве случаев, они имеют некоторое правдоподобие, которое на самом деле вводит в заблуждение в тех редких случаях, когда их применение было бы смертельно. Такие правила не принимают должным образом во внимание случайность, «которой теоретики редко соизволяют выделить ту очень большую долю, на которую она имеет право во всех человеческих делах». Игнорируя силу случайности и поэтому забывая, что «возможно, единственное нравственное обязательство, более или менее определенное, существующее в нашем распоряжении, это забота о нашем собственном времени», «они говорят не как политики, но как пророки». Внимание к универсальному или общему может создать некоторую слепоту в отношении особенного и уникального. Политические правила, извлеченные из опыта, выражают уроки, извлеченные из того, что было удачно или неудачно доньше. Они поэтому неприменимы к новым ситуациям. Иногда новые ситуации возникают как реакции на те самые правила, которые непровергнутый опровергнутый прежний опыт провозгласил универсально обоснованными: человек изобретателен и в добре, и во зле. Поэтому может случиться, что «опыт, основанный на других данных, [чем реальные обстоятельства данного случая], является самой обманчивой из всех вещей»<sup>83</sup>.

Из этого следует, что ценность истории весьма ограничена. Из истории «можно научиться многой политической мудрости», но только «как привычке, а не как инструкции». История обязана отвернуть ум человека от «предстоящего дела» к обманчивым аналогиям, и человек, естественно, склонен поддаваться этому соблазну. Ибо чтобы ясно сформулировать доселе не сформулированное положение, требуется намного больше усилий, чем чтобы истолковать его в свете прецедентов, уже сформулированных. «Я постоянно замечаю, – говорит Бёрк, – что большинство людей отстает в политике на пятьдесят лет, если не больше... для них всё уже решено в книгах, без напряжения сколь-нибудь значительного прилежания или прозорливости». Это не отвергает того, что политик иногда нуждается в истории ради «дела, стоящего перед ним». Разум и здравый смысл категорически требуют от нас, например, «когда бы мы ни столкнулись с трудностями ввиду тех мер, которые мы сами приняли, чтобы мы взыскательно пересмотрели эти меры», или чтобы

<sup>83</sup> *Ibid.*, I, 277–78, 312, 365; II, 372, 374–75, 383; III, 15–17; V, 78, 153–54, 257.

мы «заялись как можно подробнее историческими деталями». Общая черта истории с практической мудростью – то, что они обе рассматривают особенности; и общая черта истории с теорией – то, что объекты истории, т. е. прошлые действия или дела (*acta*), не есть объекты действия в строгом смысле (*agenda*), т. е. дела, которые мы должны делать сейчас. Таким образом, история, или «ретроспективная мудрость», создает обманчивое убеждение, будто она могла бы «превосходно служить примирению старого спора между спекуляцией и практикой»<sup>84</sup>.

Ещё одним способом, которым люди пытаются избежать трудности ясно формулировать и оперировать сложными положениями, является легализм. Иногда они действуют на основе посылки, что на строго политические вопросы, которые как таковые касаются здесь-и-сейчас, можно полностью ответить, прибегая к помощи закона, который как таковой касается универсалий. Имея в виду именно эту разницу между благоразумным и законным, Бёрк иногда называет юридический подход «спекулятивным» или «метафизическим». Он противопоставляет «ограниченный и неизменный» характер юридического, которое «приспособлено к обычным обстоятельствам», благоразумному, единственному, что может руководить людьми, «когда открывается новая и тревожная сцена»<sup>85</sup>.

Теория тогда способна на простоту, единообразие или точность, которых практическая мудрость неизбежно лишена. Для теории, которая рассматривает человека и человеческие дела, характерно то, что она касается либо наилучшего или абсолютно справедливо-го строя, либо естественного состояния. В обеих формах теория касается в основном простейшего случая. Этот простой случай никогда не представляется на практике; никакой реальный строй не является просто справедливым, и каждый общественный строй существенно отличается от естественного состояния. Поэтому практическая мудрость всегда имеет дело с исключениями, модификациями, балансами, компромиссами или сочетаниями. «Эти метафизические права, входящие в общую жизнь словно лучи света, пронизывающие плотную среду, отклонены законами природы от прямой линии», поскольку «социальные объекты имеют максимально возможную сложность», «первичные права человека» не могут про-

<sup>84</sup> *Ibid.*, I, 311, 384–85; II, 25; III, 456–57; V, 258.

<sup>85</sup> *Ibid.*, I, 199, 406–7, 431, 432; II, 7, 25, 28; V, 295.

должаться «в простоте своего первоначального направления»; «и в той мере, в какой [эти права] метафизически истинны, они нравственно и политически ложны». Практическая мудрость, в противовес теории, требует поэтому «самого деликатного и сложного мастерства», мастерства, которое вытекает только из длительной и разнообразной практики<sup>86</sup>.

С другой стороны, Бёрк характеризует теорию как «утонченную» или «рафинированную» и рассматривает простоту или прямо-ту как существенную черту здоровой политики: «рафинированная политика всегда была родителем беспорядка». Потребности, которые общество должно удовлетворять, и обязанности, которым оно должно подчиняться, можно сказать, известны всем посредством собственных чувств и собственной совести. Политическая теория поднимает вопрос о наилучшем решении политической проблемы. Для этого, не говоря о другом, она выходит за пределы всеобщего опыта: она «рафинирована». Человек гражданской прозорливости смутно осознает наилучшее решение, но явно осознает, какая модификация наилучшего решения соответствует данным обстоятельствам. Если привести современный пример, он осознает тот факт, что в настоящее время возможна только «более широкая, хотя и более простая культура»<sup>87</sup>. Ясность, необходимая для здорового действия, не обязательно усиливается усилением ясности наилучшего решения или усиленной ясности любого другого рода: яркий свет башни из слоновой кости или, в данном случае, лаборатории затемняет политические вопросы, повреждая ту среду, в которой они и существуют. Может понадобиться «самое деликатное и сложное мастерство», чтобы разработать политику, которая соответствует довольно хорошо целям правительства в данной ситуации. Но такая политика будет неудачной, если народ не примет ее правильно-сти: «рафинированная политика» деструктивна для веры и, следовательно, для полного подчинения. Политика должна быть «очевидной», что касается «всех широких оснований политики», тогда как нет необходимости, чтобы «основание особой меры, составляющей часть плана» «соответствовало обычным способностям тех, кто будет пользоваться им», или чтобы эта основа была даже раскрыта им. «В наиболее существенной части» «наименее пытливые» могут и дол-

<sup>86</sup> *Ibid.*, I, 257, 336–37, 408, 433, 500–501; II, 29–30, 333–35, 437–38, 454–55, 515; III, 16; V, 158; VI, 132–33.

<sup>87</sup> Winston S. Churchill, *Blood, Sweat, and Tears* (New York, 1941), p. 18.

жны быть, в силу «их чувств и их опыта», «наравне с самыми мудрыми и сведущими»<sup>88</sup>.

Более того, практика предполагает привязанность к особенному или, точнее, к «своему» (к своему отечеству, своему народу, своей религии и т. п.), тогда как теория непредвзята. Быть привязанным к чему-то означает заботиться о нем, беспокоиться о нем, быть тронутым им, участвовать в нем. Практические дела, в отличие от теоретических, «доходят до дел и сердец людей». Теоретик как таковой интересуется своим положением или положением своей группы не больше, чем любым другим. Он беспристрастен и нейтрален, если не сказать «холоден и апатичен». «Теоретики должны быть нейтральными. Министр не может быть таковым». Действующий человек неизбежно и законно будет расположен к своему; это его обязанность – стать на сторону. Бёрк имеет в виду не то, что теоретик не должен делать «ценностные суждения», но то, что в качестве теоретика он сторонник достоинства, невзирая на место и время, где оно обнаруживается; он безоговорочно предпочитает хорошее своему собственному. Действующий человек, однако, интересуется прежде всего своим собственным, тем, что ему является самым близким и самым дорогим, сколь бы ни было оно недостаточно достойным. Горизонт практики неизбежно уже горизонта теории. Открывая более широкий кругозор, раскрывая таким образом ограничения любого практического дела, теория может подвергать опасности преданность практике<sup>89</sup>.

Практика лишена свободы теории также потому, что она не может ждать: «мы должны подчинять... дела времени». Практическое мышление есть мышление на определенный срок. Оно интересуется скорее самым срочным, чем самым желательным. Оно лишено легкости и досуга теории. Оно не позволяет человеку «избежать решения» или отменить суждение. Поэтому оно должно довольствоваться более низкой степенью ясности или достоверности, чем теоретическое мышление. Каждое теоретическое «решение» – обратимо; действия – необратимы. Теория может и должна начинать снова и снова с самого начала. Сам вопрос о наилучшем общественном

<sup>88</sup> *Works*, I, 337, 428–29, 435, 454, 489; II, 26, 30, 304, 358, 542; III, 112, 441; V, 227, 278; VI, 21, 24; VII, 349.

<sup>89</sup> *Ibid.*, I, 185–86, 324, 501; II, 29, 120, 280–81, 548; III, 379–380; VI, 226; VIII, 458.

строе сводится к тому, чтобы «обсуждать обстоятельства... на основе воображаемого разрушения конституции», т. е. к чему-то такому, что в практическом мышлении считалось бы «дурной привычкой». Практика, в отличие от теории, ограничена прошлыми решениями и, таким образом, тем, что уже установлено. В человеческих делах обладание становится правооснованием\*, тогда как в теоретических делах нет никакой презумпции в пользу общепринятой точки зрения<sup>90</sup>.

Спекуляция, будучи существенно «частной», имеет дело с истиной, невзирая на публичное мнение. Но «государственные меры» или «политические проблемы в основном не касаются истины или лжи. Они относятся к хорошему и плохому». Они относятся к миру и «взаимному удобству», и чтобы удовлетворительно обращаться с ними, требуется «не подозревающее доверие», согласие, договор и компромисс. Политическое действие требует «благоразумного управления настроением народа». Даже когда оно дает «направление... общему мнению общества», оно должно «следовать... склонности публики». Что бы мы ни думали об «абстрактной ценности голоса народа, ... но мнение, эта великая опора Государства, полностью [зависит] от этого голоса». Следовательно, легко может случиться, что то, что метафизически истинно, политически ложно. «Общепринятые мнения», «допустимые мнения, которые так много вкладывают в публичное спокойствие», не следует сотрясать, хотя они не «безошибочны». Предрассудки надо «ублажать». Политическая жизнь требует, чтобы фундаментальные принципы, которые как таковые выходят за пределы установленной конституции, сдерживались в состоянии спячки. Временные решения проблем преемственности должны «скрываться от глаз», или на них должна быть наброшена «обдуманная, хорошо отточенная вуаль». «Святая вуаль должна быть натянута поверх начал всех правлений». В то время как спекуляция является «новаторской», в то время как «вода» науки «должна волноваться, чтобы привести в действие свое преимущество», практику надо сдерживать как можно ближе к прецеденту, примеру и традиции: «старый обычай... является великой опорой всех правлений мира». Общество на самом деле покоится на согласии. Но согласия нельзя достичь с помощью одного только рассуждения и в особен-

\* Ср. с гегелевским «обладание рождает право». – Прим. перев.

<sup>90</sup> *Ibid.*, I, 87, 193, 323, 336, 405; II, 26, 427–28, 548, 552; VI, 19; VII, 127.

ности одного только расчета преимуществ совместной жизни – расчета, который может быть выполнен в течение краткого промежутка времени, – но единственно с помощью привычек и предрассудков, которые возникают только в течение длительных периодов. В то время как теория отвергает ошибку, предрассудок или суеверие, государственный деятель использует их<sup>91</sup>.

Вторжение теории в политику может иметь нарушающий и воспаляющий эффект. Никакой реальный общественный строй не является совершенным. «Спекулятивные расследования» неизбежно обнаруживают несовершенный характер установленного строя. Если эти расследования вводятся в политическое обсуждение, которое по необходимости лишено «холодности философского расследования», они могут «возбуждать недовольство в народе» относительно установленного строя, недовольство, которое может сделать разумные реформы невозможными. Вполне допустимые теоретические проблемы становятся на политической арене «проклятыми вопросами» и возбуждают «дух тяжбы» и «фанатизм». Собрания, выходящие за пределы «аргументов государств и царств», должны быть оставлены «философским школам; ибо только там они могут обсуждаться в безопасности»<sup>92</sup>.

Как можно заключить из предыдущих абзацев, Бёрк не довольствуется защитой практической мудрости от вторжения теоретической науки. Он расходится с аристотелевской традицией, дискредитируя теорию и особенно метафизику. Он часто употребляет слова «метафизика» и «метафизик» в пренебрежительном смысле. Существует связь между таким употреблением и тем фактом, что он считает естественную философию Аристотеля «недостойной его», тогда как считает эпикурейскую физику «как наиболее приближенную к разумной»<sup>93</sup>.

Существует связь его осуждения метафизику со скептическими тенденциями его современников – Юма и Руссо. Самое малое, что

<sup>91</sup> *Ibid.*, I, 87, 190, 257, 280, 307, 352, 375, 431, 432, 471, 473, 483, 489, 492, 502; II, 27–29, 33–34, 44, 292, 293, 306, 335, 336, 349, 429–30, 439; III, 39–40, 81, 109, 110; V, 230; VI, 98, 243, 306–7; VII, 44–48, 59, 60, 190; VIII, 274; *Letters*, pp. 299–300.

<sup>92</sup> *Works*, I, 259–60, 270–71, 432; II, 28–29, 331; III, 12, 16, 25, 39, 81, 98–99, 104, 106; VI, 132.

<sup>93</sup> *Ibid.*, VI, 250–51.

следует сказать, это то, что бёрково отличие теории от практики радикально отличается от аристотелевого, поскольку оно не основано на явном убеждении в окончательном превосходстве теории или теоретической жизни. Для поддержки этого утверждения нам не приходится полностью опираться на общее впечатление от словоупотребления Бёрка и направления его мышления. Он написал одну теоретическую работу: «Философское исследование происхождения наших представлений о возвышенном и прекрасном». В этой работе он говорит неполемическим тоном об ограничениях теоретической науки: «Как только мы вступаем хотя бы на один шаг за пределы чувственных свойств вещей, мы попадаем на недоступную нам глубину. Всё, что мы делаем после этого, – только лишь слабая борьба, показывающая, что мы находимся в стихии, не принадлежащей нам». Наше знание телесных и умственных явлений ограничено способом их действия, или их Как; оно никогда не может достичь их Почему. Само название расследования являет происхождение единственного теоретического произведения Бёрка: оно напоминает Локка и знакомого Бёрка, Юма. О Локке Бёрк говорит, что «авторитет этого великого человека несомненно настолько велик, насколько может быть великим авторитет какого бы то ни было человека». Наиболее важный тезис «*Возвышенного и прекрасного*» совершенно согласен с британском сенсуализмом и явно противоречит классикам; Бёрк отвергает всякую связь между красотой, с одной стороны, и совершенством, гармонией, добродетелью, удобством, порядком, соответствием и любыми подобными «творениями ума» – с другой. Иными словами, он отказывается понимать видимую или чувствительную красоту в свете интеллектуальной красоты<sup>94</sup>.

Освобождение чувственной красоты от ее традиционно предполагаемой направленности на интеллектуальную красоту предвещает или сопровождает определенную эмансипацию чувства и инстинкта от разума, или определенное принижение разума. Именно это новое отношение к разуму объясняет неклассические обороты бёрковых замечаний о разнице между теорией и практикой. Бёрково сопротивление новому «рационализму» переходит почти незаметно в сопротивление «рационализму» как таковому<sup>95</sup>. То, что

<sup>94</sup> *Ibid.*, I, 114 и след., 122, 129, 131, 143–44, 155; II, 441; VI, 98.

<sup>95</sup> В *Возвышенном и прекрасном* (*Sublime and Beautiful*) Бёрк говорит, что «наши сады, по крайней мере, решительно утверждают, что мы начинаем чувствовать, что математические идеи не есть ис-

он говорит о недостатках разума, на самом деле частично традиционно. Иногда он не идет дальше принижения индивидуального суждения в пользу «суждения человечества», мудрости «вида» или «древнего, постоянного мнения человечества», т. е. *consensus gentium*. Иногда он не идет дальше, чем принижение опыта, доступного индивиду, в пользу гораздо более широкого и многостороннего опыта «длинного ряда поколений» или «собираемого разума веков»<sup>96</sup>. Новый элемент бёрковой критики разума обнаруживается наименее двусмысленно в его наиболее важном практическом следствии: он отвергает ту точку зрения, что конституции могут быть «сделаны», в пользу точки зрения, что они должны «расти»; поэтому он отвергает, в частности, точку зрения, что наилучший общественный строй может быть или должен быть произведением индивида, мудрого «законодателя» или основателя<sup>97</sup>.

Чтобы увидеть это более ясно, необходимо сопоставить точку зрения Бёрка на британскую конституцию, которую он считал, мягко говоря, непревзойденной, с классической точкой зрения на наилучшую конституцию. Согласно классикам, наилучшая конституция является выдумкой разума, т. е. сознательной активности или планирования части индивидов или нескольких индивидов. Она соот-

тинные меры прекрасного» и что эта ложная точка зрения «возникла из платоновской теории пригодности и уместности» (*Works*, I, 122). В *Размышлениях о революции во Франции* (*Reflections on the revolution in France*) он сравнивает французских революционеров с французскими «садовниками-декораторами» (*Works*, II, 413). Ср. *ibid.*, II, 306, 308; I, 280.

<sup>96</sup> *Works*, II, 359, 364, 367, 435, 440; VI, 146–47.

<sup>97</sup> Фридрих фон Гентц (Friedrich von Gentz), немецкий переводчик *Размышлений о революции во Франции*, говорит: «Konstitutionen können schlechterdings nicht gemacht werden, sie müssen sich, wie Natur-Werke, durch allmähliche Entwicklung von selbst bilden. . . . Diese Wahrheit ist die kostbarste, vielleicht die einzige wirklich neue (denn höchstens geahnt, aber nicht vollständig erkannt wurde sie zuvor), um welche die französische Revolution die höhere Staatswissenschaft bereichert hat»\* (*Staatsschriften und Briefe* [Munich, 1921], I, 344; курсива в оригинале нет).

\* – «Конституции не могут быть просто сделаны, они должны, как произведения природы, посредством постепенного развития формировать себя... Эта истина самая ценная, возможно, единственная действительно новая (самое большое, о ней разве что только догадывались, а не вполне осознавали прежде), которой французская революция обогатила высшую политическую науку» (нем.). – Прим. перев.

ветствует природе, или является естественным строем, поскольку удовлетворяет в высшей степени требованиям совершенства человеческой природы, или поскольку ее структура подражает образцу природы. Но она неестественна в отношении способа ее выработки: она продукт затеи, плана, сознательного производства; она не возникает путем естественного процесса или подражания естественному процессу. Наилучшая конституция направлена на множество целей, по природе связанных одна с другой таким образом, что одна из этих целей является высочайшей целью; наилучшая конституция поэтому направлена в особенности на ту единственную цель, которая по природе является высочайшей. Согласно Бёрку, напротив, наилучшая конституция соответствует природе и является естественной также и по преимуществу потому, что она возникла не благодаря планированию, но благодаря подражанию естественному процессу, т. е. потому, что она возникла без направляющей рефлексии, непрерывно, медленно, если не сказать незаметно, «в течение великой долготы времени и посредством великого множества случаев»; все «вновь выдуманные и вновь сфабрикованные республики» неизбежно плохи. Наилучшая конституция поэтому не «сформирована по правильному плану, или с каким-нибудь единством замысла», но направлена на «наибольшее множество целей»<sup>98</sup>.

Если приписать Бёрку точку зрения, что здравый политический строй должен быть продуктом Истории, это будет выход за пределы того, что он говорит сам. То, что стало называться «историческим», было для него еще «местным и случайным». То, что стало называться «историческим процессом», было для него еще акцидентальной причинностью, или акцидентальной причинностью, видоизмененной благоразумным обращением с обстоятельствами, раз уж они возникли. Соответственно, здравый политический строй для него, в конечном счете, является непреднамеренным результатом акцидентальной причинности. Он относил на счет продукции здравого политического строя то, о чем новая политическая экономия учила как о продукции публичного благополучия: всеобщее благо есть продукт деятельности, которая сама по себе не направлена на всеобщее благо. Бёрк принял принцип новой политической экономии, диаметрально противоположной классическому принципу: «тяга к барышу», «этот естественный, этот разумный... принцип», «есть великая причина благополучия для всех госу-

<sup>98</sup> *Works*, II, 33, 91, 305, 307–8, 439–40; V, 148, 253–54.

дарств»<sup>99</sup>. Хороший строй или разумное есть результат сил, которые сами по себе не склонны к хорошему строю или к разумному. Этот принцип был отнесен сперва к системе планет, а впоследствии к «системе желаний», т. е. к экономике<sup>100</sup>. Приложение этого принципа к возникновению здорового политического строя было одной из двух наиболее важных составных частей «открытия» истории. Другую, одинаково важную составную часть представляло собой использование того же принципа в понимании человеческой гуманности; человеческая гуманность понималась как нечто приобретенное в силу акцидентальной причинности. Эта точка зрения, чье классическое изложение находится во *Втором рассуждении* Руссо, привела к тому следствию, что «исторический процесс» мыслился достигшим высшей точки в абсолютный момент – момент, когда человек, будучи результатом слепой судьбы, становится зрячим хозяином своей судьбы, в первый раз адекватно поняв, что правильно и что неправильно в политическом и нравственном отношении. Она привела к «полной революции», революции, которая простирается «даже до конституции человеческого разума». Бёрк отвергает возможность абсолютного момента; человек никогда не может стать зрячим хозяином своей судьбы; то, что мудрейший индивид может решить для себя, всегда подчиненно тому, что создано «в течение великой долготы времени и посредством великого множества случаев». Он поэтому отвергает если не осуществимость, то, по крайней мере, легитимность «полной революции»; все остальные нравственные или политические ошибки почти растворяются в ничтожности по сравнению с ошибкой, лежащей в основе Французской революции. Эпоха Французской революции настолько далека от того, чтобы быть абсолютным моментом, что она есть «наиболее непросвещенная эпоха, наименее компетентная в законодательстве, возможно, со времени первого формирования гражданского общества». Так и манит сказать, что это эпоха совершенной греховности. Здравой позицией является не восхищение, но пренебрежение настоящим; не пренебрежение, но восхищение античным строем и, в конце концов,

<sup>99</sup> *Ibid.*, II, 33; V, 313; VI, 160; *Letters*, p. 270. По поводу согласия Бёрка с новыми «экономическими политиками» см. особенно *Works*, I, 299, 462; II, 93, 194, 351, 431–32; V, 89, 100, 124, 321; VIII, 69. Одна из немногих вещей, которые Бёрк, кажется, узнал благодаря Французской революции, – это то, что власть и влияние не обязательно сопровождают собственность. Ср. *Works*, III, 372, 456–57; V, 256, с VI, 318; см. также Barker, *op. cit.*, p. 159.

<sup>100</sup> Ср. Hegel, *Rechtsphilosophie*, sec. 189 Zusatz.

эпохой рыцарства есть здоровое отношение: всё хорошее унаследовано. То, что требуется, – это не «метафизическая юриспруденция», но «историческая юриспруденция»<sup>101</sup>. Таким образом, Бёрк мостит дорогу для «исторической школы». Но его непримиримое сопротивление Французской революции не должно ослепить нас относительно того факта, что, сопротивляясь Французской революции, он прибегает к тому же самому фундаментальному принципу, который лежит в основе революционных теорем и который является чуждым всей предыдущей мысли.

Почти само собой разумеется, что Бёрк считает связь между «тягой к барышу» и благополучием, с одной стороны, и между «великим множеством случаев» и благотворным политическим строем, с другой, частью predeterminedного строя; именно благодаря тому, что процессы, которые не направляются человеческой рефлексией, являются частью predeterminedного строя, их продукты бесконечно превосходят мудростью продукты рефлексии. С подобной точки зрения Кант истолковывал учение «*Второго рассуждения*» Руссо как оправдание Провидения<sup>102</sup>. Соответственно, может казаться, что идея Истории, точно так же, как и новая политическая экономика, возникла путем видоизменения традиционной веры в Провидение. Это видоизменение обычно описывается как «секуляризация». «Секуляризация» есть «ограничение во времени» духовного или вечного. Она есть попытка интегрировать вечное во временной контекст. Она предполагает поэтому, что вечное больше не понимается как вечное. Иными словами, «секуляризация» предполагает радикальное изменение мышления, переход мышления от одного уровня к совсем другому уровню. Это радикальное изменение появляется в своем незамаскированном виде в возникновении новой философии или науки; оно не является, главным образом, изменением внутри теологии. То, что представляется как «секуляризация» теологических понятий, следует понимать, в конечном счете, как приспособление традиционной теологии к интеллектуальному климату, произведенному новой философией или наукой, как естественной, так и политической. «Секуляризация» понятия Провидения достигает своей кульминации в той точке зрения, что пути Гос-

<sup>101</sup> *Works*, II, 348–349, 363; VI, 413; см. также Thomas W. Copeland, *Edmund Burke: Six Essays* (London, 1950), p. 232.

<sup>102</sup> *Works*, II, 33, 307; V, 89, 100, 321; Kant, *Sämtliche Werke*, ed. Karl Vorländer, VIII, 280.

подни постижимы для достаточно просвещенных людей. Теологическая традиция признавала таинственный характер Провидения особенно из-за того факта, что Бог использует или допускает зло ради добрых целей. Она утверждала поэтому, что человек не может обрести опору в Божьем провидении, но только в Божьем законе, который просто запрещает человеку творить зло. В той мере, в которой предопределенный строй стал считаться постижимым для человека, и поэтому зло стало считаться очевидно необходимым или полезным, запрет на злодейство лишился очевидности. Следовательно, разные типы действия, прежде осуждаемые как зло, могут теперь рассматриваться как добро. Цели человеческого действия были понижены. Но именно понижение этих целей новая политическая философия сознательно и имела в виду с самого начала.

Бёрк был убежден в том, что Французская революция была совершенным злом. Он осуждал ее так же решительно и безоговорочно, как мы сегодня осуждаем Коммунистическую революцию. Он считал возможным, что Французская революция, которая вела «войну против всех сект и всех религий», может быть победоносной и, таким образом, революционное государство сможет существовать «как помеха\* на земле в течение нескольких столетий». Он считал поэтому возможным, что победа французской революции могла быть установлена властью Провидения. Основываясь на своем «секуляризованном» понимании Провидения, Бёрк делал из этого вывод о том, что «если европейская система, включающая в себя законы, нравы, религию и политику», обречена на гибель, то «те, кто упорствует в оппозиции этому мощному течению человеческих дел... не являются ни решительными, ни стойкими, а только капризными и упрямыми»<sup>103</sup>. Бёрк подошел к тому, что сопротивление совершенно злему течению человеческих дел есть упрямство, если это течение является достаточно мощным; он забывает о благородстве безнадежного сопротивления. Он не принимал во внимание то, что каким-то непредсказуемым способом безнадежная борьба с врагами человечества и «смерть с оружием и развевающимся знаменем в руках» может стать великой причиной сохранения в памяти безмерной потери, понесенной человечеством, может вдохновлять и питать желание и надежды возвращения, может стать маяком для тех,

\* – в оригинале: «nuisance», букв. «вредитель, разрушитель порядка», то, что мешает, создает проблемы. – Прим. перев.

<sup>103</sup> Works, III, 375, 393, 443; VIII, 510; Letters, p. 308.

кто покорно продолжает дело гуманизма в той, казалось бы, безграничной долине мрака и разрушений\*. Бёрк не принимал всего этого во внимание, поскольку был слишком уверен в том, что человек может знать, навсегда ли утрачено дело, утраченное сейчас, или в том, что человек способен в достаточной мере понять смысл предопределенного Божьего промысла в отличие от нравственного закона. Остается только один маленький шаг от этой мысли Бёрка до замены различия между добром и злом различием между прогрессом и реакцией, или различием между тем, что соответствует, и тем, что не соответствует историческому процессу. Здесь мы определенно оказываемся на полюсе, противоположном Катону, который посмел отдаться безнадежному делу.

Хотя «консерватизм» Бёрка находится в полном согласии с классической мыслью, но его интерпретация этого «консерватизма» подготовила подход к человеческим делам, который является более чуждым классической мысли, чем сам «радикализм» теоретиков Французской революции. Политическая философия или политическая теория была с самого начала поиском гражданского общества, каким оно должно быть. Политическая теория Бёрка есть или стремится стать тождественной с теорией британской конституции, т. е. попыткой «открыть скрытую мудрость, существующую» в реальном. Можно думать, что Бёрк должен был бы мерить Британскую конституцию меркой, выходящей за ее пределы, дабы оценить ее как мудрую, и он до определенной степени, несомненно, делает именно так: он без устали говорит о естественном праве, которое как таковое предшествует Британской конституции. Но он говорит тоже, что «наша конституция основана на давнем обычае; это есть такая конституция, единственным авторитетом которой является то, что она существует искони», или что Британская конституция заявляет и утверждает свободы англичан «как состояние, в особенности принадлежащее народу этого королевства, без всякого отношения к любому более общему или предшествовавшему праву». Право давности не может быть единственным авторитетом конституции, и поэтому обращение к правам, предшествующим конституции, т. е. к естественным правам, не может быть излишним, если право давности само по себе не есть достаточная гарантия добродетельнос-

\* – кажется, здесь Штраус намекает на 22-й псалом: «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла...» (Пс. 22, 4). – Прим. перев.

ти. Трансцендентные нормы обходятся без чего-либо, если они при-  
сущи процессу; «реальное и настоящее есть разумное». То, что мог-  
ло бы казаться возвращением к исконному приравнению хоро-  
шего с прародительским, есть на самом деле подготовка к Гегелю<sup>104</sup>.

Мы уже отметили ранее, что то, что казалось впоследствии от-  
крытием Истории, первоначально было скорее восстановлением  
различия между теорией и практикой. Это различие было затума-  
нено доктринерством XVII и XVIII столетий или, что в основном то  
же самое, пониманием всей теории как существенно служащей прак-  
тике (*scientia propter potentiam*). Восстановление различия между тео-  
рией и практикой было сначала модифицировано скептицизмом от-  
носительно теоретической метафизики, скептицизмом, который до-  
стиг своей кульминации в умалении теории в пользу практики. В  
соответствии с этим предшествованием высший тип практики – ос-  
нование или формирование политического общества – рассмат-  
ривался как квази-естественный процесс, не контролируемый рефлексией;  
таким образом, он мог стать чисто теоретическим предметом. Политическая  
теория стала осмыслением того, что произвела прак-  
тика, или реального, и перестала быть поиском того, что должно  
быть; политическая теория перестала быть «теоретически практи-  
ческой» (т. е. совещательной на втором шаге) и стала чисто теоре-  
тической в том же смысле, в каком метафизика (и физика) осмыс-  
ливалась традицией как чисто теоретическая. Возник новый тип  
теории, метафизики, имеющий своим высочайшим предметом че-  
ловеческое действие и его продукт, скорее чем целое, которое ни-  
коим образом не есть объект человеческого действия. Внутри цело-  
го и той метафизики, которая ориентируется на него, человечес-  
кое действие занимает высокое, но подчиненное место. Когда  
метафизика стала, как она сейчас и делает, рассматривать челове-  
ческое действие и его продукт как цель, на которую все остальные  
существа или процессы направлены, метафизика стала философи-  
ей истории. Философия истории была в основном теорией, т. е.  
созерцанием человеческой практики, и неизбежно завершенной  
человеческой практики; она предполагала, что значимое человече-  
ское действие, История, было уже завершено. Став высочайшим  
предметом философии, практика перестала быть собственно прак-  
тикой, т. е. заботой о *agenda*. Восстания против гегелианства со сто-

<sup>104</sup> Works, II, 306, 359, 443; III, 110, 112; VI, 146; Гегель, *op. cit.*, Vorrede;  
ср. также Barker, *op. cit.*, p. 225.

роны Киркегора и Ницше, коль скоро они сейчас оказывают силь-  
ное влияние на общественное мнение, кажутся, таким образом, по-  
пытками восстановить возможность практики, т. е. человеческой  
жизни, у которой есть значимое и неопределенное будущее. Но эти  
попытки умножили путаницу, поскольку они разрушили по мере своих  
сил саму возможность теории. «Доктринерство» и «экзистенциализм»  
кажутся нам двумя ошибочными крайностями. Будучи противопо-  
ложными друг другу, они согласны друг с другом в решающем отно-  
шении – они согласны в пренебрежении благоразумием, «божеством  
этого нижнего мира»<sup>105</sup>. Благоразумие и «этот нижний мир» нельзя  
должным образом понять без некоего знания «высшего мира» – без  
подлинной *theoria*.

Среди великих теоретических произведений прошлого нет, ка-  
жется, более близкого по духу к высказываниям Бёрка о британ-  
ской конституции, чем «Государство» Цицерона. Сходство тем более  
поразительно, что Бёрк не мог быть знакомым с этим шедевром  
Цицерона, найденным только в 1820 г. Так же, как Бёрк считает  
британскую конституцию образцом, Цицерон утверждает, что наи-  
лучший государственный строй – римский государственный строй;  
Цицерон предпочитает описывать римский государственный строй,  
нежели выдумать новый, как сделал Сократ в «Государстве» Платона.  
Эти утверждения Бёрка и Цицерона, взятые сами по себе, совер-  
шенно согласны с классическими принципами: наилучший государ-  
ственный строй, будучи в высшей степени «возможным», мог стать  
реальным где-то и когда-то. Надо отметить, однако, что тогда как  
Бёрк полагал, что образцовая конституция была реальна в его вре-  
мя, Цицерон полагал, что наилучший государственный строй был  
реальным в прошлом, но больше не существует. Прежде всего, Ци-  
церон сделал совершенно ясным то, что свойства наилучшего госу-  
дарственного строя можно определить невзирая ни на какой при-  
мер, и в особенности на пример римского государственного строя.  
В этом отношении нет никакой разницы между Цицероном и Пла-  
тоном в частности; Платон продолжил свое «Государство» именно  
«Критием», где «изобретенный» государственный строй «Государства»  
был показан реально существующим в прошлом Афин. Следующее  
согласие Бёрка с Цицероном кажется более важным: так же, как Бёрк  
возводил превосходство британской конституции к тому факту, что  
она возникла «в течение великой долготы времени» и воплощает,

<sup>105</sup> Works, II, 28.

таким образом, «собираемый разум веков», Цицерон возводил превосходство римского государственного строя к тому факту, что оно было делом не одного человека или одного поколения, но многих людей и многих поколений. Цицерон называет тот способ, которым римский порядок развился в наилучший государственный строй, «неким естественным путем». Тем не менее, «сама идея конструирования нового правления» не наполняла Цицерона, как Бёрка, «отвращением и ужасом». Если Цицерон предпочитал римский государственный строй, который был делом многих людей и многих поколений, спартанскому государственному строю, который был делом одного человека, он не отрицал, что спартанский государственный строй был заслуживающим уважения. В его изложении возникновения римского государственного строя Ромул представляется почти аналогом Ликурга; Цицерон не оставлял представления о том, что гражданские общества основываются лучшими индивидами. Именно «совет и обучение», в отличие от случайности, Цицерон истолковывает как «естественный путь», по которому римский государственный строй достиг своего совершенства; он не истолковывает «естественный путь» как процессы, не управляемые рефлексией<sup>106</sup>.

Бёрк расходился с классиками по поводу происхождения здорового общественного строя потому, что он расходился с ними по поводу характера здорового общественного строя. На его взгляд, здоровый общественный или политический строй не должен быть «сформирован по регулярному плану или с каким-нибудь единством замысла» потому, что такие «систематические» действия, такая «презумпция мудрости человеческих затей» была бы несовместима с высочайшей возможной степенью «личной свободы»; государство должно преследовать «наибольшее множество целей» и должно как можно меньше «приносить любую из них в жертву другой или целому». Оно должно заботиться об «индивидуальности», или уважать как можно глубже «индивидуальное чувство и индивидуальны интерес». Именно по этой причине происхождение здорового общественного строя не должно быть процессом, управляемым рефлексией, но должно приближаться как можно ближе к естественному, незаметному процессу: естественное есть индивидуальное, а универсаль-

<sup>106</sup> Cicero, *Republic*, i. 31–32, 34, 70–71; ii. 2–3, 15, 17, 21–22, 30, 37, 51–52, 66; v. 2; *Offices* i. 76. См. также *Polybius* vi. 4.13, 9.10, 10.12–14, 48.2.

ное есть творение ума. Естественность тождественна свободному расцвету индивидуальности. Следовательно, свободное развитие индивидов в их индивидуальности, отнюдь не ведущее к хаосу, влечет за собой наилучший строй, строй, не только совместимый с «некоторой неравномерностью в целой массе», но требующий ее. Есть красота в неравномерности: «порядок и точность, дух пропорции, оказываются скорее вредными, чем полезными, делу красоты»<sup>107</sup>. Ссора древних и новых касается в конечном итоге, и, возможно, даже с самого начала, статуса «индивидуальности». Бёрк сам еще был слишком глубоко воспитанным в духе «здоровой античности», чтобы позволять заботе об индивидуальности пересилить заботу о добродетели.

<sup>107</sup> *Works*, I, 117, 462; II, 309; V, 253–55.

## ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ

Нет, пожалуй, ни одной области человеческого знания столь подверженной субъективизму, как политическая философия. Похоже, что всякий, обращающийся к ней, изначально считает себя и политиком, и философом сразу. А если учесть ту легкость и простоту, с которой с подобного рода «философы» и «политики» обращаются с историческим материалом, то совершенно понятна и не удивительна их привычка судить о вещах не занимаясь их изучением, а вычитывая и переписывая *мнения* об этих вещах, зачастую пристрастные и ангажированные. В полной мере чашу пристрастности и субъективизма испил и Лео Штраус.

Он родился 20 сентября 1899 г. в Германии, под Марбургом. Учился в гимназии при университете Марбурга, где начал читать Ницше и Шопенгауэра. Уже тогда у него зародилась мечта о «философской жизни». Он хотел вести скромную жизнь деревенского почтмейстера, разводить кроликов и проводить свободное время в философских беседах с друзьями и чтении Платона. Но, едва начав летом 1917 г. учебу в Марбургском университете, был призван на службу в армию и прослужил до декабря 1918 г. в качестве переводчика в оккупированной Бельгии. После возвращения с армейской службы учился в Марбурге, Франкфурте-на-Майне, Берлине, Гамбурге, где изучал в основном философию, математику, естественные науки. Степень доктора философии он получил в Гамбурге, где защитил работу «Об эпистемологии в философской доктрине Ф. Г. Якоби». Еще в начале 1920-х Штраус познакомился с работами Спинозы, Маймонида, Мендельсона, которого переводил с иврита для юбилейного академического издания; тогда же он впервые столкнулся с работами Гоббса. «Этот безрассудный, проказливый экстремист-ниспровергатель, этот первый плебейский философ, столь привлекательный как писатель в силу его почти детской прямоты, его неослабевающего гуманизма и его изумительной ясности и мощи»<sup>1</sup>, произвел на Штрауса достаточно сильное впечатление, следы которого прослежива-

ются в самом языке «Естественного права и истории». В 1932 г. Штраус перебрался в Париж, откуда в 1934-м, не видя для себя возможности вернуться в ставшую к тому времени нацистской Германию, отправился в Англию. В Англии в 1935 г. он некоторое время работал в Кембридже, но поскольку не смог найти там постоянной работы (а был он уже женатым человеком и обязан был заботиться о семье), в 1937 г. уехал в Соединенные Штаты Америки. С 1938-го по 1948 гг. Штраус работал лектором политологии в Новой Школе Социальных Исследований Нью-Йорка. Работа, по всей видимости, была не очень доходной; приходилось подрабатывать, читая выездные лекции в колледжах штатов Вермонт, Массачусетс, Коннектикут. В 1949 г. Штраус получил в Университете Чикаго место профессора политологии. В октябре 1949 г. прочитал шесть уолгриновских лекций «О естественном праве и истории». В 1953 г. эти лекции увидели свет в виде книги «Естественное право и история».

Скончался Лео Штраус 18 октября 1973 г. Все его родственники, оставшиеся в Германии, погибли в концлагере в 1942 г.

Критический ум и широта интересов сыграли со Штраусом злую шутку. Его интересы простирались на всю политическую философию от досократиков, Фукидида, Платона и Аристотеля через Аль-Фараби, Маймонида, Макиавелли, Гоббса, Спинозу до Ницше, Хайдеггера и Вебера. И хотя у Штрауса, кажется, нет ни одной работы «на злобу дня», до сих пор в работах «критиков» и «аналитиков» он предстает перед читателем в ипостасях то «главного политического философа неолиберализма, то «крёстного отца неоконсерваторов», а то и вовсе «фашиствующего профессора». Его обвиняли в «антиамериканизме» и «марксизме», а с другой стороны, приписывали ему гипертрофированный американский патриотизм, обеспокоенный выработкой устойчивости к угрозе «коммунизма» и «восточного деспотизма». Томас Пэнгл (Thomas L. Pangle) во введении к сборнику «Возрождение классического политического рационализма» после краткой подборки подобных «отзывов» писал: «Я перечислил эти обвинения (я уж не говорю о самых невменяемых и взбешенных) не только для того, чтобы дать некоторое представление о восприятии Штрауса в некоторых научных журналах, но и для того, чтобы показать высоту и толщину стены неприязненного предубеждения, которая блокирует доступ к мысли Штрауса. Мое желание очевидно – помочь непредвзятому читателю прорваться или перепрыгнуть через эту стену; и я знаю, что нет иного способа

<sup>1</sup> – см. стр. 158-159.

сделать это, кроме как поставить такого читателя лицом к лицу перед этой стеной»<sup>2</sup>.

Российского читателя даже от этой самой стены загораживает еще и «языковой барьер». Мы надеемся, что наша работа будет способствовать лучшему знакомству русского читателя с политической философией Лео Штрауса. В процессе перевода «Естественного права и истории» мы видели свою задачу в том, чтобы *предоставить читателю текст*, наиболее точный перевод, передать содержание оригинала на русском языке. Перевод философских текстов – всегда в некотором смысле их *толкование*. Нам не хотелось выступать в роли толкователей философии Лео Штрауса, для этого есть политики и философы. Мы же видели свою цель в достижении *максимальной точности перевода*. При этом нам хотелось по возможности сохранить стилистику оригинала; хотелось, чтобы читатель почувствовал «легкий излом» английского языка, на котором говорил и писал эмигрант из Германии, для которого, по отзывам близких, английский так и не стал родным. О том, насколько нам это удалось, судить читателю, но в случае противоречия этих двух требований мы, руководствуясь любимым выражением Штрауса о предпочтительности «буквального» («literal translation») перевода, всегда предпочитали точность стилистике. «Нет высшей удачи для перевода философской книги, чем предельная буквальность, что он *in ultimatae literalitatis*<sup>3</sup>, если воспользоваться латынью тех чудесных средневековых переводчиков, чьи переводы с арабского на иврит или с любого языка на латынь бесконечно превосходят большинство современных переводов, несмотря на то, что их латынь в особенности часто *in ultimatae turpitudinis*<sup>4</sup>. Трудно понять, почему современные переводчики испытывают такой суеверный страх перед буквальным переводом. Это приводит к тому, что человек, который вынужден всецело полагаться на современные переводы философских работ, не способен достичь точного понимания мысли автора. Соответственно, даже самые слабые лингвисты (такие как ваш нынешний оратор), вынуждены читать оригиналы. В Средние века было не так. Средневековые ученики Аристотеля, которые не знали ни

<sup>2</sup> – «The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss», The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. xi.

<sup>3</sup> – до крайности буквальный (*лат.*)

<sup>4</sup> – до крайности дефективна (*лат.*)

слова по-гречески, как интерпретаторы Аристотеля намного превосходят современных ученых, которые обладают просто несметными знаниями о греческой античности. Это превосходство полностью обязано тому факту, что средневековые комментаторы располагали самыми буквальными переводами аристотелевского текста, и они придерживались текста и терминологии текста»<sup>5</sup>.

Стоит также отметить, что сам текст «Естественного права и истории» возник из цикла лекций, который был сначала прочитан Штраусом, а потом оформлен в виде книги, и многие ссылки в тексте являются скорее пересказом, чем прямыми цитатами из работ других авторов. Поэтому, чтобы не плодить неточности, мы позволили себе оставить ссылки «как есть» и не согласовывать их с известными читателю изданиями этих авторов на русском языке.

В предисловии к седьмому изданию «Естественного права и истории» Штраус писал: «Почти несомненно, что если бы я писал эту книгу заново, я написал бы ее иначе. Но я убеждаюсь со всех сторон, что эта книга, как она была написана, была полезна и продолжает оставаться полезной»<sup>6</sup>.

Б. П.

<sup>5</sup> – L. Strauss, «How to Begin to Study Medieval Philosophy», in «The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss», The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p220. Курсив автора.

<sup>6</sup> – L. Strauss, «Preface to The 7-th Impressions», in «Natural Right and History», The University of Chicago Press, Chicago and London, 1999, p. vii.

**Штраус Лео**

Естественное право и история

Научное издание

Технический редактор *А. Ильина*

Корректор *В. Резвый*

Подписано в печать 22.01.07. Формат 60x90/16

Бумага офсетная. Гарнитура NewBaskerville

Печать офсетная. Печ. л. 19,5

Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Водолей Publishers»

119330, г. Москва, ул. Мосфильмовская, 17-Б

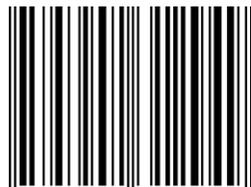
Отдел реализации: (495) 786-36-35

E-mail: [agathon@humanus.ru](mailto:agathon@humanus.ru)

Отпечатано в ИПП «Гриф и К°»,

г. Тула, ул. Октябрьская, 81-а

ISBN 5-902312-94-9



9 785902 131294 9