

---

# ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 17. Номер 1

---

**Главный редактор** – *А.А. Гусейнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)  
**Ответственный секретарь** – *О.В. Артемьева* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

**Редакционная коллегия**

*Р.Г. Апресян* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

*Йован Бабич* (Белградский университет, Белград, Сербия)

*В.И. Бахитановский* (Научно-исследовательский институт прикладной этики  
Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия)

*А.И. Бродский* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

*А.Г. Гаджикурбанов* (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия)

*Карл-Хенрик Гренхольм* (Упсальский университет, Упсала, Швеция)

*О.П. Зубец* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

*А.В. Прокофьев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

*А.П. Скрипник* (Саровский государственный физико-технический институт, филиал  
Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия)

*Роберт Холмс* (Университет Рочестера, Рочестер, США)

---

**Учредитель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** Объединенного каталога «Пресса России» – 94119

**Журнал включен в:** Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 417  
Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: ethical\_thought@mail.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

# ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2017. Volume 17. Number 1

---

**Editor-in-Chief** – *Abdusalam Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)  
**Executive editor** – *Olga Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Board

*Ruben Apressyan* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Jovan Babić* (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)

*Vladimir Bakshtanovskiy* (Research Institute for Applied Ethics,  
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

*Alexander Brodsky* (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)

*Aslan Gadzhikurbanov* (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)

*Carl-Henric Grenholm* (Uppsala University, Uppsala, Sweden)

*Robert L. Holmes* (Rochester, USA)

*Andrey Prokofiev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

*Anatoly Skripnik* (Sarov Physical and Technical University,  
branch of National Research Nuclear University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia)

*Olga Zubets* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2000

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

**Subscription index** in the United Catalogue “The Russian Press” is 94119

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “Ethical Thought” undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation  
Tel.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru); website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.В. Прокофьев.</i> Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали).....	5
<i>Стивен Даруэлл.</i> Начала морали: добродетель, закон, обязанность (перевод <i>Р.Г. Апресяна</i> ).....	18

### ИДЕЯ СВОБОДЫ В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

<i>Н.С. Плотников.</i> Понятия свободы: универсализм и культурная партикулярность.....	48
<i>Р.Г. Апресян.</i> Свобода: опыты осмысления и переживания.....	56
<i>С.В. Кирибаум.</i> О границах свободы.....	70
<i>Н.С. Василевич.</i> Между свободным подчинением и освобожденной свободой: учение Православной Церкви о свободе.....	80

### МОРАЛЬ И ПРАКТИКА

<i>Г.Б. Гутнер.</i> Национальный нарратив и национальная ответственность.....	94
<i>А.А. Сычев.</i> К истокам этики юродства.....	110

### ПУБЛИКАЦИИ

<i>А.А. Сочилин.</i> Первый опыт истории «науки естественного права».....	124
<i>Самуэль фон Пуфендорф.</i> О происхождении и прогрессе науки естественного права (перевод с латыни <i>А.А. Сочилина</i> ).....	136
Информация для авторов.....	150

## TABLE OF CONTENTS

### ETHICAL THEORY

<i>Andrey Prokofyev</i> . Why Should I be Moral? (The Theoretical Context of Justification of Morality).....	5
<i>Stephen Darwall</i> . The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation (transl. into Russian by <i>R. Apressyan</i> ).....	18

### THE IDEA OF FREEDOM IN THE RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

<i>Nikolaj Plotnikov</i> . Notions of Liberty: Universalism and Cultural Particularity.....	48
<i>Ruben Apressyan</i> . Freedom: Understanding and Experiences.....	56
<i>Svetlana Kirshbaum</i> . On the Limits of Freedom.....	70
<i>Natallia Vasilevich</i> . Between Liberated Freedom and Free Obedience: Teaching of the Orthodox Church on Freedom.....	80

### MORALITY AND PRACTICE

<i>Grigory Gutner</i> . National Narrative and National Responsibility.....	94
<i>Andrey Sychev</i> . On the Sources of the Ethics of Holy Foolishness.....	110

### PUBLICATIONS

<i>Andrey Sochilin</i> . The First Attempt for the History of «The Science of Natural Law».....	124
<i>Pufendorf Samuel von</i> . On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law (transl. from Latin into Russian by <i>A. Sochilin</i> ).....	136
Information for Authors.....	150

## ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

*А.В. Прокофьев*

### **Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали)**

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье предпринята попытка реконструировать общий теоретический контекст обсуждения вопроса об обосновании морали, то есть вопроса о том, существуют ли убедительные аргументы, подтверждающие значимость моральных ценностей и обязывающую силу моральных норм. В заостренной, лично ориентированной форме он выражается в виде формулировки «Почему я должен быть моральным?». В моральной философии он соприсутствует и переплетается с вопросом о выявлении причин, ведущих к воспроизводству моральных убеждений и их практическому воплощению большим количеством людей («Почему люди следуют моральным требованиям?»). В современной этике существует довольно устойчивая тенденция вытеснять проблему обоснования морали за пределы круга ее исследовательских интересов. Автор демонстрирует, что этому препятствуют два обстоятельства. Во-первых, то, что человек не может перестать обсуждать нравственные ценности и нормы в перспективе деятеля (первого лица), во-вторых, то, что не учитывающие эту перспективу объяснения морали не являются достаточно полными ее объяснениями. В статье проведена критика типологии концепций обоснования морали, предложенной К. Корсгаард. По мнению автора, такие концепции следует подразделять на те, которые с помощью рациональных доводов увязывают исполнение долга с собственным благом деятеля, понятым как выгода или как счастье, и те, которые непосредственно отождествляют требования долга и голос разума. В последнем случае моральные убеждения могут восприниматься в качестве результата особого рода познания или в качестве обязательного коррелята способности применять разум в практической сфере. В заключительной части статьи проанализировано значение так называемой дилеммы Причарда для реализации проекта обоснования морали.

**Ключевые слова:** объяснение морали, обоснование морали, моральный скептик, разум, счастье, дилемма Причарда

### **Анатом и живописец**

В теоретическом наследии Д. Юма имеется примечательное разграничение типов философской деятельности, имеющей своим предметом мораль (в юмовской терминологии – «добродетель»). Впервые оно возникает в переписке

с Ф. Хатчесоном, который, ознакомившись с еще не опубликованной третьей книгой «Трактата о человеческой природе», указал на то, что автору этого текста не хватает энтузиазма в отстаивании добродетели. Отвечая на этот упрек, Юм ввел предположение, что исследование «тела или духа» может быть нацелено либо на раскрытие их «самых тайных источников и принципов», либо на описание их «изящества и красоты». В первом случае философ выступает в качестве «метафизика» и напоминает «анатома», во втором – в качестве «моралиста» и больше похож на «живописца». Моралист может использовать результаты работы метафизика, так же как художник опирается на знание анатомии, однако совмещение двух подходов в одной и той же работе является нелегким и рискованным. Проявление энтузиазма в отстаивании добродетели со стороны «метафизика» превращается, по Юму, в неуместное обращение к красноречию внутри абстрактного рассуждения<sup>1</sup>.

В отталкивающемся от обмена письмами с Хатчесоном заключении к своему трактату Юм снова обратился к разграничению этих двух подходов. Здесь схожая с живописью философская деятельность отождествляется с «наукой практической нравственности», которая нацелена на уточнение моральных предписаний и на создание убедительных «увещаний» в пользу их исполнения. Юм раскрывает смысл этой науки, объясняя, каким потенциалом обладает его собственная «анатомическая» концепция морали для формирования у людей стремления «воспринять и взлелеять» добродетель. На ее основе, по Юму, людям можно предъявить следующие «увещания». Во-первых, у добродетели нет никаких компрометирующих ее истоков («мы имеем дело исключительно с тем, что является похвальным и благим»). Во-вторых, «добродетели придают их обладателю особый блеск в глазах человечества и пользуются всеобщим уважением и одобрением». В-третьих, от строгого соблюдения добродетелей зависят «собственный мир и внутреннее удовлетворение» человека<sup>2</sup>.

Какие особенности философского постижения морали отразил Юм в своем рассуждении об анатоме и живописце? И отразил ли он их достаточно удачно? Для ответа на эти вопросы необходимо вкратце охарактеризовать основной круг проблем моральной философии. В первую очередь она пытается выделить предмет своего исследования, провести демаркацию того, что является и что не является моралью. Кроме того, она пытается раскрыть те силы или факторы, которые ведут к постоянному воспроизводству морального опыта – нравственных убеждений и опирающейся на них практики. Философ обращается при этом к закономерностям эволюции, функционирования культуры, больших и малых человеческих сообществ, индивидуальной психики и т. д. Другими словами, моральная философия пытается объяснить мораль. Наконец, она стремится продемонстрировать объективную значимость моральных ценностей и реальность обязывающей силы нравственных требований. Эту ее задачу можно обозначить как обоснование морали. Упрек Хатчесона и попытка Юма ответить на него обусловлены сложностями с совмещением двух последних задач не только в пределах одного и того же исследования, но и в рамках единой познавательной дисциплины. Изнутри деятельности по объяснению морали ее обоснование часто выглядит как теоретический проект, который ставит перед

<sup>1</sup> См.: *Hume D. The Letters of David Hume. Oxford, 1932. P. 32–33.*

<sup>2</sup> См.: *Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 653–655.*

собой заведомо недостижимые задачи<sup>3</sup>. Изнутри деятельности по обоснованию морали попытки объяснить моральный опыт выглядят как малодушное уклонение от главной, экзистенциально нагруженной философской проблемы – проблемы выявления правильного образа жизни.

### Почему я должен быть моральным?

В современной этике систематическое рассуждение, касающееся двух этих проблем, было разработано американским кантианцем К. Корсгаард. По ее мнению, специфика ситуации рассуждающего о морали философа состоит в том, что он изучает причины существования одного из важнейших собственных ценностных ориентиров и, в силу этого, не может ограничиться дистанцированным рассуждением о том, почему на свете существует мораль. «Практическое значение, придаваемое нами моральным концептам, – замечает Корсгаард, – не является всего лишь любопытным фактом... который адекватная теория стремится объяснить»<sup>4</sup>. Это важнейшая часть постоянно осуществляемого каждым человеком процесса распоряжения собственной жизнью. Отсюда вполне понятна неизбежность перехода от размышления о том, почему значительное количество людей следует нравственным требованиям, к размышлению о том, есть ли у этих людей достаточные основания, чтобы принимать эти требования всерьез, а затем – к попыткам установить, являются ли эти основания убедительными и для самого теоретика в качестве субъекта, принимающего решения.

Корсгаард предложила называть такое вопрошание «нормативным вопросом». Он может быть представлен как в виде теоретически нейтральной формулы: «Что же обосновывает те требования, которые предъявляет нам мораль?», так и в заостренно персональном виде: «Почему я должен быть моральным?». Последняя фраза встречается в заголовках большого количества работ по этике, начиная с конца XIX в., но ее истоки гораздо древнее, они восходят к античной философии, к рассуждениям платоновского Сократа об абсолютной недопустимости несправедливых поступков. Вопрос «Почему я должен быть моральным?» разительно отличается не только от вопроса «Почему люди исполняют нравственные требования?», но и от вопроса «Почему нам (или даже мне) нужна мораль?». Первый из них, как мы уже установили, ориентирован на объяснение нравственных феноменов, второй – на выявление желательности их существования. Осмысляя ту роль, которую играет моральная активность окружающих нас людей в реализации наших планов и в удовлетворении наших потребностей, мы можем обнаружить, что она создает гораздо более комфортную среду обитания в сравнении с той, которая складывалась бы в отсутствие моральных убеждений или при их меньшей распространенности. Однако само по себе это обстоятельство не является основой для принятия таких убеждений и совершения соответствующих им поступков. Ситуацию могут изменить только те аргументы, которые апеллируют не к благотворному

<sup>3</sup> В отечественной этической теории этот тезис отстаивает Л.В. Максимов в монографии «Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты» (М., 1991) и последующих работах.

<sup>4</sup> Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Cambridge, 1996. P. 13.

влиянию морали на жизнь деятеля, а к качеству индивидуальных практических убеждений. Именно в этом случае, если использовать терминологию Корсгаард, объяснительная адекватность концепции будет дополнена «адекватностью обосновательной» или «нормативной»<sup>5</sup>. И хотя прагматическая желательность существования морали как социального феномена вполне может быть использована для ее обоснования, это не является самостоятельным аргументом в пользу соблюдения нравственных требований.

Существуют две фундаментальные причины, по которым вопрос «Почему я должен быть моральным?» остается в поле зрения моральной философии, несмотря на любые попытки элиминировать его. Первая причина задана совмещением следующих обстоятельств: невозможности устранить из рассуждения о морали перспективу первого лица и травматичности некоторых аспектов нравственного опыта. Каждый человек видит в каждом своем действии, которое соответствует или не соответствует нравственному требованию, осознанный выбор между имеющимися у него мотивами. Он не может просто констатировать, что его более сильная мотивация одолела более слабую. Это была бы перспектива не деятеля, а третьего лица, пытающегося дать поведению другого человека причинную интерпретацию. При перенесении этой модели на самого себя проделавший это человек расписывается в том, что он является не принимающим решение Я, а пассивным, бессубъектным пространством сопротивления неких безличных сил. Однако никто из нас так себя в действительности не воспринимает. И даже не потому, что быть «пространством», а не «субъектом» унижительно, а в силу того, что такое самовосприятие невозможно. Даже если я постоянно плыву по течению своих меняющихся желаний, я все равно мысленно фиксирую моменты, где мог бы прервать этот процесс. Даже если спонтанно возникающие желания постоянно одерживают верх над моей волей, я чувствую, что это происходит, и, значит, не отождествляюсь с ними. Эта, пусть неудачная, борьба с желаниями требует создания такого самоописания, в котором будут присутствовать не только мотивы и их биологические, социальные или психологические истоки, но и обладающие индивидуальной значимостью критерии выбора.

В перспективе первого лица исполнение нравственного требования является такой поведенческой альтернативой, которая сопровождается либо прямыми потерями, либо существенными упущенными выгодами. Нравственно совершенствующийся человек принимает такую установку, которая чревата не просто постоянными болезненными самоограничениями, но и вполне возможным радикальным самопожертвованием. В силу этого он хочет обладать уверенностью в том, что недостатки избранной им линии поведения скомпенсированы, что фактор, превращающий определенное действие в злодеяние, а бездействие – в предосудительное безразличие, чрезвычайно серьезен, что за ним стоит что-то такое, за что не жалко рискнуть жизнью или даже просто умереть. И хотя вопрос «Почему я должен?» касается в большей мере отдельных запретов и предписаний, чем морали в целом, он вполне может перерасти в сомнение во всей совокупности моральных требований, то есть в сомнение в обязательной силе нравственного долга как такового. Это предельная точка в движении, порожденном субъективными трудностями исполнения обязанно-

<sup>5</sup> Korsgaard C.M. Sources of Normativity. P. 13.

стей. И именно она в силу своей чистоты и предельности становится главным фокусом для философов, обсуждающих нормативный вопрос. Протагонистом в завязывающейся вокруг него интеллектуально-практической драме оказывается моральный скептик, то есть человек с изначально отсутствующими или разрушенными нравственными убеждениями, но продолжающий распоряжаться собственной жизнью в обычном контексте человеческой практики. Именно в его уста вкладывается, как правило, вопрос «Почему я должен быть моральным?», а переход к протагонисту с другими характеристиками оказывается если не капитуляцией, то вынужденным отступлением.

Вторая причина неустранимости нормативного вопроса состоит в том, что отсутствие у этической теории «обосновательной адекватности» существенно отражается и на ее «объяснительных» возможностях. Представим себе, что мы предъявили людям предложенное такой теорией объяснение причин существования и действительности нравственных требований. Представим также, что нам удалось убедить их в том, что любые другие объяснения ложны. В этом случае все действующие субъекты остаются без каких бы то ни было оснований для сохранения верности нормативному содержанию морали, кроме сугубо инерционных. Другими словами, подобное объяснение ценностных явлений представляет собой одновременно их устранение, то есть является объяснением разоблачающим. В самом выдвигении такого объяснения нет ничего внутренне противоречивого. Но это будет так лишь в том случае, если предложивший подобное объяснение морали теоретик принимает не только само объяснение, но и следующее за ним разоблачение. А если он продолжает рассматривать мораль как обязывающее явление, как совокупность требований, не только имеющих влияние на поведение людей, но и объективно вмененных им к исполнению, то он впадает в противоречие. И эта противоречивость его позиции указывает на неполноту объяснения. Ведь теоретик ведет себя так, как будто то бы он знает о морали больше, чем то, что содержится в его концепции. Именно в этом положении находятся теории, объясняющие мораль на биоэволюционной, социологической, психологической основе, если они не провозглашают в итоге относительность любых оценок, выраженных в категориях гуманности или справедливости<sup>6</sup>.

Что же касается неустранимости вопроса «Почему люди исполняют нравственные требования?», то, прежде всего, это естественный вопрос, возникающий по отношению к любым предметам познания. В случае с моралью ответ на него может оказаться недостаточным для получения полной картины явления, поскольку мы имеем дело с феноменом, который формируется сознательным поведением, ориентированным на определенные ценности. Это означает, что кроме факторов, которые видимы для биоэволюционного, социологического и психологического анализа, в его генезисе могут быть задействованы и иные, такие как само по себе стремление способного к выбору человека определиться с тем, по каким правилам ему следует жить, и неизбежное следствие этого стремления, состоящее в создании именно этой, а не другой нормативной системы. Однако исключение из общей картины морали всего, что не имеет отношения к перспективе первого лица, было бы ничем не оправданным обеднением наших

<sup>6</sup> Первая причина возникновения нормативного вопроса подробно рассматривается Корсгард, вторая – лишь подразумевается.

представлений об этом феномене. И даже более того, потеря из виду морали как социального, историко-культурного, коммуникативного явления создавала бы aberrации, мешающие реализоваться индивидуальной потребности прожить жизнь на основе таких ценностей и норм, которые избраны в результате свободного и разумного решения. Нормативные выводы, полученные в итоге индивидуального рефлексивного самоопределения, будут лишены в этом случае реалистического контекста, а возможность их содержательно-практического наполнения, а значит, и успешного воплощения сведена на нет.

Если вернуться от теоретического рассуждения к нашей отправной историко-философской точке, то есть к Юму, то можно сделать следующий вывод. Анализ того, как соотносятся в этике задачи объяснения и обоснования морали, показывает, что Юм очень чутко отразил неизбежную двойственность этой дисциплины. Корсгаард оспаривает этот вывод и полагает, что юмовский моралист занимается не обоснованием морали, а психологической манипуляцией. Он подобен тем «политикам и моралистам», которые лестью и обманом закладывают основы добродетели в комментариях к «Басне о пчелах» Б. Мандевиля<sup>7</sup>. Однако текст «Трактата о человеческой природе» не дает нам для этого достаточных оснований. Задача юмовского философа-живописца не является сугубо суггестивной, хотя используемое в тексте понятие «увещания» явно снижает статус его аргументов. Они могут показаться нам слабыми и даже являются таковыми, но не в силу суггестивной установки, а в силу своей непроработанности и попыток Юма опереться на такую концепцию морали, которая является исключительно «анатомической», то есть на теорию симпатии. К примеру, рассуждения о «всеобщем уважении» к добродетельному человеку и о его «внутреннем удовлетворении» не сопровождаются доказательством того, что эти следствия соблюдения добродетелей неизбежны во всех случаях. А рассуждение о том, что истоки добродетели являются «похвальными и благими», имело бы силу только в том случае, если бы критерии их одобрения не были связаны с чувством симпатии. Ведь нельзя приписывать истокам добродетели (то есть симпатии) «похвальный и благой» характер на основе критериев, которые вытекают из самой же симпатии. Если Корсгаард и права, то лишь в отношении юмовского «Исследования о человеческом познании». В нем совершенствующий нравы философ-живописец действительно обращается не к уму, а к чувствам и воображению своей аудитории, и «увлекает нас на путь добродетели *видениями* (курсив мой. – А.П.) славы и счастья»<sup>8</sup>.

### Стратегии обоснования

Обсуждение нормативного вопроса имеет долгую историю в этической мысли. Можно сказать, что оно задает важнейший лейтмотив западной этики. В ходе этого обсуждения сложились различные стратегии ответа на вопрос «Почему я должен быть моральным?». Хотя, конечно, философы прошлого до определенного момента не могли оформлять свои рассуждения в категориях обоснования морали. Речь шла о выявлении контуров должного (добродетельного) образа жизни и демонстрации причин, по которым именно его следует

<sup>7</sup> Korsgaard C.M. Sources of Normativity. P. 52.

<sup>8</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 5.

выбрать разумному человеку, несмотря на наличие альтернатив, выглядящих очень привлекательно в гедонистической или социально-конформистской перспективах. Определенная часть этого образа жизни состояла из того, что на современном теоретическом языке мы называем исполнением моральных требований. Не вовлекаясь в дискуссию о понимании смысла морали, я буду исходить из предельно общего утверждения о том, что моральные требования регулируют в основном те поступки, которые воздействуют на жизнь других людей, улучшают или ухудшают ее качество. В системе моральных убеждений благо другого человека в самых разных его проявлениях выступает в качестве неинструментальной ценности, что влечет за собой необходимость на принципиальных основаниях воздерживаться от вреда, выстраивать честные отношения, оказывать помощь и проявлять заботу. Вопрос «Почему я должен быть моральным?» тождественен вопросу о том, отчего благо другого человека оказывается настолько весомым и значимым для любого деятеля, что понесенные ради этого блага потери стоит считать вполне обоснованными.

Для того чтобы появилась возможность оценивать различные стратегии обоснования морали, они должны быть представлены в обобщенной форме в виде более или менее полного ряда – ряда теоретических альтернатив. Эту задачу попыталась реализовать Корсгаард, выделяющая четыре основных подхода к ответу на нормативный вопрос. Это волонтаризм, возводящий обязательную силу нравственных требований к воле законодателя, который имеет возможность применять санкции. Теория «основанного на размышлении одобрения», в рамках которой обладатель моральных мотивов на основе раздумий об их истоках и воздействии на свою жизнь приходит к выводу о том, что их наличие должно вызывать у него лишь радость и удовлетворение. Моральный реализм, постулирующий присутствие моральных или нормативных фактов, постижение которых автоматически ведет к признанию необходимости ограничивать себя. И, наконец, теория, укореняющая нормативную силу морали в самой по себе способности человека к выбору поступков – в его автономии<sup>9</sup>.

Мне же кажется более обоснованной такая типология, которая в значительной мере отклоняется от схемы, предложенной Корсгаард. Основания поправок таковы. Во-первых, я оставил бы только те пункты, которые продолжают развиваться в качестве самостоятельных концепций обоснования морали в современной этике. Во-вторых, я исключил бы те пункты, которые не являются ответом на вопрошание морального скептика (фигуры, которая играет центральную роль в рассуждении самой Корсгаард). Соответственно из списка Корсгаард, на мой взгляд, должны исчезнуть волонтаризм и «основанное на размышлении одобрение».

Первый – в силу своей заведомой слабости, которую сама же Корсгаард демонстрирует. Готовность следовать воле законодателя, если она не обусловлена страхом санкций, сама нуждается в обосновании, которое уже не может быть волонтаристским. Не случайно волонтаризм не фигурирует среди актуальных, продолжающих развиваться в современной этике позиций. «Основанное на размышлении одобрение» следует вывести из типологии, поскольку оно не указывает, подобно волонтаризму, реализму и автономизму, на специфический аргумент, обращенный к моральному скептику. Мишенью рассуждения

<sup>9</sup> См.: *Korsgaard C.M. Sources of Normativity*. P. 19–20.

является в этом случае не скептик, а скорее нестойкий приверженец моральных убеждений. Это существенно ограничивает возможности данного подхода в качестве ответа на вопрос «Почему я должен быть моральным?». Не менее важно и то, что перед нами позиция, выделенная по иному критерию, чем три остальные, – не специфика аргументов, а специфика лица, к которому они обращены. Сторонники теории «основанного на размышлении одобрения» используют у Коргсгаард тезис о том, что мораль способствует собственному благу деятеля, и отсылают к разным аспектам этого блага или к разным вариантам его понимания. Тем самым они опираются на такие стратегии обоснования морали, которые отличаются как от реализма, так и от автономизма. Было бы логично ввести в итоговую типологию сами эти стратегии без учета того, к кому обращена их аргументация. Тем более, что именно они присутствуют в современной этике как независимые концепции.

Первым способом ответа на нормативный вопрос является доказательство неразрывной связи нравственного поведения с теми или иными потребностями скептически настроенного индивида. Рациональная аргументация морального философа призвана продемонстрировать, что исполнение требований морали (в пределе – их незаинтересованное исполнение) служит безальтернативным путем достижения какой-то заведомо желанной цели и неотъемлемой частью его собственного блага. При этом потребность, на которую опирается обоснование, должна соответствовать специфике моральных требований. Если они обращены к каждому и действуют поверх особенностей конкретных ситуаций, то это должна быть такая потребность, которая является: а) подлинно всеобщей (присущей любому человеку), б) фундаментальной и приоритетной (перевешивающей по своей значимости другие потребности), в) действующей постоянно, в каждый момент жизни, а не периодически возобновляющейся и оставляющей возможность для перерывов в ее удовлетворении.

Для дальнейшей дифференциации стратегий обоснования морали имеет большое значение то обстоятельство, что отчаянная потребность может восприниматься как актуально осознаваемая всеми или же как имеющая место у каждого человека, но у многих людей не получающая отчетливого осознания. В зависимости от этого отличаются задачи рациональной аргументации, предъявляемой моральному скептику. В первом случае философская аргументация всего лишь устанавливает связь между потребностью и исполнением нравственных требований. В этой нише оказываются те концепции, которые отождествляют благо деятеля с выгодой, то есть удовлетворением конкретных желаний, связанных с получением чувственных удовольствий, материальных благ, социального престижа и т. д. Моральный скептик рассматривается их создателями как обладатель максимизирующей практической установки (его основная потребность – удовлетворить как можно больше желаний в как можно большей степени). Не зависящее от особенностей ситуации исполнение нравственных требований оказывается для такого деятеля необходимым в том случае, если его удастся убедить в том, что в каком-то общем зачете оно открывает больше возможностей для удовлетворения желаний в сравнении с ничем не ограниченным стремлением к выгоде<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Классическим примером этого подхода является контрактная теория Д. Готиера: *Gauthier D. Morals by Agreement*. Oxford, 1986.

Во втором случае философская аргументация призвана не только установить связь между моралью и отправной потребностью, но и раскрыть деятелю саму эту потребность в ее всеобщности и приоритетной значимости. Отправная потребность вполне может быть замаскирована отдельными разнородными желаниями и затемнена неясностью понятий, используемых для обозначения жизненных целей. Тогда обоснование морали строится в несколько этапов: 1) прояснение деятелю контуров его подлинного блага, 2) обоснование обязательного присутствия в нем объективных, общезначимых компонентов, а значит, неизбежности самоограничений или самопреобразования, 3) демонстрация принадлежности исполнения моральных требований к объективной части собственного блага деятеля. Эта структура наиболее отчетливо присутствует в тех концепциях, которые отождествляют благо деятеля не с выгодой, а со счастьем. Хотя понятие счастья постоянно используется людьми для обозначения всеобщего предмета устремлений, оно является недостаточно проясненным по своему смыслу. Счастье часто рассматривается как простая сумма удовлетворенных желаний, а не как самостоятельная цель. Задача философа состоит в том, чтобы показать, что счастье является именно особой целью, к которой не может не стремиться человек – успехом жизни в общем зачете. Однако добиться такого успеха можно не любыми средствами. Хотя он и приходит к нам как удовлетворение желаний, для его достижения желания должны пройти отбор и преобразование. Результатом этой процедуры является вывод о том, что желание блага другому человеку представляет собой необходимое условие счастья. Без деятельной реализации этого желания успех жизни будет не подлинным, а утверждение «я счастлив» – самообманом<sup>11</sup>.

Существует и другой вариант ответа на вопрос «Почему я должен быть моральным?». В нем рациональная аргументация играет несколько иную роль. Разум не связывает отправную потребность человека с моралью, а демонстрирует, что исполнение моральных требований само по себе есть проявление разумности человека. Истина не в том, что ради реализации центральных для тебя целей ты должен совершать действия, предписанные моралью, а непосредственно в том, что ты имеешь обязанности и обязан совершать именно это. Особое отношение к другому человеку, состоящее в незаинтересованной озабоченности его благом, само по себе является правильным, или истинным. Разум прямо диктует это отношение, так же как он делает это в случае с математическими или естественнонаучными истинами. Представим себе, что кто-то очень хотел бы, чтобы  $2+2$  равнялось 5. Но если у его оппонентов имеется возможность на основе последовательного отчета единиц продемонстрировать, что  $2+2$  равняется 4, то, несмотря на интенсивность желания, ему пришлось бы согласиться с тем, что он неправ. Точно так же кто-то может иметь интенсивное желание быть свободным от моральных требований или желание, чтобы они имели другое нормативное содержание, но если существует возможность продемонстрировать рациональную очевидность обязанностей не причинять вред, вести себя честно, помогать попавшим в беду и заботиться о ближних, то эти его желания противоречат разуму и должны быть отброшены.

<sup>11</sup> Наиболее яркие современные эвдемонистические концепции обоснования морали: *Annas J. Intelligent Virtue*. Oxford, 2011; *Badhwar N.K. Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. N. Y., 2014; *Bloomfield P. The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life*. N. Y., 2014.

У данной позиции также есть два основных варианта. Один представляет моральные ценности, принципы, нормы или основания для совершения поступка в качестве особых предметов познания. Разум проникает в суть этих предметов и демонстрирует их реальность. Он указывает на интуитивно постигаемую очевидность требований или использует какую-то иную процедуру подтверждения практических, то есть ценностно-нормативных, убеждений. В современной этической мысли такой процедурой часто считается работа по согласованию всего массива нормативных суждений (как моральных, так и неморальных), завершающаяся утверждением о том, что убежденность в объективном характере моральных ценностей выступает условием возможности реализации всех остальных. Такова позиция морального реализма<sup>12</sup>.

Второй вариант отождествления морали и голоса разума состоит в том, что моральные самоограничения с необходимостью сопутствуют разумности человека. Если человек способен к свободному выбору линии поведения на основе использования рациональных аргументов и постоянно осуществляет такой выбор, то ему можно доказать неразрывную связь между этой его способностью и нравственными самоограничениями. Логика ответа на нормативный вопрос в данном случае связана не с тем, что у людей есть потребность быть разумными или свободными и что, стремясь быть таковыми, они сталкиваются с необходимостью исполнять нравственный долг. Отправной точкой в данном случае является не потребность, а данность. Вне зависимости от любых своих желаний и потребностей люди фактически разумны и фактически воспринимают себя в качестве свободных существ, а отсюда следует то, что их неотъемлемая, хотя и минимальная степень разумности с необходимостью преобразуется в максимальную, совмещающую аргументированный выбор с его нормативным ограничением. Деятель не может не воспринимать свою собственную разумность в качестве независимой, неинструментальной ценности и, видя в других людях то же самое свойство, придает им такой же ценностный статус. Это подход кантовского автономизма, ярким представителем которого является Корсгаард<sup>13</sup>.

### Трудности обоснования

У каждой из этих стратегий есть свои собственные, внутренние трудности, то есть специфические обстоятельства, грозящие их базовым аргументам потерей убедительности для морального скептика. Однако кроме специфических трудностей (от соответствия современной картине мира до соответствия реалиям социального поведения человека) имеет место затруднение, стоящее перед всеми, кто пытается обосновать мораль. Они вынуждены откликаться на подозрение, не является ли сам проект обоснования морали внутренне противоречивым начинанием? Подозрение было прямо выражено Ф. Брэдди в одном из самых ранних текстов, использующих формулировку «Почему я должен быть

<sup>12</sup> Среди ярких современных воплощений морального реализма – концепции Т. Негеля и Т. Скэнлона: *Nagel T. The View from Nowhere*. N. Y., 1986; *Scanlon T.M. Being Realistic about Reasons*. Oxford, 2014.

<sup>13</sup> Кроме Корсгаард можно указать на концепции А. Гевирта и Т. Хилла (*Gewirth A. Reason and Morality*. Chicago, 1978; *Hill T.E. Basic Respect and Cultural Diversity // Hill T.E. Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*. N. Y., 2000. P. 59–86).

моральным?». По его мнению, вопрос «почему?» заставляет рассматривать все то, к чему он прилагается, в качестве вторичного явления, а в практической сфере – в качестве средства. Если задать его применительно к моральности индивида, то в такое средство превращается исполнение им нравственного долга. То есть, отвечая на нормативный вопрос, мы хотим поддержать или сформировать моральные убеждения, а фактически их только разрушаем<sup>14</sup>.

Ту же особенность нормативного вопроса уловил Г. Причард, сформулировавший дилемму, в которой лишённая своего моралистического пафоса критика Брэдли превратилась в одну из сторон. Отвечая на вопрос «Почему я должен быть моральным?», мы или растворяем моральную обязанность в чем-то ином, или подменяем обоснование обязанности ее простой артикуляцией. Если мы идем по пути соединения обязанности с собственным благом деятеля (его выгодой или счастьем), то его поступки, ставшие результатом нашей аргументации, не будут исполнением обязанности. Мы можем способствовать тому, чтобы он захотел совершить что-то, но не тому, чтобы он совершил это в качестве морально обязательного действия. Для многих современных теоретиков важно и то, что, реализуя первую сторону Причардовой дилеммы, мы создаем такую аргументацию в пользу исполнения нравственного долга, которую убежденный ею деятель должен стереть из своей памяти, переходя к практической реализации своих обязанностей. В противном случае его сознание будет раздвоенным, а ценностные установки – неустойчивыми. Если же мы укореняем обязанности в чем-то объективно благом или правильном, как это делают моральный реализм и автономизм, то мы ничего не доказываем деятелю, поставившему под вопрос объективность долженствования. Наше рассуждение будет лишь поверхностной маскировкой порочного круга «должен, поскольку должен»<sup>15</sup>. Таким образом, два основных подхода к нормативному вопросу («мораль как собственное благо» и «мораль как голос разума») могут использовать Причардову дилемму в качестве своего полемического орудия и в этой связи оказываются абсолютно уязвимыми друг для друга.

Отсюда следует, что для превращения спора между ними в конструктивный необходимо какое-то переоформление Причардовой дилеммы, введение менее жестких критериев годности для концепций обоснования морали. В современной этической теории такая тенденция существует. Теоретики пытаются рассматривать дилемму Причарда не в качестве настоящей дилеммы, а в качестве описания континуума доводов в пользу морального долженствования: от тех, которые используют заведомо внешние по отношению морали посылки (например, интерес в получении максимума материальных благ или благ социального признания), до тех, которые отождествляют обоснование моральных требований с моралистической суггестией. В этом случае в качестве заведомо недостойных внимания рассматриваются именно крайности, а рассуждения, тяготеющие к центру, считаются прошедшими первый этап отбора<sup>16</sup>. Однако проверка обоснованности мягких критериев годности, как и оценка специфи-

<sup>14</sup> Брэдли Ф.Г. Почему я должен быть морален? // Брэдли Ф.Г. Этические исследования. М., 2010. С. 87.

<sup>15</sup> См.: Prichard H.A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // Prichard H.A. Moral Writings. Oxford, 2002. P. 7–21.

<sup>16</sup> См.: Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. Cambridge, 1998. P. 150; Black S. Coalitions of Reasons and Reasons to Be Moral // Canadian Journal of Philosophy. 2007. Vol. 37. Supplementary. P. 33–61.

ческих трудностей каждой из упомянутых стратегий, к сожалению, выходят за пределы задач, которые можно было бы решить в этой предельно общей, установочной статье.

### Список литературы

*Брэдли Ф.Г.* Почему я должен быть морален? // *Брэдли Ф.Г.* Этические исследования. М.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2010. С. 86–117.

*Максимов Л.В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М.: Филос. о-во СССР, 1991. 137 с.

*Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

*Юм Д.* Исследование о человеческом познании // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 3–144.

*Annas J.* Intelligent Virtue. Oxford: Oxford University Press, 2011. 189 p.

*Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 245 p.

*Black S.* Coalitions of Reasons and Reasons to Be Moral // Canadian Journal of Philosophy. 2007. Vol. 37. Supplementary. P. 33–61.

*Bloomfield P.* The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 253 p.

*Gauthier D.* Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1986. 384 p.

*Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 393 p.

*Hill T.E.* Basic Respect and Cultural Diversity // Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives. N. Y.: Oxford University Press, 2014. P. 59–86.

*Hume D.* The Letters of David Hume. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1932. 532 p.

*Korsgaard C.M.* Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 287 p.

*Nagel T.* The View from Nowhere. N. Y.: Oxford University Press, 1986. 244 p.

*Prichard H.A.* Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // *Prichard H.A.* Moral Writings. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 7–21.

*Scanlon T.M.* Being Realistic about Reasons. Oxford: Oxford University Press, 2014. 132 p.

*Scanlon T.M.* What We Owe to Each Other. Cambridge: Belknap Press, 1998. 420 p.

### Why Should I be Moral? (the Theoretical Context of Justification of Morality)

*Andrey Prokofyev*

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper reconstructs the general theoretical context of attempts to justify morality. Morality will be justified if we find some convincing arguments that affirm the significance of moral values and the imperative force of moral norms. The emphatically personal form to articulate the problem of justification of morality is the question ‘Why should I be moral?’ It coexists in moral philosophy with a different fundamental question, the question about causes of the constant reproduction of moral beliefs and moral activity (‘Why people do comply with moral norms?’). There is a steady trend in the contemporary ethics to drive out the justificatory

problematique. The author demonstrates that two circumstances prevent this outcome. First, we can not cease to discuss moral values and norms in the perspective of the agent or the first person. Second, if we do not take into account this perspective, we can not create the fully-fledged explanation of morality. The author criticizes the C.M.Korsgaard's typology of conceptions that try to justify morality. He divides them into two general groups. One of them founds the moral duty on the agents own good interpreted as advantage or happiness. The second identifies the moral duty with the voice of reason. In this case moral beliefs can be understood as a result of the special form of rational inquiry or as a necessary correlate of the human capacity to apply reason in practical matters. The paper ends by the analysis of the so-called Prichard's dilemma – the main theoretical obstacle to justification of morality.

**Keywords:** explanation of morality, justification of morality, moral skeptic, reason, happiness, Prichards' dilemma

## References

- Annas, J. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 189 pp.
- Badhwar, N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford University Press, 2014. 245 pp.
- Black, S. "Coalitions of Reasons and Reasons to Be Moral", *Canadian Journal of Philosophy*, 2007, Vol. 37, supplementary, pp. 33–61.
- Bloomfield, P. *The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life*. New York.: Oxford University Press, 2014. 253 pp.
- Bradley, F. H "Pochemu ya dolzhen byt' moralen?" [Why Should I be Moral?], in: Bradley, F. G. *Eticheskie issledovaniya* [Ethical Studies]. M.: Izd-vo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2010, pp. 86–117. (In Russian)
- Gauthier, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986. 384 pp.
- Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 393 pp.
- Hill, T. E. "Basic Respect and Cultural Diversity", in: Hill, T.E. *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*. N.Y.: Oxford University Press, 2014, pp. 59–86.
- Hume, D. "Issledovanie o chelovecheskom poznanii" [An Enquiry Concerning Human Understanding], in: Hume D. *Sochineniya, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russian)
- Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode" [A Treatise of Human Nature], in: Hume, D. *Sochineniy, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russian)
- Hume, D. *The Letters of David Hume*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1932. 532 pp.
- Korsgaard, C. M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 287 pp.
- Maksimov, L. V. *Problema obosnovaniya morali: Logiko-kognitivnye aspekty* [The Problem of Justification of Morality: Logical and Cognitive Aspects]. M.: Filosofskoe obshchestv SSSR, 1991. 137 pp. (In Russian)
- Nagel, T. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986. 244 pp.
- Prichard, H. A. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", in: Prichard, H.A. *Moral Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 7–21.
- Scanlon, T. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press, 1998. 420 pp.
- Scanlon, T. M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 132 pp.

Стивен Даруэлл

## Начала морали: добродетель, закон, обязанность\*

*Стивен Даруэлл* – профессор философского факультета. Йельский университет, Нью Хэвен, США. Department of Philosophy, Yale University P.O. Box 208306, New Haven, CT 06520-8306, USA; e-mail: stephen.darwall@yale.edu

Представляя основные тенденции в этике раннего Нового времени, Стивен Даруэлл исходит из того, что особую роль в ее становлении и развитии сыграла традиция естественного права, обновленная Гроцием, Пуфендорфом, Гоббсом, Локком и др. Особенности ранненовременных теорий естественного права в том, что в них наряду с всеобщим разумом была признана возможность такого принципа поведения, как эгоистический разум – в форме благоразумия: человек поступает нравственно, реализуя свое стремление к личному благу («правильно понимая»). Ранненовременные теоретики естественного права выдвинули идею нормативного порядка, направленного на ограничение стремления к осуществлению личного блага посредством социально вменяемых норм, основанных на каком-либо авторитете. В этом контексте были поставлены и обсуждались проблемы вменения, основания обязанностей и их различия, ответственности и т. д. Остальные тенденции в ранненовременной этике Даруэлл рассматривает как полемическую реакцию на теоретические вызовы со стороны теорий естественного права. *Рационалисты* в лице Кадворта (как представителя кембриджского платонизма), Шафтсбери, Лейбница, Мальбранша, Спинозы, отодвигая в тень, а то и отрицая нормативную составляющую морали, считали, что моральность человека обусловлена разумным постижением им объективного порядка вещей, божественного или природного. На основе такого постижения индивид самоопределяется в качестве добродетельного. Наиболее яркая критика с позиций *эгоизма* была предпринята Мандевилем, который продемонстрировал неоднозначность связи мотивов и результатов (морально благие мотивы могут вести к социально пагубным последствиям); это оказало влияние на развитие утилитаризма, настаивавшего на определяющей роли результатов для моральной оценки поступков. Еще одну альтернативу теориям естественного права представляют дискуссии между *сентименталистами* (Хатчесоном, Юмом, отчасти Батлером) и *рационалистами* (Кларком, Бэлгаем, Уолластоном, Прайсом, Ридом): разногласия относительно способности (чувство или разум), посредством которой моральный агент воспринимает моральные качества, касались и оснований самой морали; в сентиментализме мораль ассоциировалась в конечном счете с добродетелью, а в рационализме – с обязанностью.

\* Перевод выполнен по изданию: Darwall S. The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation // The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy / Ed. D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 221–249. Публикуется с разрешения издательства. Переводчик благодарит О.В. Артемьеву и А.А. Социлина за замечания, сделанные по первому варианту перевода.

**Ключевые слова:** этика, моральная философия раннего Нового времени, естественное право, естественный закон, обязанность, добродетель, эгоизм, рационализм, сентиментализм, моральное чувство, разум, благоразумие, утилитаризм

Историки обычно датируют начало ранней нововременной [modern] эпистемологии и метафизики с попытки Декарта определить в «Размышлениях» основания знания, неуязвимого перед лицом скептицизма, направленного против индивидуального само-критичного ума. Относительно начала ранней нововременной моральной философии нет такого согласия. Но, как отмечает Дж. Б. Шнивинд, имеет смысл связать начало ранненововременной моральной философии с обращением к этическому скептицизму в произведениях Монтеня в конце шестнадцатого века и Гуго Гроция – в начале семнадцатого века<sup>1</sup>. Если искать какой-то типичный в этом отношении текст, то наилучшим был бы пассаж из книги Гроция «О праве войны и мира», в котором Гроций вкладывает в уста античного скептика Карнеада следующие слова: «Что же касается права естественного, то такое не существует вовсе, ибо все люди и прочие живые существа по природе стремятся к своим выгодам; оттого справедливости или нет вовсе, или если и существует какая-нибудь справедливость, то она есть величайшая глупость, ибо кто станет заботиться о чужой выгоде, тот повредит себе»<sup>2</sup>.

Чтобы оценить значение этих слов, нам надо знать, что Гроций и его современники понимали под «естественным законом». Естественные законы (нормативного, или морального, свойства) мыслились как универсальные нормы, накладывающие обязанности на каждого, способного им следовать, на всех моральных агентов, тогда как законы конкретных правовых систем считались обращенными к гражданам государств. Предполагалось, что, в отличие от позитивного закона, естественные законы не требовали постановляющего законодательного акта, по крайней мере, со стороны человека. В середине семнадцатого века Гоббс писал: «Все авторы согласны, что естественный закон в то же время является и законом моральным»<sup>3</sup>. В конце восемнадцатого века Кант то же будет говорить о «моральном законе», но большинство ранне-нововременных мыслителей просто использовали термин «мораль» для обозначения той же идеи.

Важной чертой этого периода было то, что идеи, обозначавшиеся терминами «мораль», «моральный закон», «моральный агент», приобрели особую форму, которую можно было бы назвать «нововременной концепцией морали». В совокупности они задавали способ мышления о важных частях этики, во всяком случае, они сохраняют свою значимость по сегодняшний день. Ранне-нововременная традиция естественного закона, идущая от Гроция и его современников, включая Пуфендорфа, Гоббса и Локка, сыграла особен-

<sup>1</sup> См.: *Schneewind J.B. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.* Эта монументальная работа заслуживает того, чтобы стать настольной книгой для каждого, кто интересуется историей нововременной моральной философии. Обсуждение этой работы см.: *Darwall S. The Inventions of Autonomy // European Journal of Philosophy. 1999. Vol. 7. No. 3. P. 339–350,* откуда я воспроизвожу некоторые свои оценки.

<sup>2</sup> *Гроций Г. О праве войны и мира [Прологомены, V] / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М., 1994. С. 45.*

<sup>3</sup> *Гоббс Т. О гражданине [III, 31] / Пер. Н.А. Федорова // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М., 1989. С. 317.*

но важную роль в развитии и обосновании этих идей. Но чтобы понять их действительный вклад, мы должны рассмотреть их на фоне классической традиции естественного права, представленной Фомой Аквинским и его последователями.

Идея, согласно которой существуют нормы или законы, которым подотчетны все разумные человеческие существа, восходит к стоикам. Но только Фома в XIII в. разработал ее систематически. Для Фомы естественный закон представляет собой формулировку «вечного закона» – божественного идеала, или архетипа для всей природы – «образ-плана божественной мудрости», [который] «движет все к должной цели»<sup>4</sup>. Фома особым образом соединяет аристотелевскую телеологию и христианскую идею божественного правления. Вечный закон определяет высшее совершенство, или идеальное состояние, каждого природного существа, и таким образом он «есть некий критерий и мера действий»<sup>5</sup>, но разумные существа подчиняются закону особым образом. Будучи причастны вечному разуму, они могут поступать, озаренные вечным законом. Это соединяет их с тем, что Фома называет «естественным законом» – вечным законом, доступным разумным существам, получающим возможность использовать его на практике<sup>6</sup>.

Теория блага Фомы – перфекционистская: благо каждого в его совершенстве, так что индивиды осуществляют свое благо только в заданных вечным законом рамках<sup>7</sup>. Любой действительный конфликт между индивидуальными интересами поддается регулированию – гармония гарантируется перфекционистски-телеологической метафизикой<sup>8</sup>. Аквинат полагал, что естественный закон и индивидуальная польза задают единый нормативный стандарт. Согласно классическому взгляду, нормативное преимущество естественному закону придает телеологическая метафизика. Идеальная цель присуща природе каждого существа: каким ему *следует* быть. Нормативность «встроена» в природу.

Классическая концепция естественного закона Фомы была воспринята в семнадцатом веке таким влиятельным писателем, как Франсиско Суарес. Но как это часто случается в нововременной мысли, у Суареса больший акцент делается на концепции моральной *обязанности*, заповеданной властным наказом Бога. При этом Суарес воспринял основной догмат Фомы, вытекавший из синтеза христианства и Аристотеля и заключавшийся в том, что естественный закон задан вечным законом. Благо и правильное предопределены таким образом, что поступать правильно значит то же самое, что действовать ради собственного блага.

<sup>4</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии [А. Пае. 93. 1]. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114 / Пер. с лат. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М., 2012. С. 310.

<sup>5</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии [А. Пае. 90. 1]. С. 287 [Ссылка добавлена. – *Примеч. пер.*].

<sup>6</sup> *Фома Аквинский*. Сумма теологии [А. Пае. 91. 2]. С. 293.

<sup>7</sup> *Фома Аквинский*. Сумма против язычников [Ш. 16] // Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О.В. Голова. М., 2005. С. 68.

<sup>8</sup> Аквинат признает, что с вопросом о человеческом законе и правлении связаны серьезные проблемы конфликта (см.: Трактат Фомы Аквинского «О правлении государей» [Гл. 1] / Пер., вступ. ст., примеч. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII в.) / Под ред. В.И. Рутенбурга, И.П. Медведева. Л., 1990. С. 233–235). Хотя они вполне могут быть выражены в терминах конфликтующих представлений о благе, Аквинат, когда речь идет об отношении между вечным законом и благом, последовательно говорит о конфликтующих интересах.

Однако к семнадцатому веку эта точка зрения уже не могла быть основой общественного и морального порядка. Антагонистическое религиозное размежевание, возникшее во Франции во времена Монтеня, подорвало консенсус относительно общего блага, а то и вообще относительно возможности существования такой идеи. Вместе с тем становящаяся наука Нового времени, похоже, была скорее механистической, нежели телеологической. Как только метафизическая телеология отступила, предположения относительно необходимой гармонии человеческих интересов и относительно наличия в природе человека каких-либо предпосылок нормативности потеряли свою основу. Когда Гроций приступил к написанию своего знаменитого трактата о международном праве, он столкнулся с тем, что Шнивинд назвал «гроциевской проблематикой» [*«Grotian problematic»*]<sup>9</sup>. Потеряв надежду на согласие в вопросах общего блага, укорененного в едином религиозном мировоззрении, Гроций попытался предложить концепцию морального и политического порядка, к которому можно было бы склонить людей, не разделяющих представлений о благой жизни и не имеющих каких-либо оснований думать, что выгодное для одного должно быть выгодным для всех.

Гроций принимает во внимание моральный скептицизм, выразившийся в предположении, что у человека может не быть никаких оснований поступать правильно или справедливо, когда это противоречит его собственному благу; такое предположение было невозможно на основе классического взгляда на вещи. Дело не в том, что, согласно классической точке зрения, правильные действия индивида ведут также и к удовлетворению его интереса. Этот взгляд проводили и нововременные теоретики естественного права – Гоббс и Локк. Классическая точка зрения состояла в том, что правильные действия и действия, направленные на собственное благо деятеля, представляют собой одно и то же. С другой стороны, с Гроция начинается нововременная концепция морали как корпуса универсальных норм, значимость которых для нас принципиально не зависит от наших представлений о благе, более того, которые могут конфликтовать с этими представлениями и вместе с тем быть обязывающими для нас.

Разногласия относительно общего блага или конфликт между индивидуальными представлениями о благе – источник того, что мы теперь называем проблемами «коллективного действия»: следуя своему личному интересу, каждый поступает хуже, чем если бы он следовал альтернативной коллективной стратегии. Частным случаем этой проблемы является знаменитая «дилемма заключенного»<sup>10</sup>. Таков наиболее существенный аспект проблематики, с которой столкнулись Гроций и его современники. В ответ на нее они предложили новую концепцию естественного права. Не будучи вполне уверенными в том, что богатая идея общего блага может получить необходимую поддержку среди разумных людей, которыми, при условии достаточной их благоразумности, можно было бы управлять, не допуская конфликтов, они обратились для решения иначе не решаемой проблемы коллективного действия к концепции взаимно полезных, благоразумно-ограничивающих норм (к естественному закону,

<sup>9</sup> См.: *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy. P. 70–73 [Ссылка добавлена. – *Примеч. пер.*].

<sup>10</sup> Обсуждение дилеммы заключенного см.: *Rational Man and Irrational Society?* / Eds. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, CA, 1982. P. 11–12, 24–25. Классическое обсуждение проблематики коллективного действия представлена в: *Olson M.Jr.* The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge, MA, 1971.

или морали). Суть проблемы в том, что, хотя исходя из взаимной полезности, можно объяснить, почему каждому следует желать, чтобы все следовали таким нормам (вообще), взаимная полезность не может непосредственно обеспечить действенность норм как таковых, поскольку проблемы коллективного действия решаются только на основе *ограничения* эгоистического поведения. Как следствие, ранне-нововременные моралисты столкнулись с философской проблемой защиты и объяснения того в нормативности, что Сиджвик называл «регулятивной и управляющей способностью»<sup>11</sup> – моральной способностью, независимой от эгоистического интереса, или, другим словом, совести.

Значимым моментом решения, предложенного Гроцием, было разделение совершенных прав (справедливости), которые порождают принудительные обязанности, и несовершенных прав (любви), которым это не свойственно<sup>12</sup>. Гроций считал, что на примере справедливости можно видеть наиболее серьезное фиаско теории добродетелей Аристотеля. Поскольку справедливость предполагает общественно подтверждаемые требования, она должна опосредоваться общественно доступными и принудительно вменяемыми правилами и не полагаться на озарения, на которые способны только добродетельные. Так что *гроциевская проблематика* касалась вопроса о том, как объяснить благо-разумно-ограничивающие, хотя и взаимно полезные нормы наряду с властью [authority] принуждать к исполнению по крайней мере некоторых из них.

Центральным моментом многих морально-философских учений этого времени стало различие между справедливостью как частью морали, которая по существу касается требуемого поведения и предполагает формулирование общественно принимаемых правил, и другой частью морали, которая имеет дело скорее с мотивами и характером и которая не имеет доступных социальных средств принуждения и не испытывает в них потребности. Это различие прослеживается у Пуфендорфа, Сэмюэла Кларка, Юма в различении естественных и искусственных добродетелей, впоследствии у Адама Смита и, конечно, у Канта в учении о совершенных и несовершенных обязанностях. Оно характерно именно для Нового времени. Насколько нам известно, это различие ввел Гроций. Более того, этим он инициировал, как мы увидим, характерное для нового времени понимание связи между ответственным нормативным регулированием и свободой воли.

<sup>11</sup> Ср. с пронизательным замечанием Сиджвика о том, что «наиболее серьезное различие» между нововременной и античной этической мыслью заключалось в том, что древние верили в то, что существует только одна «регулятивная и управляющая способность», которая «известна под названием разума», между тем как при «нововременном подходе, когда он был ясно проработан, обнаружилось, что таких способностей две – всеобщий разум и эгоистический разум, или совесть и себялюбие» (*Sidgwick H. Outlines of the History of Ethics for English Readers. 6th ed. L., 1954. P. 197–198*). В связи с этим нужно отметить, что, хотя концепция морали и моральной обязанности, которая неявно выражена в идее естественного закона Аквината, крайне далека от того, чему учил Аристотель, сама эта идея тем не менее в полной мере принадлежит античной традиции, поскольку она допускает лишь один основополагающий принцип. Телеологический архетип вечного закона непосредственно предопределяет и благо агента, и естественный закон, так что они с необходимостью предписывают те же действия, что и вечный закон. Как видно из содержания книги, Сиджвик ограничивает свои наблюдения нововременной английской мыслью. Обсуждение этого см.: *Frankena W. Sidgwick and the History of Ethical Dualism // Essays on Henry Sidgwick / Ed. B. Schultz. Cambridge, 1992. P. 175–198*.

<sup>12</sup> Блестящий анализ этого момента учения Гроция см.: *Schneewind J.B. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. P. 78–81*.

### Закон, обязанность, свобода

Между тем ответственность не играла большой роли в анализе Гроцием нормативности естественного закона, который он основывал на предполагаемом стремлении к общению<sup>13</sup>. Однако последователи Гроция не признали такой подход достаточно убедительным, и развитие теории естественного права пошло в основном по пути волюнтаризма. Понятие требования авторитета (*authoritative demand*) стало центральным при исследовании моральной обязанности и естественного закона в трудах Гоббса, Локка и Пуфендорфа.

Как я уже говорил, это предвосхищалось у Суареса. Хотя Суарес принадлежал к классической традиции естественного права, он критиковал Фому за его неспособность объяснить *обязывающую* силу естественного закона. Суарес не имел в виду, что Фома не мог объяснить, почему надо поступать правильно; он был согласен с Фомой, что нам всегда выгодно поступать правильно. Но учение Аквината не могло объяснить, почему кто-либо, пусть даже Бог, обладает властью *требовать* от нас подчинения естественному закону и, стало быть, почему Бог вправе возлагать на нас ответственность за неправильные действия. Это вело Суареса к центральной догме нововременных теологически-волюнтаристских учений о естественном законе, а именно способности [power] морали **обязывать, обусловленной связью естественного закона с властью Бога повелевать**.

Прежде чем мы рассмотрим, как эта идея была развита Пуфендорфом и Локком, отметим некоторые общие черты<sup>14</sup>. Во-первых, постановка вопроса об обязывающей силе морали ведет к признанию ответственности и требования авторитета в качестве центральных для морали представлений. Известно высказывание Милля: «Называя что-либо неправильным, мы подразумеваем, что поступающий подобным образом должен быть наказан в той или иной форме: если не по закону, то посредством общественного мнения, если не посредством общественного мнения, то угрызениями собственной совести»<sup>15</sup>. Именно идеи моральной подотчетности и вины подразумевают требование авторитета<sup>16</sup>. Обвинение за совершение неправильного поступка предполагает предъявление требования. Во-вторых, осознание этой связи с моральной ответственностью ведет к пониманию проблем, связанных со свободой. Вменение ответственности предполагает, что агент, к которому обращено требование, может исполнить его, принимая стоящий за ним авторитет. В-третьих, это означает, что мораль (по крайней мере та ее часть, которая имеет отношение к возложенным обязанностям) по существу включает отношения, которые возможны только между рациональными волениями, при обращении одной свободной и разумной воли с требованием к другой такой воле. В самом деле, соглас-

<sup>13</sup> Гроций Г. О праве войны и мира [Пролегомены, VI] / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М., 1994. С. 45.

<sup>14</sup> Развернутое обсуждение этих элементов у Суареса, Пуфендорфа и Локка см.: Darwall S. *Autonomy in Modern Natural Law // New Essays on the History of Autonomy* / Eds. N. Brender, L. Krasnoff. Cambridge, 2004. P. 110–129, основные положения которого я здесь использую.

<sup>15</sup> Милль Дж.С. Утилитаризм / Пер. с англ. и предисл. А.С. Земерова. Ростов-на-Дону, 2013. С. 183 (Перевод уточнен. – Примеч. пер.).

<sup>16</sup> Это положение обосновывается мной в другой работе: Darwall S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA, 2006.

но нововременным теоретикам естественного права, таким как Пуфендорф и Локк, моральная обязанность в конечном счете включала форму подчинения. Поскольку мы подчинены Богу, Бог своей властью может создать естественный закон. Но Пуфендорф также думал, что Бог может это только потому, что он предполагает (как и мы вместе с ним), что мы можем определяться в своем поведении посредством свободного принятия его власти [authority].

Пуфендорф проводит фундаментальное различие между физическими и моральными «сущностями», между вещами, находящимися в природе и не являющимися объектами повелевающей воли, с одной стороны, и «сверхдобавленными» моральными изменениями, обусловленными повелениями такого рода, с другой<sup>17</sup>. Бог создает моральные сущности посредством *наложения обязанностей* [imposition]<sup>18</sup>. Без вменения божественной властной воли посредством повеления все существа (включая людей) остаются «физически завершенными», их физическая природа закрепляет «их способность напрямую производить какие-либо физические движения или изменения в чем-либо»<sup>19</sup>. Однако благодаря божественному повелению физическая природа обретает дополнительную «моральную сущность», так создаются моральный закон и моральные мотивы. Это божественное творение позволяет нам решать проблемы коллективного действия, которые иначе не были бы решены. «Моральные сущности» делают возможными «упорядоченность и красоту цивилизованного мира»<sup>20</sup>. Без морального закона «людям бы оставалось жить подобно зверям»<sup>21</sup>.

Когда Бог обращает свою волю к свободным и разумным существам, он делает нас «моральными причинами», агентами, которым могут быть вменены действия и их последствия и за которые мы, таким образом, ответственны. Формальная природа моральных действий «состоит в их вменности», «на основании чего следствие добровольного действия может быть вменено агенту»<sup>22</sup>. Такова «первостепенная аксиома морали»: «с человека можно спросить» за все, что в его власти; всякое действие, контролируемое в соответствии с моральным законом, и совершение или несвершение которого во власти человека, может быть вменено ему»<sup>23</sup>. Поэтому, согласно Пуфендорфу, Бог, обращая свою волю свободным и разумным существам, одновременно создает моральный закон и делает их «моральными причинами», ответственными за его исполнение.

По сути то же мы находим у Локка<sup>24</sup>. В «Опыте» проблема коллективного действия вытекает из локковской гедонистической теории индивидуального блага. Стремление к наслаждению независимо от заданного Богом естествен-

<sup>17</sup> *Pufendorf S. The Law of Nature and Nations, I.i.2–6 // Pufendorf S. De jure naturae et gentium libri octo. Vol. II / Trans. C.H. and W.A. Oldfather. Oxford. 1934.*

<sup>18</sup> *Ibid., I.i.3.*

<sup>19</sup> *Ibid., I.i.4.*

<sup>20</sup> *Ibid., I.i.3.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid., I.v.3.*

<sup>23</sup> *Ibid., I.v.5.*

<sup>24</sup> Первый набросок Локка на эту тему содержится в «Опытах и законе природы»; затем она получила развитие в «Опыте о человеческом разумении». Развернутое обсуждение этих аспектов локковской мысли см.: *Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Cambridge. 1995. P. 33–52*, – основные положения которого я здесь использую.

ного закона ставит человека в затруднительное положение. В «Опытах о законе природы» Локк указывал на то, что без божественного законодательства люди обречены на конфликты. Но они могут выводить как содержание, так и форму естественного закона из эмпирических наблюдений. Из представленного нашему взору замысла природы мы можем делать вывод о существовании в высшей мере разумного и могущественного Творца<sup>25</sup>. И поскольку мы нуждаемся «в обществе других людей», то очевидно, что в этом воля Бога. Но как нам жить совместно с другими, если есть проблемы коллективного действия и если, как казалось Локку, личный интерес представляет собой единственный разумный мотив<sup>26</sup>? Бог не случайно не выражает свою волю, так что, если наш единственный мотив – личный интерес, Он должен был предусмотреть сверхъестественную пользу от послушания и тяготы от непослушания, независимо от естественных последствий действий; и обеспечить, чтобы послушание, таким образом, входило в интерес каждого агента, и, более того, устроить так, чтобы мы руководствовались знанием этого предположения. Фактически это давало Локку основание для вывода о бессмертии души, возможности самоопределения и вело к утверждению о вечных санкциях как необходимом условии самой возможности морали и разумного социального единства<sup>27</sup>.

Между тем Пуфендорф был убежден, что страх наказания – это неправильный мотив исполнения моральной обязанности. Локк и Пуфендорф были согласны в том, что моральная ответственность выражается в свободном самоопределении моральных агентов к действиям, соответствующим обязанности. Но для Локка самоопределение является всего лишь выражением способности усматривать возможность санкций и живо реагировать на них переменной в наличных желаниях. Пуфендорф, со своей стороны, фундаментальным образом различал мотивы, обусловленные возможностью санкции, и мотивы, обусловленные уважением к повелениям авторитета. Обязанность «воздействует на моральную волю», которая «сама способна обдумывать свои действия и судить саму себя в случае если они не соответствуют предписываемым правилам»<sup>28</sup>. Так что обязанность «особым образом отличается от принуждения». Хотя «оба [способа воздействия] в конечном счете устрашают, последнее только угрожает воле внешней силой». Однако «обязанность принуждает человека признать, что зло, от которого предостерегается уклоняющийся от заявленного правила, по справедливости обращается на него самого»<sup>29</sup>. В этом разница между страхом порицания и внутренне признаваемой виной. На основе этой идеи Пуфендорфа можно дать философское объяснение природы уважения, достоинства, авторитета,

<sup>25</sup> См.: Локк Дж. Опыты о законе природы [IV] // Локк Дж. Соч. Т. 3 / Ред. и сост. т. А.Л. Субботин. М., 1988. С. 23.

<sup>26</sup> «Морально правильное [moral rectitude]... рассмотренное только само по себе, не является ни добром, ни злом и не определяет волю» (Заметка “Voluntas” [Воля] в Записной книжке Локка за 1693 г. Bodleian Library, Oxford, Lovelace MS. C28, fol. 114.

<sup>27</sup> Интересно сопоставить с этим кантовскую идею, высказанную в «Критике практического разума», о том, что бессмертие души и существование Бога представляют собой «постулаты чистого практического разума».

<sup>28</sup> Pufendorf S. The Law of Nature and Nations, I.vi.5.

<sup>29</sup> Ibid.

взаимного признания и их роли в размышлении. Однако у Пуфендорфа это не получило развития, и в результате он не смог предложить ничего нового для моральной психологии<sup>30</sup>.

Хотя Томас Гоббс особенно популярен (или не популярен) благодаря своей политической теории, его моральная философия развивалась именно в рамках нововременной традиции естественного права. Как материалист Гоббс придерживался мнения, что ценностные суждения человека в конечном счете представляют собой проекцию его желаний в том смысле, в каком Галилей утверждал, что атрибуция цветов включает объективирующую проекцию опыта цвета. Если мы видим, что что-то необходимо для достижения нашей цели, мы желаем этого ради самосохранения и по этой причине мы думаем, что нам *следует* соответствующим образом поступить. Отсюда Гоббс заключает, что «законы природы» представляют собой «теоремы относительно того, что ведет к самосохранению и защите»<sup>31</sup>. Их нормативность проистекает из инструментальной рациональности, направленной на обслуживание целей, признаваемых ценными. Рассматриваемые таким образом, они только по недоразумению называются законами<sup>32</sup>. Чтобы быть законами в собственном смысле слова, эти обобщения должны быть соединены с обязанностью и повелениями авторитета. Теологические волюнтаристы сформулировали этот вывод на основе своего понимания предполагаемой у Бога власти повелевать. Гоббс же, со своей стороны, настаивал на том, что соглашения и договоры по определению включают в себя обязанности и признание значимости и обязательности соглашений необходимо для того, чтобы избежать беды естественного состояния, в котором неограниченное стремление к выгоде ведет к жизни «мерзкой, грубой и краткой»<sup>33</sup>. Однако сведение обязанности к инструментальной рациональности и так понятой выгоде, кажется, сводилось к описанной выше точке зрения Пуфендорфа. Похоже, оно не давало достаточного основания для принятия моральной обязательности соглашений: частный интерес – это не то основание, в силу которого обязанности признаются обязывающими<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> В книге “The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability” я отмечаю, что эта тема получила развитие в идеях Канта об уважении и равном достоинстве, идее Адама Смита о роли эмпатии в моральном суждении и в особенности в идее Фихте о роли взаимного признания как в осуществлении особой формы свободы, которую мы предполагаем в обращении к Другому [second-personal address], так и в признании ее.

<sup>31</sup> Гоббс Т. Левиафан [15, 41] / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М., 1991. С. 123–124.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Тем не менее сам Гоббс иногда трактуется как теологический волюнтарист. См., например: Martinich A.P. The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge, 1992.

<sup>34</sup> Другим видным представителем ранненововременных теорий естественного права, который развивал эмпирически-натуралистический анализ нормативности законов природы, был Ричард Камберленд, чье сочинение “De legibus naturae disquisitio philosophica” (Лондон, 1672), переведенное на английский под названием “A Treatise of the Laws of Nature” (1727), было довольно влиятельным. Хотя в наши дни он известен гораздо меньше, чем в свое время, его идеи на самом деле предвосхитили многие важные тенденции в современном этическом натурализме. Камберленд пытался показать, что «вся моральная философия» может быть «сведена к естественным наблюдениям, известным каждому человеку из опыта» (Cumberland R. A Treatise of the Laws of Nature / Trans. J. Maxwell. London, 1727. P. 41), и представить нормативность законов природы в терминах инструментальной рациональности. Он также отстаивал особую разновидность утилитаризма и утверждал, как много позже будет делать Сиджвик, что размышление приводит к пониманию того, что и благо агента, и благо всех

### Ответ рационалистов

Многие положения нововременной традиции естественного права стали предметом критики, из которой выросли альтернативные этические учения. Некоторым критикам казалось, что основание морали на законе было следствием переоценки внешнего фактора поведения ценой преуменьшения роли мотива и характера – того, что, по их мнению, составляет центр моральной жизни. Согласно кембриджскому платонику Ральфу Кадворту, такой подход представлял мораль «мертвым законом внешних дел, который обрекает нас на рабство»<sup>35</sup>. Сторонники волонтаризма также столкнулись с дилеммой, которую никогда не могли разрешить адекватно. Что дает право Богу на наше послушание? У волонтаристов было два возможных ответа. Они могли сводить авторитет Бога к власти [power] санкционировать или могли утверждать авторитет, выражая свою моральную веру в него. Принятие первой точки зрения вело к различению Пуфендорфом принуждения и моральной обязанности. Принятие второй требовало по меньшей мере факта наличия хотя бы одной моральной обязанности, вытекающей из повеления Бога. Как это выразил Кадворт, «никто никогда не слышал, чтобы кто-либо основывал свою власть [authority] повелевать другими... на своем собственном законе о том, что от людей требуется, что они обязаны или принуждены подчиняться ему»<sup>36</sup>. Аналогичным образом рассуждал Лейбниц, указывая, что если основание для послушания Богу состоит в его доброте, то послушание не должно зависеть от его повеления. И тогда естественно возникает вопрос: если у Бога есть не зависящие от чьего-либо повеления мотивы [reasons] награждать нас, тогда почему эти мотивы не воспринимаются нами как благо<sup>37</sup>? Наконец, основание моральных обязанностей на повелениях Бога делает их произвольными и «условными»<sup>38</sup>. Основополагающие моральные обязанности – «вечные и неизменные», и они не относятся к чему-либо такому, что нужно было бы создавать посредством повеления, даже если это было бы возможно.

Последняя мысль в особенности побуждала некоторых философов – кембриджских платоников, таких как Кадворт, их последователя Шафтсбери, Лейбница, Спинозу, Мальбранша – к развитию рационализма в этике, признанию необходимости фундаментальных этических истин и вниманию к мотиву и характеру. Нововременную традицию естественного права, за исключением Гроция, характеризует широко понимаемая натуралистическая метафизика и интерес к эмпирической эпистемологии. Однако рационалисты, типа Кадворта, доказывали, что этические истины обладают своего рода рациональной необходимостью, которая не может быть схвачена эмпирически.

---

представляют собой разумные цели. (В этом отношении, как и во многих других, Френсис Хатчесон является учеником Камберленда.) Обсуждение Камберленда см.: *Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. Ch. 4.*

<sup>35</sup> *Cudworth R. A Sermon Preached before the House of Commons // The Cambridge Platonists / Ed. C.A. Patrides. Cambridge, MA, 1970. P. 123.*

<sup>36</sup> *Cudworth R. A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freedom, I.ii.3 / Ed. S. Hutton. Cambridge, 1996 (далее – Treatise).*

<sup>37</sup> *Leibniz G.W. Opinion on the Principles of Pufendorf // Leibniz G.W. Political Writings / Ed. and trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge. 1988. P. 64–75.* Лейбниц также критиковал Пуфендорфа за то, что тот не сумел понять, что характер и мотив, в особенности благожелательность, значат гораздо больше, чем «внешние акты».

<sup>38</sup> *Cudworth R. Treatise, I.i.1.*

Этический рационализм разрабатывался в XVII в. различными философами в различных направлениях. Одно важное отличие было между такими мыслителями, как Кадворт, а позже Шафтсбери и Лейбниц, серьезно воспринявшими гроциевскую проблематику, и такими, как Мальбранш и Спиноза, которые видели главный предмет этики не в том, как людям следует себя вести друг по отношению к другу при возможности различий и противоречий, но в их ориентации на единый порядок ценностей. Мыслители первой группы разделяли позицию нововременных теоретиков естественного права, в соответствии с которой мораль по своей природе отличается от благоразумия (даже при том, что они полагали, что моральная жизнь вместе с тем и наиболее выгодная). Однако им также казалось, что мораль является по преимуществу внутренним делом и она не может быть внешне навязана. Но хотя их этика фокусировалась главным образом на добродетели, а не на обязанности, они, следуя за Аристотелем, не думали, что добродетель заключается в совершенном использовании природных способностей, которые мы развиваем. Это была этика *моральной добродетели* в нововременном понимании.

Известные либерализмом в теологии и этике, кембриджские платоники представляли собой группу мыслителей в Кембридже в середине XVII в., которые основное внимание уделяли независимости суждений и любящему характеру, нежели доктрине и кредо. Именно они оказали влияние на формирование некоторых основных тенденций в британской этике позднего XVII в. и XVIII вв. – от морального сентиментализма Шафтсбери, Хатчесона и Юма до рационального интуитивизма Сэмюэла Кларка и этики автономной совести епископа Батлера. Бенджамен Уичкот был духовным лидером этой группы, но наиболее утонченным философом был Ральф Кадворт, чей «Трактат о вечной и неизменной морали» был опубликован посмертно в 1731 г.<sup>39</sup> Тем не менее кадвортовские идеи были хорошо известны современникам, и он оказал существенное влияние на Шафтсбери, а своими работами о самоопределении – на Джона Локка. В «Трактате» Кадворт атакует волюнтаризм и эмпиризм в этике, утверждая, что этические свойства вещи зависят от ее природы, а не от чего-то внешнего, например повеления. Только через свою «интеллектуальную природу» или разум моральный агент оказывается способным усвоить этические истины.

Это содержало своего рода рациональный интуитивизм, который развивали поздние британские интуитивисты, такие как Сэмюэл Кларк и Ричард Прайс, считавшие, что разум постигает «вечные и неизменные» этические ценности, которые независимы от сознания [mind]. Однако другое впечатление возникает при чтении «Трактата» в свете многих неопубликованных работ Кадворта, который предстает провозвестником того, что получило развитие в идеализме практического разума, обнаруживаемом у Канта<sup>40</sup>. Вечные сущности, которые предопределяют этические истины, не существуют «вне индивидов» (individuals without us), но они также не являются «чем-то, существующим отдельно от сознательных индивидов и отдельно от ума»<sup>41</sup>. Формы представ-

<sup>39</sup> Смерть Кадворта (1617–1688) и публикацию «Трактата» отделяет без малого полстолетия. – (Примеч. пер.).

<sup>40</sup> Подробнее в: Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740 [Ch. 5]. Cambridge, 1995.

<sup>41</sup> Cudworth R. Treatise, IV.iv.4.

ляют собой аспекты *формирующей субстанции*, которая есть ум. «Умопостигаемые формы, посредством которых вещи познаются, или знание о которых сохраняется, представляют собой не пассивные отпечатки в душе полученных извне впечатлений, но идеями, живительно истекающими из самой души»<sup>42</sup>.

Все универсальные природы или сущности, включая моральные, являются модификациями ума и реальны, по Кадворту, лишь постольку, поскольку существует ум (в особенности архетипический ум Бога)<sup>43</sup>. Хотя Кадворт не был теологическим волюнтаристом, это положение является теологически-волюнтаристским. Не будь Бога, не могло бы быть и морали. Но не будь Бога, не было бы ничего. Тем не менее этические сущности отличаются от теоретических или «интеллектуальных» идей тем, что они относятся к практике. Предвосхищения морали появляются в уме из «более глубокого и витального начала, присущего интеллектуальным существам, которые имеют *естественную предопределенность к совершению одних действий и воздержанию от других*»<sup>44</sup>. Кадворт, как впоследствии Кант, был убежден, что мораль предполагает возможность чистого *практического* разума. Но Кадворт отождествлял практический разум с любовью, в то время как Кант – со способностью формального рассуждения. Совершенная любовь Бога – это одновременно совершенная добродетель и совершенный ум. «Закон любви» освобождает нас «от любого закона вне нас и делает нас *законом для самих себя*»<sup>45</sup>. Хотя этика Кадворта фокусируется главным образом на добродетели, а не на обязанности, его, так же как Локка и Пуфендорфа, все же волновали вопросы свободы и ответственности. Кадворт оставил много томов неопубликованных рукописей, посвященных пониманию природы моральной вины и ее предпосылок, включая «самоочевидное» само-повеление, или автономию, которая, как считал Кадворт, состоит в способности рефлексировать относительно собственных желаний и формировать новые желания на основе критических моральных суждений<sup>46</sup>.

Особый интерес представляет разделение Кадвортом «животной» и «моральной» форм «обязанностей», которое перекликается с разделением Пуфендорфом между мотивами, обусловленными санкциями, и мотивами, не связанными с моральными обязанностями. Последнее требует своего рода самоопределения, которое Локк защищает в «Опыте», – способности отступить на шаг и представить отдаленные интересы, что может повлиять на силу наличных желаний. Но это, указывает Кадворт, еще не «истинно моральные обязанности». «Законы не могут иначе воздействовать или ограничивать их [желания], как не овладевая их животными эгоистическими страстями... и это не допускает каких-либо других моральных обязанностей, которые могли бы полностью разрушить мораль»<sup>47</sup>. Мотивация, из которой должна вытекать подлинная моральная обязанность, считает Кадворт, представляет собой ту же

<sup>42</sup> Cudworth R. Treatise, IV.i.1.

<sup>43</sup> См., например: Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe (1678) // The Collected Works of Ralph Cudworth. N. Y., 1978. P. 736.

<sup>44</sup> Cudworth R. Treatise, IV.vi.4.

<sup>45</sup> Cudworth R. A Sermon Preached before the House of Commons // The Cambridge Platonists. P. 125. Последнее выражение отсылает нас к стиху 2:1 в «Послании к Римлянам», который в то время нередко приводился как указание на предполагаемую моралью автономии.

<sup>46</sup> British Library "Additional Manuscript" 4980. P. 239.

<sup>47</sup> Ibid. P. 9.

любовь, или практический разум, который мы находим в Боге. «Божественный светильник» внутри нас – это не только источник морального знания, но также и сам моральный мотив.

Эти темы, касающиеся того, что мораль и моральная обязанность являются внутренними для морального агента и не навязанными извне, что этика становится возможной при условии приобщения человека к божественному творческому разуму, – были центральными также и для Шафтсбери, отстоящего от Кадворта на два поколения. Именно благодаря Шафтсбери влияние кембриджских платоников распространилось на восемнадцатое столетие. По сравнению с Кадвортом Шафтсбери был даже более дистанцирован от нововременных теоретиков естественного права. Он полностью придерживался этики добродетели и даже не признавал какой-либо оценки действий, не основанной на мотивах. В его взглядах на моральную мотивацию получила развитие убежденность кембриджских платоников в том, что моральная добродетель невозможна без самоопределения человека. Шафтсбери не принимал картину моральной мотивации Гоббса и Локка, считая, что они представляли морального агента в виде «прирученного зверя», усмирённого своим зрителем с помощью страха<sup>48</sup>. Добродетельные (или, как Шафтсбери их еще называет, «естественные») мотивы, в отличие от страха, обладают непосредственной красотой и привлекательностью. Собственно добродетелями их делает удовольствие, которое испытывает при их виде «моральное чувство» – своего рода развитый и независимый от частного интереса вкус<sup>49</sup>.

Шафтсбери также развивает свой вариант учения кембриджских платоников о достоинстве разумной личности, которое он выводит из способности человека формировать свою жизнь и быть ее «автором». «Только добрый случай или правильное руководство наставника» могут управлять диким зверем, но моральные агенты могут контролировать самих себя<sup>50</sup>. Благодаря саморефлексии мы можем дистанцироваться по отношению к нашим мотивам, а посредством морального чувства подтверждать или отвергать их, присваивать себе мотивы, в соответствии с которыми действуем, не позволяя им быть причинами, которые нами управляют. Шафтсбери довольно пространно описывает процесс самокритичного рассуждения или «разговора с самими собой», посредством которого личность может стать хозяином себе самой<sup>51</sup>.

Эта последняя, протокантианская, тема соединена в мысли Шафтсбери с другой, которая предвосхитила кантовское учение о том, что моральное достоинство реализуется только в действиях, осуществленных из самосознательных моральных мотивов. «Просто благость» [goodness] мотивов, таких как сожаление или доброта, которая «доступна для всех чувствующих существ», разительно отличается от «добродетели, или заслуги», которые могут быть

<sup>48</sup> *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1711), I.ii.2 // *Shaftesbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* / Ed. L.E. Klein. Cambridge, 1999.

<sup>49</sup> *Ibid.*, I.ii.3, I.iii.1.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I.ii.2.

<sup>51</sup> *Shaftesbury. Soliloquy, or Advice to an Author* // *Shaftesbury. Characteristics*. См. также подборку заметок Шафтсбери из Стоических записных книжек, приводимую в издании: *Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of. The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* / Ed. B. Rand. L., 1900. Обсуждение этих и других вопросов, касающихся этики Шафтсбери, см.: *Darwall S. The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Ch. 7.

достигнуты только теми, кто способен направлять себя с помощью морального чувства. Разговор о «чувстве» может дезориентировать, поскольку точка зрения Шафтсбери заключалась в том, что, в отличие от чувств, которым соответствуют органы ощущения, моральное чувство зависит от того, как агент критически «выстраивает» объекты своей мысли. Личность не может в полном смысле слова нести ответственность за свои визуальные искажения, но она ответственна, согласно Шафтсбери, за неадекватное самоопределение посредством морального чувства<sup>52</sup>.

Хотя Шафтсбери, как и Кадворт, думал, что волюнтаризм разрушителен для морали, он не считал, что моральные качества нуждаются в некоей метафизической реальности, чтобы обеспечивать подлинные моральные различия. «Если в моральных действиях нет реальной дружественности или уродства, их можно по крайней мере вообразить со всей полнотой. Если, возможно, какая-то вещь не предполагается природой, ее воображение или фантазия о ней возможны именно благодаря природе»<sup>53</sup>. Моральные качества возможны благодаря моральному чувству, и поскольку незаинтересованное размышление ведет к однозначному выводу, оно оказывается адекватным основанием для суждений о пороке и добродетели. Что обеспечивает однозначность в схеме Шафтсбери – так это уверенность кембриджских платоников в существовании разумного порядка. Однако для эмпирических последователей Шафтсбери – Хатчесона и Юма – однозначность моральных суждений вытекала из возможных универсальных моментов в условиях человеческого существования.

Критика Шафтсбери волюнтаризма, как и его этика добродетели, во многом были предвосхищены Лейбницем. Однако Лейбниц развивал эти идеи в направлении, которое впоследствии получит наименование утилитаризма. Более того, в рамках особой метафизики Лейбница этика добродетели была лишена чего-либо, напоминающего учение Шафтсбери о моральном чувстве. Лейбниц соглашался с теоретиками естественного права, что обязанность включает «моральную необходимость», но он думал, что необходимые ограничения действуют *внутри* воли, а не посредством внешнего вменения. Даже не признавая высшее [начало], личность может ограничиваться необходимостью, коль скоро «сама по себе природа вещей и забота о собственном счастье и безопасности... накладывают свои собственные требования»<sup>54</sup>. Так что моральная необходимость – это разновидность естественной необходимости; это «то, что “естественно” для хорошего человека», а «хороший человек – это такой, который любит всех в той мере, в какой это позволяет ему разум»<sup>55</sup>. Независимо от того, определяется ли действие доброй, благожелательной природой, каждый должен поступать так, как поступил бы добрый человек или как поступил бы каждый, будь он добрым.

Позиция Лейбница была схожа с подходом классической теории естественного права, однако при этом предполагала необходимость метафизического основания различных согласий и совпадений как внутри морали, так и между моралью и частным интересом. (В определенном смысле точка зрения

<sup>52</sup> *Shaftesbury. An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, I.ii.3.

<sup>53</sup> *Ibid.*, I.ii.4.

<sup>54</sup> *Leibniz [G.W.]*. Opinion on Pufendorf // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge, 1988. P. 73.

<sup>55</sup> *Leibniz [G.W.]*. Preface to *Codex Juris Gentium* // *Leibniz. Political Writings*. P. 171.

Лейбница, как и кадвортовский «закон любви», может рассматриваться в качестве разновидности естественно-правовой точки зрения.) В рамках морали перфекционизм Лейбница вел к отождествлению справедливости, разумной благожелательности, мудрости, добродетели и счастья. Справедливость – это «благотворительность мудрых», так что к чему бы ни вела знающая любовь [informed love], это будет справедливостью<sup>56</sup>. И поскольку благо каждого в его совершенстве, мудрость и благожелательность не могут не совмещаться: интеллектуальное совершенство предполагает совершенство воли и наоборот.

Благая жизнь полна наслаждений, но этим она обязана не внутренней благости [goodness] наслаждения, а тому, что наслаждение включает в себя «знание или чувство совершенства, не только в нас самих, но также и в других»<sup>57</sup>. Знание (перспективы) добра (совершенства) в воле каждого ведет к желанию этого ради него самого.

Отождествление Лейбницем моральной доброты [goodness] с универсальной благожелательностью вело его к ранней, возможно, самой ранней форме принципа наибольшего счастья: «Поступать в соответствии с высшим разумом, значит поступать таким образом, чтобы возможно наибольшее количество блага достигалось возможно наибольшим множеством [людей] и распространялось столько счастья, сколько разум может себе представить»<sup>58</sup>. Позже утилитаристы отвергнут лейбницевскую перфекционистскую концепцию счастья, но будут придерживаться его принципа максимизации на основе таких же идей о благе для всех<sup>59</sup>.

Разновидность этического рационализма, предложенная Мальбраншем и Спинозой, была еще дальше от гроциевской проблематики, чем этический рационализм Лейбница. И Мальбранш, и Спиноза включали этические взгляды в метафизику. Хотя некоторые моменты их этики (например, соответствующее учение о свободе) оказались влиятельными в истории мысли, они не предложили учения о морали, которое могло бы конкурировать с теориями естественного права.

Эпистемология и метафизика Мальбранша всецело теоцентричны. Восприятие внешних объектов возможно только через идеи Бога, и только Бог обладает подлинной причинной властью [causal power], все остальное является

<sup>56</sup> *Leibniz [G.W.]*. Preface to Codex Juris Gentium. P. 171.

<sup>57</sup> *Leibniz [G.W.]*. Felicity // *Leibniz*. Political Writings. P. 83.

<sup>58</sup> Этот фрагмент из “Observationes de principio juris” [Обозрение принципов права], опубликованного Лейбницем в 1700 г. в “Monathlicher Auszug aus allerhand neu-herausgegebenen nützlichen und artigen Büchern” [Ежемесячное извлечение из разных недавно изданных полезных и галантных книг]. (Hanover, 1700. P. 378), цитируется по: *Hruschka J.* The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory // *Utilitas*. 1991. No. 3. P. 166. Грушка отмечает, что это первая формулировка принципа наибольшего счастья.

<sup>59</sup> Основным последователем Лейбница был Христиан Вольф, который в немецкой философии первой половины XVIII в. развивал авторитарную версию рационального перфекционизма. То, что можно назвать лейбницево-вольфианскими взглядами, фактически было господствующим мнением в немецких университетах того периода. Следуя за Лейбницем, Вольф отождествил обязанность со «всею, что задает мотивы» (*Wolff C.* Reasonable Thoughts about the Actions of Men, I.i // *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant* / Ed. J.B. Schneewind. Cambridge, 2003. P. 335). Как и Лейбниц, он предполагал, что гармония благ (совершенств) гарантируется метафизически, и заключал, что каждый обязан содействовать величайшему совершенству всех. Действуя таким образом, каждый содействует своему собственному благу (совершенству), а в той мере, в какой это в его власти, также и благу каждого другого.

не чем иным, как реализацией божественной причинности. Этика Мальбранша не менее сфокусирована на теологии. Предметом этики считается точная ориентация любви на формы совершенства, т.е. на Бога. Так что любовь к Богу является центральным этическим отношением, и этическое знание направлено на порядок совершенства, который обнаруживается только в Боге<sup>60</sup>.

Проявление совершенства Бога Мальбранш видел в том, что Бог управляет вселенной посредством общей воли, а не отдельными волевыми актами. Если бы дело обстояло иначе, нам не следовало бы даже пытаться избегнуть естественных зол. Идея, что воля Бога должна быть общей, окажет впоследствии влияние на попытки, например, Беркли или Батлера уравнивать концепции морали, основанные на правиле, с божественной благожелательностью, а в политической сфере – на идею общей воли Руссо<sup>61</sup>. Но, пожалуй, наиболее значительной у Мальбранша была идея свободы, которая также играла исключительную роль в его теодицее. Для нас невозможно не любить благо вообще, но из-за чувств мы воспринимаем добро и зло в искаженном свете. Однако Бог, по мнению Мальбранша, дает нам способность блокировать такие впечатления и решать, «соглашаться» с ними или с противоречащими им более совершенными благами, что делает нас ответственными за наш выбор. Эта идея перекликается с локковским анализом свободы в «Опыте» и более поздней идеей Канта о том, что действие неявно всегда свидетельствует о принципе или «максиме»<sup>62</sup>.

С нововременной традицией естественного права интересным образом контрастировали этика и моральная психология Спинозы, которые стала идейным источником для таких мыслителей, как, например, Юм, а намного позже Ницше, стремившихся проблематизировать теорию морали, связывая ее с ответственностью и автономной деятельностью. Лейтмотив размышлений Спинозы обнаруживается в заключительной теореме «Этики»: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти»<sup>63</sup>. Несколько моментов этической мысли Спинозы заслуживают здесь внимания: нивелирование строгого разделения между полезным и морально правильным; концепция свободы, которая усматривается не в любой способности преодолевать желания посредством автономного выбора скорее всего необходимого для моральной ответственности и заслуги, а в чем-то таком, что появляется внутри самих правильно организованных желаний; наконец, точка зрения на счастье не как вознаграждение за моральную добродетель, а выражение добродетели и самоограничения.

Как отмечал Эдвин Керли, в спинозовской «Этике» предложено «невозможное, но одновременно безжалостное препарирование человеческой природы»<sup>64</sup> – абсолютно натуралистическое в нововременном смысле, исключаяю-

<sup>60</sup> *Malebranche N. Treatise on Ethics [Traite' de morale, 1684]* / Trans. C. Walton. Boston, 1993.

<sup>61</sup> См. об этом: *Rile P. The General Will before Rousseau*. Princeton, 1986.

<sup>62</sup> См.: *Vienna J.M. Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme // Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors / Ed. S. Brown. Assen, 1991. P. 94–108; Yaffe G. Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton, 2000.

<sup>63</sup> *Спиноза Б. Этика [V. теорема 42]* / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б. Соч.* в 2 т. Т. I. СПб., 1999. С. 477.

<sup>64</sup> *The Collected Works of Spinoza / Ed. and trans. E. Curley. Princeton. 1985. Vol. I. P. 402.*

щем аристотелевские последние причины (которые Спиноза ассоциировал с самодовольным антропоморфизмом), но вместе с тем такое, которое могло бы составить основу этики [ethic], способной объединить добродетель и счастье как следование природе, что было сродни древнегреческим взглядам (а также классической теории естественного закона). Спиноза не оставляет места дуализму – ума и тела, Бога и природы, свободы и необходимости, разума и страсти, морали и благоразумия – и выступает против этических учений, покоящихся на дуализме. Будучи религиозным мыслителем, рассматривавшим любовь в качестве центрального и высшего блага, Спиноза тем не менее часто воспринимается как атеист, поскольку он настойчиво отвергал сверхъестественный взгляд на Божество. Однако для Спинозы Бог скорее был необходимым порядком природы и поведение человека принадлежит порядку причинности не менее, чем божественному порядку. Свобода не является исключением из порядка причинности, и она не вмешивается в него, скорее она представляет собой самоопределение [человека] внутри него. Поскольку Бог – тотальность самоопределения природы, он необходимо свободен. Но так же и человеческая свобода может совмещаться с природной необходимостью, когда причины поведения человека являются полностью внутренними для Я и зависят от самопознания.

Многие критики Спинозы, считавшие его идеи атеистическими, отвергали учение Спинозы за отрицание им антидетерминистского понимания свободы, а некоторые – за фатализм. Мыслители же, которые считали, что мораль предполагает ответственность, основанную на разумном выборе, преодолевающем желания, находили, что концепция свободы у Спинозы довольно слабая для основания морали, как они ее себе представляли. Такова была реакция Кадворта; что-то похожее можно также найти у Беркли<sup>65</sup>. Но для таких философов, как Юм и Ницше, моральная психология Спинозы была освобождающей – давала возможность представить человеческую свободу без свободы воли, а практическое мышление не противоречащим ни разуму, ни склонности. Эти мыслители находили у Спинозы также такой подход к этике, который, будучи полностью нововременным (и не содержащим метафизическую телеологию), не предполагал трансцендентную волю, человеческую или божественную, и проводил строгое различие между морально правильным и обязательным, с одной стороны, и максимально полезным для индивида и благоприятным, с другой.

Спиноза утверждал, что наши действия становятся тем более свободными и выражающими нас самих, чем более они включают само-понимание. Несвобода порождается следованием не желаниям (любое действие является продуктом желания), а страстям, связанным со смутными идеями: «Аффект [Passion], составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его»<sup>66</sup>. Чем более мы пониманием свое место в порядке природы, тем более мы приближаемся к ясному пониманию связи с ним человеческого блага. Последним мы обязаны не метафизической телеологии Аристотеля или Фомы, но само-сознанию [self-understanding] в свободе и благе. Для Спинозы источник внешнего конфликта – внутренний. Только «поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные

<sup>65</sup> *Cudworth R. True Intellectual System of the Universe (1678); Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом [Второй диалог] // Беркли Дж. Соч. М., 1978.*

<sup>66</sup> *Спиноза Б. Этика [V, теор. 3]. С. 455.*

состояния, они могут быть противны друг другу»<sup>67</sup>. Самосознание, которое гармонизирует Я, также порождает внешнюю гармонию. «Люди же всего более сходны по своей природе тогда, когда они живут по руководству разума». И они «будут всего более полезными друг для друга тогда, когда каждый всего более ищет для себя своей собственной пользы», будучи спокойными, свободными и самосознательными [self-understanding]<sup>68</sup>.

### Эгоистическая критика

Гораздо более радикальная критика главенствующего направления морализирования была предпринята Бернардом Мандевилем в «Басне о пчелах» (1714), наверное, наиболее известной благодаря откровенному представлению эгоистической психологии. Подзаголовок Басни: «Пороки частных лиц – благо для общества» – указывает на ее основные темы: последствия широкого распространения добродетели и порока, взятые в целом, могут оказаться обратными тому, к чему стремится деятель. Мандевилль показывает, что реально, хотя и ненамеренно, усилия каждого оказать помощь другим ценою собственных затрат могут иметь в качестве результата общественный вред.

Благожелательность занимала центральное положение в этике кембриджских платоников, Шафтсбери, Лейбница, а впоследствии и у последователя Шафтсбери – Френсиса Хатчесона. Однако какова цена широко распространенного альтруизма, не является ли он слишком затратным? В «Басне», Мандевиля рассказывается, как это может произойти, и доказывается, что так и будет в условиях европейской жизни XVIII в. Улей с тщеславными, обслуживающими себя пчелами, которые «стремились к удовлетворению своих ненасытных желаний»<sup>69</sup>, производит огромные богатства, которыми пользуются все. Однако когда пчелы стали ворчать по поводу своей порочной алчности, нечестности и роскоши, Бог сделал их честными. Результаты оказались катастрофическими. При отсутствии роскоши, алчности и тщеславия машина их производственной активности останавливается и все впадают в нищету.

Значение положения Мандевиля для нововременной экономической теории, начинающейся с «Богатства народов» Адама Смита (1776), очевидно. Но оно также имело мощное воздействие на моральную философию начала XVIII в. В особенности значительна его роль в развитии утилитаризма после Хатчесона. Осознание того, что результаты широко распространяемой благожелательности могут отличаться от тех, которые благожелательностью предполагаются, сразу привело к пониманию важности для морали вопроса о мотивах и следствиях. Это предопределило растущую популярность утилитаристских идей, в частности развивавшихся Бентамом, придававшим исключительное значение в морали хорошим последствиям, и, соответственно, отказ от взглядов Лейбница и Хатчесона. В наибольшей степени вклад Мандевиля состоял в том, что он показал, насколько тонкими и сложными могут быть отношения между намерениями и реальными результатами. Влияние Мандевиля чувству-

<sup>67</sup> Спиноза Б. Этика [IV, теор. 34]. С. 415.

<sup>68</sup> Спиноза Б. Этика [IV, теор. 35, корр. 2]. С. 417.

<sup>69</sup> Мандевилль Б. Басня о пчелах // Мандевилль Б. Басня о пчелах / Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Меевского. М., 1974. С. 53.

ется, например, в утверждениях Батлера, Беркли или Юма о том, что правила справедливости, строго регулирующие достижения как общего, так и индивидуального блага, могут вести к достижению бóльшего блага, чем то, которое может быть достигнуто индивидами, стремящимися к благу для самих себя<sup>70</sup>.

### Разум versus чувство как основа морали

Однако, пожалуй, важнейший морально-философский вопрос начала XVIII в. был связан с самим основанием морали и с тем, может ли оно быть обеспечено разумом или чувством [sentiment]. За этим вопросом обнаруживается несколько тем: (а) эпистемологический вопрос о том, различаем ли мы моральные качества посредством разума или переживания [feeling], (б) морально-психологический вопрос о роли, которую играют разум и аффект в моральной мотивации, (в) метафизический, метаэтический вопрос о том, может ли правильность и неправильность действия заключаться в отношении к разуму или к чувству [sentiment].

Хотя идея морального чувства [moral sense] Шафтсбери вытекала из некоторой разновидности рационализма, его влияние на XVIII в. произошло через таких философов, как Френсис Хатчесон и Дэвид Юм, которые развили его идею в определенном эмпирическом, антирационалистическом ключе. Для Хатчесона идея морального чувства вытекала из локковского тезиса о том, что все идеи доставляются из опыта; это положение дополнялось утверждением о том, что моральное одобрение и неодобрение включают особые и ни к чему не сводимые идеи. Этим утверждением впоследствии воспользуются интуитивисты, например Ричард Прайс, для своих рационалистических целей. Учение Хатчесона о моральном чувстве отражало своего рода эмпирический опыт, заключающийся в том, что восприятие определенных мотивов и характеров приводит к соответствующим идеям. Более того, Хатчесон был убежден, что моральное чувство выражает простой эмпирический закон: мы одобряем характеры и мотивы пропорционально той степени благожелательности, которую они демонстрируют. Как и Лейбниц, Хатчесон делал тот прото-утилитаристский вывод, что то действие, которое «обеспечивает самое большое счастье для наибольшего числа людей», всегда представляет собой наилучший выбор<sup>71</sup>. Но если Лейбниц выводил этот тезис из метафизического основания, Хатчесон рассматривал его как часть эмпирически подтвержденной теории (определенной [contingent]) человеческой природы. Наряду с гедонизмом этот вывод гораздо больше сближал формулировку Хатчесона с тем принципом наибольшего счастья, который получит развитие в утилитаристской традиции Бентама и его последователей.

<sup>70</sup> См.: *Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel (1726) [Sermon 12, par. 31]; Dissertation upon the Nature of Virtue (1751) [Par. 8] // Butler J. Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue / Ed. S.M. Brown. Indianapolis, 1950; Berkeley G. Passive Obedience. London, 1712. P. 21; Юм Д. Трактат о человеческой природе [III.ii] / Пер. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996.*

<sup>71</sup> См.: *Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добра. II, III, VIII / Общ. ред., вступ. ст., коммент. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Дэвид Юм, Адам Смит. Эстетика. М., 1973. С. 174.*

Хатчесон отличался от Шафтсбери и в других моментах. Несмотря на превознесение благожелательности, Шафтсбери утверждал, что частный интерес представляет собой главный источник рациональной мотивации. Хатчесон проводил мысль, что универсальная благожелательность не менее рациональна только в том смысле, в каком с эмпирической точки зрения может быть рациональным мотив. Теоретическое рассуждение, информируя нас в полной мере и достаточно для того, чтобы мы могли одинаково реагировать на все, о чем мы знаем, ведет нас к благожелательности не меньше, чем к себялюбию<sup>72</sup>. Мы здесь имеем, таким образом, неразрешимый дуализм рационального мотива, которому Бог дает счастливую возможность появляться вновь и вновь, организуя совпадения интересов благожелательных агентов и интересов всех<sup>73</sup>.

При этом важно, что Хатчесон настаивал на том, что разум не является источником мотивации, как полагали рационалисты: нет такой вещи, как чистый практический разум. Разум – всего лишь способность, с помощью которой мы различаем истины, и хотя это может приводить нас к убеждениям, без страстей или «аффектов», он не может направлять нас к действиям<sup>74</sup>. На самом деле Хатчесон утверждал, что само по себе моральное чувство не может непосредственно мотивировать; скорее оно является откликом на мотив, чем мотивом самим по себе. Так что если для Шафтсбери истинная добродетель включает самосознательное саморегулирование, осуществляемое посредством морального чувства, то Хатчесон считал, что это не дает никакого морального мотива; более того, скорее способствует снисходительности к самому себе и самодовольству.

Критика Дэвидом Юмом этического рационализма сегодня известна гораздо лучше, чем та, которую проводил Хатчесон, но Юм заимствовал много существенного у Хатчесона<sup>75</sup>. Однако Юму принадлежит заслуга наиболее убедительной критики тезиса о том, что «моральные различия» вытекают из разума, как в эпистемологическом, так и метафизическом смысле. Положение Юма–Хатчесона о том, что разум не может мотивировать, – основная посылка в доказательстве предыдущего. В отличие от «спокойных и равнодушных суждений нашего ума»<sup>76</sup>, моральные суждения обычно направляют нас. Поэтому мы должны проводить моральные различия на основе разума, а не чувства [sentiment]. Ничто не может становиться моральным и аморальным – добродетельным или порочным, правильным или неправильным – *в силу* отношения к разуму. Строго говоря, согласно Юму, только убеждения могут соответствовать

<sup>72</sup> *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, sec. 2 // *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. Aaron Garrett. Indianapolis, 2002.

<sup>73</sup> Сиджвик представляет собой наиболее интересный пример философа, развивавшего идею «дуализма практического разума» (см.: *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th ed. L., 1967. P. 373–389, 507–509). Сиджвик считал, что эта идея получила развитие у Батлера. Но Хатчесон в этом плане еще более интересен. А Камберленда можно считать первым философом, выдвинувшим ее, хотя и не явным образом. См. об этом: *Darwall S.* The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740. P. 98–99.

<sup>74</sup> Это центральная тема в «Объяснениях к моральному чувству». См.: *Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense.

<sup>75</sup> См.: *Darwall S.* Hutcheson on Practical Reason // *Hume Studies.* 1997. Vol. 23. No. 1. P. 73–89.

<sup>76</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе [III, I, 1]. С. 499.

разуму или противоречить ему. Действия, страсти и переживания [feelings] лишены тех «типичных качеств», которые делают убеждения сообразными рассуждению и подверженными разумной критике. Действия и страсти, пожалуй, не могут обладать моральными качествами, имея качества разума; но последние им и не свойственны.

Юм вслед за Хатчесоном также утверждал, что моральные качества вытекают из чувства [sentiment]. Но между ними были важные различия в деталях. В то время как Хатчесон мыслил в терминах специального «морального чувства», Юм утверждал, что моральное чувство – результат действия более простых психологических начал – симпатии и ассоциации идей. Грубо говоря, мы одобряем любые мотивы, ведущие к человеческому счастью, потому что их созерцание физически соединено с этими обычно хорошими последствиями, которые мы затем косвенно переживаем благодаря симпатии, ведущей нас к положительному чувству по поводу этого мотива. Это отступление от хатчесоновской психологии сопровождалось отрицанием отождествления добродетели и благожелательности. Юм вывел серьезный урок из «Басни» Мандевилля, и он соглашался с епископом Баглером в том, что посредством размышления мы одобряем различные мотивы, главным образом справедливость, которая не может быть сведена к благожелательности. Справедливость может требовать от нас вернуть собственность «мятежному фанатику» даже тогда, когда иное распоряжение ею более соответствовало бы общественному интересу<sup>77</sup>. Все же Юм считал, что «единичные акты справедливости могут противоречить как общественному, так и частному интересу, однако несомненно, что общий план, или общая система, справедливости в высшей степени благоприятен или даже безусловно необходим как для поддержания общества, так и для благосостояния каждого отдельного индивида»<sup>78</sup>. Лучше всегда относиться к определенным искусственным правилам, организующим собственность, соглашения, обещания и другие практики справедливости, как к «священным и незыблемым» и вести себя в соответствии с этим. Справедливость в этом смысле – «искусственная добродетель» в отличие от естественных добродетелей, таких как благожелательность.

Своей теорией справедливости и предложенным понятием обязанности справедливости Юм делает важный шаг в сторону от той этики добродетелей, основанной целиком на любви, которую развивали Шафтсбери, Хатчесон и Лейбниц. Юм указывал на то, что в обычных условиях человеческой жизни любовь просто не может обеспечить соответствующую основу для общественного порядка. Необходимо понятие справедливости, отличающейся от какой-либо формы любви, – справедливости как управления посредством взаимно полезных правил. Это понимание способствовало возвращению интереса к тому, что питало традицию естественного закона XVII в., к идее некоторого режима норм и законов, связывающих (и обязывающих) индивидов, которые не могут надеяться на то, что их будут любить, как каждый любит себя самого или даже как каждый любит свою семью, своих соседей [neighbors] или тех, с кем он состоит в одной конфессии. Этика добродетели, эмпирическая или рационалистическая, оказалась неподходящей для обеспечения морального порядка, по крайней мере в социально-политических условиях жизни Европы XVIII в.

<sup>77</sup> Юм Д. Трактат [III, I, 1]. С. 537.

<sup>78</sup> Там же.

Так что неудивительно, что этический рационализм XVIII в. склонялся к этике обязанности, нежели к этике добродетели. Более того, рационалисты направили против эмпирического подхода критику, которая была во многом сходна с критикой ранних сторонников этики добродетели в адрес волюнтаристской теории естественного закона. В той критике волюнтаристов упрекали в том, что они представляли мораль как некое внешнее, нежели внутреннее дело, что-то похожее на магнетизм, где люди выступали в роли металлических опилок для магнита Бога. Уберите магнит, и не останется никакой морали. Аналогичную критику против эмпирической этики добродетели проводили некоторые представители рационалистической этики обязанности в первой половине восемнадцатого века – Джон Бэлгай, Сэмюел Кларк, Уильям Уолластон, а вслед за ними Ричард Прайс и Томас Рид<sup>79</sup>. Учение о моральном чувстве, утверждали они, основывало мораль на случайном и произвольном начале. Также прежние критики ранне-нововременной теории естественного права упрекали волюнтаристов в том, что они основывали мораль на воле. И хотя они с одобрением относились к утверждению Хатчесона о том, что моральный мотив отличается от «устремления к личному счастью», они возражали против эмпирического понимания добродетели как обладающей «произвольной и положительной природой... полностью зависящей от инстинктов, которые изначально могли быть иными»<sup>80</sup>.

Рационалисты считали, что мораль необходима в нескольких смыслах. Они возражали против [идеи] морального чувства, указывая, что мораль, как выразился Кадворт, является «вечной» и «неизменной». Хатчесон и Юм, со своей стороны, считали, что добродетель и порок «сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов, являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа»<sup>81</sup>. Рационалисты же утверждали, что фундаментальные моральные истины не могут так зависеть от человеческого чувства [sentiment]<sup>82</sup>.

Эмпирики также считали, что любая моральная мотивация зависит от обстоятельств. Но Бэлгай возражал, что «моральное благо изначально ничуть не зависит от аффектов и установок, как от [позитивных] законов»<sup>83</sup>. Не будь «в наших сердцах какого-либо инстинкта в отношении наших благодетелей», мы все равно были бы способны признать обязанность благодарности и, соответственно, у нас был бы мотив выразить ее<sup>84</sup>. Для рационалистов безусловно истинно то, что моральные агенты могут быть добродетельными, и то, что мы можем следовать морали, подтверждает наличие способности к добродетели.

Эмпирики также думали, что ничто не гарантирует убедительности моральных соображений для практического рассуждения и что мы просто должны вести себя морально. Рационалисты, со своей стороны, отстаивали взгляд, что неправильные поступки противоречат разуму.

<sup>79</sup> По ряду оснований к этой группе может быть причислен и епископ Батлер.

<sup>80</sup> *Balguay J. The Foundation of Moral Goodness. L., 1728. P. 5, 8–9.*

<sup>81</sup> Юм Д. Трактат [III, I, 1] С. 510; см. также: *Hutcheson F. Illustrations on the Moral Sense [sec. 4].*

<sup>82</sup> Заслуживает внимания, что Хатчесон также указывал на то, что у нас неслучайно именно такое моральное чувство, какое оно есть; его благожелательность объясняется благожелательностью Бога.

<sup>83</sup> *Balguay J. The Foundation of Moral Goodness. P. 11.*

<sup>84</sup> *Ibid. P. 12.*

Рационалисты считали, что все эти моменты эмпирического подхода были результатом обедненного представления о деятельности и ошибочного взгляда на соотношение между практическим разумом и волей. Личность устремлена в своих желаниях к определенному положению вещей и верит, что в ее власти есть что-то, позволяющее ей достичь этого; ее действия обусловлены этими двумя состояниями. Роль разума – сугубо теоретическая: он сообщает фактические данные о том, каким образом человек может удовлетворить свои желания и, возможно, как это было у Хатчесона, о (внеморальных [nonethical]) фактах, которые могут также стать причиной изменения желаний. Однако рационалисты проводили различие между «просто» разумной целеустремленностью и подлинной деятельностью. С определенностью можно сказать, что агенты действуют по разумным основаниям, они предпринимают действия, каким-то образом обосновывая их для себя. Разумная целеустремленность не нуждается ни в каких дополнительных основаниях помимо тех, что рекомендованы разумом. Как отмечал Бэлгай, «цель рациональных действий и рациональных агентов, как таковых – разум и моральное благо»<sup>85</sup>. «Власть совести», о которой говорил епископ Батлер, направлена на то же. Без «принципа рефлексии», или «совести» – в данном контексте, без концепции того, что *следует делать* – индивид не может быть агентом, имеющим основания действия»<sup>86</sup>.

Рационалисты соглашались с протокантианским положением Шафтсбери (от которого отличался Хатчесон и в значительной степени Юм), что подлинная добродетель осуществляется только теми моральными агентами, которые руководствуются своими собственными моральными убеждениями. Только если «добродетель состоит в разумном определении, а не в слепом следовании инстинкту», указывал Бэлгай, она оправданно считается принадлежащей *личности*, в отличие от чего-то, имеющегося в ней. Хотя этот вопрос часто трактовался ими как тождественный метафизической проблеме свободы воли и детерминизма, противоречие, которое имели в виду, лучше описывается посредством оппозиций автономии и гетерономии, само-детерминации и внешней по отношению к индивиду детерминации. Как считал Батлер, моральный агент должен обладать способностью руководить собой посредством собственных моральных убеждений, что и делает морального агента «законом для самого себя»<sup>87</sup>.

Как и новременные теоретики естественного права, рациональные интуитивисты не были едины в понимании универсальных норм поведения, которые обязательны для всех рациональных личностей. Напомним, что вопрос касался того, почему эти нормы включают обязывающие и ограничивающие интерес моральные требования. Кларк и Бэлгай были едины, считая, что не нужно никаких аргументов для убеждения людей к принятию фундаментальных моральных норм, да никаких аргументов и не может быть; эти нормы самоочевидны (и должны быть таковыми). Также нет надобности в какой-либо теории, которая бы указывала, в чем заключается нормативность; понимание этого носит фундаментальный и значимый сам по себе характер, чего не понимали теологические волюнтаристы, пытавшиеся за оправданностью

<sup>85</sup> *Balguy J.* The Foundation of Moral Goodness. P. 48.

<sup>86</sup> *Butler J.* Fifteen Sermons [Preface, pars. 14–29; Sermon 1, par. 8; Sermon 2, pars. 4–17; Sermon 3, pars. 1–5].

<sup>87</sup> *Ibid.* [Sermon 2, par. 8].

[нормативности] усмотреть некий фундаментальный и самоценный факт, и тем самым подменяли предмет рассуждения, переходя от этики к психологии или теологии<sup>88</sup>.

Предпочитаемая интуитивистами аналогия лежала в другой области – в математике, где истины представлялись необходимыми и самоочевидными. Кларк считал, что не менее очевидно то, что отношение действий к ситуациям выражается в понятиях «соответствия» [fitting] и «несоответствия» [unfitting] аналогично тому, «как одна величина, или одно число больше, равно или меньше другого»<sup>89</sup>.

Как и Гроций, рационалисты проводили фундаментальное различие между частью морали, коренящейся в любви, или благожелательности, которая не может вменяться нам в долг, и частью, коренящейся в справедливости или равенстве [equity], исполнение которых обязательно для нас. Даже если мы недостаточно заботимся о чужом благе, писал Бэлгай, мы можем видеть, что это «разумно» – поступать по отношению к ним «так, как мы хотели бы, чтобы они поступали по отношению к нам»<sup>90</sup>. Любовь, добавлял Кларк, направляет нас «к содействию благополучию и счастью всех людей», в то время как равенство [equity] требует, чтобы мы «относились к каждому человеку так, как в аналогичных обстоятельствах мы могли бы разумно ожидать, чтобы он поступал по отношению к нам»<sup>91</sup>.

Если мы вспомним проблематику нововременной теории естественного права, мы увидим, почему равенство [equity] и взаимность предстают более надежным источником императивности моральных норм, нежели себялюбие или благожелательность. Но что обязывает агента отказываться от [следования] своему собственному благу или благу всех, когда справедливость призывает к этому? Если нормы одинаково полезны [людям], мы можем сказать, что поскольку агент хотел бы, чтобы другие на своем месте, исполняя свои роли, следовали [правилам], было бы разумно, чтобы и он поступал так же, на своем месте. Эта рациональность не требует, чтобы агент был способным заботиться о других ради них самих. Такое поведение скорее зависит от идеала взаимного и разумного отношения, не зависящего от переживаний ближних, и поэтому может быть более подходящим основанием для понимания нормативного порядка между индивидами (и группами), которые не могут ожидать друг от друга любви.

Сколь бы многообещающей эта идея ни была сама по себе, рационалисты все равно остаются с рядом нерешенных проблем. Самая серьезная из них, с точки зрения критиков рационализма, в совмещении моральных фактов, как их представляли себе рациональные интуитивисты, с убедительной метафизикой. Также сохранялось сомнение Юма относительно утверждения рационалистов о том, что восприятие разумом моральных различий может быть основанием мотивов поступков. Рационалисты в общем соглашались с Юмом в том, что моральные убеждения выступают необходимыми мотивами, но остается неясным, как это возможно с их точки зрения. Наконец, еще одна нерешенная

<sup>88</sup> Clarke S. A Demonstration of the Being and Attributes of God [XII]. L., 1705.

<sup>89</sup> Clarke S. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation [I]. L., 1706.

<sup>90</sup> Balguy J. The Foundation of Moral Goodness. P. 12.

<sup>91</sup> Clarke S. A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion [I].

проблема, как для эмпирических сентименталистов, так и для рационалистических интуитивистов, связана с тем, что, в отличие от представителей традиции естественного права, ни те, ни другие даже не подступали к рассмотрению существенной связи между моралью и моральной ответственностью или причин того, почему мы ответственны за нарушение моральных норм. Без какого-либо объяснения авторитета, *требующего* исполнения вмененных моральных норм, мы, по всей видимости, не сможем дать удовлетворительного объяснения моральной обязанности.

Перевод Р.Г. Апресяна

## Список литературы

### Первоисточники

- Беркли Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом // *Беркли Дж.* Соч. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978. С. 249–360.
- Гоббс Т.* Левиафан / Пер. А. Гутермана // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 2 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1991. С. 3–546.
- Гоббс Т.* О гражданине / Пер. Н.А. Федорова // *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989. С. 270–506.
- Гроций Г.* О праве войны и мира / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994. 868 с.
- Локк Дж.* Опыты о законе природы // *Локк Дж.* Соч. Т. 3 / Ред. и сост. т. А.Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. С. 3–53.
- Мандевиль Б.* Басня о пчелах // *Мандевиль Б.* Басня о пчелах / Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Мееровского. М.: Мысль, 1974. 376 с.
- Милль Дж.С.* Утилитаризм / Пер. с англ. и предисл. А.С. Земерова. Ростов н/Д.: ДИД, 2013. 239 с.
- Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // Спиноза Б. Соч. в 2 т. Т. I. СПб.: Наука, 1999. С. 251–478.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. IV: Первая часть Второй части. Вопросы 68–114 / Пер. с лат. Под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. М.: Либроком, 2012. 688 с.
- Фома Аквинский.* Сумма против язычников // Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. О.В. Голова. М.: Наука, 2005. С. 61–87.
- Фома Аквинский.* О правлении государей / Пер., вступ. ст., примеч. Н.Б. Срединской // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / Под ред. В.И. Рутенбурга, И.П. Медведева. Л.: Наука, 1990. С. 217–244.
- Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добра / Общ. ред., вступ. ст., коммент. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–269.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. С.И. Церетели // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.
- Balguy J.* The Foundation of Moral Goodness. L., 1728. 68 p.
- Berkeley G.* Passive Obedience. L., 1712. 68 p.
- British Library “Additional Manuscript” 4980.
- Butler J.* Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue / Ed. S.M. Brown. Indianapolis: Library of Living Arts, 1950. 90 p.
- Clarke S.* A Demonstration of the Being and Attributes of God. L., 1705. 264 p.
- Clarke S.* A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. L., 1706. 485 p.

- Cudworth R.* A Sermon Preached before the House of Commons // *The Cambridge Platonists* / Ed. C.A. Patrides. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970. P. 90–127.
- Cudworth R.* A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freedom / Ed. S. Hutton. Cambridge: Cambridge University, 1996. 219 p.
- Cudworth R.* The Collected Works. N. Y.: Garland, 1978. 899 p.
- Cumberland R.* A Treatise of the Laws of Nature / Trans. J. Maxwell. London, 1727. 701+xxviii p.
- Hutcheson F.* An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense / Ed. A. Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 226 p.
- Leibniz [G.W.].* Opinion on Pufendorf // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 64–74.
- Leibniz [G.W.].* Felicity // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 82–84.
- Leibniz [G.W.].* Codex Juris Gentium (Prefatio) // *Leibniz. Political Writings* / Trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 165–175.
- Locke J.* Voluntas // 1693 Commonplace Book. Bodleian Library, Oxford, Lovelace MS. C28, fol. 114.
- Malebranche N.* Treatise on Ethics / Trans. C. Walton. Boston: Kluwer, 1993. 238 p.
- Pufendorf S.* The Law of Nature and Nations // *Pufendorf S. De jure naturae et gentium libri octo. Vol. II* / Trans. C.H. and W.A. Oldfather. Oxford: The Clarendon Press, 1934. xiii+1465 p.
- Shaftesbury A.A. Cooper; Earl of.* The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury / Ed. B. Rand. L.: Swan Sonnenschein, 1900. 535 p.
- Shaftesbury.* Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times / Ed. L.E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 490 p.
- Spinoza B.* The Collected Works / Ed. and trans. E. Curley. Princeton: Princeton University Press. 1985. Vol. I. 752 p.
- Wolff C.* Reasonable Thoughts about the Actions of Men // *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant* / Ed. J.B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press 2003. P. 333–349.

### Исследования

- Darwall S.* Autonomy in Modern Natural Law // *New Essays on the History of Autonomy* / Eds. N. Brender, L. Krasnoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 110–129.
- Darwall S.* Hutcheson on Practical Reason // *Hume Studies*. 1997. Vol. 23. No. 1. P. 73–89.
- Darwall S.* The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640–1740. Cambridge: Cambridge University Press. 1995. 352 p.
- Darwall S.* The Inventions of Autonomy // *European Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 7. No. 3. P. 339–350.
- Darwall S.* The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 348 p.
- Frankena W.* Sidgwick and the History of Ethical Dualism // *Essays on Henry Sidgwick* / Ed. B. Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 175–198.
- Hruschka J.* The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory // *Utilitas*. 1991. No. 3. P. 165–177.
- Martinich A.P.* The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 448 p.
- Olson M., Jr.* The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 208 p.

Rational Man and Irrational Society? / Eds. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, CA: Sage, 1982. 415 p.

*Rile P.* The General Will before Rousseau. Princeton: Princeton University Press, 1986. 294 p.

*Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 624 p.

*Sidgwick H.* Outlines of the History of Ethics for English Readers. 6th ed. L.: Macmillan. 1954. 342 p.

*Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th ed. L.: Macmillan. 1967. 522 p.

*Vienne J.M.* Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme // *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors* / Ed. S. Brown. Assen: Van Gorcum, 1991. P. 94–108.

*Yaffe G.* Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency. Princeton: Princeton University Press, 2000. 200 p.

## The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation\*

*Stephen Darwall*

(Translated into Russian by Ruben Apressyan)

Professor, Department of Philosophy, Yale University. P.O. Box 208306, New Haven, CT 06520-8306, USA; e-mail: [stephen.darwall@yale.edu](mailto:stephen.darwall@yale.edu)

Presenting the main tendencies in early Modern ethics Stephen Darwall assumes that natural law theories modernized by Grotius, Pufendorf, Hobbes, and Locke played significant role in its formation and development. The early Modern natural law theories are distinct in recognizing a possibility of other than universal reason principle of behavior – an egoistic reason in a form of prudence: an agent acts morally just realizing his/her aspiration towards individual good ('rightly understood'). The early Modern natural lawyers proposed an idea of normative order aimed to limit selfish intentions by the means of socially imputed rules based on a kind of authority. In this context the issues of imputation, foundation of obligations and their difference, responsibility, etc., were proposed for discussion. Darwall considers other tendencies in the early Modern ethics as critical reaction to the challenges stimulated by theories of natural law. *Rationalists* like Cudworth (one of Cambridge Platonists), Shaftesbury, Leibniz, Malebranche, and Spinoza, sidelining or even refusing the normative component of morality, regarded individual morality to be a result of one's comprehension of the objective course of things, divine or natural. On the basis of such comprehension individual self-determines him/herself as a virtuous moral agent. Mandeville provided the most outstanding criticism from *egoistic* perspective. He demonstrated ambiguity in relation between motives and consequences (morally good motives can lead to socially ill consequences) and thus influenced the development of utilitarianism, which insisted on constitutive role of results as a factor of behavior evaluation. Discussion between *sentimentalists* (Hutcheson, Hume, partly Butler) and *rationalists* (Clarke, Balguy, Wollaston, Price, Read) provided one more alternative to the theories of natural law: disagreements regarding the faculty (sense or reason) owing to which the agent perceives moral qualities pertain the foundation of morality; in sentimentalism morality was ultimately associated with virtue and in rationalism – with obligation.

\* Translated into Russian from: Darwall, S. The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation. In: The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy, ed. by D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 221–249. Translated and published with permission.

**Keywords:** ethics, early modern moral philosophy, natural law, obligation, virtue, egoism, rationalism, sentimentalism, moral sense, reason, prudence, utilitarianism.

## References

### Primary Sources

Aquinas, Thomas. *Summa teologii* [*Summa Theologica*], vol. IV: I-II, qq. 68–114, trans. A. V. Appolonov, ed. N. Lobkoviz. Moscow: Librocom Publ., 2012. 688 pp. (in Russian)

Aquinas, Thomas. “Summa protiv jazychnikov” [“Summa Contra Gentiles”], in: *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [*Historico-Philosophical Yearbook*]. Moscow: Nauka Publ., 2005, pp. 61–87. (in Russian).

Aquinas, Thomas. “O pravlenii gosudarej” [“On Kingship”], trans. N. B. Sredinskaia, in: *Politicheskie struktury jepohi feodalizma v Zapadnoj Evrope (VI–XVII v.)* [Political Structures in the Epoch of Feudalism in Western Europe in the 6<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries], ed. V. I. Rutenbourg, I. P. Medvedev. Leningrad: Nauka Publ., 1990, pp. 217–244. (in Russian)

Berkeley, G. “Tri razgovora mezhdz Gilasom i Filonusom” [“Three Dialogues between Hylas and Philonous”], in: *G. Berkeley, Sochinenija* [Works]. Moscow: Mysl Publ., 1978, pp. 249–360. (in Russian).

Hobbes, T. “O grazhdanine” [“On Citizenship”], trans. N. A. Fedorov, in: T. Hobbes, *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1989, pp. 270–506. (in Russian)

Hobbes, T. “Leviafan” [“Leviathan”], trans. by A. Guterman, in: T. Hobbes, *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1991, pp. 3–546. (in Russian).

Grotius, H. *O prave vojny i mira* [On the Law of War and Peace], trans. A. L. Saketti. Moscow: Lodomir Publ., 1994. 868 pp. (in Russian)

Hume, D. “Traktat o chelovecheskoj prirode” [“Treatise on Human Nature”], trans. S. I. Tsereteli, in: D. Hume. *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1996, pp. 53–655. (in Russian)

Hutcheson, Fr. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobra” [“An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue”], trans. E. S. Lagutin, in: Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. *Aesthetics*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–269. (in Russian)

Locke, J. “Opyty o zakone prirody” [“Essays on the Law of Nature”], in: J. Locke, *Sochinenija, 3 t.* [Works, 3 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1988, pp. 3–53. (in Russian)

Mandeville, B. *Basnja o pchelah* [The Fable of the Bees]. Moscow: Mysl Publ., 1974. 376 pp. (in Russian)

Mille, J. S. *Utilitarizm* [Utilitarianism], trans. A. S. Zemerov. Rostov-on-Don: DID Publ., 2013. 239 pp. (in Russian)

Spinoza, B. “Etika” [“Ethics”], trans. N. A. Ivantsov, in: B. Spinoza. *Sochinenija, 2 t.* [Works, 2 vols.], vol. I. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 251–478.

Balguy, J. *The Foundation of Moral Goodness*. London, 1728, 68 pp.

Berkeley, G. *Passive Obedience*. London, 1712, 68 pp.

British Library “Additional Manuscript” 4980.

Butler, J. *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, ed. S. M. Brown. Indianapolis: Library of Living Arts, 1950. 90 pp.

Clarke, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. London, 1705, 264 pp.

Clarke, S. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. London, 1706, 485 pp.

Cudworth, R. “A Sermon Preached before the House of Commons” // *The Cambridge Platonists* / Ed. C. A. Patrides. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970, pp. 90–127.

- Cudworth, R. *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freedom*, ed. S. Hutton. Cambridge: Cambridge University, 1996. 219 pp.
- Cudworth, R. *The Collected Works*. New York: Garland, 1978, 899 pp.
- Cumberland, R. *A Treatise of the Laws of Nature*, trans. J. Maxwell. London, 1727. 701+xxviii pp.
- Hutcheson, F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. A. Garrett. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 226 pp.
- Leibniz, [G.W.]. "Opinion on Pufendorf", in: [G.W.] Leibniz. *Political Writings*, trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 64–74.
- Leibniz, [G.W.]. "Felicity", in: [G.W.] Leibniz. *Political Writings*, trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 82–84.
- Leibniz, [G.W.]. "Codex Juris Gentium (Prefatio)", in [G.W.] Leibniz. *Political Writings*, trans. P. Riley. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 165–175.
- Locke, J. "Voluntas", in: Locke, J. *1693 Commonplace Book*. Bodleian Library, Oxford, Lovelace MS. C28, fol. 114.
- Malebranche, N. *Treatise on Ethics*, trans. C. Walton. Boston: Kluwer, 1993, 238 pp.
- Pufendorf, S. "The Law of Nature and Nations", in: S. Pufendorf. *De jure naturae et gentium libri octo*. Vol. II, trans. C. H. and W. A. Oldfather. Oxford: The Clarendon Press, 1934. xiii+1465 pp.
- Shaftesbury, A.A. Cooper, Earl of. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. B. Rand. London: Swan Sonnenschein, 1900, 535 pp.
- Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. L. E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 490 pp.
- Spinoza, B. *The Collected Works*, ed. and trans. E. Curley. Princeton: Princeton University Press. 1985. Vol. I. 752 pp.
- Wolff, C. "Reasonable Thoughts about the Actions of Men", in: *Modern Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, ed. J. B. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press 2003, pp. 333–349.

### Secondary Sources

- Darwall, S. "Autonomy in Modern Natural Law", *New Essays on the History of Autonomy*, eds. N. Brender, L. Krasnoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 110–129.
- Darwall, S. "Hutcheson on Practical Reason", *Hume Studies*, 1997, Vol. 23. No. 1, pp. 73–89.
- Darwall, S. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995. 352 pp.
- Darwall, S. "The Inventions of Autonomy", *European Journal of Philosophy*, 1999, Vol. 7, No. 3, pp. 339–350.
- Darwall, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 348 pp.
- Frankena, W. "Sidgwick and the History of Ethical Dualism", *Essays on Henry Sidgwick*, ed. B. Schultz. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 175–198.
- Hruschka, J. "The Greatest Happiness Principle and Other Early German Anticipations of Utilitarian Theory", *Utilitas*, 1991, No. 3, pp. 165–177.
- Martinich, A.P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 448 pp.
- Olson, M., Jr. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 208 pp.

*Rational Man and Irrational Society?* eds. B. Barry, R. Hardin. Beverly Hills, CA: Sage, 1982. 415 pp.

Rile, P. *The General Will before Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1986. 294 pp.

Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 624 pp.

Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. 6th ed. London: Macmillan. 1954. 342 pp.

Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. 7th ed. London: Macmillan. 1967. 522 pp.

Vienne, J.M. “Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme”, *Nicolas Malebranche: His Philosophical Critics and Successors*, ed. S. Brown. Assen: Van Gorcum, 1991, pp. 94–108.

Yaffe, G. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 200 pp.

## ИДЕЯ СВОБОДЫ В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

*Нижеследующие статьи возникли из выступлений и дискуссий на теоретическом семинаре, проходившем в декабре 2016 г. в рамках исследовательского проекта «Дискурсы свободы в русской интеллектуальной истории» в Институте русской культуры им. Ю.М. Лотмана Рурского университета Бохума (Германия). Проект, реализуемый под руководством Н.С. Плотникова и при поддержке Немецкого исследовательского общества (DFG), ставит задачей исследовать семантическую эволюцию понятия свободы в русской интеллектуальной истории как ключевого понятия публичной сферы в XIX и XX вв. и выявить основные тенденции этой эволюции на материале анализа «идейных сборников» как узловых пунктов публичной интеллектуальной дискуссии в российском обществе периода модерна.*

*Участники и гости семинара представили и проанализировали из различных дисциплинарных перспектив – философской, богословской, филологической – характерные примеры того, как конструируется семантика свободы в различные эпохи и в различных дискурсах публичной сферы. В фокусе их анализа оказываются те притязания на «самобытность» (религиозные, историософские, литературные), которые используются в истории русской мысли и в современной России как для защиты, так и для отрицания значимости понятия свободы в политическом сознании.*

*Н.С. Плотников*

### **Понятия свободы: универсализм и культурная партикулярность**

**Плотников Николай Сергеевич** – доктор философии, приват-доцент Рурского университета (Бохум, Германия), научный сотрудник. Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, исполнительный директор «Восточноевропейской коллегии земли Северный Рейн-Вестфалия». Lotman-Institut für russische Kultur, Ruhr-Universität Bochum, 44780 Bochum, Deutschland; e-mail: nikolaj.plotnikov@rub.de

В тексте обозначаются контуры проблемы исторической экспликации понятия «свобода». С одной стороны, исторический анализ имеет своим следствием плюрализм семантик и контекстуализаций понятия свободы, реакцией на который является утверждение свободы как антропологической константы или универсальной нормы. С дру-

гой стороны, тезис о нормативной универсальности понятия свободы остается лишь постулатом, если он не опирается на исторически сложившийся (и институционально закреплённый) общественный консенсус относительно центральной ценности свободы. Анализ форм этого консенсуса обозначается как «герменевтика свободы», задача которой показать формирование смысловых дифференциаций в понятиях свободы в разных культурных контекстах, но также и наметить узловые точки публичной дискуссии, в которых происходит кристаллизация консенсуса относительно ключевых аспектов понятия свободы.

**Ключевые слова:** свобода, история понятий, универсальная норма, герменевтика, исторический консенсус, различные традиции понимания свободы

«Понятие свободы как ценности и цели является... антропологически неустрашимым»<sup>1</sup>, – таким утверждением завершает немецкий историк Вернер Конце свою статью «Свобода» в знаменитом «Словаре основных исторических понятий» под ред. Р. Козеллека, О. Бруннера и его самого, изображающую панораму исторических трансформаций, идеологических манипуляций, политических противоборств и борьбу философских мнений по поводу понятия свободы. Тем самым история понятия от античности до современности упирается в собственный предел – в границу, за которой история устраняется антропологией. Утверждая в финале историко-семантического исследования понятие свободы в качестве антропологической константы, автор, казалось бы, сам ставит под вопрос главный принцип всего методологического подхода *Begriffsgeschichte*, который в пику прежней истории идей состоит в демонстрации того, что ключевые понятия не имеют априорного надысторического статуса, а являются «индикаторами» и «факторами» культурного опыта, который они организуют, будучи сами его продуктами. Вместе с тем в этом утверждении обозначается и проблема границ историко-понятийной вариативности – в какой мере мы вправе говорить об истории *одного* понятия как едином процессе и есть ли какие-то иные способы конституировать единство этого процесса помимо его отнесения к одному словарному слову.

Гегель, отвечая на романтический культ исторической индивидуальности, еще мог решать эту проблему с помощью диалектики общего и единичного, в силу которой конкретные исторические эпохи выступали как спецификации универсального понятия, развивающегося в истории. «Всемирная история есть не что иное, как развитие понятия свободы»<sup>2</sup>, – так звучала итоговая формула этой диалектики идеи свободы как взаимосвязи всеобщего понятия и его индивидуальных исторических гештальтов. Но уже для Ницше, отказавшегося от универсальной метафизической рамки, мнения о свободе представляются настолько индивидуальными и разнородными, что о ней «нельзя установить общезначимого понятия»<sup>3</sup>. Превращение свободы в «антропологически неустрашимое понятие», уже концептуально опробованное в философских антропологиях начала XX в. (М. Шелера и Г. Плеснера), оказывается поздней реакцией на этот вызов радикального историзма, артикулированного Ницше и В. Дильтеем.

<sup>1</sup> “Anthropologisch nicht eliminierbar” (Conze W. Freiheit // *Geschichtliche Grundbegriffe* / Hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 2. Stuttgart, 1975. S. 542).

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия истории* // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 8. М., 1935. С. 422.

<sup>3</sup> Ницше Ф. *Человеческое, слишком человеческое* // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 391.

В современную эпоху тезис об антропологической фундированности понятия свободы уступает место нормативному универсализму, представляющему свободу (как в концепции Ролза и Хабермаса) как контрфактический горизонт идеального консенсуса всех разумных индивидов, признающих право каждого на свободу. Политико-юридическим воплощением такого нормативного универсализма является «Всеобщая декларация прав человека» 1948 г., в которой сущностная принадлежность человеку свободы («все люди рождаются свободными») формулируется уже не как антропологическая данность, а как нормативное обязательство признавать любого человека свободным. Но как раз такое превращение свободы в сугубо нормативный принцип, который признается главной ценностью современных обществ, индуцирует новый виток полемик об основаниях нормативной значимости этого принципа. Различные авторитарные, традиционалистские и консервативные идеологии, оспаривающие центральное положение ценности свободы, делают именно эту нормативность объектом критики, объявляя ее сугубо «декларативной». Вся советская идеология была построена на критике и отрицании «так называемой свободы» западного мира как иллюзии и пустой декларации. И нынешние авторитарные режимы, легитимирующие себя посредством критики «Запада», воспроизводят эту критику с лишь незначительными вариациями.

Но и помимо этой идеологической и политической критики нормативного принципа свободы вопрос о том, на каких основаниях он объявляется универсальной нормой, становится предметом обширных дискуссий также и среди его сторонников. Оппонентами нормативного универсализма выступают здесь приверженцы различных форм культурного партикуляризма, среди которых наиболее влиятельными являются при всех их различиях представители коммуитаризма (Ч. Тейлор, М. Сэндел) и неопрагматизма (Р. Рорти). Смысл их аргументации состоит в том, что декларирование свободы в качестве универсальной нормы опирается в свою очередь не на некую более фундаментальную норму или рациональное обоснование (наподобие естественного права или «идеального дискурсивного сообщества»), а на исторически сложившийся фактический консенсус современных либерально-демократических обществ, признающих свободу индивида высшей ценностью. Иными словами, всякая попытка рационального обоснования первичности принципа свободы явным или неявным образом задействует культурные предпосылки и очевидности, сформировавшиеся в политической культуре западных обществ в ходе ее исторического развития. Рорти специально подчеркивает исторически контингентный характер такого консенсуса относительно приоритета прав человека, свободы, равноправия и солидарности, что, по его мнению, однако, не препятствует «либеральной утопии», выражающей надежду на глобальное расширение этого консенсуса.

При таком переносе центра тяжести аргументации в пользу привилегированного статуса свободы с идеального консенсуса на реальный в фокус внимания попадает вопрос о культурных конструкциях понятия свободы в политической и интеллектуальной истории Запада и о содержании исторических процессов, в ходе которых формируется политическая идентичность современных обществ<sup>4</sup>. Рефлексию по поводу круга этих вопросов можно определить как

<sup>4</sup> Характерным примером такого исследования может служить работа: Taylor Ch. The Sources of Self. The Making of the Modern Identity. Harvard, 1989.

*герменевтику свободы*, которая делает предметом интерпретации дискурсы и нарративы свободы, конституирующие историческое сознание принадлежности современного индивида к политической традиции Запада, а также различные семантики свободы, в которых это сознание находит свое оформление. Из перспективы этой герменевтики свободы типологические различия понятий свободы, с которыми работает теоретический анализ (такие, как «внутренняя и внешняя свобода», «позитивная и негативная свобода» и т. п.), предстают как исторически сложившиеся формы рефлексии опыта свободы в различные эпохи развития европейского политического сознания. Уже одна из первых влиятельных типологий, данная Б. Констаном в его известной речи «О свободе у древних в сравнении со свободой современных людей» (1819), показывает, что семантика понятий свободы имеет специфический характер для разных эпох и в силу этого понятие политической свободы античности не может быть без изменений и коррективов перенесено в другие эпохи, поскольку оно требует согласования с понятием индивидуальной свободы современной эпохи. Также и то различие семантик свободы – позитивной и негативной, – которое стало известным благодаря эссе И. Берлина «**Два понятия свободы**», заставляет вспомнить о древней и новой свободе как понятиях специфических эпох, о которых говорил Б. Констан<sup>5</sup>. В рамках герменевтики свободы диалектика универсального и партикулярного переформулируется, таким образом, в виде соотношения всемирно-исторического и эпохально-специфического.

В контексте рефлексии по поводу генезиса политической идентичности современных обществ герменевтика свободы делает видимыми также и культурные различия политических традиций, которые, возможно, даже в еще большей степени, чем исторические различия семантик свободы, трансформируют горизонт универсалистского понимания свободы. Они же служат опорой аргументации в критике «европоцентризма» и в полемике с «западными ценностями» и «западными представлениями о правах человека», которые якобы навязываются иным культурным ареалам. Однако последовательный анализ культурных различий показывает, что уже сама традиция «западного понимания свободы» оказывается внутри себя далеко не однородной, а включающей целый конгломерат различных традиций, течений и направлений интерпретации, возникших в результате культурных, идеологических и политических противостояний.

Уже в контексте британской консервативной критики Французской революции (Э. Берк) было артикулировано представление об «английской свободе», основанной на традиции и вековой защите прав человека политическими институтами. Эту «нашу свободу» Берк противопоставлял рационалистической конструкции свободы, которая восторжествовала во Французской революции и представляет собой лишь более или менее отчетливую форму тирании. В период наполеоновских войн идеологическую остроту приобретает идея «немецкой свободы», которую Фихте в «Речах к немецкой нации» не просто противопоставляет французской, но акцентирует в качестве «подлинной свободы» как органического единства народа в противоположность его механическому

<sup>5</sup> Ср. также типологию моделей свободы – «индивидуальной» и «коммунальной», которую предлагает Альбрехт Веллмер (Модели свободы в современном мире // Социологос. Вып. 1: Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 11–38).

агрегату<sup>6</sup>. В совсем иной идейной и политической констелляции периода Первой мировой войны немецкие интеллектуалы (Э. Трельч, А. Гарнак, Ф. Майнеке) заново артикулируют эту идею «немецкой свободы», чтобы противопоставить ее английской и французской в качестве самостоятельной традиции. Эта традиция хотя и связана с запоздалым развитием демократических институтов, но имеет свой центр тяжести – в духовном образовании индивида, сочетающимся с самоотдачей отдельного индивида государственному целому<sup>7</sup>.

Напротив, в современных культурологических исследованиях различных семантик свободы указание на образы «английской, французской и немецкой свободы» используется скорее для того, чтобы подчеркнуть интерференции этих традиций, переплетения семантик и общности их отдельных аспектов при существенном различии тех политических моделей и образов «свободного человека», которые лежат в их основе (политолог и культуролог Филип д'Ирибарн различает три образа: свободы собственника в английской традиции, свободы члена товарищеского сообщества в немецкой и свободы «благородного человека» – во французской)<sup>8</sup>. Общий горизонт понятия свободы складывается, таким образом, из процессов взаимодействия, взаимовлияния, трансфера, взаимного притяжения и отталкивания различных семантических моделей свободы, сформировавшихся в русле разных культурных традиций и традиций политического участия. Тем самым герменевтика свободы, выявляющая уже внутри различных традиций процессы преодоления культурных границ, культурного взаимодействия и трансфера, демонстрирует, что стремление к универсализации базовых ценностей, и в первую очередь свободы, оказывается не утопическим нормативным требованием, но внутренней тенденцией политического и культурного развития в направлении общего нормативного консенсуса.

В связи с анализом различий дискурсов и нарративов законным является вопрос о том, как в рамках герменевтики свободы может быть определено место дискурса свободы в русской интеллектуальной истории и может ли он претендовать на самостоятельность и семантическую специфику. С одной стороны, довольно распространенными являются сомнения в том, что в России вообще отсутствует нарратив свободы. Для внешнего аналитического взгляда, выраженного уже в середине XIX в. А. де Токвилем, представление о России описывалось через противоположность Америке как противоположность двух принципов – рабства и свободы<sup>9</sup>. И этого взгляда, тщетно выискивающего

<sup>6</sup> См.: Schmidt H.J. Die deutsche Freiheit. Geschichte eines kollektiven semantischen Sonderbewusstseins. Frankfurt a/M., 2010.

<sup>7</sup> Трельч Э. Немецкая идея свободы // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX в.) / Под ред. М.А. Абрамова. М., 2000. С. 183–200.

<sup>8</sup> d'Iribarne P. Trois figures de la liberté // Annales. Histoire, Sciences Sociales. 2003/05. 58e année. P. 953–978. А. Хоннет в своем труде «Право свободы» (Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt a/M., 2011) разрабатывает интегральную концепцию свободы, которая связывает указанные образы в систематическое единство. Хоннет, правда, рассматривает эти образы не как специфичные для различных культурных традиций, но скорее как специфичные для различных сфер социального. Прообразом этого интегрального понятия является структура объективного духа в «Философии права» Гегеля – свобода собственности в системе абстрактного права, свобода внутреннего убеждения в сфере морали и «социальная свобода» в солидарном политическом сообществе.

<sup>9</sup> Tocqueville A. de. De la Démocratie en Amérique. T. 2. Bruxelles, 1835. P. 435–436.

отчетливые артикуляции свободы в России, придерживается еще и в современную эпоху немалое число аналитиков русской истории<sup>10</sup>. Но также и аналитический взгляд изнутри русской интеллектуальной традиции, отчетливо выраженный в тезисе Г.П. Федотова о том, что «слово “свобода” до сих пор кажется переводом французского “liberté”»<sup>11</sup>, не находит в ней самостоятельных концептуализаций свободы. Можно вспомнить в этой связи, что и само словосочетание «русская свобода» встречается в России, пожалуй, лишь в названии выходявшего несколько месяцев с весны по осень 1917 г. еженедельника «Русская свобода» под редакцией П.Б. Струве и при ближайшем участии авторов сборника «Вехи» (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и др.) и ряда представителей кадетской партии. С другой стороны, среди философов и лингвистов давно уже существует склонность толковать семантику слова «воля» в смысле «безграничного простора» как специфическое для русского языкового и культурного сознания выражение опыта свободы. Уже в упомянутой статье Г.П. Федотова, повторяющего довольно распространенные в русской эмиграции спекуляции об «анархической природе русской души», западному понятию «свободы» противопоставляется русское понятие «воли» и тем самым формулируются, хотя и критически, основания для утверждения о наличии самостоятельного дискурса свободы в русской истории.

Здесь возникают вопросы о том, насколько правомерны такие утверждения, опираются ли они на достаточные эмпирически фиксируемые свидетельства интеллектуальной истории и истории языка, конституируют ли они самостоятельную линию истории понятия свободы и как они соотносятся с уже наличным составом семантического поля понятия свободы, включающего в себя различия позитивной и негативной свободы внутренней и внешней, абстрактной и конкретной и т. п. Ответы на эти вопросы, до сих пор лишь частично сформулированные в ходе прежних историко-семантических исследований понятия и слова «свобода» в России и родственных ему понятий («либерализм», «вольность» и др.), и составят содержание той герменевтики свободы, которая может очертить контуры дискурсов свободы в русской интеллектуальной истории и показать те точки в ней, где формируется или только начинает формироваться политический и интеллектуальный консенсус относительно семантики свободы. Подступы к этой теме представлены в статьях публикуемого блока.

### Список литературы

Веллмер А. Модели свободы в современном мире // Социологос. Вып. 1: Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 11–38.

Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 8. М.: ОГИЗ, 1935. 470 с.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. / Пер. с нем. С.Л. Франка. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 231–490.

<sup>10</sup> Wittram R. Das Freiheitsproblem in der russischen inneren Geschichte: Gedanken zu einigen Fragestellungen // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. 1954. Bd. 2. S. 369–386; Geyer D. Die Idee der Freiheit in der osteuropäischen Geschichte // Leviathan. 1990. No. 18. S. 327–338.

<sup>11</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журн. 1945. № 10. С. 189–213.

Трельч Э. Немецкая идея свободы // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX в.) / Под ред. М.А. Абрамова. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 183–200.

Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журн. 1945. № 10. С. 189–213.

Conze W. Freiheit // *Geschichtliche Grundbegriffe* / Hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta, 1975. S. 425–542.

d'Iribarne P. Trois figures de la liberté // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2003/05. 58e année. P. 953–978.

Geyer D. Die Idee der Freiheit in der osteuropäischen Geschichte // *Leviathan*. 1990. No. 18. S. 327–338.

Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2011. 628 S.

Schmidt H.J. Die deutsche Freiheit. Geschichte eines kollektiven semantischen Sonderbewusstseins. Frankfurt a/M.: Humanities Online, 2010. 506 S.

Taylor Ch. The Sources of Self. The Making of the Modern Identity. Harvard: Harvard University Press, 1989. 624 p.

Tocqueville A. de. De la Démocratie en Amérique. T. 1–2. Bruxelles: Louis Hauman et Comp., 1835.

Wittram R. Das Freiheitsproblem in der russischen inneren Geschichte: Gedanken zu einigen Fragestellungen // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1954. Bd. 2. S. 369–386.

## Notions of Liberty: Universalism and Cultural Particularity

*Nikolaj Plotnikov*

PhD in Philosophy, Associate Professor at the Lotman-Institute of Russian Culture, Ruhr-University Bochum, Direktor of “Osteuropa-Kolleg NRW”; Lotman-Institute of Russian Culture, Ruhr-University Bochum, 44780 Bochum, Germany; e-mail: nikolaj.plotnikov@rub.de

The author outlines the problem of historical explications of the notion of liberty. On one hand, the historical analysis leads to semantic pluralism and pluralism of contextualization of the notion of liberty. Liberty as the universal norm and anthropological constant is the reaction to these pluralisms. On the other hand, the thesis on the normative universalism of liberty remains a postulate, if it does not rely on a social consensus on the central value of liberty. The analysis of these forms of consensus is described as a “hermeneutics of liberty”. Its task is to show the formation of the conceptual differences in the notion of liberty in the different cultural contexts. Another task is to show the intersection in the public discussion, where the consensus on the main aspects of liberty emerges.

**Keywords:** Liberty, the universal norm, hermeneutics, the historical consensus, the different traditions of the understanding of liberty

## References

Conze, W. “Freiheit”, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta, 1975. S. 425–542.

d'Iribarne, P. “Trois figures de la liberté”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003/05, 58e année, pp. 953–978.

Fedotov, G. P. “Rossija i svoboda” [Russia and Freedom], *Novyj zhurnal*, 1945, No. 10, pp. 189–213. (In Russian)

Geyer, D. "Die Idee der Freiheit in der osteuropäischen Geschichte", *Leviathan*, 1990, No. 18, S. 327–338.

Hegel, G. W. F. *Sochinenija*, 14 t. [Works, 14 vols.], vol. 8. Moscow: OGIZ Publ., 1935. 470 pp. (In Russian)

Honneth, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011. 628 S.

Nietzsche, F. "Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe" [Human, all too human], in: F. Nietzsche, *Sochinenija*, 2 t. [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 231–490. (In Russian)

Schmidt, H. J. *Die deutsche Freiheit. Geschichte eines kollektiven semantischen Sonderbewusstseins*. Frankfurt a. M.: Humanities Online, 2010. 506 S.

Taylor, Ch. *The Sources of Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard: Harvard University Press, 1989. 624 pp.

Tocqueville, A. de. *De la Démocratie en Amérique*, vols. 2. Bruxelles: Louis Hauman et Comp., 1835.

Troeltsch, E. "Nemeckaja ideja svobody" [German Idea of Freedom], in: *O svobode. Antologija mirovoj liberal'noj mysli (I polovina XX veka)* [About Freedom. Anthology of world liberal thought (the first half of the 20th century)], ed. by M. A. Abramov. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2000, pp. 183–200. (In Russian)

Wellmer, A. "Modeli svobody v sovremennom mire" [Models of Freedom in the Modern World], in: *Sociologos*, issue 1: Obshhestvo i sfery smysla. Moscow: Progress Publ., 1991, pp. 11–38. (In Russian)

Wittram, R. "Das Freiheitsproblem in der russischen inneren Geschichte: Gedanken zu einigen Fragestellungen", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge, 1954, Bd. 2, S. 369–386.

*Р.Г. Апресян*

## **Свобода: опыты осмысления и переживания**

*Апресян Рубен Грантович* – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [apressyan@iph.ras.ru](mailto:apressyan@iph.ras.ru)

Идея свободы, как она предстает в русской интеллектуальной истории и общественной практике, нередко трактуется в русле, заданном Г.П. Федотовым, в котором получили разработку значения концепта «свобода», выявленные В.И. Далем. Русское чувство и понимание свободы сводится таким образом к воле как устремленности к независимости, раскрепощенности, неподотчетности, в конечном счете к своеволию и произволу, причём в крайних своих проявлениях. Не всегда уделяется внимание тому, что Федотов ассоциирует такое понимание свободы, возможно, с доминирующей, но все же не единственной тенденцией в русской традиции, а именно укорененной в наследии Московского царства XVI в. (царская тирания, бесправие дворянства, закрепощенность крестьян). Наряду с этой тенденцией Федотов отмечает и европейское культурное влияние, как-то сказавшееся и на понимании свободы, хотя эта сторона русского культурно-исторического опыта не получила у него достаточного прояснения. Вместе с тем Федотов указывает на разность исторического опыта, соответствующего различию бытовой и гражданской свободы. В сопоставлении с Федотовым заслуживает внимания анализ свободы Б.П. Вышеславцевым, который, переосмысливая традиционную для философии дилемму негативной и позитивной свободы, подчеркивал потенциальный положительный смысл и в опыте негативной свободы, несводимой к тому, что усматривал Федотов в русской идее воли. Принимая во внимание содержание социокультурного опыта, соответствующего негативной и позитивной свободе, следует признать, что ни одно общество неспособно выжить без коммуникативных и социальных практик, предполагаемых позитивной свободой. В конкретных социально-культурных системах эти практики не всегда ассоциируются с термином «свобода»; но они выражаются в идеях, которые так или иначе сопряжены в философии с идеей свободы. Эта сопряженность идеи свободы с другими фундаментальными моральными и, шире, культурными концептами в разных формах отражена и в русской философской мысли, что можно видеть на примере В.С. Соловьева, И.А. Ильина и Н.А. Бердяева.

**Ключевые слова:** свобода, воля, позитивная и негативная свобода, сублимация свободы, моральный опыт, русская интеллектуальная история, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, А. Вежбицкая, И.А. Ильин, В.С. Соловьев, Г.П. Федотов

Предполагаю, что тема, предложенная для семинарского обсуждения: «Идея свободы в русской интеллектуальной истории», рождает у многих общие ассоциации, обусловленные прежде всего знакомством с соответствующей литературой.

Образ «русской» свободы, русского приоритетного понимания свободы как «воли, простора, возможности действовать по-своему», как «отсутствия стеснения, nevoли, рабства, подчинения чужой воле»<sup>1</sup> задан Владимиром Далем.

В очевидной преемственности с Далем говорил о русском понимании свободы Георгий Федотов: традиционно для русского человека, точнее, для москвитянина XVII в., свобода – «понятие отрицательное: синоним распущенности, “наказанности”, безобразия»<sup>2</sup>. Москвитянин воспитан Домостроем, он во власти крепкой домостроевской дисциплины. Домострой идейно поддерживал социальный порядок, при котором «все сословия были прикреплены к государству службой или тяглом». Понятно, что «человек свободной профессии был явлением немислимимым» в той Москве; «если не считать разбойников»<sup>3</sup>, почти иронично добавляет Федотов. Домострою, государевой службе, тяглу противостоит в этом мироощущении не свобода, а воля. «Воля есть, прежде всего, возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми». И далее: «...воля – всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо... Так как воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, – разбойничества, бунта, тирании»<sup>4</sup>.

Эти цитаты известны, и у всех, кто, как говорится, в теме, они почти на слуху. Порой можно заметить, что эти характеристики Федотова выхватываются из узкого контекста соответствующего места статьи, где речь идет о позднесредневековой Руси, Московском царстве, и воспринимаются в контексте всей статьи, которая, как ясно из ее названия – «Россия и свобода», – призвана представить свободу в России. Впрочем, Федотов и сам дает повод для такого смещения в восприятии, поскольку, стремясь проследить эти характеристики московитского этоса в нравах Российской империи и позже, Советской России, он не предупреждает такие экстраполяции, в которых, разумеется, есть своя правда. Наряду с московской традицией Федотов отмечает сохранение под спудом «не тронутых древних пластов Киево-Новгородской Руси»<sup>5</sup>. Однако остается непонятным, как это латентное наследие проявило себя. Федотов усматривает его роль в том, насколько органично в XVIII–XIX вв. были восприняты русской культурой – в литературе, музыке, истории – европейские влияния, как, несмотря на «ориентализм московского типа», «легко и свободно

<sup>1</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М., 1955. С. 151.

<sup>2</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 286.

<sup>3</sup> Там же С. 284.

<sup>4</sup> Там же. С. 286.

<sup>5</sup> Там же. С. 289.

совершался обмен духовных веществ с христианским Западом»<sup>6</sup>. Но о том, как это наследие проявилось в *нравах* Российской империи, можно догадываться; прямых указаний на этот счет у Федотова нет.

В названной статье Федотов указывает и на важность различия *бытовой* и *политической* свободы. Это различие нередко остается заслоненным приведенными выше высказываниями Федотова, между тем как оно заслуживает самого серьезного внимания. Можно предположить, что это различие упускается из виду потому, что, как отмечает сам Федотов, бытовой свободе не придают значения, она не осознается. Между тем именно бытовая свобода постепенно получает развитие в России, в особенности в эпоху Петра. И благодаря обретению русским обществом бытовой свободы «отсутствие свободы политической» долгое время не замечалось. Непримеченностью и неосмысленностью этого различия можно отчасти объяснить нечувствительность массового общественного сознания к отсутствию гражданских и политических свобод в советские времена, даже на их излете. Не всегда это различие осознается и сейчас.

Отличие бытовой свободы от политической, само обозначение этой свободы как «бытовой», т. е. словом с заниженным ценностным содержанием, не должно умалять значения самого этого феномена. По мысли Федотова, с бытовой свободой, поначалу утверждавшейся лишь в дворянском сословии, оказываются связанными понятия чести и достоинства, имевшие мало общего с понятием родовой чести боярства и рыцарства. Бытовая свобода была в этом смысле важным фактором морального самосознания. Принятый в 1752 г. указ «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству» (само название которого крайне примечательно), освобождая дворян от непрременной воинской и гражданской службы, предоставлял им право свободных занятий. Собственно благодаря этому указу в России и появляются свободные профессии. Как замечает Федотов, в России «дворянство давалось образованием»<sup>7</sup>, и образование делало человека свободным, в бытовом отношении свободным.

Связь между свободой и образованностью несомненна. Но только в том отношении, что свобода в действиях, на практике предполагает у человека определенный (по отношению к разным видам практики разный) уровень осведомленности, осознанности, понимания. Это связь метафизического свойства, указывающая на непрменные предпосылки свободного самоосуществления человека. Обусловленность свободы полученным образованием в описании Федотовым общественных нравов императорской России представляет сложившийся в результате реформ конкретно-исторический общественный порядок, в котором в силу возникшей иерархии ценностей, по-своему освященных властью, образованность сама по себе становилась социальным капиталом, дававшим ее обладателю ряд безусловных преимуществ. Хорошо известно из более поздней истории России, когда образованность, наоборот, оказывалась залогом «рабства» в смысле безвыходной зависимости, более того, лишения, даже смерти. Для пришедших к власти большевиков интеллигенция, т. е. образованный класс, стала одним из главных объектов социального насилия, наряду с дворянством и офицерством. Впрочем, явные симптомы социальной

<sup>6</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 289.

<sup>7</sup> Там же. С. 290.

ненависти к «интеллигентам» Федотов обнаруживает ранее, еще «на пороге катастрофы», в воинствующем антилиберализме черносотенцев – наиболее реакционной силы периода первой русской революции. В Черной Сотне, по Федотову, вновь явил себя дух «московского символа веры» с его православием и самодержавием, практически выражавшийся в остром национализме и «острой ненависти к интеллигентам, в самом широком смысле слова, объединяющем все высшие классы России»<sup>8</sup>. В острой ненависти к «интеллигентам» большевики приняли эстафету у Черной Сотни.

Что касается политической свободы, она так и не получила в России сколь-нибудь заметного развития, даже с выходом на историческую сцену буржуазии. Как указывает Федотов, «политическая свобода в России может быть только привилегией дворянства и европеизированных слоев (интеллигенции). Народ в ней не нуждается, более того, ее боится, ибо видит в самодержавии лучшую защиту от притеснений господ»<sup>9</sup>. Со времени отмены крепостного права в течение чуть более полувека в России появилась либеральная буржуазия и либеральная интеллигенция, однако наряду с этим широкое распространение получили нигилистические и реакционные настроения. Случившаяся большевистская революция крайне ухудшила положение с политической свободой, а установившийся со временем тоталитарный режим уничтожил ее последние жалкие остатки. Что, впрочем, не значит, что в условиях тоталитаризма не было условий для бытовой свободы, хотя ее пространство заметно сузилось, и во многих своих проявлениях она была возможна лишь как другая сторона провластной сервильности.

К приведенным общим положениям Даля и Федотова о русском чувстве и смысле свободы непосредственно примыкают культурологические по существу выводы Анны Вежицкой из обстоятельно проведенного лексикографического исследования. Они также хорошо известны. В сопряжении с Далем и прямой перекличке с Федотовым Вежицкая указывает, что в современном русском языке значение слова «воля» постепенно свелось к одному – к жизни вне тюрьмы, вне исправительного лагеря: «Тот факт, что русский язык XX в. выработал отдельный концепт “воли” как жизни вне тюремно-лагерной системы, отражает осознанное или неосознанное восприятие русским народом жизни в тени гигантского архипелага ГУЛАГ». Возможность нестесненности, упование на нестесненность, считает Вежицкая, – одно из центральных значений в русском концепте свободы<sup>10</sup>. Вывод Вежицкой подтверждается и другими исследователями, работающими в области когнитивной лингвистики и культурологии<sup>11</sup>.

Характерные иллюстрации этого впечатления можно найти у В.С. Высоцкого. В известной песенке «Зэка Васильев и Петров-зэка» (1962) рассказывается о неудачной попытке побега не из ГУЛАГа (в политическом смысле этого

<sup>8</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 297.

<sup>9</sup> Там же. С. 293.

<sup>10</sup> Вежицкая А. Словарный состав как ключ к этнофилософии, истории и политике: «Свобода» в латинском, английском, русском и польском языках // Вежицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А.Д. Шмелева, под ред. Т.В. Бульгиной. Разд. III. 3. М., 1999. С. 460, 483.

<sup>11</sup> См., например, Катаева Н.М. Воля; Солохина А.С. Свобода // Антология концептов / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. Т. 1. Волгоград, 2005. С. 42–58; 223–247; Злобин А.А. Свобода и воля: сопоставительный аспект характеристики (на материале произведений А.И. Солженицына) // Вестн. ВГУ. Сер.: Филология. Журналистика. 2007. № 2. С. 56–59.

понятия), а из исправительного лагеря двух эзков (один из которых «за растрату сел», а другой – «за Ксению», т. е. за «мокрое дело»). Они бегут от невыносимости и смертельной опасности лагерной жизни, не зная, куда движутся, «в Москву или в Монголию». А между тем в другой песенке Высоцкого (пропетой несколько лет спустя) как бы им навстречу кто-то из Москвы стремится в тайгу за... волей (кажется, той самой, о которой говорят Даль и Федотов): «В тайгу... / И я / Воздух ем, жую, глотаю, / Да я только здесь бываю / За решеткой из деревьев, но – на воле». Зеки бегут на волю, сорвав удавку лагеря; из Москвы бегут на волю – на «дикую природу» (по словам Федотова), от стесненности общества. Но не только от него, бегут от стесненности дисциплины любого рода, неприменности обязательств (не важно, навязанных извне или добровольно принятых), опостылевших связей.

Для переживания опыта нестесненности, неподотчетности не обязательно бежать в пустынь или в тайгу. Достаточно праздничного расслабления, пусть мимолетного, от принуждения извне, не важно, какую форму это понуждение принимает, достаточно ощущения безмятежности, раскованности. Эти определения традиционно воспринимаются в позитивном ценностном, эстетическом, смысложизненном контексте. Но такие состояния могут иметь и другое практическое воплощение – именно как проявление самоволия. Что-то похожее описывает Б.Ш. Окуджава в стихотворении с красноречивым названием «Божественная Суббота, или Стихи о том, как нам с Зиновием Гердтом в одну из суббот не было куда торопиться» (1975): «От празднеств и работы / закрылись на замок...». Неторопливость – вроде бы тоже проявление свободы в том особенном смысле, при котором несвобода – это нужда, натужность, обязанность, невзгоды. Свобода такого рода – не завоевание, не обретение, это случай, это неожиданное везение: «Дыши, мой друг, свободой... / Кто знает, сколько раз / еще такой субботой / наш век одарит нас».

Вежбицкая на основе анализа русской речи реконструирует следующие интуиции и установки русского сознания в отношении свободы: свобода – это возможность для человека делать то, что он хочет делать, и не делать того, чего он делать не хочет; делать в понимании того, что он поступает по собственной воле, а не по понуждению извне, что он может так поступать и никто не может ему ничего сказать в упрек или осуждение только потому, что другому это не нравится. К этому пониманию могут привноситься дополнительные смыслы: делать, что хочешь, если это хорошо (считается хорошим), или делать, что хочешь, потому что так хочется, или делать, что хочешь, особенно если это вопреки ожиданиям других, и т. д.<sup>12</sup>

Показательно сопоставление Вежбицкой семантических формул русских слов «свобода» и «воля» с английскими “liberty”, “freedom” и польским “wolność”: значения слов «свобода» и «воля» соотносятся с установкой индивида, *отдельного* лица, значения слов “liberty” (но не “freedom”) и “wolność” – с установкой *всех, каждого* лица. Как показывает семантический анализ, русские концепты и свободы, и воли представляют соответствующие феномены (во многом пересекающиеся) как данности исключительно внутреннего опыта человека, выражающегося в определенном осознании и понимании человеком самого себя; “liberty” и “wolność” представляют собой надперсональный, общезначимый опыт.

<sup>12</sup> См.: Вежбицкая А. Указ. соч. С. 473–474.

Впрочем, следует иметь в виду, что определенно различаемые на уровне семантического анализа идеи свободы и воли не так однозначно дифференцируемы на уровне живого опыта. Как расслышать в индивидуальных отчетах об опыте свободы, идет ли речь о свободе бытовой или свободе политической? Как это расслышать, если не всегда люди сами осознают, об опыте какой свободы они говорят, опытом какой свободы располагают, чтобы иметь основание им поделиться. Та же неоднозначность прослеживается по поводу «опыта воли». Воля – это отсутствие внешнего стеснения, главным образом со стороны тех, кто обладает властью и богатством; но воля также и нестеснение себя в решениях и действиях.

Когда Федотов говорит о воле как ощущении нестесненности, он усматривает ее проявления в лучшем случае в квиетизме (в пустынь, к дикой природе, к кочевому быту), но больше – в негативных формах, от разгула до разбойничества и тирании. Есть некоторая двойственность в этом федотовском понимании воли. Также двойственность, пусть и иного рода, обнаруживается внутри уже и того его пассажа, в котором со свободой сопоставляется воля, в котором воля противопоставляется свободе. Можно предположить, что о «возможности жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями», говорит ухарь, гуляка в самозабвенной страсти, «разбойник». Но эти слова – никак не от пустынного (отшельника, анахорета). И когда Федотов замечает, что для русского человека свобода – это «понятие отрицательное: синоним распушенности, “наказанности”, безобразия...», – он имеет в виду не ухаля, не гуляку, не «разбойника»; они вряд ли мыслят в таких категориях. Коль скоро упоминаются «распушенность» и «безобразие», речь идет о ценностной отрицательности понятия свободы, точнее, свободы в том понимании, при котором она *в силу особой логики, особого чувства жизни* перетолковывается как воля. Такое понимание выкажут не только пустынный и анахорет, но и отец доброго семейства, купец-старообрядец, доблестный офицер («слуга царю, отец солдатам», говоря словами Лермонтова), «европейски образованный фабрикант и банковский деятель»<sup>13</sup> и т. п. **Не надо быть непременно философом, достаточно мыслить здраво и ответственно, чтобы чувствовать коммуникативную, межличностную природу свободы, на которую указывает Федотов.**

Между тем – отвлечемся от федотовского контекста – воля как таковая, даже еще до каких-либо нормативных ограничений, имеет важное позитивное значение как в антропологическом (психологическом), так и моральном отношении. В широком смысле слова воля это способность человека самоопределяться в своем хотении в условиях выбора, иными словами, проявлять свою *самость*, быть *лицом*, преодолевая себя как природного, индифферентного или подчиненного чужой воле и т. д. индивида. Воля может быть злоносной, незаконной, преступной. Но для этого она должна быть. Как таковая, в своем «чистом» бытии, не проявленном еще в тех или иных содержательно определенных намерениях и деяниях, воля есть дар человека как сознательно устремленного существа; благодаря воле индивид преодолевает «механическую» детерминированность своих действий и обращает их в поступки.

<sup>13</sup> См.: *Вежбицкая А.* Указ. соч. С. 292.

Представление о свободе как нестесненности, воле, в смысле отсутствия внешнего контроля, предоставленности индивида самому себе присуще отроческому сознанию вообще и является этапом в становлении личности, осваивающей способы самостоятельного мышления и поведения. В этом смысле каждый индивид в процессе социализации и взросления так или иначе проходит через понимание свободы как оторванности от внешнего контроля, в особенности контроля со стороны тех взрослых, с контролирующим и наставительным воздействием которых для него ассоциируется собственное детство. Это очень важный момент в становящемся опыте свободы.

Способности воления как неперемennого условия свободы уделял большое внимание Б.П. Вышеславцев, настаивавший на позитивных аспектах в проблематике воли, следуя в этом за Н. Гартманом, который, в свою очередь, был вдохновлен идеей свободы произвола/воли (*liberum arbitrium*) Дунса Скота. С произвольности выбора, со свободы воли, считает Вышеславцев, начинается свобода. Это именно начало свободы. Без способности произволения свобода невозможна. Философы нередко замалчивают свободу произвола, игнорируя значение самого феномена произвола. Конечно, произвол случаен, неопределенен. Но в нем, пусть в наиболее простом виде, проявляется способность человека воли, выражать предпочтение, осуществлять выбор. Подчинение выбора моральным ценностям – это уже результат самоопределения человека. Без связи с этим выбором нельзя оценить позитивную свободу как свободу творчества, понять творчество как высшее проявление свободы.

Свобода открывается человеку прежде всего в выборе и безусловной возможности человека его осуществить – произвольно, своенравно. В таком выборе могут попирааться принятые ценности и их иерархия. Свобода такого выбора ограничена личным предпочтением, даже капризом. По Вышеславцеву, это «несублимированная свобода». Но есть свобода другого рода, другого уровня – исходящая из «идеального долженствования», направленная на ценности. Это *сублимированная* свобода. В переходе от одной свободы к другой происходит возвышение свободы<sup>14</sup>.

Вышеславцев таким образом переосмысливает традиционную для философии проблему *негативной* и *позитивной* свободы. Благодаря этому переосмыслению уточняется и развивается и понятие негативной свободы, и понятие позитивной свободы. Негативная свобода – это не только независимость, не только «свобода от». Это в первую очередь способность воления из себя, из собственного мотива, как бы в отсутствие какой-либо нормативной среды. Такая свобода негативна сначала именно как форма проявления самости, независимой от внешнего воздействия, в том числе нормативного воздействия. Необходимо подчеркнуть, тем более что Вышеславцев об этом прямо не говорит, что воля позитивна как проявление способности воления. Эта способность может быть позитивной и в моральном плане, пусть и проявляясь в форме негативной свободы. В условиях личной закрепощенности, в каких бы формах она ни проявлялась, задача раскрепощения, освобождения для личности более чем актуальна. С либерально-моральной точки зрения это *моральная обязанность* человека перед самим собой – обрести личную независимость. Ее успешное

<sup>14</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Под ред. В.В. Сапова. М., 1994. С. 92.

исполнение, даже попытка ее исполнения есть позитивный моральный факт. Другое дело, что личной независимости (выражаемой в свободе от опеки или от чьего-либо диктата, в том числе государства) недостаточно для полноценного морального самоопределения личности. Ощущение свободы во всей полноте обретается в действиях, совершенных по своей воле, самостоятельно, но, во-первых, сообразно сознательно принятым принципам, на основе которых производится выбор среди имеющихся альтернатив, а во-вторых, в практическом утверждении добра, содействуя благу других. Поэтому позитивная свобода обозначается как «свобода для».

Для Вышеславцева проблема позитивной свободы состоит не в том, кто управляет человеком (он сам или кто-то извне), а в том, *как* реализует человек свою независимость, самостоятельность. Способность к самостоятельности утверждается в свободе, лишь будучи воплощенной в деятельности, ведущей к благотворным результатам<sup>15</sup>.

Обсуждение свободы Вышеславцевым и явно просматривающаяся за ней традиция двойственного понимания свободы подсказывает возможность иного ракурса рассмотрения социально-нравственной дилеммы «воля – свобода» в русской нормативной традиции, выявленной Федотовым. Впрочем, если принять с оговорками федотовское отрицательное понимание воли, то остальное содержание в названной дилемме, хотя не близко, вполне созвучно тому, что говорит о разных видах свободы, разных этапах освобождения, обретения человеком свободы Вышеславцев.

Будучи неизменным условием самоопределения, воля, служащая самой себе, осуществляемая невзирая на других, обращается в своеволие, т. е. принятие решений и совершение действий вопреки воле других. А воля, обращенная к тому же на подавление воли других, – это произвол. Подкрепленный силой власти, произвол превращается в тиранию. Так понимаемой воле и как своеволия, и как произвола Федотов противопоставлял личную свободу: свобода «немыслима без уважения к чужой свободе»<sup>16</sup>. В дополнение к этому напрашивается и другая характеристика свободы: чувство свободы, сопряженное с уважением к свободе другого, предполагает ожидание и требование уважения к своей собственной свободе и готовность за нее постоять. Однако свобода как уважение к чужой свободе ассоциируется с ответственностью; а ответственность – это своего рода ограничение, зависимость.

В русской культуре есть и отчасти другой опыт постижения свободы в сравнении с тем, что фиксируют Федотов и Вежбицкая. Этот опыт связан в первую очередь с идеей *вольности* в классической литературе, начиная с А.Н. Радищева и А.С. Пушкина. Слово «вольность» морфологически очевидно родственно слову «воля». Однако есть основания думать, что по своим внутренним коннотациям оно ближе польскому “wolność”, о котором писала Вежбицкая. Вольность в русской поэзии трактуется главным образом как освобождение от господского и главным образом монаршего гнета. Так, в оде А.С. Пушкина

<sup>15</sup> В этом же духе высказывался Н.А. Бердяев, выражая эту мысль в более сильном утверждении: «Человек свободен, когда он находится в состоянии творческого подъема... Творчество есть освобождение от рабства» (Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистской философии // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Сост., послесл. П.В. Алексеева. М., 1995. С. 152).

<sup>16</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 286.

«Вольность» свобода предстает как «гроза царей», оружие против позорных законов, против несправедливой власти. Поэт поет песню свободе, обличая пороки монархов, заявляя о своей ненависти к монаршему трону, о своей грезе смерти самовластного семейства, включая детей. Пафос поэта – тираниборчество, восстание обреченных на рабство. Только единство законов и свободы гарантирует от тирании. В этом единстве и залог покоя самих царей. Поэтому, обращаясь к ним, напоминая о трагической гибели Людовика XVI, о жалком конце Павла I, поэт призывает: «Склонитесь первые главой / Под сень надежную Закона, / И станут вечной стражей трона / Народов вольность и покой». Противовес тирании – ответственность граждан, которая являет себя в первую очередь в равенстве всех перед карающим мечом. Вместе с тем в Оде нет ни слова о гражданской свободе. Гражданственность понимается довольно отвлеченно – как служение народу, отчизне, но не как вовлеченность в общественные дела, общее попечение о них, публичное обсуждение политических проблем, сдерживание верховной власти и контроль за ней.

Традиция вольнолюбивой (или свободолубивой) лирики в русской литературе тем более заслуживает внимания, что в советской школе в программе по литературе ей на протяжении десятилетий уделялось первостепенное внимание и ее изучению, включающему заучивание наизусть соответствующих стихотворений, отводилось значительное время. Для сравнения достаточно сказать, что, к примеру, у Пушкина есть и другие стихотворения, в которых говорится о вольности. Но в них вольность предстает как безудержность страсти, как упоение поэзией, как благоговение перед высшей волей. За редким исключением, в советской школе их не изучали. Понятно, что в советской школе проблема вольности актуализировалась в идеологически определенном контексте противостояния царскому самодержавию, борьбы с ним, освобождения от него. От конкретного учителя зависело, каким образом аранжировалась эта тематика – была ли она обращена полностью в историческое прошлое либо же представлялась значимой самой по себе, вне какого-либо определенного исторического контекста и, значит, универсально, а стало быть, актуально в настоящее время.

Однако в любом случае в поэзии такого рода тема свободы в смысле независимости, освобождения, раскрепощенности превалировала. Заслуживает внимание в этой связи оценка вольнолюбия русской литературы тем же Б.В. Вышеславцевым. Пушкин для него – «прежде всего певец свободы»: «Поэзия Пушкина есть поэзия свободы от начала и до конца»<sup>17</sup>. И это при том, что вообще «русская философия, литература и поэзия всегда была и будет на стороне свободного мира: она была революционной в глубочайшем, духовном смысле этого слова и останется такой перед лицом всякой тирании, всякого угнетения и насилия»<sup>18</sup>. В этой призванности русской культуры, выражающей «исконную традицию и сущность русского духа», Вышеславцев усматривал залог ее глубокой противоположности «материализму, марксизму и тоталитарному социализму»<sup>19</sup>. Но какой идеал «свободы» находит Вышеславцев у Пушкина? Именно идеал разорванных цепей, нескованности, вольности, простора,

<sup>17</sup> *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии. Гл. I: Многообразие свободы в поэзии Пушкина // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. С. 160.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

птичьего полета и т. д. Непосредственно перекликаясь с тем, что говорил о традиционном русском чувстве свободы как вольности Федотов, этот идеал не несет в себе того содержания, которое Вышеславцев связывал с позитивной, сублимированной свободой.

Однако возможна ли социально определенная система культуры с таким, исключительно «вольно-любивым», т. е. негативным, пониманием свободы, которая, как мы понимаем, воплощается в *свободе произвола* и не предполагает возвышения до *свободы добра*? При ответе на этот вопрос стоит вернуться к различию, проводившемуся Федотовым между бытовой свободой и свободой политической.

На личном, бытовом, коммунальном (частно-групповом) уровне доминирование негативной свободы чревато пресечением отношений как таковых, предполагающих взаимность, связанность (в различных формах), доверие, кооперацию. На гражданском уровне отсутствие позитивной свободы не имеет таких последствий для общества в целом. Общество может сохранять себя посредством установления разного рода репрессивных, манипулятивных, авторитарно-сервильных, идеологических скреп, подавляя какие-то или любые проявления гражданского самоопределения, да и просто индивидуальной независимости.

Личные отношения – кооперативные, коллегиальные, дружеские, интимные – не могут строиться на подавлении личности. При подавлении личности они претворяются в вещные отношения, отношения одностороннего пользования, или, другими словами, эксплуатации. Личным отношениям необязательно рефлексироваться в терминах свободы, но в любом случае необходимы такие ценностные и нормативные представления, которые бы положительно стимулировали участников коммуникации или членов коммунального сообщества к совместности, обеспечивая субъективные условия для их индивидуальной и продуктивной самореализации.

Вот строки из известного стихотворения Е.А. Евтушенко: «Нечаянно оба пошли мы на сговор: / любовь – усвоение жизни другого. / Нечаянно нам подсказала природа: / в любви обоюдное рабство – свобода» (1972). Они – об опыте любовных отношений, но в связи с частным по своему статусу, хотя и универсальным по своему антропологическому и моральному значению коммуникативным опытом поэт проговаривает важнейшую идею, непосредственно касающуюся свободы. В свободе раскрепощение опосредовано *самоограничением, само-определением*. Свобода начинается с *самообладания* – как господства над своими внутренними страстями и спонтанными влечениями, владения своими способностями и талантами, с *самостояния* – как независимости от возможного давления (тем более произвольного) других, от навязываемых авторитетов и стереотипов; но она продолжается в *самоограничении* – собственного своеволия, стремления к навязыванию себя другим (порой до времени не осознаваемого и, следовательно, предполагающего признание в себе). Свобода *утверждается* в недопущении несправедливости в отношении других, в соблюдении их прав, в содействии их благу.

Для такого понимания свободы, точнее, сопряженной со свободой коммуникативной практики, одного понятия свободы, по-видимому, недостаточно. В сопряжении с идеей свободы проступают идеи справедливости, блага, дове-

рия, Другого и т. п. **Примеров расширения смыслового, ценностного, нормативного контекста свободы** в истории русской философии достаточно. Так, у В.С. Соловьева свобода сопрягается с идеями добра, нравственного закона и, шире, с многообразием нравственного опыта, проявляясь в воздержании (т. е. независимости от чувственных влечений), бескорыстии (как свободе духа от привязанности к материальным благам), служении правде и добру (в этом и состоит внутренняя свобода), терпеливости (как признанию чужой свободы), устремленности к совершенству, выражающемся в конечном счете в благочестии (примечательно, что в «Оправдании добра» более всего о свободе говорится в главе, посвященной соотношению религии и нравственности)<sup>20</sup>.

В качестве другого примера можно привести учение о свободе И.А. Ильина, который рассматривал свободу как непереносимое условие всех форм самостоятельной, продуктивной, творческой активности человека. Такие важные моменты жизненного опыта человека, как любовь, молитва, убежденность, познание, совесть, невозможны без свободы<sup>21</sup>. Это то, что человек совершает по собственной инициативе, самостоятельно, добровольно, ответственно; здесь невозможно принуждение.

Наиболее очевидно идея свободы вписана в целостный контекст морального мышления у Н.А. Бердяева: «Стремись к свободе, но никогда не забывай об истине, о любви, о справедливости, иначе свобода станет пустой, бессодержательной и ложной идеей. Стремись к жизни в полноте. Стремись к истине, к любви, к справедливости, но не забывай о свободе. Стремись к добру, к совершенству, но не дай Бог тебе забыть о свободе и осуществлять добро и совершенство насильем»<sup>22</sup>. Свобода не просто сопряжена с разными формами морального опыта (как у В.С. Соловьева) или, шире, творческой активности (как у И.А. Ильина) – у Н.А. Бердяева идея свободы предстает непосредственно соединенной с основополагающими моральными идеями – добром, любовью, справедливостью, совершенством.

Было бы неверно трактовать эти суждения лишь как результат мыслительного творчества названных философов, конструирующих пространство морали сообразно своему пониманию и мировоззрению. В обобщениях такого рода, обогащающих идею свободы опосредствованием с другими моральными идеями, раскрывается внутренняя связность моральной жизни. Это не всегда адекватно осознается обыденным сознанием и, соответственно, не узнается в исследованиях, основанных на изучении феноменологии сознания, выраженной в живой речи. Поэтому в эмпирических исследованиях, в частности лексикографических, которые в целом предоставляют философии богатый материал для понимания сознания, эти скрытые для самого морального сознания коннотации концепта свободы должны учитываться, насколько это возможно, если не сказать в полной мере.

<sup>20</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. А.Ф. Loseва, А.В. Гулыги. М., 1988. С. 153, 192, 194, 195, 258, 450.

<sup>21</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М., 1994. С. 508.

<sup>22</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 154–155.

## Список литературы

- Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 30–353.
- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистской философии // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Сост., послесл. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1995. С. 4–163.
- Вежбицкая А. Словарный состав как ключ к этнофилософии, истории и политике: «Свобода» в латинском, английском, русском и польском языках // Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А.Д. Шмелева, под ред. Т.В. Булыгиной. Разд. III. 3. М.: Яз. рус. культуры, 1999. С. 434–483.
- Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Гл. I: Многообразие свободы в поэзии Пушкина // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 160–203.
- Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса / Под ред. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994. С. 14–152.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1955.
- Злобин А.А. Свобода и воля: сопоставительный аспект характеристики (на материале произведений А.И. Солженицына) // Вестн. ВГУ. Сер.: Филология. Журналистика. 2007. № 2. С. 56–59.
- Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Рус. кн., 1994. С. 381–560.
- Катаева Н.М. Воля // Антология концептов / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. Т. 1. Волгоград: Парадигма, 2005. С. 223–247.
- Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. А.Ф. Loseva, А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
- Солохина А.С. Свобода // Антология концептов / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. Т. 1. Волгоград: Парадигма, 2005. С. 42–58.
- Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 276–303.

## Freedom: Understanding and Experiences

## Ruben Апресян

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@iph.ras.ru

Modern observers often interpreted the idea of freedom as it is represented in the Russian intellectual history and social practice in the terms, proposed by Russian philosopher Georgy Fedotov, who elaborated the lexical concept of *svoboda* ('freedom'), which had been given by Russian lexicographer Vladimir Dal. They epitomized the Russian sense and understanding of liberty reducing it to *volja* (will/wish) as aspiration towards personal independence, relaxedness, unaccountability, and ultimately to self-will and arbitrariness, mostly in their extreme manifestations. There is not enough attention to a fact, that Fedotov points to the Russian understanding of freedom as *volja* as may be a dominant, but not a single tendency in the Russian tradition and that he rooted this tendency in the heritage of the 16<sup>th</sup> century Moscow kingdom (with tsar's tyranny, rightlessness of nobility, serfhood of peasants). Besides this tendency Fedotov recognizes European cultural influence as well; at

the time of Russian Empire it had some impact on the Russian sense of freedom, though he does not give a clear explanation of this aspect of the Russian cultural-historical experience. However, Fedotov shows the difference between freedom in private and public life. Boris Vysheslavtsev's analysis of freedom is worth attention comparatively with Fedotov. Reexamining the traditional philosophical dilemma of negative and positive freedom Vysheslavtsev emphasized potential positive implication of negative freedom, which thus cannot be reduced completely to that what Fedotov discovered in the Russian idea of *volja*. Taking into account the sociocultural experience related to negative and positive freedom, one should recognize that no community could survive without communicative and public practices assumed by positive freedom. In particular social-cultural systems such practices are not necessarily associated with the idea of freedom; still they are expressed in various ideas, which in this or that way are related in philosophy with the idea of freedom. The relation of this idea to other basic ethical and, broader, cultural concepts is reflected in various forms in the Russian philosophical thought, what one can discover for instance in Vladimir Soloviev, Ivan Ilyin, and Nicolai Berdyaev.

**Keywords:** 'svoboda' (freedom), 'volja' (will), positive and negative freedom, sublimation of freedom, moral experience, Eussian intellectual history, N. A. Berdyaev, B. P. Vysheslavtsev, A. Wierzbicka, I. A. Ilyin, V. S. Soloviev, G. P. Fedotov

## References

- Berdyaev, N. A. "O naznachenii cheloveka" ["The Destiny of Man"], in: Berdyaev, N. A. *O naznachenii cheloveka* [*The Destiny of Man*]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 30–353. (In Russian)
- Berdyaev, N. A. "O rabstve i svobode cheloveka: Opyt personalistskoj filosofii" [Slavery and Freedom], in: Berdyaev, N. A. *Carstvo duha i carstvo kesarja* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar], ed. by P. V. Alekseev. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 4–163. (In Russian)
- Dal, V. V. *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo jazyka, 4 t.* [Explanatory Dictionary of the Live Great Russian language, 4 vols.], vol. IV. Moscow: Gos. izd-vo inostr. i nac. Slovar'ej, 1955. (In Russian)
- Fedotov, G. P. "Rossija i svoboda" [Russia and Freedom], in Fedotov, G. P. *Sud'ba i grehi Rossii* [The Fate and Sins of Russia], vol. 2. St. Petersburg: Sophia, Publ., 1992, pp. 276–303. (In Russian)
- Ilyin, I. A. Put' k ochevidnosti [*The Way to Insight*], in: Ilyin, I. A. *Sobranie sochinenij, 10 t.* [Collected Works, 10 vols.], vol. 3, ed. by J. T. Lisitsa. Moscow: Russkaya Kniga Publ., 1994, pp. 381–560. (In Russian)
- Kataeva, N. M. "Volja", in: *Antologija konceptov* [Anthology of Concepts], ed. by V. I. Karasik, I. A. Sternin. Vol. 1. Volgograd: Paradigma Publ., 2005, pp. 42–58. (In Russian)
- Soloviev, V. S. Opravdanie dobra [Justification of the Good], in: Soloviev, V. S. *Sochinenia* [Works, 2 vols.], vol. 1, eds. A. F. Losev, A. V. Gulyga. Moscow: Mysl Publ., 1988, pp. 47–580. (In Russian)
- Solokhina, A.S. "Svoboda" [Freedom], in: *Antologija konceptov* [Anthology of Concepts], ed. by V. I. Karasik, I. A. Sternin, vol. 1. Volgograd: Paradigma Publ., 2005, pp. 42–58. (In Russian)
- Vysheslavtsev, B. P. "Etika preobrazhennogo jerosa" [The Ethic of Transfigured Eros], in: Vysheslavtsev, B. P. *Etika preobrazhennogo erosa* [The Ethic of Transfigured Eros], ed. by V. V. Sapov. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 14–152. (In Russian)
- Vysheslavtsev, B. P. "Vechnoe v russoj filosofii" [Eternal in Russian Philosophy], in: Vysheslavtsev, B. P. *Etika preobrazhennogo jerosa* [The Ethic of Transfigured Eros], ed. by V. V. Sapov. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 160–203. (In Russian)

Wierzbicka, A. *Semanticheskie universalii i opisanie jazykov* [Semantic Universals and Description of Languages], trans by A. D. Shmelev, ed. by T. V. Bulygina. Moscow.: Jazyki Russkoj Kul'tury Publ., 1999, pp. 434–483. (In Russian)

Zlobin, A. A. “Svoboda i volja: sopostavitel'nyj aspekt harakteristiki (na materiale proizvedenij A. I. Solzhenicyna) [*Svoboda* and *Volja*: Compatible Characteristics], *Vestnik VGU. Seria: Filologija. Zhurnalistika* [Proceedings of Voronezh State University. Philology and Journalism Series], 2007, No. 2, pp. 56–59. (In Russian)

*С.В. Кирибаум*

## О границах свободы

**Светлана Викторовна Кирибаум** – доктор философии, научный сотрудник. Отделение славистики / Институт русской культуры им. М.Ю. Лотмана, Рурский университет Бохума, Германия. Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Slavistik/Lotman-Institut für russische Kultur, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum, Deutschland; e-mail: svetlana.kirschbaum@rub.de

Вопрос о границах свободы можно поставить не только в философском, но и в лингвистическом ключе. Тогда на первый план выйдет такая характеристика свободы, как полисемия, и ее границей окажутся другие значения этого слова, включая синонимические. Словари пытаются отграничить одно значение от другого, но на практике все оказывается сложнее. Строгий лексический и семантический словарный порядок может нарушаться, значения смешиваться или подменяться одно другим. Свобода и воля как раз представляют собой такой случай. Если в «Толковом словаре» В.И. Даля практически не делается разницы в определении этих двух слов, то Г.П. Федотов в своей публицистической статье «Россия и свобода» разделил понятия «свобода» и «воля», превратив их в антонимы. Воля получила у Федотова негативную характеристику, а его постулат о русскости воли стал исходным пунктом размышлений о русской свободе в когнитивной лингвистике. Если для Даля свобода и воля – это синонимы, то современные словари фиксируют их полное семантическое совпадение только в одном пункте – когда речь идет о нахождении вне тюрьмы. Через эту лазейку, однако, данные понятия могут проникать на территорию друг друга, и разговор о свободе может подменяться разговором о воле. В данной статье будет сделана попытка проследить взаимоотношения, взаимоограничения и взаимопроникновения понятий свободы и воли, следствием которых, как представляется, и становится их возможная взаимозаменяемость в русском публицистическом дискурсе.

**Ключевые слова:** свобода, воля, полисемия, общество, власть, насилие

Г.П. Федотов, говоря о том, что «слово “свобода” до сих пор кажется переводом французского *liberté*» и что «никто не может оспаривать русскости “воли”», очевидным образом не имел в виду этимологию<sup>1</sup>. В обратном случае нетрудно было бы указать как на славянские корни свободы, так и на связь воли (в значении осознанного желания, способности принимать решения и осуществлять поставленные цели) с фр. *volonté*, нем. *Wille*, англ. *will*, что, собственно, и было уже неоднократно проделано исследователями<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журн. Нью-Йорк, 1945. № 10. С. 198.

<sup>2</sup> См.: Варзин А.В. «Свобода» в словарной фиксации XIX – начала XX в.: отражение трансформации смыслов под влиянием либеральной идеологии // Политическая лингвистика. 2011. № 1 (35). С. 206; Вежицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001. С. 241.

Посвящая свою статью «Россия и свобода» различию между этими двумя словами «для русского слуха», Федотов не собирался ограничивать свою задачу исключительно лингвистическим анализом. В основе его концептуальных построений лежат наблюдения над русским историческим процессом, в котором он отметил сменность «петербургского» и «московского» периодов в развитии русской государственности. «Петербургский» период знаменовался для него культуроцентричной западной свободой, в «московский» – перевешивала русская дикая воля. Впрочем, и сама историософская концепция, представленная в его статье, – скорее всего не самоцель, а фигура аргументации, подводящая к выводу о «московскости» (читай: насильственности) Октябрьской революции<sup>3</sup>. Поэтому можно допустить, что понятия «свобода» и «воля», использованные Федотовым для концептуализации истории, являются условными, не отражающими не только языковую ситуацию, но и историческую реальность<sup>4</sup>. «Идеал русской воли», находящий себе выражение «в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, – разбойничества, бунта и тирании»<sup>5</sup>, напоминает, за исключением, пожалуй, тирании, идеалы романтизма (не только русского). Период свободы, начавшийся в русской истории, согласно Федотову, с Петра I и закончившийся с Революцией 1917-го г., представляет собой исторический промежуток, в котором были и разгулы, и бунты. Но все же не вполне достаточно рассматривать определение Федотовым свободы и воли исключительно как «результат философской интерпретации»<sup>6</sup>. Операционализируя эти понятия через градус насилия в обществе и над обществом, Федотов использует их не только для описания русской истории, но и вполне в прагматических целях, призывая западное сообщество помочь воскресить к свободе «тоталитарный труп»<sup>7</sup> советской Московии.

Федотов определяет волю следующим образом: «Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями»<sup>8</sup>. Здесь происходит смешение нескольких значений понятия «воля», на первый взгляд незаметное: воля – как независимое положение, воля – как способность принимать решения и воля – как разгул. Слово «узы» – также многозначное, получающее в зависимости от контекста

<sup>3</sup> Этот метод прямо противоположен методу «козеллековской» истории понятий, которая констатировала смену исторических эпох, наблюдая за словоупотреблением и объявляя именно понятие фактором и индикаторам исторического процесса. Ср. введение Райнхарта Козеллека к «Словарю основных исторических понятий»: «При изучении той или иной эпохи никакое историческое исследование не может обойтись без обсуждения ее языка и самоистолкования. В определенном смысле можно сказать, что весь язык источников изучаемого периода представляет собой одну большую метафору той истории, которую хочет познать историк» (Козеллек Р. Введение // Словарь основных исторических понятий: Избр. ст.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем.: К. Левинсон; сост.: Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле, М., 2014. С. 24).

<sup>4</sup> Дирк Уффельманн указал на то, что попытка Федотова представить убедительную концепцию свободы, ориентированную исключительно на историю, не удалась, кроме всего прочего, еще и потому, что Федотов занимался поисками корней свободы в христианстве (Uffelmann D. Halbherzige Heterogenität. Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G.P. Fedotov // Die Welt der Slaven. 1994. 39. H. 2. S. 325).

<sup>5</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 198.

<sup>6</sup> Варзин А.В. «Свобода» в словарной фиксации XIX – начала XX в.: отражение трансформации смыслов под влиянием либеральной идеологии. С. 206.

<sup>7</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 212.

<sup>8</sup> Там же. С. 198.

как положительное, так и отрицательное значение (ср. «узы рабства» vs «узы брака»), – оказывается менее стесняющим, чем социальные «цепи»; это тот минимум социализации, который не дает человеку окончательно порвать с обществом. Отказ от «социальных уз» не приводит, таким образом, еще к полному разрыву с государством.

Кроме семантических смещений происходит и смешение концептуальное. В определении Федотова проскальзывает намек на концепцию Руссо о естественном (догосударственном) состоянии человека, который не скован социальными «цепями». Таким образом, получается, что воля – это и есть возвращение в природное состояние, отказ от государства: «Воля торжествует... в уходе из общества, на степном просторе»<sup>9</sup>. Но природный человек Федотова оказывается не просто несвободен, а и еще более зависим<sup>10</sup>. В то же время Федотов помещает очаги воли не только вне государства, но и внутри него. Воля реализуется также «во власти над обществом, в насилии над людьми»<sup>11</sup>, а это уже скорее отсылает, условно говоря, к Гоббсу: с одной стороны, природное состояние как война (в данном случае односторонняя, т. к. лишь одна часть общества вернулась в естественное состояние) а с другой – безраздельная и бесконтрольная власть (насилие) суверена над подданными. Строго говоря, речь у Федотова здесь идет скорее не о воле, а о близком к ней произволе или же беспределе как нарушении порядка свободы (ср., например, нем. Willkür, также производное от «воли»). «“Русская воля” (часто обманчиво принимаемая за подлинную свободу)» является лишь «оборотной стороной» тирании<sup>12</sup>.

Таким образом, у Федотова намечены две оппозиции. Социум противопоставляется «степному простору», а государство – насилию. В обоих случаях под волей понимается отказ от государства. В первой оппозиции происходит отказ индивидуума от государства как организационной структуры, навязывающей ему «свою волю». Но отказ этот немотивированный, не нашедший (и не ищущий) теоретического обоснования. И если Федотов сравнивает волю с анархией: «воля, подобно анархии, невозможна в культурном общежитии»<sup>13</sup>, то под «анархией» – также многозначным понятием – понимается здесь не просто безгосударственное общество, а хаос и беззаконие<sup>14</sup>. Во втором случае

<sup>9</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 198.

<sup>10</sup> Ср.: «“Человек рождается свободным, а умирает в оковах”. Нет ничего более ложного, чем это знаменитое утверждение. Руссо хотел сказать, что свобода есть природное, естественное состояние человека, которое он теряет с цивилизацией. В действительности, условия природной, органической жизни вовсе не дают оснований для свободы. В биологическом мире господствуют железные законы: инстинктов, борьбы видов и рас, круговой повторяемости жизненных процессов. Там, где все до конца обусловлено необходимостью, нельзя найти ни бреши, ни щели, в которую могла бы прорваться свобода. Где органическая жизнь приобретает социальный характер, она насквозь тоталитарна. У пчел есть коммунизм, у муравьев есть рабство, в звериной стае – абсолютная власть вожака (“вождя”))» (Федотов Г.П. Рождение свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 253).

<sup>11</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 198.

<sup>12</sup> Кара-Мурза А.А. На пути к христианскому либерализму: эволюция концепции «свободы» в трудах Г.П. Федотова // Политическая концептология. 2015. № 1. С. 202.

<sup>13</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 198.

<sup>14</sup> Ср. также отношение веховцев к народной воле как антигосударственному явлению: «В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева. И эти грозные, неорганизованные, стихийные силы... с трудом преодолевались русской госу-

насилие также становится своего рода отрицанием государства, хочется добавить, правового. Тиран, узурпирующий безграничную власть над обществом, является, по определению Федотова, «вольным существом»<sup>15</sup>. Узурпация власти происходит, таким образом, в тот момент, когда правитель, каким бы законным он ни был, применяет насилие по отношению к обществу и, вступая тем самым на территорию воли – территорию безграничного пространства вне закона, – сам становится вне закона: «разбойник – это идеал московской воли, как Грозный – идеал царя»<sup>16</sup>. Говоря о свободе и воле, Федотов в первую очередь говорит о характере власти, и Иван Грозный оказывается таким же разбойником, как и Степан Разин, самым фактом насилия превращающий государство в «степной простор»<sup>17</sup>.

И если «воля» Федотова не укоренена в теории, то его «свобода» легко вписывается в рамки либерализма: «Свобода личная немислима без уважения к чужой свободе»<sup>18</sup>. Свобода не находится в борьбе ни с государством, ни с государственностью и реализуется исключительно внутри общества. Границей между свободой и волей становится уровень насилия в обществе.

Историческая концепция Г.П. Федотова о русскости воли получила и научную легитимацию. Н.Д. Арутюнова называет вслед за Федотовым именно «свободу без преград – прав, правил, норм и законов» идеалом русской свободы, получившей название «воли»<sup>19</sup>. «Стихийная сила», свойственная, по мнению Арутюновой, русской душе, способна проявиться только в условиях неограниченной свободы-воли. Но воля может находиться не только снаружи, но и внутри человека, которого «на волю толкает воля – желание, порыв или каприз». Так же как и у Федотова, определявшего волю как «возможность пожить по своей воле», уже в самом определении происходит смешение разных значений воли. «Воля внутри» оказывается не способностью делать сознательный выбор и не способностью управлять собой, а своего рода «стихийным Я», практически не оставляющим шанса для общественной кооперации: «Воля царя – произвол, воля народа – вольница, воля индивида – своеволие. Воля – это самоуправство, а не самоуправление»<sup>20</sup>.

В «Толковом словаре великорусского живого языка» В.И. Даль также определяет свободу как «свою волю, простор, возможность действовать по-своему»<sup>21</sup>. Это определение могло бы показаться сходным с определением «воли» у Федотова и Арутюновой, если бы не следующее пояснение: «Свобода понятие сравнительное; она может относиться до простора частного,

---

дарственностью, полагавшей им внешние границы, сковывавшую их, но они не были ею вполне побеждены» (Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сб. ст. о русской интеллигенции. М., 1909. С. 68).

<sup>15</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 198.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Истолкование действий политических лидеров в «криминальной» терминологии можно встретить и в современных публичных высказываниях. Ср., например, заметку Маши Слоним «По закону или по понятиям?» о противостоянии американских судов Дональду Трампу // URL: <http://splash.project-splash.com/posts/pozakonnu-ili-poronyatiyam/b1hcc97a830> (дата обращения: 09.12.2016).

<sup>18</sup> Федотов Г.П. Россия и свобода. С. 198.

<sup>19</sup> Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 813.

<sup>20</sup> Там же. С. 813.

<sup>21</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 ч. Ч. IV. М., 1866. С. 137.

ограниченного, к известному делу относящемуся, или к разным степеням этого простора, и наконец к полному, необузданному произволу или самовольству»<sup>22</sup>. Становится понятно, что «простор» Даля не является синонимом и безусловным атрибутом воли, чем он является у Федотова, у которого воля торжествует именно на «степном просторе». Кроме того, «воля» Даля, определяемая как «данный человеку произвол действия; свобода, простор в поступках; отсутствие неволи, насильования, принуждения»<sup>23</sup>, не то что не противопоставляется свободе, как это происходит у Федотова, она даже не особенно от нее отличается. «Произвол» – это в первую очередь «своя воля, добрая воля, свобода выбора и действия, хотенье, отсутствие принуждения», а потом уже «необузданность или деспотизм»<sup>24</sup>.

Определение Далем «свободы» как простора нашло отражение в концепции Анны Вежбицкой о русской свободе как освобождении из давящей «смирительной рубашки»: «В *свободе* ощутимым образом присутствуют... коннотации “простора”, широкого, бескрайнего пространства, где можно ПОЛНОСТЬЮ вытянуться»<sup>25</sup>. Но все же «простор» у Даля, помещенный к тому же в рубрику «простой» – т. е. «порожний, пустой», – это в первую очередь «простое, свободное, незанятое место», а потом уже «свобода, воля, раздолье, отсутствие всякого стеснения». Таким образом, простор – это не только «отсутствие стеснения», но это еще и отсутствие препятствий, и в этом смысле он не обязательно включает в себя пространственную характеристику бескрайности. Даль говорит о «свободе» как о сравнительном (или точнее: относительном) понятии, одновременно содержащем в себе информацию и о градусе свободности («разные степени простора»), т. е. уже по определению свобода-простор не бескрайна. Это хорошо видно из примера, приводимого Далем: «Свобода печати, отсутствие цензуры, но может быть ответ перед судом». «Отсутствие цензуры» указывает не на отсутствие границ (граница, нарушение которой чревато судом, оказывается составной частью свободы), а на отсутствие препятствий.

Если Даль пользуется свободой и волей как синонимами, то на сегодняшний момент это становится возможным лишь в тех случаях, когда «речь идет о перемещении человека из пространства, в котором он подчиняется другим людям и не может делать то, что хочет, в пространство, где другой человек или общество не создают препятствий для его действий»<sup>26</sup>. Это особенно касается контекстов, связанных «с характеристикой жизни вне тюрьмы или с поэтической стилизацией»<sup>27</sup>. Поэтому вполне представима ситуация, когда эти два понятия взаимозаменяются.

Г.П. Федотов умер в 1951 г., не застав ни оттепели, ни перестройки. Возможно, в перестройке он увидел бы возвращение «петербургского» периода русской истории, озаменованное ослаблением насилия над обществом и

<sup>22</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 ч. Ч. IV. С. 137.

<sup>23</sup> Там же. Ч. I. М., 1863. С. 211.

<sup>24</sup> Там же. Ч. III. М., 1865. С. 445.

<sup>25</sup> Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. С. 236.

<sup>26</sup> Урысон Е.В. Свобода 1.1, воля 4.1 // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Вып. 3 / Под. ред. Ю.Д. Апресяна. М., 2003. С. 360.

<sup>27</sup> Варзин А.В. «Свобода» в словарной фиксации XIX – начала XX в.: отражение трансформации смыслов под влиянием либеральной идеологии. С. 206.

поворотом к свободе. В 2006 г. журнал «Знамя» провел анкетирование своих авторов и читателей «20 лет на свободе», предложив поразмышлять о том, что произошло со свободой слова в России с начала перестройки и гласности. Вопрос редакции журнала касался только литературы («как вам (и литературе) в целом на свободе живется?»)<sup>28</sup>, однако участники в своих ответах выходили за рамки литературного процесса, описывая и социально-политическую ситуацию в целом. Сама постановка вопроса, отсылающая скорее к житейским проблемам и не предполагающая точных социологических выкладок, уже сама по себе задавала и определенную, субъективную оптику отвечающих, и литературность ответов. «20 лет на свободе» – метафора, автоматически включающая коннотации свободы, связанные с освобождением из тюрьмы, с которой участники опроса и в самом деле сравнивают СССР. В частности, Ольга Седакова определяет СССР как «исправительно-надзирательное заведение необозримых размеров»<sup>29</sup>. В свою очередь, свобода как нахождение вне тюрьмы вызвала к жизни волю, с которой она в данном случае, как было упомянуто выше, является полным синонимом. Поэтому неудивительно, что участники опроса без какого-либо стилистического ущерба заменяют употребленную в вопросе «свободу» на «волю» и даже смешивают эти понятия: «Наша свобода (свобода вольноотпущенников)» (Михаил Айзенберг)<sup>30</sup>. Многозначность понятия воли вызывает и другие коннотации, входящие в ее семантическое поле: «У здешней свободы всегда “короткое дыхание”». В отличие от западной она не традиция, что развивается и эволюционирует, а пир, прорыв, взрыв, революция, бунт» (Семен Файбисович)<sup>31</sup>. Здесь происходит уже прямой концептуальный подлог: свобода описывается при помощи значений, присущих скорее воле, по крайней мере, той, которую описывает Г.П. Федотов. «Свобода-воля» понимается как (преступный) разгул, что подкрепляется ощущением неизбежного наказания: «В.В. Биbihин еще в начале 90-х говорил, что за такие лукулловы пиры за чужой счет придется расплачиваться. Что нам будет стыдно за такое употребление свободы» (Ольга Седакова)<sup>32</sup>. Таким образом, «свобода-воля» опять же отсылает к определенной модели поведения: «После освобождения на первом плане, на общественной сцене показалось не высокое племя людей, а совсем другие вещи. Вели себя, как вольноотпущенники» (Ольга Седакова)<sup>33</sup>. «Вольноотпущенник» здесь понятие оценочное, это не просто человек, отпущенный на волю, а человек с неприличным поведением, свойственным «вольным» людям. Свобода, обернувшаяся волей – «лукулловыми пирами (за чужой счет)» – безмерной расточительностью, переходом границ дозволенного, отклонилась от нормы, которая, по мнению А.Д. Кошелева, лежит в основе свободы<sup>34</sup>. Границей, отделяющей свободу от воли, понимаемой если не как не-свобода, то по крайней мере как неправильная свобода, оказывается чувство меры – свойство свободы, обычно не фиксируемое словарями.

<sup>28</sup> 20 лет на свободе // Знамя. 2006. № 6. С. 129.

<sup>29</sup> Там же. С. 130.

<sup>30</sup> Там же. С. 129.

<sup>31</sup> Там же. С. 140.

<sup>32</sup> Там же. С. 131.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Кошелев А.Д. К эксплицитному описанию концепта «свобода» // Логический анализ языка. Культурные концепты / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М., 1991. С. 63.

Безграничная свобода – «море разлитое свободы» (Сергей Гандлевский)<sup>35</sup>, та же «стихийная сила», о которой говорила Н.Д. Арутюнова, – открывала новые возможности, которыми, по мнению Сергея Гандлевского, все же невозможно (точнее, даже неприлично) безгранично пользоваться: «Я, в меру отпущенной мне совестливости, пользовался и продолжаю пользоваться новыми возможностями» (Сергей Гандлевский)<sup>36</sup>. Границей, отделяющей свободу от «разлитого моря» воли, выступает в данном случае «совестливость»; непомерное использование всех открывшихся возможностей грозит «безвкусицей». И Гандлевский испытывает «чуть ли не личную неловкость за демократов», своим «безвкусным» поведением нарушивших границу свободы. «Море разлитое» свободы, если ею неправильно пользоваться, может обернуться «мутной водой»: «Очиститься от прошлого не удалось (да всерьез и не пытались), и новое время добавило новой грязи и новой жестокости. И эта мутная вода покрыла все то, что втайне делалось в подневольные годы, всю подготовительную работу свободы, которая происходила в неподцензурной словесности, в искусстве, в гуманитарной мысли, в начавшемся при атеистическом терроре христианском возрождении»<sup>37</sup>.

«Мутная вода» бескультурной (или масскультурной) постперестроечной воли затопила пространство свободы, сведя на нет «всю подготовительную работу свободы», т. е. усилия по ее завоеванию «в подневольные годы» в «высокой» культуре<sup>38</sup>. Михаил Холмогоров определяет поведение постсоветских читателей как «первый шокирующий удар свободы, к которому, думаю, мало кто был готов: оказывается, свобода слова – не только свобода говорить, а свобода слушать»<sup>39</sup>. «Свобода слушать», выраженная в определенном, неприличном поведении читателей, оказывается на самом деле не свободой, а волей: «[Ч]итатель, только что с восторгом глотавший “Чевенгур”, “Жизнь и судьбу”, “Собачье сердце”, “Приглашение на казнь”, вдруг потянулся за “Блюхером и милордом глупым”<sup>40</sup>»<sup>41</sup>. Таким образом, граница между свободой и волей проходит по линии, отделяющей массовую культуру от «высокой».

<sup>35</sup> 20 лет на свободе. С. 132.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. 31.

<sup>38</sup> Ср. также высказывание Ю.Д. Левина, противопоставившего «духовно-насыщенную» атмосферу доперестроечной неофициальной филологии «разгулу» перестройки: «Разгул гласности и разрешенности, начавшийся в 1986 году, полностью изменил эту атмосферу» (Левин Ю. Почему я не буду делать доклад о Мандельштаме // Русская мысль. 1991. № 3889. С. 14). «Разгул» – это слово, коннотированное негативно (разгул преступности, пьяный разгул) и относящееся скорее к семантическому полю «воли».

<sup>39</sup> 20 лет на свободе. С. 145.

<sup>40</sup> См.: «Кому на Руси жить хорошо» Н.А. Некрасова: «Эх! эх! придет ли времечко, / Когда (приди, желанное!..) / Дадут понять крестьянину, / Что розь портрет портретику, / Что книга книге розь? / Когда мужик не Блюхера / И не милорда глупого – / Белинского и Гоголя / С базара понесет?» (Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: в 15 т. Т. 5. Л., 1982. С. 35).

<sup>41</sup> 20 лет на свободе. С. 145. Ср. в этом смысле также наблюдение Исаяи Берлина, сделанное осенью 1945 г. в СССР: «Жесткая цензура, которая, наряду с массой всего остального, запрещала порнографию, макулатуру и низкопробные детективы того пошиба, что заполняют вокзальные прилавки на Западе, способствовала тому, что восприятие советских читателей и зрителей стало чище, непосредственнее и наивнее, чем наше» (Берлин И. Встречи с русскими писателями (1945 и 1956) / Пер. с англ. О. Ронена, Д. Сегала, Е. Толстой-Сегал // Берлин И. История свободы. М., 2014. С. 431).

Многозначность понятий свободы и воли требует в каждом отдельном случае задаться вопросом, какую свободу и какую волю подразумевает автор. Многозначность понятия свободы нередко накладывается на многозначность понятия воли<sup>42</sup>, размывая и без того ветхие границы между ними, и это только запутывает дело. Сложность усугубляется еще и тем, что свобода и воля могут употребляться как синонимы (отпустить узника на свободу/на волю), а могут выступить и антонимами, как это происходит в статье Федотова «Россия и свобода».

Разговор о свободе может незаметно подменяться разговором о воле как определенной антисоциальной/антикультурной модели поведения. Свобода тем самым становится в большей мере этической/эстетической категорией. Перефразируя Гезали (героя одноименного рассказа Исаака Бабеля), можно сказать: свобода – это хорошее дело для хороших людей. «Дарованная сверху» свобода воспринимается не как настоящая свобода, а как навязывание чужой воли и в какой-то степени оказывается продолжением тирании.

### Список литературы

- 20 лет на свободе // Знамя. 2006. № 6. С. 129–150.
- Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Яз. рус. культуры, 1998. 896 с.
- Берлин И. Встречи с русскими писателями (1945 и 1956) / Пер. с англ. О. Ронена, Д. Сегала, Е. Толстой-Сегал // Берлин И. История свободы. М.: НЛЮ, 2014. С. 422–498.
- Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сб. ст. о русской интеллигенции. М., 1909. С. 27–73.
- Варзин А.В. «Свобода» в словарной фиксации XIX – начала XX века: отражение трансформации смыслов под влиянием либеральной идеологии // Политическая лингвистика. 2011. № 1 (35). С. 206–212.
- Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Яз. славян. культуры, 2001. 288 с.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 ч. Ч. I, III–IV. М., 1863, 1865–1866.
- Кара-Мурза А.А. На пути к христианскому либерализму: эволюция концепции «свободы» в трудах Г.П. Федотова // Политическая концептология. 2015. № 1. С. 187–208.
- Кошелев А.Д. К эксплицитному описанию концепта «свобода» // Логический анализ языка. Культурные концепты / Под ред. Н.Д. Арутюновой. М.: Наука, 1991. С. 61–64.
- Козеллек Р. Введение // Словарь основных исторических понятий: Избр. ст.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем.: К. Левинсон; сост.: Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. М.: НЛЮ, 2014. С. 23–44.
- Левин Ю. Почему я не буду делать доклад о Мандельштаме // Русская мысль. 1991. № 3889. С. 14.
- Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: в 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1982. 687 с.
- Урысон Е.В. Свобода 1.1, воля 4.1 // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Вып. 3 / Под. ред. Ю.Д. Апресяна. М.: Яз. славян. культуры, 2003. 624 с.

<sup>42</sup> Нагляднее всего многозначность словоупотребления «свободы» и «воли» проявляется на дериватах: ср., например, свободный человек – свободный мужчина/свободная женщина; вольный город – вольный дом.

- Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый журн. Нью-Йорк, 1945. № 10. С. 189–213.  
 Федотов Г.П. Рождение свободы // Судьба и грехи России: в 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 253–275.  
 Uffelman D. Halbherzige Heterogenität. Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G.P. Fedotov // Die Welt der Slaven. 1994. Nr. 39. H. 2. S. 323–343.

## On the Limits of Freedom

*Svetlana Kirshbaum*

Dr. phil. Research Fellow, Departement of Slavic Studies / Lotman Institute for Russian Culture at the Ruhr University Bochum, Germany, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum, Deutschland, e-mail: svetlana.kirschbaum@rub.de

The question of the limits of freedom can be asked not only in philosophical, but also in linguistic terms. Freedom has many meanings, and its limits can be identical to dividing lines between different interpretations of this concept and its synonyms. Dictionaries try to develop clear-cut distinctions between diverging definitions, but in practice everything is more complex. The strict lexical and semantic order of dictionaries can be disturbed, definitions can be mixed or substituted for one another. Svoboda and volia represent just such a case. There is practically no difference between these two concepts in “Explanatory dictionary” of V.I. Dal’. However, G.P. Fedotov in his essay “Russia and Liberty” draws a sharp distinction between svoboda and volia, turning them into antonyms. Volia assumes negative connotations, and its alleged Russianness became a starting point for reflections about Russian freedom in cognitive linguistics. If for Dal’ svoboda and volia are almost synonyms, modern dictionaries acknowledge their overlap only at one point – when staying out of prison is concerned. Through this loophole, however, these concepts can intrude on each other’s territory, and svoboda can be substituted for volia. In my essay, I will track relationships, balances and interpenetrations of the concepts svoboda and volia resulting – as it seems – in their interchangeability in the Russian public discourse.

**Keywords:** freedom, polysemy, society, power, violence

## References

- “20 let na svobode” [20 Years at Large], *Znamya*, 2006, Vol. 6, pp. 129–150. (In Russian)  
 Arutyunova, N. D. *Yazyk i mir cheloveka* [Language and the World of the Person]. Moscow: Yazyki russkoi kul’tury Publ., 1998. 896 pp. (In Russian)  
 Berlin, I. “Vstrechi s russkimi pisatelyami (1945 i 1956)” [Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956], trans. by O. Ronen, D. Segal, E. Tolstaya-Segal, in: I. Berlin, *Istoriya svobody* [History of Liberty]. Moscow: NLO, 2014, pp. 422–498. (In Russian)  
 Bulgakov, S. N. “Geroizm i podvizhnichestvo” [Heroism and Asceticism], in: *Vekhi. Sbornik statei o russkoi intelligentsii* [Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia]. Moscow, 1909. pp. 27–73. (In Russian)  
 Dal’, V. I. *Tolkovyi slovar’ zhivogo velikorusskogo yazyka, 4 t.* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language, 4 vols.], vol. I, III–IV. Moscow, 1863, 1865–1866. (In Russian)  
 Fedotov, G. P. “Rossiya i svoboda” [Russia and Freedom], *Novyi zhurnal*. New York, 1945. No. 10. pp. 189–213. (In Russian)  
 Fedotov, G. P. “Rozhdenie svobody” [The Birth of Freedom], in: G. P. Fedotov, *Sud’ba i grekhi Rossii* [Destiny and Sins of Russia], vol. 2. St. Petersburg: Sophia, Publ., 1992. pp. 253–275. (In Russian)

Kara-Murza, A. A. “Na puti k khristianskomu liberalizmu: evolyutsiya kontseptsii «svobody» v trudakh G. P. Fedotova” [On the Way to Christian Liberalism: Evolution of the Concept of «Freedom» in G. P. Fedotov’s Works], *Politicheskaya kontseptologiya*, 2015, Vol. 1, pp. 187–208. (In Russian)

Koshelev, A. D. “K eksplitsitnomu opisaniyu kontsepta «svoboda»” [To the Explicit Description of the Concept «Freedom»], in: *Logicheskii analiz yazyka. Kul’turnye kontsepty* [Logical Analysis of Language. Cultural Concepts], ed. by N. D. Arutyunova. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 61–64. (In Russian)

Kozellek, R. “Vvedenie” [Introduction], trans. by K. Levinson, in: *Slovar’ osnovnykh istoricheskikh ponyatii: Izbrannye stat’i, 2 t.* [Dictionary of the Basic Historical Concepts: Selected Articles, 2 vols.], ed. by Yu. Zaretskii, K. Levinson, I. Shirle. Moscow: NLO, 2014. pp. 23–44. (In Russian)

Levin, Yu. “Pochemu ya ne budu delat’ doklad o Mandel’shtame” [Why I Will not Make a Report on Mandelstam], *Russkaya mysl’*, 1991, Vol. 3889, p. 14. (In Russian)

Nekrasov, N. A. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], vol. 5. Leningrad: Nauka Publ., 1982. 687 pp. (In Russian)

Uryson, E. V. “Svoboda 1.1, volya 4.1” [Freedom], in: *Novyi ob’yasnitel’nyi slovar’ sinonimov russkogo yazyka* [New Explanatory Dictionary of Synonyms of Russian]. Third edition, ed. by Yu. D. Apresyan. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2003. 624 pp. (In Russian)

Uffelmann, D. “Halbherzige Heterogenität. Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G. P. Fedotov”, *Die Welt der Slaven*, 1994, Vol. 39/2, pp. 323–343.

Varzin, A. V. “Svoboda’ v slovarnoi fiksatsii XIX – nachala XX veka: otrazhenie transformatsii smyslov pod vliyaniem liberal’noi ideologii” [“Freedom” in Dictionaries of 19th – Beginning of the 20th Century: Reflection of the Transformation of Meanings under the Influence of Liberal Ideology], *Politicheskaja lingvistika*, 2011, Vol. 1 (35), pp. 206–212. (In Russian)

Vezhbitskaya, A. *Ponimanie kul’tur cherez posredstvo klyuchevykh slov* [Understanding Cultures Through Their Key Words]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2001. 288 pp. (In Russian)

*Н.С. Василевич*

## **Между свободным подчинением и освобожденной свободой: учение Православной Церкви о свободе**

*Василевич Наталья Степановна* – магистр теологии и политологии, докторантка философского факультета Рейнского Университета Фридриха Вильгельма, Бонн, Германия, 53113, г. Бонн, ул. Kaiserstr. 39; e-mail: n@vasilevi.ch

В статье рассматриваются подходы к понятию свободы в рамках двух православных социальных доктрин, выраженных в документах Русской Православной Церкви, а также в рамках всеправославного процесса подготовки к Великому и Святому Собору Православной Церкви и самого Собора. В первом случае концепция свободы представляется в сотериологической перспективе – через разделение и даже противостояние и конфликт между двумя видами свободы: свободы выбора (самоопределения, αὐτεξουσίαν) и свободы от зла (ἐλευθερία). С одной стороны, свободой выбора утверждается как неотъемлемая от человеческой личности сущностная характеристика, с другой стороны, она рассматривается как источник греха, а также видится как сила, которая под влиянием греха создает угрозу человеческому достоинству, выраженному через свободу от зла. В такой концепции человек признается неспособным к самостоятельной реализации своей свободной воли, а важное значение приобретают внешние по отношению к человеку механизмы и институты регулирования свободы, принуждение, «освобождающие свободу» от греха. В документах всеправославного уровня также наблюдаются попытки избежать абсолютизации свободы выбора, которая хотя и принимается в качестве необходимой предпосылки духовного совершенствования человека, открывая возможность выбора блага, однако имплицитно включает опасность выбора зла и духовной деградации. Тем не менее в институциональном плане документы Собора сосредоточены не на внешних механизмах, обеспечивающих правильное направление свободы воли, но на гарантиях защиты пространства свободы, в котором только и может совершиться свободный выбор правильного направления воли – в форме ее свободного подчинения благу. В финальном документе Собора понятие «свобода» было сбалансировано понятием «ответственность».

**Ключевые слова:** свобода, самоопределение, ответственность, институты, личность, православие, грех, Святой и Великий Собор

Понятие свободы в принятом Святым и Великим Собором Православной Церкви документе «Миссия православной церкви в современном мире»<sup>1</sup> стало одним из центральных. Собор, подготовка к которому началась еще в 1920-х гг.

<sup>1</sup> Миссия Православной Церкви в современном мире. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church // URL: [https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-to-days-world?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=ru\\_RU](https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-to-days-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU) (дата обращения: 28.02.2017).

и на протяжении столетия то интенсифицировалась, то затухала, состоялся на Крите в июне 2016 г. Русская Православная Церковь (далее – РПЦ) участия в критических заседаниях Собора не принимала, хотя активно участвовала в подготовке соборного документа, начиная с 1960-х гг.<sup>2</sup> до непосредственно предсоборного «черновика»<sup>3</sup>, выдвигая свои идеи, предложения и возражения, в том числе с учетом выработанного собственного подхода к пониманию свободы и ее значения для индивидуального человека, а также исходя из межличностной, общественной и государственной перспективы, выраженной в социальном учении РПЦ, представленном в документах «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»<sup>4</sup> и «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»<sup>5</sup>. В социальном документе Святого и Великого Собора прослеживаются существенные отличия в подходах к свободе по сравнению с позицией РПЦ, тем не менее ощущается влияние последней. В данной статье представлена реконструкция учения о свободе в обоих комплексах документов – сначала будет проанализирована концепция, разработанная РПЦ, а потом представлена генеалогия этого понятия во всеправославном предсоборном процессе начиная с 1960-х гг. до заключительного документа Святого и Великого Собора.

### **Учение РПЦ: свобода выбора vs свобода от зла**

Документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» был принят в 2008 г. для того, чтобы, как отмечено в его преамбуле, «напомнить основные положения христианского учения о человеке и оценить теорию прав человека и ее осуществление в жизни», исходя из сложившейся в мире ситуации, когда «общественные и государственные структуры могут принуждать, а зачастую уже принуждают их мыслить и поступать вопреки Божиим заповедям, что препятствует достижению самой важной цели в жизни человека – избавлению от греха и обретению спасения». Прот. Всеволод Чаплин, один из разработчиков документа, настаивает, что в обществе духовная миссия, «от которой зависят спасение души и вечная жизнь»,

<sup>2</sup> Заявление Главы делегации Русской Православной Церкви архиепископа Ярославского и Ростовского на Всеправославном совещании // Митрополит Никодим и всеправославное единство / Сост. В. Сорокин. СПб., 2008. С. 23–31, 36–37; Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора, Проекты резолютивных документов, 1968 // Там же. С. 216–218, 231–233, 237–238.

<sup>3</sup> «Миссия Православной Церкви в современном мире» была единогласно одобрена Собранием Предстоятелей Православных Церквей, Шамбези, 21–28 января 2016 г. См.: Предсоборные документы // URL: [https://www.holycouncil.org/-/preconciliar-mission?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=ru\\_RU](https://www.holycouncil.org/-/preconciliar-mission?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU) (дата обращения: 28.02.2017). См. также: *Василевич Н.* Об истории с документом «Миссия Православной Церкви в современном мире» // URL: <http://sobor2016.churchby.info/analitika-kommentarii/ob-istorii-s-dokumentom-missiya-pravoslavnoj-tserkvi-v-sovremennom-mire/> (дата обращения: 28.02.2017).

<sup>4</sup> «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Документ принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви (13–16 августа 2000 г., Москва) // URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/> (дата обращения: 28.02.2017).

<sup>5</sup> «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 26 июня 2008 г., Москва // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 28.02.2017).

должна иметь приоритет перед «земным существованием», а соответственно, «социум должен быть устроен так, чтобы он прежде всего помогал человеку спастись – обрести истинную веру, жить по ней»<sup>6</sup>.

Вопрос о спасении, таким образом, это не только вопрос о личности, но также и о «структурах» и «институтах», об общественном устройении, где общество и государство могут как препятствовать спасению, так и способствовать ему. Именно сотериологическая перспектива, спасение как избавление от греха, обусловила учение РПЦ о свободе, разрабатываемое в упомянутом документе, в частности во второй главе «Свобода выбора и свобода от зла». Конфликтная динамика между этими двумя свободами и является центральным сюжетом спасения, играя фундаментальную роль в понимании меры необходимости защиты свободы, а также ее ограничения.

Ни много ни мало «озаряющей интерпретацией» патристической антропологической доктрины назвал учение о двух свободах, представленной в документе, французский богослов Антуан Аржаковский, отмечая, что главная драма модерна состояла именно в неспособности рефлексии над двумя свободами вместе<sup>7</sup>. Учение о двух качественно различных свободах для христианской мысли не новое. Прот. С. Булгаков видел в учении о двух свободах влияние Августина, который в поздний период творчества предлагает идею о том, что свобода выбора была только до грехопадения<sup>8</sup> и она была свободой «*posso non peccare*»<sup>9</sup> (могу не грешить), которая была «достаточна для зла, но недостаточна для добра, если не поможет ей всемогущий Бог»<sup>10</sup>; «что естественная свобода падшего человека есть рабство греху... и может осуществляться только в грехе»<sup>11</sup>, а новейшая свобода спасающей благодати во Христе является свободой от греха «*non posse peccare*»<sup>12</sup> (не могу грешить).

Итак, «Основы» различают две свободы, которые имел человек в первоначальном состоянии: свободу жизни в добре (*ἐλευθερία*) (II.1. § 4) и свободу выбора – самоопределение, *αὐτεξουσίον*, которая является предпосылкой динамического развития личности, ее природного достоинства, служа либо совершенствованию, либо деградации: «В зависимости от самоопределения свободной личности образ Божий в человеке может помрачаться или проявляться с большей силой. При этом природное достоинство становится все более явным в жизни отдельной личности или изглаживается в ней грехом» (II.1. § 1).

Центральным моментом конфликта между двумя свободами стало грехопадение, когда человек «злоупотребил» свободой выбора против свободы жизни в добре. Результатом стала утрата не только последней *ἐλευθερία* (II.1. § 1), но в определенном смысле и первой, поскольку «свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу» (II.2. § 3). Несмотря

<sup>6</sup> Чаплин В., *прот.* Пять постулатов православной цивилизации // URL: <http://pravaya.ru/side/584/11462> (дата обращения: 28.02.2017).

<sup>7</sup> Arjakovsky A. Human Dignity and Human Rights From the Point View of Christian Orthodoxy // Conference Churches Together for Human Rights in Helsinki, 7–8 March, 2013. С. 2. // URL: [http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/arjakovsky\\_esitelma\\_pdf.pdf](http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/arjakovsky_esitelma_pdf.pdf) (дата обращения: 28.02.2017).

<sup>8</sup> Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Paris, 1945. С. 590.

<sup>9</sup> Там же. С. 598.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 590.

<sup>12</sup> Там же. С. 598.

на то, что свобода выбора изначально является «одним из проявлений образа Божия в человеческой природе», которым Бог почтил его (II.1. § 2), однако, «в силу власти греха, свойственного человеческой природе», она не является «абсолютной ценностью». Во-первых, потому что обусловлена тем, какой выбор делает человек – в пользу человеческого блага или причиняя зло себе самому и окружающим. Во втором случае имеет место «злоупотребление свободой, выбор ложного, безнравственного образа жизни», которое в результате «разрушает саму свободу выбора, так как ведет волю к порабощению грехом» (II.2. § 1). Хотя, как отмечает Патриарх Кирилл, один из идейных вдохновителей документа, даже подверженная греху воля может быть греху подчинена, однако не разрушена им совсем, поскольку «[н]е сущность воли претерпела злокачественное изменение, но ее направленность»<sup>13</sup>.

Во-вторых, потому что, даже стремясь ко благу, **сам** (автос) человек не имеет достаточных ресурсов для осуществления выбора, который приведет к благу, «никакое человеческое усилие недостаточно для достижения подлинного блага» (II.1. § 3). Таким образом, **самоопределение** как акт субъекта – это в некотором роде фикция. По мнению Патриарха Кирилла, хотя свобода – это «способность направлять свою волю к добру и злу»<sup>14</sup> и то, «к чему направить свою волю, зависит от самого человека»<sup>15</sup>, но выбор в пользу блага возможен только при помощи Бога, который является источником всякого блага, и при соработничестве (синергии) с Ним<sup>16</sup>. Он рассматривает такую синергию как «переориентирование»<sup>17</sup> человеческой воли на волю Божественную, согласование воли человеческой с волей Божьей, когда она приобретает «единую с ней направленность»<sup>18</sup>. По своему значению воля Божья, по мнению иерарха, «аналогична современному понятию нравственной нормы»<sup>19</sup>.

Таким образом, Бог не только непосредственно – через благодать – помогает человеку в выборе и направляет его свободу в правильное русло. Для борьбы с грехом существуют также и внешние механизмы – нормы, а также общественное устройство и государство. Последнее хотя и «не может одержать победу над его [зла] причиной – греховностью», однако «име[е]т реальную способность и призвание пресекать зло в его социальных проявлениях» (III.2. § 3). И хотя, например, уже цитируемый Патриарх Кирилл высказывает сомнение в том, что «процесс нравственного совершенствования человека может быть обеспечен политическими средствами»<sup>20</sup>, ожидается, что «общество должно создавать механизмы, восстанавливающие гармонию человеческого достоинства и свободы» (III.3. § 1).

<sup>13</sup> Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский. Замысел Божий о человеке и свобода воли. Эсхатологическая перспектива. Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на Богословской конференции «Эсхатологическое учение Церкви» (г. Москва, 14–17 нояб. 2005 г.) // Церковь и время. 2005. № 4 (33). С. 7.

<sup>14</sup> Там же. С. 9.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 8–9.

<sup>20</sup> Там же. С. 11.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» в качестве такого сотериологического механизма рассматривается государство: оно не просто возникает как ответ «на искаженную грехом земную реальность» (III.1. § 4), «из последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с Его волей» (III.2. § 2), но и помогает «избежать еще большего греха через противодействие ему средствами мирской власти» (III.1. § 4), оно является инструментом «утверждения в обществе божественного закона» (III.6. § 1). Государство благословляется Богом как «необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха» (III.2. § 2), а задача государства включает в себя содействие «осуществлени[ю] спасительной миссии Церкви» (III.3. § 3). В свою очередь, именно свобода само-определения, свобода совести рассматривается в противостоянии с такой сотериологической миссией государства, она становится причиной секуляризации (III.6. § 1), того, что государство превращается «в исключительно земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами» (III.3. § 3).

Миссия государства, которое видится как призванное в идеале ограждать от опасных проявлений греха (т. е. ограничивать свободу), касается не только противостояния действиям, «причиняющим вред другому человеку» (Основы учения, III.3. § 4). В «Основах» учения о достоинстве, свободе и правах человека ограничение такого непосредственного вреда рассматривается как недостаточное, поскольку «и вред, наносимый человеком самому себе, распространяется на окружающих», сам выбор человека «в пользу зла пагубно влияет на ближних и на все Божие творение» (III.3. § 4). Важную роль играет «категория вероучительной и нравственной традиции, с которой человек должен согласовывать свою свободу» (III.2. § 2), которую в устройении земной жизни должно учитывать общество (III.2. § 4).

Конфликт между двумя свободами рассматривается также и в цивилизационной перспективе. Православная цивилизация, как это выражено в «Основах учения о достоинстве», предлагает «общественное устройство», которое ориентируется «на обе свободы, *гармонизируя* их реализацию в публичной сфере» (II.2. § 3). В то же время, по замечанию Патриарха Алексия (часто повторяемому и другими иерархами и спикерами РПЦ), западный либерализм выступает защитником свободы выбора, и он не только приводит к нравственной деградации западного общества, но и фактически «начал войну против Православной Руси», пытаясь «насадить нормы жизни... в которых защищается свобода для греха и всех возможных пороков»<sup>21</sup>.

Таким образом, просто нейтральной свободы выбора нет: если свобода самоопределения не стремится к тождественности со свободой от греха, она превращается в свободу для греха, и только свобода от греха делает самоопределение способным двигаться по направлению самой свободы от греха. Свобода от греха является и целью, и предпосылкой свободы выбора; а свобода выбора становится тогда подлинной и полной, когда утрачивается альтернативность

<sup>21</sup> *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Обращение к клиру, Приходским советам храмов Москвы, заместителям и настоятелям ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2007 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html> (дата обращения: 28.02.2017).

выбора и выбор становится безальтернативным – лишь в сторону добра. Булгаков также отмечал это свойство свободы выбора как только предиката, которому присущ релятивизм и который «вне отношения... есть просто фикция абстракции... модальность, принятая за реальность»<sup>22</sup>, а «последний предел, к которому она стремится... есть ее самоупразднение... т. е. ее слияние с природной данностью», и «освобождение от такой свободы означает победу в нас свободы истинной, послушной данности»<sup>23</sup>. Однако он критически относился к учению «августинизма», задавшего всему западному богословию сотериологическую рамку<sup>24</sup> – как достигается спасение – и приходящему к отрицанию свободы самоопределения вообще<sup>25</sup>.

Подобным образом Николай Бердяев, обращая внимание на спасение как динамический процесс, видя трагическую диалектику свободы выбора, с одной стороны, в возможности выбора зла («злая свобода»), тем не менее отмечает, что «доброе принуждение» – не меньшая опасность. Построенная на основе теории Августина концепция высшей, конечной свободы – свободы в Боге и добре, «всякое смешение и отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия»<sup>26</sup>.

Как учение о предопределении (которое переносит акцент со свободы воли на благодать), так и учение о сотериологической роли государства (или иных внешних по отношению к человеку норм, когда акцент переносится со свободы воли на обеспечение свободы от греха иным, нежели свободный выбор, способом) приводят к детерминизму. Цель – достижение свободы от греха – становится доминирующей перед средством – свободой выбора. Учение о возможной гармонизации двух свобод – значит, подчинении свободы выбора свободе от зла при помощи неких внешних по отношению к свободе воли человека механизмов – переносит акценты с человека как субъекта своего спасения на спасение как необходимый результат, таким образом открывая пространство для институционализации ограничений свободы ради обеспечения конечной цели.

### Святой и Великий собор Православной Церкви о свободе

На Первой Всеправославной конференции на Родосе, созванной Вселенским Патриархом Афинагором в 1961 г. и возобновившей процесс подготовки Святого и Великого Собора Православной Церкви, свобода в числе других христианских идеалов впервые появилась в каталоге потенциальных тем в составе следующей формулировки: «Сотрудничество поместных православных церквей в деле осуществления христианских идей мира, свободы, братства и любви между народами»<sup>27</sup>. РПЦ на этой же встрече впервые присоединилась

<sup>22</sup> Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. С. 136.

<sup>23</sup> Там же. С. 148.

<sup>24</sup> Там же. С. 602.

<sup>25</sup> Там же. С. 612.

<sup>26</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923 // URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/03.html> (дата обращения: 28.02.2017).

<sup>27</sup> Тема В. разд. VI. Православие в мире. Перечень тем предстоящего Предсобора, одобренный Всеправославным Совещанием // Митрополит Никодим и всеправославное единство. С. 36.

ко всеправославному процессу, и именно с подачи ее представителя – митрополита Никодима (Ротова) социальные темы, касающиеся христианских идеалов, были добавлены в каталог. Правда, именно «свободы» в формулировке русской делегации среди перечисленных христианских идеалов и не хватало<sup>28</sup>. Это и не удивительно, поскольку тема свободы в рефлексии о социальном во времена «холодной войны» была больше характерна для западного мира, в котором православие консолидировал вокруг себя Константинополь, в то время как с другой стороны «железного занавеса», где лидирующую роль играл Московский Патриархат<sup>29</sup>, широко продвигалась идея «мира». Для православных иерархов из Советского Союза миротворческая повестка дня была базовой, именно она использовалась как главный мотив участия во всеправославных и экуменических организациях и как инструмент советской международной политики<sup>30</sup>.

Для идейного вдохновителя встречи, Патриарха Афинагора, который несколько десятилетий возглавлял Греко-Православную Архиепископию в США, вопрос свободы был чрезвычайно важен. Патриарх, на которого большое влияние оказала русская религиозная философия, идеи прот. С. Булгакова и Н. Бердяева<sup>31</sup>, «пророки свободы» в православии. В своих беседах с французским богословом Оливье Клеманом он подчеркивал: «Христианство – это религия свободы... Свобода является сущностью евангельской вести. Вера не только нас освобождает..., но она сама является высшим актом свободы... Любовь не заставляет, она освобождает. Поэтому вся жизнь Церкви должна быть основана на любви и свободе. Церковь не должна быть авторитетом, который разрешает или запрещает: она должна возвращать свободных людей, способных создавать свою жизнь в свете Духа Святого»<sup>32</sup>. Отвечая на резонный вопрос Клемана о моральных нормах, Патриарх Афинагор предложил свое их видение не как внешних механизмов, регулирующих деятельность другого человека, но только лишь как механизм самодисциплины: «Мы, христиане, свободно возлагаем на себя животворящие нормы. Мы знаем, что они высвобождают наши глубинные силы и позволяют нам более сильную любовь. Но мы не должны ничего навязывать другим»<sup>33</sup>.

Через четверть века после внесения темы о христианских идеалах в каталог, в 1986 г. в Шамбези на Третьей Всеправославной Конференции был принят документ, носящий заглавие «Вклад Православной Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций»<sup>34</sup>, который стал прототипом будущего документа Святого и Великого Собора «Миссия Православной Церкви в современном мире». Он поставил свободу в центр социального учения Православной Церкви: его вторая глава так и называлась «Достоинство человеческой

<sup>28</sup> Заявление Главы делегации Русской Православной Церкви архиепископа Ярославского и Ростовского на Всеправославном совещании // Там же. С. 26.

<sup>29</sup> *Lustean L.N.* Eastern Christianity and the Cold War, Overview // *Eastern Christianity and the Cold War, 1945-91* / Ed. Lucian N. Lustean. N. Y., 2010. С. 5–6.

<sup>30</sup> *Ливцов В.* Использование экуменизма в качестве инструмента советской внешней политики в начале 1960-х гг. // Изв. рос. гос. педагог. ун-та им. А.И. Герцена. 2008. № 11 (66). С. 223–229.

<sup>31</sup> *Clément O.* Dialogues avec le patriarche Athénagoras. Paris, 1969. P. 74.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 238–239.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 240.

<sup>34</sup> Цит. по: *Скобей Г.Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // *Церковь и время.* 2002. № 2 (19). С. 166–176.

свободы». К этому времени тема свободы приобретает дополнительную актуальность. Как отмечает Лучиан Лустян, после подписания в 1975 г. Хельсинского заключительного акта права и свободы человека стали центральной темой взаимоотношения между двумя блоками<sup>35</sup>. К 1986 г. также в Восточном блоке начался процесс гласности и перестройки с изменением государственной политики по отношению к церкви и распространением дискурса прав и свобод человека.

Как и в русском документе, свобода во «Вкладе» хотя и рассматривается для человека как божественный дар, «который делает его способным постоянно преуспевать в восхождении к духовному совершенству», тем не менее видится и как источник «опасност[и] преслушания, автономии по отношению к Богу, а через нее и падения» (Б.1), поэтому и свобода человека, «которой его наделил Творец» сохраняется «в той мере, в какой он избирает быть свободным не обособленно от своего Творца, а в свободном подчинении Ему» (Б.2). Возможность выбора зла как неотъемлемый аспект свободы приводит к несовершенствам и недостаткам в мире, однако само по себе это не портит и никоим образом не умаляет свободу выбора, которая является возможностью даже в падшем мире, в мире, в котором доминирует зло, избирать добро; в мире, где господствует «положение, которое привело к ослаблению взгляда на роль человеческой личности», задача Православной Церкви в соответствии с документом видится следующей: «показать сегодня посредством проповеди, богословия, богослужения и пастырского дела лицо человека-христианина как личности-субъекта» (Б.2), поскольку в центре антропологического учения церкви лежит свобода, которой творец удостоил человека. Спасение – это то, что человек выбирает, он спасен до той степени, насколько выбирает быть свободным и свободно отдает себя в зависимость к Богу, свободно отдает себя под Его власть, свободно отказываясь от произвольной свободы.

Различным для русского документа и документа всеправославного сощещения является то, что для понятия первой свободы (свободы выбора) употребляется термин *ἐλευθερία*, а для конечной цели свободы – понятие «*ὑποτασσομένης*» (подчинение), которое, однако, может быть только «свободным». То есть подчиняющийся свободно является субъектом подчинения себя («личностью-субъектом») (Б.2), и не предусматривается наличия каких-либо «гармонизирующих» институций. Конечное «свободное подчинение», таким образом, оказывается более благоприятным для гарантий свободы выбора, нежели «свобода от греха» документа РПЦ, которая может по-другому быть описана как «свободная от греха свобода» или даже «освобожденная от греха свобода», в которой человек не обязательно выступает субъектом освобождения.

В заключении документа 1986 г. постулируется: «Поскольку мы живем божественным даром свободы, благодаря искупительному труду Христа, мы можем возвещать ее универсальную ценность для всех людей и народов более полно» (3.2.), в то время как «права человека» выступают гарантом защиты достоинства человека от посягательств государства: «Мы провозглашаем воплощение Бога и обожествление<sup>36</sup> человека и поэтому защищаем права человека для всех людей и народов» (3.2).

<sup>35</sup> *Lustean L.N.* Opt. cit. P. 5–6.

<sup>36</sup> Правильнее – обожение, *theosis*.

В документе, который был принят Святым и Великим Собором Православной Церкви в 2016 г. на основании документа 1986 г. «Миссия Православной Церкви в современном мире» многие аспекты учения о свободе сохраняются со следующими важными отличиями: глава «О достоинстве свободы» превратилась в главу «О свободе и ответственности» (Б.), из «божественного дара» или «священного божественного дара» (как было в промежуточном документе 2014 г.) она называется «одним из высших даров» (Б.1), а долг православной церкви из явления «лица человека-христианина как личности-субъекта» становится долгом являть «истинную свободу во Христе» (Б.3), исчезает идея о «свободном подчинении» Творцу, а вместо этого наряду со свободой вводится также понятие «ответственности»: «Свобода без ответственности и любви ведет в конце концов к утрате свободы» (Б.3). Из финального документа также было удалено заключение с утверждением универсальной ценности свободы и необходимости защищать права человека. В этом «Миссия» испытала влияние позиции Русской церкви, как отмечает в своем анализе «Миссии Православной Церкви в современном мире» команда пятнадцати миссиологов, называя введение понятия ответственности «одним из самых сильных пунктов документа»<sup>37</sup>. Миссиологи, следуя документу РПЦ о правах человека, критикуют индивидуализм и неконтролируемую свободу как предпосылку упадка модерности и отмечают, что «права человека являются ужасно неэффективными, если они не сопровождаются обязанностями человека»<sup>38</sup>, и видят необходимость таковые обязанности институционализировать через продвижение установленной законодательно – на международном уровне – «Всеобщей декларации обязанностей человека»<sup>39</sup>, чувствуя острую нехватку в финальном документе Собора институционального измерения по отношению к ограничению свободы.

Категория «ответственности» остается одной лишь констатацией, не получающей институционального измерения. Приводимая в качестве обоснования евангельская цитата «...ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?» (1 Кор. 29) (Б.3) полагает «ответственность» в рамки совести самой личности. В социальном учении, выраженном в документе Собора, не присутствует никаких внешних по отношению к человеку механизмов обеспечения нравственного, ведущего ко спасению, поведения, в отличие от документов Русской церкви, где забота о человеческой личности, ее нравственном совершенствовании возлагается также и на общество и государство, как было отмечено в первом разделе статьи. В отличие от своего прототипа 1986 г., «Миссия» более не рассматривает права человека как механизм гарантии автономной сферы человеческой свободы. Более того, вслед за Русской церковью Собор выражает по отношению к ним некоторое недоверие, во-первых, ставя их в подчиненное положение по сравнению с другими – никак не выраженными институционально идеалами: «Православный идеал человека выходит за рамки установленных человеческих прав и что “превыше всего” есть любовь, как ее открыл нам Христос и которой жили верные последова-

<sup>37</sup> Akunda A., Bishop, Kihali A.E., Rev. Some comments by the Orthodox Missiologists on “The Mission of the Orthodox Church in Today’s World” (full version, manuscript). Ch. 6. P. 4–5.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

тели Его»<sup>40</sup>. Во-вторых, предлагая в качестве баланса правам человека «обязанности и ответственность граждан, а также необходимость постоянной самокритики политиков и граждан для существенного улучшения общества» (Б.3). В-третьих, настаивая на том, что права человека должны применяться в свете учения Церкви «о таинствах, о семье, о положении обоих полов в Церкви и о ценностях церковного предания в целом» (Д.3).

### Заключение

В дискурсе Православной Церкви о свободе и правах человека, выраженном как в документах РПЦ, так и в документах Святого и Великого Собора, хоть и в разной степени и форме, прослеживается тренд на возрастающее недоверие к концепциям «свободы-самоопределения» и «прав человека» – через учение о «свободе от греха» как высшей свободе, через обусловливание свободы ответственностью, а также через более критический подход к правам человека как концепции и институту.

Как резонно отметили в своем комментарии к «Миссии» участники группы православных богословов из Америки, нужно, чтобы права человека были признаны в качестве «необходимого минимума для процветания достоинства человека»<sup>41</sup>. Права человека, если рассматривать их реалистически, а не идеологически, ни в коем разе не означают вседозволенность или абсолютную свободу и всегда предусматривают определенное содержание самого права – диспозицию, а также допустимые ограничения данного права и их условия. Вопрос о границах свободы в рамках прав человека – это в первую очередь вопрос об объеме гарантированного права – какие именно действия подлежат правовой защите и гарантиям, а какие нет; а во-вторых, вопрос о границах допустимого вмешательства государства в реализацию того или иного права, в свободу человека<sup>42</sup>.

Задавая учению о свободе сотериологическую рамку, православное богословие в значительной степени уходит от этической оценки общественных и политических институтов в спекуляции об онтологических проблемах, смещая акценты с вопросов наилучшей организации общественной жизни в плюра-

<sup>40</sup> Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви. § 10. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church // URL: [https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset\\_publisher/VA0WE2pZ4Y01/content/message?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y01\\_languageId=ru\\_RU](https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y01/content/message?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y01_languageId=ru_RU) (дата обращения: 28.02.2017).

<sup>41</sup> *Arida R.M., Ashbrook-Harvey S.* Defending Human Dignity: A Response to the Pre-conciliar Document “The Mission of the Orthodox Church in Today’s World” // Towards the Holy and Great Council. Theological Reflections / Ed. by *N. Symeonides*. N. Y., 2016. P. 108.

<sup>42</sup> Это сформулировано в «Декларации прав» человека следующим образом: «При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка, общего благосостояния в демократическом обществе» (ст. 29). Подобное положение существует и в «Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод»: «Осуществление этих прав не подлежит никаким ограничениям, кроме тех, которые предусмотрены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах государственной безопасности и общественного спокойствия, в целях предотвращения беспорядков и преступлений, защиты здоровья и нравственности или защиты прав и свобод других лиц» (ст. 11).

листоческом обществе на религиозную, аскетическую динамику конкретной личности (общины) на пути к спасению в эсхатологической перспективе, смешивая эти два богословских плана. Это приводит к тому, что концепция свободы в рамках социального учения со сложностью поддается выражению в секулярных и универсальных категориях, а такое выражение – не языком проповеди, а языком социальной рефлексии – является на сегодняшний день важной составляющей свидетельства Православной Церкви в современном мире, свидетельства, адекватного современному миру.

### Список литературы

*Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Обращение к клиру, Приходским советам храмов Москвы, наместникам и настоятельницам ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2007 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html> (дата обращения: 28.02.2017).

*Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-PRESS, 1923. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/dostoevsky/03.html> (дата обращения: 28.02.2017).

*Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Paris: YMCA-PRESS, 1945. 621 с.

*Василевич Н.* Об истории с документом «Миссия Православной Церкви в современном мире». URL: <http://sobor2016.churchby.info/analitika-komentarii/ob-istorii-s-dokumentom-missiya-pravoslavnoj-tserkvi-v-sovremennom-mire/> (дата обращения: 28.02.2017).

*Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский.* Замысел Божий о человеке и свобода воли. Эсхатологическая перспектива. Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на Богословской конференции «Эсхатологическое учение Церкви», 14–17 нояб. 2005 г., Москва // Церковь и время. 2005. № 4 (33). С. 5–18.

*Ливцов В.* Использование экуменизма в качестве инструмента советской внешней политики в начале 1960-х г. // Изв. Рос. Гос. Педагог. Ун-та им. А.И. Герцена. 2008. № 11 (66). С. 223–229.

Митрополит Никодим и всеправославное единство / Сост. В. Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимир. собора, 2008. 272 с.

Миссия Православной Церкви в современном мире. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. URL: [https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=ru\\_RU](https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU) (дата обращения: 28.02.2017).

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Документ принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви (13–16 авг. 2000 г., Москва. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/> (дата обращения: 28.02.2017).

Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, 26 июня 2008 г., Москва. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 28.02.2017).

Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви. Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. URL: [https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset\\_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/message?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=ru\\_RU](https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/message?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU) (дата обращения: 28.02.2017).

*Чаплин В., прот.* Пять постулатов православной цивилизации. URL: <http://pravaya.ru/side/584/11462> (дата обращения: 28.02.2017).

*Akunda A., Bishop, Kihali A. E., Rev.* Some comments by the Orthodox Missiologists on “The Mission of the Orthodox Church in Today’s World” (full version, manuscript). URL: [https://www.academia.edu/26833426/SOME\\_COMMENTS\\_BY\\_ORTHODOX\\_MISSIOLOGISTS\\_On\\_The\\_Mission\\_of\\_the\\_Orthodox\\_Church\\_in\\_Today's\\_World\\_document](https://www.academia.edu/26833426/SOME_COMMENTS_BY_ORTHODOX_MISSIOLOGISTS_On_The_Mission_of_the_Orthodox_Church_in_Today's_World_document) (дата обращения: 28.02.2017).

*Arida R.M., Ashbrook-Harvey S.* Defending Human Dignity: A Response to the Preconciliar Document “The Mission of the Orthodox Church in Today’s World” // Towards the Holy and Great Council. Theological Reflections / Ed. by N. Symeonides. N. Y.: Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016. P. 108–111.

*Arjakovsky A.* Human Dignity and Human Rights From the Point View of Christian Orthodoxy // Conference Churches Together for Human Rights in Helsinki, 7–8 March, 2013. URL: [http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/arjakovsky\\_esitelma\\_pdf.pdf](http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/arjakovsky_esitelma_pdf.pdf) (дата обращения: 28.02.2017).

*Clément O.* Dialogues avec le patriarche Athénagoras. Paris: Fayard, 1969. 588 p.

*Lustean L.N.* Eastern Christianity and the Cold War, Overview // Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91 / Ed. by Lucian N. Lustean. N. Y.: Routledge, 2010. P. 1–15.

## **Between Liberated Freedom and Free Obedience: Teaching of the Orthodox Church on Freedom in Documents of the Russian Orthodox Church and of the Holy and Great Council**

*Natallia Vasilevich*

M.A. in theology and political sciences, doctoral candidate, Faculty of Philosophy, University of Bonn, Germany. Kaisersstr. 39, 53113 Bonn, Germany; e-mail: [ecumena@ecumena.by](mailto:ecumena@ecumena.by)

The article deals with the notion of freedom in the framework of two Orthodox social doctrines, which are formulated in documents of the Russian Orthodox Church as well as in concepts developed in the texts adopted by the Holy and Great Council of the Orthodox Church and during pan-Orthodox preparatory process of this Council. In the first case, concept of freedom is represented in soteriological perspective through distinction, if not contradiction and conflict between two types of freedom: freedom of choice (self-determination, and freedom from evil (ἐλευθερία). On the one hand, freedom of choice is supported as integral substantial feature of human personality. On the other hand, it is treated as the origin of sin and a force, which by influence of sin threatens human dignity expressed in freedom of evil. In such a concept human being turns out to be incapable to use his free will sovereignly; and external mechanism of coercion and its regulation are to play significant role to “liberate freedom” from sin. There are attempts to avoid absolutisation of freedom of choice in pan-Orthodox documents too. Such a freedom is considered to be a necessary precondition for person’s spiritual perfection and for choice of good, however it presents risk of evil and spiritual degradation. Institutional dimension is focused not on external mechanisms of coercion to ensure that free will moves in the right direction, but rather on guarantees of protection for the space of freedom, where free choice of the right direction of the will as free submission can be performed. In the final document of the Council notion of freedom was balanced with notion of responsibility.

**Keywords:** freedom, self-determination, responsibility, institutions, person, orthodoxy, sin, Holy and Great Council

## References

Alexy II, Patriarch of Moscow and all Rus' *Obrashcheniye k kliru, Prihodskim sovetam hramov Moskvy, namestnikam i nastoyatel'nitsam stavropigialnyh monastyrej na Eparhialnom sobranii 2007 g.* [Appeal to clergy, to parish councils of Moscow churches, to abbots and abbesses of stavropygial monasteries at the Diocesan assembly 2007] [<http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html>, accessed on 28.02.2017]. (In Russian)

Akunda, A., Bishop, Kihali, A. E., Rev., *Some comments by the Orthodox Missiologists on "The Mission of the Orthodox Church in Today's World"* (full version, manuscript) [[https://www.academia.edu/26833426/SOME\\_COMMENTS\\_BY\\_ORTHODOX\\_MISSIOLOGISTS\\_On\\_The\\_Mission\\_of\\_the\\_Orthodox\\_Church\\_in\\_Today's\\_World\\_document](https://www.academia.edu/26833426/SOME_COMMENTS_BY_ORTHODOX_MISSIOLOGISTS_On_The_Mission_of_the_Orthodox_Church_in_Today's_World_document), accessed on 28.02.2017].

Arida, R. M., Ashbrook-Harvey, S., "Defending Human Dignity: A Response to the Preconciliar Document «The Mission of the Orthodox Church in Today's World»", in: *Towards the Holy and Great Council. Theological Reflections*, ed. N. Symeonides. New York: Greek Orthodox Archdiocese of America, 2016, pp. 108–111.

Arjakovsky, A., "Human Dignity and Human Rights From the Point View of Christian Orthodoxy", *Conference Churches Together for Human Rights in Helsinki, 7-8 March, 2013* [[http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/arjakovsky\\_esitelma\\_pdf.pdf](http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/arjakovsky_esitelma_pdf.pdf), accessed on 28.02.2017].

Berdyaev, N. A., *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [World Outlook of Dostoyevsky]. Prague: YMCA-PRESS, 1923 [<http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/03.html>, accessed on 28.02.2017]. (In Russian)

Bulgakov, S., prot., *Nevesta Agntsa. O Bogochelovechestve* [The Bride of the Lamb. On God-humanity]. Paris: YMCA-PRESS, 1945. 621 pp. (In Russian)

Chaplin, V., prot., *Piat' postulatov pravoslavnoj civilizacii* [Five postulates of the Orthodox Civilisation]. URL: <http://pravaya.ru/side/584/11462> (accessed on 28.02.2017).

Clément, O., *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*. Paris: Fayard, 1969. 588 pp.

Kirill, Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad, "Zamysel Bozhij o cheloveke i svoboda voli. Eshatologicheskaya perspektiva. Vystupleniye predsedatelia Otdela vneshnih tserkovnyh sviazej Moskovskogo Patriarhata na Bogoslovskoj konferencii "Eshatologicheskoye ucheniye tserkvi, 14–17 noyabrya 2005, Moskva". [God's Design of Human Being and Free Will. Eschatological Perspective. Input of the Chief of the Department for External Church relations of the Moscow Patriarchate, 14–17 November 2005, Moscow], *Tserkov' i vremia*, 2005, No. 4 (33), pp. 5–18. (In Russian)

Livtsov, V., "Ispolzovanie ekumenizma v kachestve instrumenta soventskoj vneshnej politiki v nachale 1960-h godov" [Use of Ecumenism as an Instrument of Soviet Foreign Policy in the Early 1960s], *Izvestiya Rossijskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta im. A.I. Gertsena*, 2008, No.1 (66), pp. 223–229. (In Russian)

Lustean, L. N., "Eastern Christianity and the Cold War, Overview", in: *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91*, ed. by Lucian N. Lustean, New York: Routledge, 2010, pp. 1–15.

*Mitropolit Nikodim i vsepravoslavnoye edistvo* [Metropolitan Nikodim and Pan-Orthodox Unity], ed. by V. Sorokin. St. Petersburg: Kniaz-Vladimirskogo sobora Publ., 2008. 272 pp. (In Russian)

*Message of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church* [[https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset\\_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/message?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=en\\_US](https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/message?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=en_US), accessed on 28.02.2017].

*The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, Adopted at the Sacred Bishops' Council of the Russian Orthodox Church, 13–16 August, 2000, Moscow*. URL: <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/about/> (accessed on 28.02.2017).

*The Mission of the Orthodox Church in Today's World, Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church* [[https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=en\\_US](https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=en_US), accessed on 28.02.2017].

*The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights Adopted by the Sacred Bishops' Council of the Russian Orthodox Church, 26 June June, 2008, Moscow* [<https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/>, accessed on 28.02.2017].

Vasilevich, N., "Ob istorii s dokumentom «Missiya Pravoslavnoj Tserkvi v sovremennom mire»" [On History of the Document "Mission of the Orthodox Church in Today's World] [<http://sobor2016.churchby.info/analitika-komentarii/ob-istorii-s-dokumentom-missiya-pravoslavnoj-tserkvi-v-sovremennom-mire/>, accessed on 28.02.2017]. (In Russian)

## МОРАЛЬ И ПРАКТИКА

*Г.Б. Гутнер*

### **Национальный нарратив и национальная ответственность**

*Гутнер Григорий Борисович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: goutner@yandex.ru

В статье рассматривается этическая правомерность вопроса о национальной ответственности. Значимость темы определяется необходимостью преодоления тоталитарного наследия и насущностью нравственной оценки советского прошлого. Обсуждаются прецеденты принятия ответственности за преступления, совершенные в прошлом другими людьми. Для уточнения понятия ответственности рассмотрена классификация вины, предпринятая К. Ясперсом. Особое внимание уделено понятиям нравственной и метафизической вины. Вопрос о национальной ответственности рассматривается в корреляции с понятиями национальной идентичности и национального нарратива. Тоталитарный режим создает собственный нарратив, используя потенции национального нарратива. Но поскольку нарратив тоталитарного режима создан для легитимации преступной практики, то принятие его представляет собой как нравственную, так и метафизическую вину. В статье уточнено само понятие национального нарратива. Рассмотрение этого понятия предпринято с опорой на концепции Б. Андерсона и Э. Геллнера. Описана социальная и экзистенциальная значимость национального нарратива, определена связь национального нарратива и идеологии. В статье показано, что ответственность нации может состоять в пересмотре национального нарратива, а возможно, и отказе от него. Насущность такого пересмотра вызвана тем, что преступные практики тоталитаризма, используя возможности национального нарратива, выявляют его исходную предрасположенность к оправданию тоталитарного режима и тем самым обнаруживают его моральную и метафизическую (в смысле Ясперса) несостоятельность. Однако отказ от национального нарратива означает отказ от принципиальных жизненных установок индивида и ставит его в тяжелейшую экзистенциальную ситуацию. С этим связана болезненность по отношению ко всякой критике прошлого, проявляющаяся как в германском, так и в российском массовом сознании.

**Ключевые слова:** ответственность, моральная вина, метафизическая вина, национальный нарратив, национальная идентичность

Выражение «семнадцатый год» звучит в нашей стране многозначительно. Немного есть дат, одно упоминание которых тащит за собой такой шлейф ассоциаций. Как ни оценивай происшедший сто лет назад переворот, не приходится сомневаться, что после него началась новая эпоха и понимание этой эпохи сейчас далеко от ясности.

Едва ли, однако, приходится сомневаться, что этот столетний период ознаменован таким масштабом преступлений, какого не знали эпохи предыдущие. Оценка прошлого представляет собой трудную нравственную проблему – об этом свидетельствуют многочисленные дискуссии, разворачивающиеся, в частности, в виртуальном пространстве. Спектр суждений, высказываемых по этому поводу, чрезвычайно широк. Я не буду касаться тех, которые сводятся к той или иной форме апологии коммунистического прошлого. Я буду исходить из того, что массовый террор, приведший к миллионам жертв, является вполне достоверным фактом и может быть квалифицирован как преступная деятельность. Тема этой статьи – поиск оснований для возможных моральных выводов из этого факта. Проблема в том, что мы сейчас не вполне продумали те прежде всего нравственные последствия, которые этот террор имел для наших соотечественников и продолжает иметь для нас.

Общее состояние умов, похоже, сводится к тому, что никаких последствий нет вовсе. В лучшем случае предлагается скорбное воспоминание о жертвах террора. Впрочем, восстановление памяти было бы важным шагом, поскольку более распространенной тактикой является забвение.

Есть, с другой стороны, немногочисленные голоса, произносящие слова «национальное покаяние»<sup>1</sup>. Этот благородный призыв, однако, остается пока лишь призывом, лишенным какой-либо конкретности. Неясно не только то, в чем должно состоять покаяние, но и к кому этот призыв обращен. В ответ раздаются возражения, что покаяние может быть только индивидуальным актом, а разговоры о коллективном (национальном, народном) покаянии лишены нравственных и религиозных оснований. И в самом деле, можно понять недоумение человека, который как будто должен раскаяться в том, что произошло до его рождения. Каяться можно только за свои, но не за чужие дела<sup>2</sup>.

На это есть, однако, что возразить. В конечном счете, известна определенная практика. Я не буду пока касаться германского опыта, о котором речь впереди. В практике XX и XXI столетий есть достаточно прецедентов такого рода. Укажу, например, на официальное извинение, принесенное Конгрессом США коренным народам Америки в 2009 г.<sup>3</sup> Хотя депутаты Конгресса, равно как и их избиратели, лично не были причастны к тем жестокостям, которые совершили по отношению к северо-американским индейцам белые колонисты, они все же взяли на себя ответственность за дела своих предков. В этом есть довольно простая логика. Нынешнее благосостояние страны закладывалось

<sup>1</sup> См., например: Сушкова О. О национальном покаянии и неоднозначном зле // URL: <https://psmb.ru/a/o-natsional-nom-pokaianii-i-nieodnoznachnom-zlie.html> (дата обращения: 16.02.2017).

<sup>2</sup> См., например: Ольшанский Д. Про вред национального покаяния // URL: <https://um.plus/2016/12/05/pokaianie/> (дата обращения: 16.02.2017). Интересна также реакция некоторых церковных деятелей. См.: <http://rusk.ru/newsdata.php?idar=174130> (дата обращения: 16.02.2017).

<sup>3</sup> URL: <http://blogs.wsj.com/washwire/2009/12/22/us-offers-an-official-apology-to-native-americans/> (дата обращения: 16.02.2017).

поколениями колонистов на протяжении нескольких столетий. Но осваивая новые земли и эксплуатируя ресурсы освоенных территорий, эти колонисты проявили немалую жестокость по отношению к местному населению. Следовательно, нынешнее поколение американцев основало свое благополучие на страданиях нескольких поколений американских индейцев. Такое положение можно считать нравственно ущербным. Официальное извинение есть признание этой ущербности и готовность искать выход.

Поиск такого выхода, впрочем, начался задолго до 2009 г. Устранение прежней несправедливости происходило на протяжении нескольких десятилетий<sup>4</sup>. Я не могу сейчас входить в детали и оценивать в целом этот процесс, но рискну выдвинуть два предположения, с ним связанных.

Во-первых, все принимавшиеся меры предполагали определенный национальный консенсус, т. е. общественное признание несправедливости существующего положения и, следовательно, готовность отвечать за нравственно ущербные поступки прежних поколений.

Во-вторых, изменение статуса (правового, социального, культурного) индейцев означал пересмотр сложившегося ранее национального нарратива, определяющего американскую идентичность. Прежний нарратив должен быть оценен как недопустимый. Во всяком случае крылатая фраза генерала Шеридана – «Хороший индеец – мертвый индеец» – заведомо невозможна в современном национальном дискурсе<sup>5</sup>.

Похожие процессы происходят и в Западной Европе, жители которой так или иначе берут на себя ответственность за колониальную политику прошедших столетий. Здесь можно повторить то же, что было только что сказано об американской практике. Общественное согласие и пересмотр прежнего нарратива<sup>6</sup> составляют, по-видимому, значимую часть этих процессов.

Приведенные примеры, на мой взгляд, показывают, что в попытке свести покаяние к чисто индивидуальному акту есть доля лукавства, своего рода увиливание от ответа. Ответственность можно и нужно нести не только за себя. Из вполне верной посылки, что покаяние есть индивидуальный акт, похоже, делается неверный вывод. Авторы таких заявлений, имея в виду, как можно догадываться, православную исповедальную практику, подразумевают под индивидуальным актом тайное признание в собственных грехах. Однако ответственность и покаяние могут означать совсем другое. Индивидуальный акт может иметь публичное значение.

По-видимому, здесь мы сталкиваемся с понятием вины. Вина (будем исходить из этого) всегда индивидуальна. Равно как и ее признание есть индивидуальный акт. Но вина имеет свойство транслироваться, она может передаваться и современникам, и потомкам. В этом нет никакой мистики, и, чтобы объяснить это, не нужно прибегать к мифическим образам типа кровной связи

<sup>4</sup> Знаковой датой, видимо, следует считать 1924 г., когда коренные американцы получили полноправное гражданство.

<sup>5</sup> Позже я уточню, что можно называть «национальным нарративом». Понятно, что рассказ о событиях, определяющих формирование и жизнь нации, составляет важную часть национальной идентичности.

<sup>6</sup> Речь в данном случае может идти об империалистическом нарративе, прекрасно описанном Ханной Арендт. См.: *Арендт Х. Истоки тоталитаризма*. М., 1996. Глава «Империализм». Особенно важны пп. 6 и 7.

поколений или органического единства нации. Этот феномен доступен социологическому описанию. Каким оно может быть, я полагаю, отчасти уже ясно из приведенных примеров.

Вот теперь я хотел бы обратиться к германскому опыту. Прежде всего нам нужно прояснить некоторые детали, касающиеся понятия вины, в известном описании К. Ясперса<sup>7</sup>. Затем мы посмотрим, какую связь предложенный анализ имеет с уже намеченным вопросом о национальном нарративе.

Задача его книги, вышедшей уже в 1946 г., только одна – понять, что такое виновность и как эту виновность может отнести к себе каждый немец. Для этого Ясперс начинает с того, что вообще пытается расчленить понятие «виновность», ввести, как он выражается, схему разграничений. Для этого он вводит четыре понятия виновности. Первый из них – уголовная виновность, состоящая в прямом нарушении закона. Инстанцией, которая фиксирует эту виновность, является суд.

Второй вид – это «политическая виновность». Вещь менее понятная и становящаяся очевидной только, может быть, на примере нацистской Германии в 1945 г. Это прежде всего виновность государственных деятелей и государственных структур. Это такие действия, за которые приходится расплачиваться всем гражданам государства, поскольку эти действия ведут к катастрофическим последствиям. Инстанцией, фиксирующей эту виновность, выступающей в качестве обвинителя, выступает в этом случае победитель. Потому что «политическая виновность» определяется лишь для того государства, которое потерпело поражение. Умерить произвол и власть победителя может только его собственная политическая мудрость, заставляющая думать о дальнейших последствиях.

Третий вид виновности – это «моральная виновность». Это виновность, которую могу ощутить только я персонально за свои собственные действия, в том числе политические и военные, которые выглядят прежде всего не только в правовом, но и в моральном смысле глубоко предосудительными и преступными. Как пишет Ясперс, невозможно, в отличие от ранее названных видов виновности, сослаться на то, что «я только исполнял приказ». Преступления всегда остаются преступлениями, даже тогда когда совершены по приказу. Каждое действие подлежит моральной оценке. Инстанцией здесь является собственная совесть.

Есть еще и четвертый вид, достаточно трудный для понимания, который тем не менее кажется еще более важным. Ясперс называет его «метафизической виновностью». Это виновность, которая определяется ответственностью и солидарностью между всеми людьми, поскольку они люди. Эта виновность делает каждого ответственным за всякое зло и всякую несправедливость в мире, особенно за преступления, совершаемые в его присутствии или с его ведома.

Если я не делаю, что могу, чтобы предотвратить их, я виновен. Если я не рискну жизнью, чтобы предотвратить убийство других, но при этом присутствовал, я чувствую себя виновным таким образом, что никакие юридические, политические и моральные объяснения тут не подходят<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. М., 1999.

<sup>8</sup> Там же. С. 19.

Может быть, это самый сложный и самый малопонятный вид виновности. Ясперс придает этому очень большое значение, но определить эту виновность практически невозможно.

Если счастливая судьба не избавляет нас от этой ситуации, мы как люди подходим к рубежу, где надо выбрать: либо бесцельно, ибо видов на успех нет, безоговорочно отдать жизнь, либо, ввиду невозможности успеха, остаться жить. То, что где-то среди людей действует обязательная потребность жить вместе либо вовсе не жить, если над кем-то чинят зло или идет дележ физических средств к жизни, это как раз и составляет человеческую сущность. Но ничего этого ни в общечеловеческой, ни в общегражданской солидарности, ни даже в солидарности каких-то маленьких групп нет, это ограничивается самыми тесными человеческими связями, и вот в этом-то и состоит всеобщая наша виновность. Инстанция – один лишь Бог...<sup>9</sup>

Это уже действительно выводит дело на совершенно ненаблюдаемый уровень, и разговор о метафизической виновности чрезвычайно труден, если вообще возможен. Тем не менее Ясперс к нему обращается, говоря о германской вине, и оказывается, что это тоже существенно иметь в виду.

Различив эти виды вины, Ясперс пытается применить это различие конкретно к той ситуации, в которой находится. Он обращает внимание на то, что первые два вида виновности предполагают внешние инстанции. Они так или иначе формализуемы и предполагают наличие институтов, которые могут вынести обвинение. Два других вида виновности, именно моральная и метафизическая, ничего такого не предполагают. Это только внутренний суд и только собственное решение и готовность признать себя виновным.

Я не буду подробно говорить о том, что пишет Ясперс по поводу двух первых видов виновности. Этот важный для Германии момент тесно связан с текущими политическими обстоятельствами. Речь идет об отношениях Германии с союзными государствами, об их праве выносить соответствующие вердикты, их собственной моральной состоятельности. У Ясперса эта проблема обсуждается довольно эмоционально и, быть может, несколько смутно. Но мне кажется, не это сейчас для нас главное.

Я хочу прежде всего обратить внимание на ранее упомянутую проблему личной и коллективной виновности. Первое, что замечает Ясперс, что преступник всегда одно лицо<sup>10</sup>. Абсурдно обвинять народ в целом. Морально судить можно только отдельное лицо, но не коллектив. Народ нельзя превратить в индивидуум. Народ не может героически погибнуть или быть преступником. Он не может поступить нравственно или безнравственно, это могут сделать только отдельные его представители. Народ в целом не может быть виновен или невиновен ни в уголовном, ни в политическом, ни в моральном смысле. Ясперс решительно предостерегает от ложной субстанциализации, то есть рассмотрения народа как некоего единого субъекта, обладающего каким-то единым сознанием, единой волей. Тут же он напоминает об идее виновности евреев в смерти Иисуса, которая, по его мысли, абсурдна. К казни Иисуса привели действия определенных политических и религиозных деятелей, имевших когда-то над евреями власть и сотрудничавших с римскими оккупантами. Говорить о том, что виновны евреи, глупо. Так же в этом смысле глупо говорить о виновности немцев как народа.

<sup>9</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. С. 19–20.

<sup>10</sup> Там же. С. 27.

В чем состоит немецкая вина? Прежде всего, это уголовные преступления, совершенные *отдельными* людьми, как бы много этих людей ни было. Некоторые из них были осуждены на Нюрнбергском процессе. Некоторые – на процессах, состоявшихся позже. Но есть здесь и нечто другое. Есть, несмотря на то, что невозможно обвинять народ в целом, политическая виновность, которая так или иначе возлагается на всех граждан Германии. Политическая виновность не может их обойти, поскольку привести к власти и терпеть на протяжении 12 лет этот режим – это вещь уже преступная.

Но более серьезен вопрос моральной виновности. Мне кажется, что, обсуждая этот вопрос, Ясперс говорит то, что прямо относится и к нам. То, о чем он пишет, вообще-то очевидно, но удивительно, что эту очевидность надо все-таки суметь сформулировать.

Ясперс пишет так:

Каждый немец проверяет себя: в чем моя вина? Вопрос о виновности применительно к отдельному человеку, поскольку он сам себя просвечивает насквозь, мы назовем моральным.

Тут между нами, немцами, существуют самые большие различия. Конечно, приговор выносит только каждый себе самому; общаясь, мы можем говорить друг с другом и морально помочь друг другу добиться ясности<sup>11</sup>.

Но далее он делает очень важное заявление. Хотя «каждый обращается к себе», но есть вопрос о моральной виновности другого. Можем ли мы говорить о моральной виновности другого? Можем, говорит Ясперс, но только в одном случае. Лишь близкие, заинтересованные отношения с человеком, которые в лучшем случае можно охарактеризовать как любовь, только они позволяют нам говорить не только о собственной моральной виновности, но и о моральной виновности другого. Едва лишь это отношение уходит или не возникает, разговор о чьей-либо чужой моральной ответственности теряет всякий смысл, превращается просто в бессмысленное пустое осуждение, которое ничего, кроме вражды, озлобления и агрессии, не породит.

Ясперс, безусловно, ставит перед своими соотечественниками чрезвычайно трудную задачу, говоря о проверке собственной совести. Но эту задачу, как мы уже выясняли, каждый должен решить сам. Речь идет при этом не только и даже не столько о признании собственной вины, но о последствиях, которые это признание должно иметь. Ясперс постоянно пишет об изменении, хотя не вполне ясно, что именно в результате изменения должно получиться. Очищение своей совести, связанное с признанием моральной вины, безусловно, меняет человека. Речь, однако, идет не только о личном изменении. Многократно употребляя оборот «немецкая вина», Ясперс настаивает на изменении всей нации. Требуется какое-то сопряжение личного и публичного аспекта вины и тех перемен, которые должны произойти.

Публичный аспект возникает в связи с метафизической виной. Именно метафизическая вина побуждает взять ответственность за то, что ты не совершал. Ясперс пишет, как мы видели, об общечеловеческой солидарности, о единстве человечества. Но есть узы и более тесные. Например, единство семьи или, что более существенно для нашего рассуждения, единство нации. Позволю себе довольно длинную цитату, проясняющую эту мысль:

<sup>11</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. С. 51.

...Немец – то есть человек немецкоязычный – чувствует себя причастным ко всему, что порождено немецкостью. Не ответственность гражданина государства, а причастность человека, принадлежащего немецкой духовной жизни и психике, каковым я являюсь вместе с другими людьми этого же языка, этого же происхождения, этой же судьбы, становится тут причиной не какой-то конкретной виновности, а какого-то аналога совинновности. Мы чувствуем себя причастными не только к тому, что делается сейчас, не только совинновными в действиях современников, но и причастными к традиции. Мы должны взять на себя вину отцов. Мы все виноваты в том, что в духовных условиях немецкой жизни дана была возможность такого режима. Это, конечно, вовсе не значит, что нам надо признать, будто “немецкий мир идей”, “немецкая мысль прошлого” и есть источник злодейств национал-социализма. Но это значит, что у нас как народа есть в традиции что-то могущественное и грозное, таящее в себе нашу нравственную гибель<sup>12</sup>.

Речь, таким образом, идет о единстве тех, кто связан общей исторической традицией. Эта традиция, ранее разделявшаяся многими как нечто безусловное, должна быть поставлена под вопрос. Ее нельзя больше транслировать автоматически. Впрочем, требуется уточнить, что именно следует подвергнуть переосмыслению. В конце концов, транслируется очень многое, вплоть до элементарных бытовых привычек (мыть руки перед едой, снимать шляпу, здороваясь). На мой взгляд, здесь нужно ввести в оборот уже упомянутый концепт – национальный нарратив. Я подозреваю, что большинство проблем коренится именно в нем.

Для этого необходим небольшой экскурс, касающийся самого понятия нации. Нам будет весьма полезно то, что К. Хюбнер назвал «мифическим понятием нации»<sup>13</sup>, связав национальную идентичность с особой интерпретацией истории.

Такая история не является рядом окончательно прошедших событий, а состоит из выдающихся событий непреходящего значения, которые постоянно помнятся. Решающие битвы, мирные договоры, основание государства, принятие конституции, революции, дни рождения и смерти выдающихся личностей, равно как и вообще все явления образцового и парадигматического характера – все это принадлежит истории. Такого рода события вызываются в воображении людей регулярно повторяющимися торжествами. Отчасти, однако, это проявляется также в продолжающих существовать монументах, документах, произведениях искусства, находках, реликвиях или других подобных предметах созерцания и почитания<sup>14</sup>. К сказанному Хюбнер добавляет: «Они понимаются не как нечто просто прошедшее и мертвое, а как что-то и сегодня еще нам говорящее. Они продолжают действовать в нас, определяют и формируют нашу жизнь»<sup>15</sup>.

Хюбнер в этой связи пишет именно о мифе, рассматривая связь национального сознания с идеей нации как «мифической субстанции». То, на что я хотел бы сейчас обратить внимание, есть часть мифа (в Хюбнеровском понимании). Эту часть я и назвал бы национальным нарративом. Приведенные

<sup>12</sup> Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. С. 66–67.

<sup>13</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 336.

<sup>14</sup> Там же. С. 337.

<sup>15</sup> Там же.

цитаты дают о нем определенное понятие. Это рассказ о значимых событиях, как правило, связанный с деяниями выдающихся личностей и имеющий, что важно, парадигматический характер. Это история прошлого и одновременно наша собственная история. Наша в том смысле, что в ней говорится не только о делах, давно совершенных, но и о наших собственных, не только о людях, живших ранее, но и нас самих. Мы действуем в истории, но эта история уже рассказана. Нам остается лишь следовать образцам.

Для дальнейшего обсуждения национального нарратива нужно учесть, что нация – продукт определенных исторических обстоятельств. В качестве таких обстоятельств можно, например, указать «печатный капитализм», рассмотренный Б. Андерсоном<sup>16</sup>, и «индустриализацию» у Э. Геллнера<sup>17</sup>. Эти авторы, как мне кажется, при всех различиях во многом дополняют друг друга. Они показывают, как рост грамотности, массовое распространение печатной продукции, стандартизация культуры, языка и образования приводят к формированию особых, ранее не встречавшихся единств. Есть две особенности, характеризующие эти единства. Во-первых, они включают большое число людей, а потому их члены физическими не могут общаться друг с другом. Это дает основание Андерсону назвать такие единства «воображенными (imagined) сообществами». Во-вторых, существование таких единств обязательно связано с государством. Только оно способно утвердить и поддерживать стандарты образованиями, культуры и языка.

Отсюда вытекают две особенности национального нарратива. Первая состоит в способе его распространения. Это массовый нарратив, тяготеющий к стандартным формам. Он распространяется с помощью книг, газет, а позднее радио и телевидения. Он фиксируется в произведениях искусства, доступных массовому восприятию. Кроме того, он буквально навязывается через систему образования, которая также становится массовой в индустриальную эпоху.

Вторая особенность состоит в том, что национальный нарратив легитимирует то самое единство, которое возникает в результате указанных процессов, иными словами, он легитимирует нацию и все конституирующие ее институты. Среди них прежде всего государство, которое теперь рассматривается как *национальное*. Кроме того – язык, границы территории и т. п. Нарратив задает также легитимность отношениям нации к другим группам людей: нациям, этносам, народностям и пр. Эти отношения могут быть самыми разными. Например, некая группа может рассматриваться как органическая часть нации, подлежащая ассимиляции, какая-то – как неисправимо, в силу неких сущностных причин, враждебная и т. д. Всем этим институтам и отношениям национальный нарратив придает характер безусловных, неизменяемых установлений (природных, божественных, от века установленных и т. п.). В конечном счете национальный нарратив задает определенную картину мира, по крайней мере, человеческого мира, центрируя этот мир вокруг одной нации. Благодаря этому он задает определенную оптику, настраивая глаз на специфическое видение человеческой жизни, предлагая надежные инструменты для интерпретации происходящих в человеческом мире событий.

<sup>16</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.

<sup>17</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.

Возможно, что разные национальные нарративы предлагают различные картины мира. Этот вопрос требует отдельного обсуждения, которое я не могу здесь предпринять. Но одна черта этой картины наверняка обязательна или, по крайней мере, очень желательна и встречается во всех национальных нарративах. Эта черта – непрерывность истории. События и деяния, конституирующие нацию, складываются в непрерывный временной ряд. История нации прочерчивается в виде непрерывной линии, направленной, скорее всего, в бесконечность и демонстрирующей восходящее движение, непрерывное развитие, несмотря на возможные спады и неудачи. Даже если фиксируется серьезный провал и тяжелое положение, в котором оказалась нация к моменту создания нарратива, то общая тональность, как правило, оптимистическая. Нарратив в таком случае указывает перспективу и скрытые потенциалы нации<sup>18</sup>.

Самое же важное в национальном нарративе то, что он создает идентичность. Здесь, по-видимому, главная причина его привлекательности. Идентичность принципиально важна для всякого человека, и то, благодаря чему она обретается, обладает очень большой ценностью. С национальным нарративом очень тяжело расстаться, его крайне неохотно корректируют.

Замечу сразу, что именно эта проблема возникает при разговоре о вине и ответственности. Признание национальной вины болезненно сказывается на идентичности, поскольку предполагает пересмотр национального нарратива. Я вернусь к этой теме позже, а сейчас хотел бы уточнить само понятие идентичности и роль национального нарратива в ее формировании.

Чтобы прояснить связь национального нарратива с идентичностью, полезно обратить внимание на практическую одновременность трех процессов в европейской истории. Во-первых, это сам процесс формирования европейских наций. Во-вторых, появление и утверждение той формы мысли, которая известна как *идеология*. В-третьих, наконец, становление историзма в европейской мысли и развитие того, что в германские интеллектуалы XIX в. называли «науки о духе». Все эти процессы дают о себе знать с конца XVIII столетия. Я, конечно, не настаиваю на совершенной их синхронности, но думаю, что между ними есть сильная корреляция.

Начну с идеологии. Здесь нет смысла прибегать к какому-то специальному исследованию, благо по поводу идеологии написано несметное количество трудов. Поэтому сам смысл термина едва ли поддается определению. Я использую это слово в том же смысле, в каком использует его К. Гирц, который, впрочем, опирается на весьма солидный обзор имеющихся исследований. Поэтому, сославшись на его работу «Идеология как культурная система»<sup>19</sup>, я позволю себе от этого обзора уклониться. Перейду к концепции самого Гирца, которая будет важна для понимания смысла национального нарратива и его связи с нравственной и метафизической виной.

Понимание идеологии у Гирца я бы свел к следующим тезисам.

<sup>18</sup> Таков, например, славянофильский нарратив. Он оценивает положение нации как весьма тяжелое (в основном вследствие петровских реформ, навязавших народу чуждые ему формы жизни), но намечает пути выхода и вселяет надежду на лучшее – на самобытное развитие, сообразное исконным национальным началам.

<sup>19</sup> Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 225–267.

1) Человеческая жизнь определяется сложной совокупностью символических моделей, в той или иной мере отражающих реальность. Эти модели, с одной стороны, задают образ мира, а с другой – программы человеческого поведения. Важно при этом, что благодаря тем же моделям осуществляется тесная корреляция между первым и вторым. Человек, действуя сообразно усвоенным им культурным программам, обнаруживает себя внутри упорядоченного мира. Благодаря символическим описаниям, которые транслируются культурой, его поведение выглядит согласованным с физической и социальной реальностью. Роль культурных моделей, таким образом, не сводится к чисто утилитарной. Они имеют значимую экзистенциальную нагрузку, устраняя из жизни хаос, бессмыслицу. Благодаря упомянутой согласованности, правильное (т. е. сообразное действующим культурным механизмам) человеческое действие обретает высший смысл, оказывается осуществлением сверхчеловеческого (например, божественного, космического или исторического) порядка вещей. С самых ранних времен задачу такого согласования решала религия. Именно религиозные символы, согласно Гирцу, позволяют выдерживать столкновение со страданием и смертью. Эти последние постоянно ставят под угрозу всякую осмысленность человеческих действий, но религия обладает силой наделить и их смыслом, вписать в некий установленный божественный порядок<sup>20</sup>.

2) В истории (по крайней мере, европейской) наступают такие эпохи, когда традиционные механизмы культуры перестают работать. В Европе это время характеризуется как модерн со всеми его атрибутами: Просвещением, революциями (научными и социальными), капитализмом. Гирц приводит яркое высказывание Ламартина, характеризующее состояние умов в революционный период: «Эпоха эта – эпоха хаоса; неразбериха мнений; свалка партий; язык новых идей еще не создан; нет сейчас ничего труднее, чем определить свою позицию в религии, философии, политике. Ради своего дела чувствуешь, думаешь, живешь, если понадобится – умираешь, но назвать его не можешь. Классификация людей и вещей – вот проблема нашего времени... В каталоге мира все смешалось»<sup>21</sup>.

Высказывание весьма содержательное. Прежде всего, отмечается *хаос*. Для его преодоления требуется «язык новых идей». При этом речь идет о жизни и смерти. Потребность в идеях приобретает экзистенциальный смысл. Идеология, таким образом, должна решить ту задачу, которую ранее решали традиционные символические системы, прежде всего религия.

3) Идеология есть особый вид модели. Она должна в условиях кризиса традиционных механизмов задать картину мира, программу поведения и их согласованность. Гирц определяет это так: «Идеология пытается придать смысл непонятным социальным ситуациям, выстроить их так, чтобы внутри них стало возможно целесообразное действие». И далее: «Идеологии... прежде всего суть карты проблематичной социальной реальности и матрицы, по которым создается коллективное сознание»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Эти идеи развиты Гирцем в главе «Религия как культурная система». См.: Гирц К. Интерпретация культур. С. 104–118.

<sup>21</sup> Там же. С. 251.

<sup>22</sup> Там же. С. 250.

К сказанному нужно добавить два соображения. С экзистенциальной значимостью идеологий связано создание идентичности. Они позволяют человеку определить свое место в мире, ответить на вопросы «кто я?» и «что я должен делать?». Традиционные культурные модели также создавали идентичность, но ответы, которые они давали, стали неудовлетворительны в эпоху модерна. Кризис идентичности означает погружение в хаос, делает бессмысленной жизнь. Наиболее успешные идеологии так прочно овладевают умами потому, что отвечают жизненной потребности, наделяют смыслом не только жизнь, но и смерть.

Второе соображение касается распространения идеологий. Они распространяются тем же способом, который был ранее описан нами для национального нарратива. Время господства идеологий – это время массовых коммуникаций и растущей мобильности. Они выражаются на национальных языках и тиражируются в печатных изданиях. Этим они резко отличаются от традиционных моделей, которые сообщаются из уст в уста, а скорее даже передаются с помощью личного примера при непосредственном взаимодействии. Я думаю, вполне корректно прибегнуть к термину, предложенному Б. Андерсоном, и сказать, что идеологии распространяются в рамках *воображенных сообществ*.

Иными словами, нация – наиболее подходящая среда для идеологии. Выше я упоминал, что время появления идеологий примерно совпадает со временем формирования наций. Добавим к этому, что наиболее успешными идеологиями чаще всего оказывались националистические. Соответственно, национализм (я использую это слово в смысле, близком к Геллнеру) есть очень эффективный способ создания идентичности в описанном ранее смысле.

Несомненна связь националистической идеологии с национальным нарративом. Здесь нужно вспомнить третий фактор – становление «наук о духе». В XIX в. львиная доля исследований в рамках этих наук была сосредоточена на истории наций и национальном языке. Вспомним, что пишет Андерсон о роли филологов и лингвистов в формировании нации<sup>23</sup>. Но не меньшей должна быть и роль историков. Именно их совместными усилиями создается национальный нарратив, который ложится в основу националистической идеологии<sup>24</sup>.

Национальный нарратив, таким образом, не есть просто плод научных исследований. Он определяет идентичность, т. е. отвечает на вопрос о смысле жизни. Андерсон в своей знаменитой книге несколько раз обращается к вопросу: почему нация оказывается тем сообществом, ради которого человек готов отдать жизнь? Я полагаю, что ответ нужно искать с учетом высказанных здесь соображений.

Вернемся теперь к теме ответственности за преступления прошлого. Ее смысл раскрывается в приведенной ранее цитате Ясперса о необходимости критического отношения к традиции. Призыв Ясперса можно интерпретировать так, что необходимо переосмыслить германский национальный нарратив, а соответственно, и связанную с ним идентичность.

Дело в том, что преступный нарратив оказался сращен с национальным. Эта сращивание не могло оказаться случайным. Можно ожидать, что национальный нарратив был к этому предрасположен. Следовательно, попытка придерживаться далее этого нарратива уже составляет нравственную и метафизическую вину. Делая вид, что с этим нарративом нет никаких проблем, мы,

<sup>23</sup> См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Гл. 5: Старые языки, новые модели. С. 90–105.

<sup>24</sup> Повторю, что слова «национализм» и «националистический» я использую в смысле, близком к Геллнеру, т. е. не придаю им никакого негативного оценочного содержания.

во-первых, оказываемся солидарны с тем режимом, который, опираясь на него, совершал свои преступления. Во-вторых же, мы отказываемся от солидарности с жертвами режима, разрушая тем самым общечеловеческую солидарность, о которой писал Ясперс.

Но обнаружив это, мы сталкиваемся с вопросом об идентичности. Если невозможно придерживаться национального нарратива, то невозможна и собственная идентичность. Но потерять идентичность может оказаться страшнее, чем потерять жизнь. Отказаться от национального нарратива – значит подвергнуть себя риску хаоса и бессмыслицы.

Проблема потери идентичности, судя по всему, весьма остро пережита в Германии. Об этом, в частности, свидетельствует дискуссия, состоявшаяся в середине 80-х гг. и известная как «спор историков». Я не буду касаться перипетий этого спора. Сошлюсь лишь на суждение Ю. Хабермаса о том, что речь в нем шла именно об идентичности немцев, оказавшейся под угрозой<sup>25</sup>. Показательно, что одна из сторон спора, по свидетельству того же Хабермаса, предлагала восстановить эту идентичность, восстановив образ непрерывной истории нации, включающей и национал-социалистический период<sup>26</sup>. Это означало бы отказ от того призыва Ясперса, который прозвучал еще в 1946 г. Сам Хабермас, представляя противоположную сторону в споре, формулирует смысл ответственности нынешних поколений именно в выборе тех традиций, которые они наследуют и намерены продолжать: «Вместе с жизненными формами, в рамках которых мы рождаемся и которые сформировали нашу идентичность, мы принимаем на себя от предков совершенно несходные виды исторической ответственности (как понимал ее Ясперс). Ибо от нас зависит то, как мы будем продолжать традиции, в которых мы себя застаем»<sup>27</sup>.

Присмотримся теперь к нашей ситуации. В отечественной мысли есть важные прецеденты обращения к теме ответственности за прошлое. Появлялись они преимущественно в среде эмиграции и связаны были с революцией. Вопрос о том, кто ответственен за происшедшие в стране катастрофические события и в какой форме эта ответственность должна проявиться, не очень часто, но ставился эмигрантами первой волны. Есть краткая, но чрезвычайно важная статья Г. Федотова с выразительным названием «О национальном покаянии»<sup>28</sup>.

Главная мысль статьи – революция есть результат национального отступничества, отвращения большинства народа от того настоящего христианства, которое было воспринято в момент крещения Руси. Важно, однако, в чем состояло это отступничество. Его суть – мессианский соблазн, идея особой всемирной миссии России, для исполнения которой требуется военное и политическое могущество. Федотов прежде всего энергично возражает против самой мысли о такого рода национальном призвании, «ибо в христианском мире не может быть народов-мессий, спасающих человечество»<sup>29</sup>. Но еще худшее зло – это попытка связать мессианские упования с имперской мощью. От этих идей Федотов видит прямой путь к большевизму.

<sup>25</sup> Хабермас Ю. Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация ФРГ // Хабермас Ю. Политические работы. М., 2005. С. 114–136.

<sup>26</sup> Там же. С. 115.

<sup>27</sup> Там же. С. 117.

<sup>28</sup> Федотов Г. О национальном покаянии // Новый Град. 1933. № 6. С. 3–11.

<sup>29</sup> Там же. С. 8.

Идеал правды был принесен в жертву славе и мощи. Стилизованный по-православному Ксеркс стал идеалом православного царя и всего русского мнимо-христианского национализма. Отступничество революции было предвосхищено давно – Леонтьевым и Данилевским. Большевизм, сорвав все маски, строит Россию Ксеркса<sup>30</sup>.

Федотов, таким образом, пытается сделать примерно то, о чем писал позднее Ясперс: пересмотреть традицию, выявить в ней исток грядущего зла. Иными словами, речь идет о радикальном пересмотре нарративов, определявших жизнь народа. Именно в том, чтобы решительно отказаться от таких нарративов и найти им должную (для Федотова – подлинно христианскую) альтернативу, состоит покаяние.

Я полагаю, однако, что Федотов заблуждался в характере имперско-мессианского нарратива. Этот нарратив не был национальным. Поэтому и сам замысел статьи оказывается не вполне состоятельным: отказ от него не мог стать национальным покаянием. Здесь мы сталкиваемся с существенной трудностью, дающей себя знать именно сейчас, когда заходит речь о преступлениях коммунистического режима.

Дело в том, что нарратив, о котором пишет Федотов, безусловно, существовал, но разделялся он лишь небольшой группой, принадлежавшей к образованному слою. В России же этот слой вообще был немногочисленным. Это означает, что какой-либо национальный нарратив был едва ли возможен. Выше я писал о способах его распространения. Судя по всему, возможности тиражирования нарративов для широких масс начали появляться в империи Романовых лишь с начала XX в.

Можно, по-видимому, утверждать, что в России не существовало ни национального нарратива, ни национальной идентичности. Подавляющее большинство населения империи жило в рамках местных нарративов – ситуация, характерная для аграрного общества, если следовать классификации Геллнера<sup>31</sup>. Национальный нарратив (или нечто, подобное ему) сформировался позже, во второй половине 30-х гг. Этот процесс хорошо описан в упомянутой книге Давида Бранденбергера. Нарратив, возникший в то время, охарактеризован в ней как «национал-большевистский».

В самом деле, именно в 30-е гг. сложились условия для массового распространения нарративов. Помимо заметного роста грамотности, к этим условиям следует отнести развитие радио и кинематографа – средств, успешно заменяющих печатную продукцию. Нельзя игнорировать и усилия, вложенные советским руководством в образование, прежде всего начальное. Бранденбергер показывает, как на протяжении 30–50-х гг. в массовом сознании распространялся нарратив, успешно сочетающий советскую действительность и российское прошлое. Этот нарратив вполне соответствовал тем характеристикам, которые отмечает К. Хюбнер (см. выше). Благодаря ему (нарративу) в массовом сознании появилась понятие о русском народе как «мифической субстанции». Советский режим и события советской истории выглядели при этом естественным развитием жизни этой субстанции.

<sup>30</sup> Федотов Г. О национальном покаянии. С. 8.

<sup>31</sup> Подробное обоснование этого тезиса и ссылки на другие исследования можно найти в первой главе книги Д. Бранденбергера «Национал-большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956)» (СПб., 2009).

Национал-большевизм создал образ непрерывной истории, легко откладываемой в массовом сознании в виде последовательности значимых для народа событий и пантеона народных героев. Революция и все войны, в которых участвовал Советский Союз, вписались в этот ряд событий. Ленин и Сталин оказались в составе этого пантеона.

Теперь же мы вынуждены констатировать два обстоятельства.

Во-первых, нарратив, созданный тоталитарным советским режимом, имел – и успешно решал – задачу легитимации этого режима. Все его деяния оказывались вписаны в непрерывное повествование как неизбежно принадлежащие к жизни народа.

Во-вторых, именно этот нарратив сформировал нашу идентичность и продолжает формировать ее до сих пор. Ранее я пытался объяснить, сколь значима роль национального нарратива. Отказ от него ужасен, поскольку равносителен отказу от идентичности и ставит человека перед лицом хаоса. У нас же нет иного нарратива, кроме национал-большевистского. Тоска по советскому прошлому, столь явная у наших соотечественников, вполне подтверждает этот вывод.

Получается, что, расставшись с политическими и экономическими институтами тоталитарного режима, мы продолжаем идентифицировать себя с ним. Не буду касаться всех политических и экономических импликаций этого обстоятельства. Повторю лишь, что придерживаться национал-большевистского нарратива – позиция нравственно ущербная. Этот нарратив, легитимируя режим, легитимирует и его преступления.

Иными словами, наша ситуация дает мало оснований для оптимизма. Германский опыт лишь отчасти походит на наш. Разница, в частности, в том, что немцам не приходилось начинать «с нуля». Их национальный нарратив не был сформирован национал-социализмом. Тем не менее Хабермас в упоминавшейся ранее статье настаивает на сущностном переопределении немецкой идентичности. Он предлагает связывать ее не со сформированным прежде нарративом, а с «западной ориентацией», с приверженностью универсальным ценностям и конституционному строю Германии. Насколько жизнеспособен такой проект, я обсуждать не буду. Если верны приведенные здесь рассуждения о значимости сложившегося национального нарратива, то его осуществление – задача чрезвычайной сложности. Но наша ситуация труднее германской. Национал-социалистический нарратив вырос из германского национального нарратива, но все же не совпадает с ним. Мы же не знали иного национального нарратива, кроме национал-большевистского. Ясно, что национальное покаяние – это смена нарратива, замена его принципиально иным. Но сейчас даже возможность такого нарратива трудно представить. Есть опасение, что все альтернативы окажутся лишь благим пожеланием узкой группы интеллектуалов. Напрашивается известная фраза Хайдеггера, сказанная по несколько иному поводу: «Спасти нас может только Бог».

### Список литературы

*Андерсон Б.* Воображаемые сообщества / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001. 288 с.

*Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.

*Бранденбергер Д.* Национал-большевизм. Сталинская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956) / Пер. с англ. Н. Алешиной, Л. Высоцкого. СПб.: Акад. проект, Изд-во ДНК, 2009. 416 с.

*Геллер Э.* Нации и национализм / Пер. с англ. Т.В. Бердиковой, М.К. Тюнькиной. М.: Прогресс, 1991. 320 с.

*Гириц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. О.В. Барсуковой, А.А. Борзунова, Г.М. Дашевского, Е.М. Лазаревой, В.Г. Николаева. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.

*Ольшанский Д.* Про вред национального покаяния. URL: <https://um.plus/2016/12/05/rokaianie/> (дата обращения: 16.02.2017).

*Сушкова О.* О национальном покаянии и неоднозначном зле. URL: <https://psmb.ru/a/o-natsional-nom-pokaianii-i-nieodnoznachnom-zlie.html> (дата обращения: 16.02.2017).

*Федотов Г.* О национальном покаянии // Новый Град. 1933. № 6. С. 3–11.

*Хабермас Ю.* Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация ФРГ // *Хабермас Ю.* Политические работы / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2005. С. 114–136.

*Хюбнер К.* Истина мифа / Пер. с нем. И.Т. Касавина. М.: Республика, 1996. 448 с.

*Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / Пер. с нем. С. Апта. М.: Прогресс, 1999. 146 с.

## National Narrative and National Responsibility

*Grigory Gutner*

Grigory B. Gutner – D.Sc., Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [goutner@yandex.ru](mailto:goutner@yandex.ru)

Ethical validity of the question of national responsibility is considered in the paper. The significance of the theme is determined by the need to overcome the totalitarian legacy and pressing moral evaluation of the Soviet past. The precedents of taking responsibility for the crimes committed in the past by other people are discussed. Classification of guilt undertaken by K. Jaspers is considered to clarify the concept of responsibility. Particular attention is paid to the concepts of moral and metaphysical guilt. The issue of national ownership is considered in correlation with the concepts of national identity and national narrative. The totalitarian regime creates its own narrative, using the potencies of the national narrative. However as the narrative created by the totalitarian regime legitimizes a criminal practice, taking it represents both moral and metaphysical guilt. The article clarified the concept of a national narrative itself. Consideration of this concept relies on the theories of Benedict Anderson and Ernest Gellner. We describe the social and existential significance of the national narrative, define connection between the national narrative and ideology. The article shows that the responsibility of the nation could be to revise the national narrative, and, perhaps, and rejection of it. Necessity of this revision is due to the fact that the criminal totalitarian practices, using the capabilities of the national narrative, reveals its original predisposition to the justification of the totalitarian regime and thus reveals that it is morally and metaphysically (in the sense of Jaspers) invalid. However, the lack of the national narrative means abandoning the principle of life of person and puts he/she in the hardest existential situation. This implies morbidity in relation to any criticism of the past, which is manifested both in German and in Russian mass consciousness.

**Keywords:** Responsibility, National Narrative, National Identity

## References

- Anderson, B. *Voobrazhaemye soobshchestva* [Imagined Communities], trans. by V. G. Nikolaev. Moscow: Kanon-Press-Ts Publ., 2001. 288 pp. (In Russian)
- Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], trans. by I. V. Borisova, Yu. A. Kimelev, A. D. Kovaleva, Yu. B. Mishkenene, L. A. Sedov. Moscow: TsentrKom Publ., 1996. 672 pp. (In Russian)
- Brandenberger, D. *Natsional-bol'shevizm. Stalinskaya massovaya kul'tura i formirovanie russkogo natsional'nogo samosoznaniya (1931–1956)* [Stalinist Mass Culture and Formation of Modern Russian National Identity, 1931–1956], trans. by N. Aleshina, L. Vysotskii. St. Petersburg: Akademicheskii proekt, Izdatel'stvo DNK Publ., 2009. 416 pp. (In Russian)
- Fedotov, G. "O natsional'nom pokayanii" [On the National Repentance], *Novyi Grad*, 1933, No. 6, pp. 3–11. (In Russian)
- Geerts, C. *Interpretatsiya kul'tur* [Interpretation of Cultures], trans. by O. V. Barsukova, A. A. Borzunov, G. M. Dashevskii, E. M. Lazareva, V. G. Nikolaev. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 560 pp. (In Russian)
- Gellner, E. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism], trans. by T. V. Berdikova, M. K. Tyun'kina. Moscow: Progress Publ., 1991. 320 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Istoricheskoe soznanie i posttraditsionnaya identichnost'. Zapadnaya orientatsiya FRG* [Historical Consciousness and Posttraditional Identity. Western Orientation of FRG], in: J. Habermas, *Politicheskie raboty* [Political Works], trans. by B. M. Skuratov. Moscow: Praxis Publ., 2005, pp. 114–136. (In Russian)
- Hübner, K. *Istina mifa* [Truth of Myth], trans. by I. T. Kasavin. Moscow: Respublika Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)
- Jaspers, K. *Vopros o vinovnosti. O politicheskoi otvetstvennosti Germanii* [Guilt Question. On the Political Responsibility of Germany], trans. by S. Apt. Moscow: Progress Publ., 1999. 146 pp. (In Russian)
- Ol'shanskij, D. *Pro vred national'nogo pokayaniya* [About the harm of national repentance] [<https://um.plus/2016/12/05/pokayanie/>, accessed on 16.02.2017]
- Sushkova, O. *O national'nom pokayanii i nieodnoznachnom zle* [About national repentance and ambiguous evil] [<https://psmb.ru/a/o-natsional-nom-pokaianii-i-nieodnoznachnom-zlie.html> accessed on 16.02.2017].

*А.А. Сычев*

## **К истокам этики юродства\***

*Сычев Андрей Анатольевич* – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский Мордовский государственный университет. Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68; e-mail: sychevaa@mail.ru

В статье рассматриваются социокультурные истоки этики «юрродства во Христе» как радикальной религиозно-философской формы преодоления зла. Автор акцентирует внимание на нравственной неоднозначности юродства, которая проявляется в противоречии между его высокими целями и сомнительными средствами их достижения – насмешками, скандалами и провокациями. Реконструкция основных культурных смыслов, характерных для практики юродства, осуществляется в ходе культурно-исторического анализа наиболее вероятных его источников – восточного мистицизма, деяний ветхозаветных пророков и некоторых концепций античной философии. Пренебрежение юродивых к общепринятым нормам и ценностям объясняется мистическим характером их деятельности, отрицанием показного благочестия и сознательным разрывом социальных связей, позволяющим свободно высказывать собственное мнение. Собственно юродство обосновывается в контексте христианских представлений о мудрости и морали, восходящих к текстам апостола Павла. В статье предлагается несколько взаимосвязанных попыток объяснить практику юродства с позиции христианской этики. Во-первых, юродство рассматривается как апофатическое представление религиозного нравственного идеала, т. е. удержание перед глазами окружающих типичных образцов неправильных поступков с целью вызвать отвращение к ним. Во-вторых, оно понимается как практика культурного обновления, противостоящая рутинизации моральных ценностей и норм в христианстве. В-третьих, юродство показано как попытка оказать влияние на деклассированные слои городского населения, отвергающие традиционные формы морализаторства. В-четвертых, юродство рассмотрено как специфическая форма мученичества в условиях господства христианских ценностей. Автор утверждает, что всей своей жизнью юродивые пытаются доказать, что святость – это не только безукоризненное соблюдение норм, но и отступления от них, а истинными святыми могут оказаться не самые благочестивые, а наиболее презираемые из тех, кто окружает нас.

**Ключевые слова:** юродство, святость, подвижничество, провокация, мистицизм, профетизм, кинизм, христианская этика

---

\* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта, осуществляемого при поддержке РФФИ, грант № 15–03–00059 «Провокация как конфликтогенная форма взаимодействия: социологическая, социополитическая и социоморальная интерпретации».

«Юродство во Христе» представляет собой радикальную практику противостояния злу, осуществляемую под видом безумия. Для него характерны крайний аскетизм и нарочитое самоуничижение, сопровождаемые презрением к материальным благам, общественным приличиям и мнению окружающих. Действия юродивого публичны и зрелищны. Они обладают ярко выраженным протестным пафосом и сопровождаются разного рода скандалами и провокациями.

Юродивый намеренно подчеркивает свою ненормальность – он обрягается в лохмотья или же вовсе не носит одежды, не отвечает на вопросы или говорит полную бессмыслицу, смеется без причины, совершает странные и нелепые с точки зрения окружающих действия. Многие его поступки не столько необычны, сколько намеренно провокационны: он пародирует церковную службу, разбивает иконы, нарушает пост, проводит время в трактирах и публичных домах, переворачивает столы торговцев, ругается, кощунствует и оскорбляет окружающих. **В то же время юродивый заступает за униженных, безбоязненно высказывая правду в лицо власти имущим, дает мудрые советы нуждающимся и втайне молится за возвращение оступившихся на праведный путь.**

Такая же парадоксальность проявляется в реакции окружающих на это поведение: с одной стороны, над юродивыми издеваются и смеются, их презирают и изгоняют из приличных мест; с другой – окружающие признают их моральное превосходство. Сильные мира опасаются их и прислушиваются к их словам, а народ считает юродивых святыми людьми, способными к мистическим прозрениям и пророчествам.

В описаниях юродства часто подчеркивается его нравственно неоднозначный характер, который проявляется в контрасте между высокими целями юродства и сомнительными средствами их достижения. Скандалы и дебоши, которые сопровождают всю жизнь юродивого, плохо вписываются в стандарты христианского, как, впрочем, и любого другого благочестия. Кроме того, юродивый – провокатор, а во всякой провокации имеется элемент манипуляции. Юродивый в некоторых случаях выглядит как тайный режиссер действия, манипулирующий актерами, не подозревающими о своих ролях.

Вопросы вызывают не только действия юродивого, но и то негативное воздействие, которое он оказывает на поведение других. Ожидаемой реакцией окружающих на его провокации является ответная агрессия – негодование, презрение, насилие. **В постоянном стремлении провоцировать подобного рода реакции Г.П. Федотов усматривает основную причину нравственной неоднозначности юродства: «Аскетическое подавление собственного тщеславия покупается ценою введения ближнего в соблазн и грех осуждения, а то и жестокости. ... Вот почему жизнь юродивого является постоянным качанием между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними»<sup>1</sup>.**

В системе ценностей современного общества многие поступки, описанные в житиях юродивых, представляются бессмысленными и жестокими, однако очевидно, что в то время, когда юродство переживало расцвет, в них прочитывались совершенно иные смыслы. Адекватное объяснение и обоснование этих поступков предполагает предварительное выявление тех культурных образцов, на основании которых сложился образ юродивого.

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 8. М., 2000. С. 164.

## Мистик

Юродство возникло на азиатской окраине христианского мира. Основным очагом распространения юродства был регион Леванта: Исидора Юродивая подвизалась в египетском монастыре, Алексей, человек Божий, принял решение стать подвижником в Сирии, Симеон Эмесский был сирийцем, Андрей Цареградский – скифом. Наиболее ранние варианты жития юродивых написаны на сирийском языке, а само греческое слово *salos*, употреблявшееся для обозначения юродивого, имеет египетское происхождение<sup>2</sup>.

Кроме этого, вполне можно говорить если не о генетической, то о типологической близости юродства к некоторым восточным мистическим практикам. Так, к принципиальным характеристикам поведения «безумных учителей» в тибетском тантризме относят нарушение общепринятых правил поведения; ношение экстравагантных одежд или наготу; неуважение к высокому социальному статусу; отказ от книжной мудрости в пользу практического опыта; обращение к устным рассказам и представлениям<sup>3</sup>. Те же характеристики с небольшими вариациями можно обнаружить в поведении адептов ряда сект даосизма, дзен-буддизма, индуизма, суфизма<sup>4</sup>.

Поведение, которое расходится с представлениями о разумном и нормами морали, в восточных мистических учениях, как правило, оправдывается особым состоянием человека, достигшего святости. Он настолько отрешен от материального мира, что его не заботят ни общепринятые правила поведения, ни мнения о нем окружающих. **С высоты своего положения он с полным равнодушием относится к правилам приличия, власти, богатству, уважению.** «Безумный» мистик всеми своими действиями подчеркивает способность бесстрастно сносить любые унижения и демонстрирует редкое умение не поддаваться соблазнам, даже будучи окруженным ими.

Понимание поступков юродивых, несомненно, требует учета этой мистической составляющей. С.И. Гессен именно в ней видит ключ к расшифровке смысла (точнее, бессмысленности) их действий: «В юродивых, лишенных какого бы то ни было смысла и постольку стоящих вне культуры, как бы воплощается чистая мистика, становится осязаемой. Блуждая в мире откристаллизовавшихся ценностей, где все осмыслено и оформлено, юродивые являются как бы живыми воплощениями самой бесформенности, они как бы обнажены от всех составляющих культуру ценностей, отстали от них»<sup>5</sup>.

Мистик, переступая черту между профанным и сакральным, настолько отдален от мира, что из этой перспективы разница между добром и злом (как, впрочем, и любыми другими ценностными оппозициями) представляется ему несущественной. Мистический характер деятельности, таким образом, достаточно правдоподобно объясняет пренебрежение юродивого к общепринятым нормам и ценностям.

<sup>2</sup> См.: Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 40.

<sup>3</sup> См.: Ardussi J., Epstein L. The Saintly Madman in Tibet // Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface. The Hague, 1972. P. 327–338.

<sup>4</sup> См.: Feuerstein G. Holy Madness. Spirituality, Crazy-Wise Teachers, and Enlightenment. Prescott, 2006.

<sup>5</sup> Гессен С.И. Избранное. М., 2010. С. 439.

О напряженности в отношениях между мистикой и моралью специально писал А. Швейцер, утверждавший, что «по своему смыслу мистика остается и по сей день неполноценной, потому что она отрицает мир и жизнь и лишена этического содержания. Объясняется это тем, что ни процесс развития Вселенной, ни Первоначало Бытия не содержат в себе этический принцип. Познавая Вселенную, мы не обретаем этики. Но и этика не сочетается гармонически с познанием Вселенной»<sup>6</sup>.

На мироотрицающем фундаменте мистики может быть без внутренних противоречий выстроена лишь этика пассивного духовного самосовершенствования, чьи задачи подчинены целям непосредственного переживания единения с Абсолютом. Задачи эти являются сугубо личными: как правило, «чистые» мистики равнодушно относятся к социальным ценностям, их не заботят пороки и добродетели окружающих и тем более судьбы общества. Однако обращение к этике пассивного самосовершенствования не позволяет адекватно объяснить движущие силы поведения юродивого. Будучи глубоко мистичным, юродство все же не доходит до полного отрицания мира. В.В. Зеньковский вполне справедливо замечал по этому поводу: «Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира – но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержения его»<sup>7</sup>.

Юродивый молится за других, пытается вернуть грешников на путь добродетели, изобличает пороки власть имущих. Иными словами, помимо пассивной, мироотрицающей составляющей в юродстве есть и активная, мироутверждающая сторона. А.М. Панченко говорит об этой двойственности юродства так: «Пассивная его часть, обращенная на себя, – это крайняя аскеза, самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти... Активная сторона юродства заключается в обязанности “ругаться миру”, обличая грехи сильных и слабых и не обращая внимания на общественные приличия»<sup>8</sup>. Юродство, таким образом, одной мистикой не исчерпывается.

Мистика приобретает нравственное измерение, включаясь в систему религиозного или философского мировоззрения. В юродстве присутствуют элементы как первого, так и второго.

## Пророк

Религиозные корни юродства уходят прежде всего в ветхозаветную литературу. Наиболее явные параллели провокационным поступкам юродивых обнаруживаются в действиях пророков, обличавших корыстолюбие, развращенность, цинизм и прочие социальные пороки и предсказывавших тяжелые последствия, которые ждут общество, если люди не прислушаются к их прорицаниям и откажутся встать на путь исправления. Деятельность пророков оказала серьезное влияние на развитие общества. Нравственное значение их деятельности для мировой цивилизации особо отмечал А. Тойнби, поместивший их в число немногих «величайших благодетелей нынешней генерации человечества... подаривших человечеству свет и благо»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей: Мистика и этика. М., 2002. С. 17.

<sup>7</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 43.

<sup>8</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976. С. 101.

<sup>9</sup> Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011. С. 100.

В книге пророка Осии говорится «Да узнает Израиль, что глуп прорицатель» (Ос. 9:7). Эти слова способны служить одним из ранних религиозных обоснований юродства: их можно трактовать в том смысле, что всякий пророческий дар предполагает некоторое безумие. Цели некоторых боговдохновенных действий пророков действительно сложно понять обычному человеку: Бог повелел Исаие ходить без одежды и обуви, Осии – взять в жены распутницу, Иезекилю – обрить свою голову и есть хлеб, испеченный на человеческом кале, и т. д.

Для традиционного сознания странности в поведении прорицателя кажутся вполне объяснимыми. Окружающие видят в нем не человека, чьи действия можно объяснить при помощи человеческой логики, а орудие, через которое проявляет себя сверхъестественное существо (через ветхозаветных пророков высказывался Святой Дух). Поскольку не всегда возможно адекватно передать человеческими словами нечеловеческий смысл послания, пророк многозначительно молчит, выкрикивает слова на неизвестных языках, говорит невнятно или совершает странные поступки. Смысл всех этих действий нельзя объяснить, не выходя за узкие рамки привычного мышления. Столь же тщетой будет попытка оценить их в координатах общечеловеческой морали: то, что кажется нарушением правил, может быть несовершенной попыткой отображения высших ценностей.

В тех случаях, когда высказывания пророка по поводу нравственных вопросов выражены в более понятной форме, они, как правило, сводятся к подчеркиванию различий между божественной моралью и тем, что в обществе понимают под правильным поведением. Так, в книге пророка Исаии утверждается, что настоящая справедливость не сводится к молитвам, пожертвованиям и соблюдению правил внешнего приличия (как ошибочно считает большинство), но требует активных действий, выражающихся в реальной помощи окружающим. Бог говорит через пророка: «...когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ис. 1:15–17). В контексте такого противопоставления вполне можно объяснить не только странные действия пророков, но и оскорбительный, ругательный характер их речей: тем самым они демонстрируют свое полное пренебрежение к показному благочестию.

Кроме того, в намеренно оскорбительных по отношению к окружающим словах и поступках пророков можно обнаружить и практический смысл. Общество настолько прочно увязло в аморализме и беззаконии, что перестало серьезно воспринимать увещания моралистов. Оно отмахивается от надоедливых пророков, не желая выслушивать неприятные для себя слова. Тому, кто хочет привлечь внимание большинства, приходится совершать нечто из ряда вон выходящее, даже шокирующее. В этом случае эксцентричность поступков – следствие болезни не прорицателя, а общества, которое способно реагировать только на откровенно эпатажные действия.

Пророки пытаются противостоять своими действиями рутине и безразличию в обществе. Как по содержанию, так и по форме поступки их очень близки к юродским. А. Кузнецов специально указывает на духовную близость этих религиозных практик, полагая, что именно юродивые возродили и продолжили традиции пророков в условиях Средневековья: «Святые юродивые

ненормальностью своих действий вливали в погрязший в грубой чувственности дух современного им общества, подобно ветхозаветным пророкам, новую благодатную струю жизни духовной»<sup>10</sup>.

Однако, хотя в действиях некоторых пророков действительно можно усмотреть элементы юродства (так же, как некоторые поступки юродивых расценить в качестве пророческих), следует видеть и отличия юродивого от пророка. Кардинальное отличие состоит в том, что через юродивого не вещает Бог: он говорит собственным голосом. Юродство – это не только мистика и религия, но и философия, предполагающая способность свободного выражения своего мнения (а не мнения общества, Бога или церкви).

### Философ

В философии мироощущение, в некоторых элементах совпадающее с юродским, было впервые в целостном виде представлено в позиции Демокрита, полагавшего, что весь мир как единое целое может быть объектом осмеяния. Согласно «Гиппократову роману», для лечения философа, одним из ярких проявлений безумия которого был смех над миром, жители Абдер пригласили Гиппократа. Врач поначалу усмотрел в этом смехе проявление безнравственности, указав, что существуют области, смех над которыми запрещен: «Или ты думаешь, что не безумно смеяться над мертвым, над болезнью, над сумасшествием... Для тебя нет различия между добром и злом!». В ответ Демокрит так объяснил причины своего смеха над миром: «Ты думаешь, что имеются две причины моего смеха: добро и зло; но на самом деле причиной моего смеха является только один предмет, именно человек, полный безрассудства, не совершающий правых дел, глупый во всех своих замыслах, страдающий без всякой пользы от безмерных трудов, человек, влекомый своими ненасытными желаниями...»<sup>11</sup>. Перспектива, которую раскрывает философия, наглядно демонстрирует, что большая часть действий людей мелочна и бессмысленна, а та важность, которая этим действиям придается, и те усилия, которые прилагают люди в борьбе за иллюзорные блага, не могут не вызывать смеха. «Гиппократов роман» утверждает, что после всестороннего исследования пациента и беседы с ним Гиппократ не только объявил философа здоровым, но и признал мудрецом.

Смех юродивого имеет тот же по-философски широкий объект, что и смех Демокрита. Симеон Эмесский, проведя в пустыне несколько десятилетий, отправляется «поглумиться миру»: за его якобы безумными выходками прячется издевательство над миром, скрытое за нарочитой униженностью. Действия большей части юродивых (если те не были действительно умалишенными) оркеструются насмешкой человека, знающего больше других, над ограниченностью социального миропорядка.

Смех отличает юродивого от чистого мистика. Мистик, отрицая мир, испытывает к нему презрение или равнодушие. Юродивый, смеясь, не теряет связи с миром: истинный смех, говоря словами М.М. Бахтина, амбивалентен:

<sup>10</sup> Кузнецов А. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913. С. 9.

<sup>11</sup> Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 353.

он «отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает»<sup>12</sup>. Это важный корректив, который юродивый вносит в мистику: благодаря смеху она из запредельной абстракции или галлюцинации психически нездорового человека превращается в нечто живое и реальное.

По многим признакам юродство можно считать своеобразным развитием практической линии философствования, у истоков которой находится деятельность Сократа. Некоторые черты его философии – утверждение приоритета жизни перед теорией, пренебрежение книжной мудростью, предпочтение живого общения, провокационность, ироничность, критическое отношение к общественному мнению – в полной мере характерны и для мироощущения юродивых.

В сократовской философии предвосхищается идея о несовпадении внешнего и внутреннего, эстетического и нравственного, которая для юродства станет фундаментальной. В синкретичном мировосприятии мифа красота настолько тесно связывалась с добром, что всякое внешнее безобразие оказывалось под моральным подозрением. Способность Сократа видеть внутреннюю красоту за внешним фасадом, сущность за видимостью представлялась ученикам важной для понимания его идей. В платоновском «Пире» Алкивиад говорит о философе: «Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет, – вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему, – богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами – ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением»<sup>13</sup>.

Сократ и сам выглядел комично, и люди, поначалу не принимавшие его всерьез или относившиеся к нему предвзято, после близкого знакомства удивлялись тому, какое внутренне величие может быть скрыто за невзрачной внешностью и нарочитым самоуничижением. «Более всего, – рассуждает Алкивиад, – по-моему, он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силену, то внутри у него оказываются изваяния богов...»<sup>14</sup>.

Большая часть сюжетов о юродивых выстроена на таком же контрасте внешнего и внутреннего: их комично выглядящие персонажи в реальности оказываются святыми: за эстетически безобразным скрывается нравственно прекрасное. Собственно «безобразие юродства... возможно лишь потому, что эстетический момент поглощен этикой»<sup>15</sup>. В этих сюжетах, помимо прочего, можно усмотреть некоторые проявления дидактичности – о людях нельзя судить по их виду или внешней активности. Невзрачные и безобразные, униженные и оскорбленные могут в реальности оказаться величайшими мудрецами и святыми.

Сократ считал своим долгом жалить общество подобно оводу, чтобы заставить его двигаться вперед и становиться лучше. За то, чтобы выполнить этот долг до конца, он готов был пожертвовать жизнью. Юродивые жили в другую эпоху и выстраивали свое поведение на основании иных ценностей, но общая направленность их деятельности по духу совпадала с сократовской.

<sup>12</sup> Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 4 (2). М., 2010. С. 21.

<sup>13</sup> Платон. Пир // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 127.

<sup>14</sup> Там же. С. 126.

<sup>15</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М. Указ. соч. С. 103.

Не меньше параллелей можно обнаружить между юродством и кинизмом. По словам А.М. Панченко, «оба феномена, в сущности, близки в философском осмыслении жизни: и киники, и юродивый стремятся достичь духовной свободы, их цель – благо»<sup>16</sup>.

Юродивый, как и киник, не ожидает одобрения от других – он не соотносит свое поведение с желаниями окружающих и не особо заботится о его возможных последствиях. Совесть – единственный его нравственный компас: «Для того, чтобы жить по-божьи, следуя своей совести, нужно научиться не считаться с мнением других людей. Но, если я чувствую, что поступаю хорошо и встречаю одобрение других, это меня губит. Поэтому нужно быть нелепым, юродивым. В таком случае сознание других не сможет замутнить совесть, ибо добро показано в таких внешних формах, которые для других неприемлемы»<sup>17</sup>.

Внешние проявления кинизма и юродства если не полностью совпадают, то, во всяком случае, очень близки друг к другу: юродивые вели столь же аскетический образ жизни, как и их античные предшественники, сознательно и целенаправленно нарушали принятые в обществе нормы, активно использовали в своей подвижнической деятельности провокации и обличение. При этом аскетический образ жизни, осознанный выбор «наготы и одиночества» позволял и тем, и другим говорить правду в лицо окружающим – они ничего не имели, ни от кого не зависели и никого не боялись обидеть.

Три ипостаси юродивого – мистик, пророк и философ – существуют в единстве, но именно философская составляющая задает этому внутренне противоречивому образу целостность. Не все юродивые обличали и пророчествовали, в действиях многих из них не было ничего мистического. Но всеми своими словами и поступками юродивые постоянно ставили перед обществом моральные вопросы философского масштаба и провоцировали окружающих на самостоятельный поиск ответов на эти вопросы. Через них не говорил Бог или Абсолют, они не озвучивали официальную позицию церкви и не высказывались от имени традиции и коллектива. Юродивые всегда были интеллектуально независимы, их выбор был свободен, они представляли только самих себя и защищали то понимание правды, к которому пришли осознанно. Даже само их безумие было не «даром свыше», а результатом сознательного выбора. С этой точки зрения юродство является законным продолжением линии философствования, представленной Сократом и киниками. Более того, эта линия имела свое дальнейшее развитие: В.В. Зеньковский отмечает, что многие элементы юродства (радикализм, обличительность, стремление к высшей правде и т. д.), в свою очередь, оказали влияние на становление русской философии<sup>18</sup>.

## Юродивый

Юродивый – это религиозный философ, ссылающийся своими действиями на Священное Писание. В то время как философ-теоретик предлагает к библейским текстам свои комментарии, юродивый иллюстрирует их живыми примерами.

<sup>16</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М. Указ. соч. С. 103.

<sup>17</sup> Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М., 2000. С. 260.

<sup>18</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 43–44.

Жизнь юродивого – это прежде всего развернутая иллюстрация к Первому посланию к Коринфянам апостола Павла. Именно здесь подчеркивается контраст между человеческой мудростью, которая с точки зрения Бога является безумием, и тем, что считается безумием, но в чем на самом деле воплощена божественная мудрость: «Никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:18–19).

Христианство, утверждает Иоанн Златоуст, показало людям, что значит истинная мудрость: «им все и везде стали любознательными и способными ко всякой добродетели»<sup>19</sup>. В итоге, имея веру в качестве ориентира, по тому пути, по которому раньше могли пройти единицы (такие, как Сократ), могут пройти многие.

Павел пишет, что эллинам основы христианского вероучения кажутся безумием (1 Кор. 1:23). Для теоретического сознания, опирающегося на логику и разум, полным абсурдом кажется уже сама идея о жертве Христа ради искупления грехов человечества, не говоря уже о прочих догматах христианства. Для того чтобы быть в чем-либо убежденным, человеку античной культуры нужны рациональные доводы, представленные в виде строгой философской системы. Однако даже наличие самых сильных аргументов в пользу тех или иных поступков не обозначает, что эти поступки будут реально совершены. В то же время истинные христиане совершают нравственные подвиги в силу убеждения, не требуя рациональных подтверждений их правильности. Настоящие ценности сверхразумны и ненормальны с точки зрения здравого смысла (не случайно Тертуллиан объявит нелепость критерием веры, а С. Кьеркегор – ее движущей силой).

Христианина не останавливает то, что его убеждения кажутся окружающим безумными. Он не ищет для себя выгод и идет против общего мнения, выбирая себе жизнь, полную гонений, лишений, страданий: о его нравственном величии свидетельствуют не всеобщие слава и уважение, а неприятие и насмешки толпы. Пример этому – жизнь Христа, невинно пострадавшего за грехи человечества. Она показала, что правды следует ждать не от тех, кого почитают мудрецами, а от тех, кого унижают и считают сумасшедшими: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый донныне» (1 Кор. 4:10–13).

Тем не менее, даже при явных отсылках к священному писанию, юродство остается нравственно неоднозначной практикой. Это не просто религиозно вдохновленная деятельность (подобная деятельности пророков), а нарочитая демонстрация своей безнравственности, «особый, парадоксальный вид духовного подвижничества, заключающийся в отречении от ума и добродетели (при полном внутреннем самосознании и душевной нравственной чистоте и целомудрии) и в добровольном принятии на себя образа безумного и нравственно падшего (безнравственного) человека»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Иоанн Златоуст*. Творения: в 12 т. Т. 10. Ч. 1. СПб., 1904. С. 35.

<sup>20</sup> *Назаров В.Н.* Юродство // *Этика*. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 602.

В рамках христианской этики можно предложить несколько вариантов объяснений явно безнравственного, провокационного и агрессивного поведения юродивого.

Прежде всего, юродство можно рассматривать как апофатическое представление религиозного нравственного идеала. С этой позиции цель юродивого – удерживать перед глазами окружающих типичные образцы неправильных поступков. Это как бы нравственный пример «наоборот»: в своих зрелищных действиях юродивые демонстрируют различные варианты отклонений от нормативного поведения: от нарочитой глупости до откровенного аморализма. При этом, добываясь презрения к себе, они одновременно добиваются отвращения и к этим поступкам. Н. Митропольский полагает, что в определенных ситуациях такой отрицательный способ морализаторства оказывается более действенным, чем традиционное воспитание на позитивных примерах: «Бывают такие времена нравственного упадка, когда положительные уроки нравственности мало имеют значения, когда люди из-за грехов не могут видеть всей прелести добродетели, когда, следовательно, требуется сначала отвращать их от пороков и научать любить добродетели не прямо, а посредством изображения всей гнусности грехов и страстей и посредством ярких картин порока»<sup>21</sup>.

Кроме того, ненормативные действия юродивых способствуют наполнению пространства религии жизненностью. Отсутствие перемен, бесконечные повторения одних и тех же действий рано или поздно приводят к ценностной деградации: эмоции и чувства тускнеют, а моральные нормы из божественных откровений превращаются в обыденность. Возмущения, которые юродивый вносит в привычный ход событий, способствуют тому, что эти нормы вновь становятся зримыми, наполняются жизнью. Юродивый способствует обновлению, а значит, и сохранению культуры, поэтому его безумства санкционированы традицией, а сам он находится под ее защитой. Показательно, что расцвет юродства наблюдается тогда, когда религия из развивающейся мысли превращается в собрание догм, а церковь идет на компромисс с мирской властью. В условиях господства абсолютизма, подавления свободы личности, чрезмерной регламентации и бюрократизации жизни в действиях юродивых воплощается запрос общества на реализацию свободы: «Когда пострадать за веру нельзя и религия рутинизируется, тогда трансцендентный смысл христианства начинает пересыхать, из него исчезает суть – концентрация духовных сил в ожидании конца света, который постепенно перестает восприниматься как грозная реальность. И вот тут появляется необходимость встряхнуть общество...»<sup>22</sup>.

Особенности поведения юродивого можно связывать не только с особенностями времени, в которое ему выпало жить, но и пространства, которое он сделал сценой своих представлений. Поскольку он не только стяжает личную святость, но и пытается спасти ближних, он вынужден постоянно искать публичности. В отличие от других аскетов, уходивших от мира в монастыри или пустыни, юродивый проводит свою жизнь на улицах больших городов с их шумом и многообразием. На фоне городской жизни, полной событий, поступки юродивого действительно должны были быть из ряда вон выхо-

<sup>21</sup> Митропольский Н. Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М., 1897. С. 5–6.

<sup>22</sup> Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 187.

дьячками, иначе он не мог бы привлечь должного внимания к себе. При этом юродивый в полной мере должен был учитывать особенности тех, кого он желал спасти, – пьяниц, публичных женщин, воров, попрошаек, бесноватых и прочих отщепенцев и изгоев. Чтение проповеди или лекции по моральной философии посетителям кабака или публичного дома было обречено на неудачу. Такую аудиторию могли заинтересовать только скандалы и дебоши, и юродивый шел навстречу их желаниям.

Наконец, еще одной причиной нарочито безнравственного поведения юродивого можно считать его нежелание получать вознаграждение за свое подвижничество. По-настоящему праведные поступки должны совершаться втайне – только тогда можно быть полностью уверенным в том, что они совершаются исключительно по моральным мотивам, а не из-за желания получить вознаграждение в виде благодарности. Юродивый доводит эту линию рассуждений до предела. Он полагает, что нужно не только скрывать свою праведность, нужно еще всячески провоцировать окружающих на то, чтобы те считали его безнравственным человеком (так, Симеон, которого хозяин корчмы начал почитать за святого, сделал вид, что хочет соблазнить его жену). Идеал юродивого – заслужить осуждение за свою добродетельность.

На стремление юродивого к сокрытию своей святости можно посмотреть и в несколько ином контексте. Раннее христианство было ориентировано на сверхдолжное, на высокий подвиг. В первые века его развития подвигом было открытое признание своей веры, которое было чревато гонениями и нередко завершалось мученической смертью подвижника. Когда христианство стало государственной религией, открытость перестала быть вызовом и для того, чтобы навлечь на себя гонения и стать мучеником (с чем все еще продолжал ассоциироваться христианский подвиг), человеку нужно было делать нечто противоположное – нарушать религиозные нормы и скрывать хорошие поступки, оставаясь при этом добродетельным. Наконец, когда подвиг перестал ассоциироваться с мученичеством, а христианство – с подвигом, юродство как целостное явление сошло с исторической сцены.

\* \* \*

Юродство – это уникальная форма христианского подвига, характерная для восточного христианства и достигшая наиболее зрелого своего выражения в России. Однако, как показывает анализ близких к нему явлений, каждая отдельная характеристика юродства имеет свой аналог в мистических, религиозных, философских практиках других культур и эпох. Наличие в поведении юродивого мистической составляющей позволяет предполагать, что аскетизм и равнодушие к правилам поведения являются следствием его отрешенности от материального мира и ценностей культуры. Но юродство не исчерпывается мистикой. Юродивый требует аудитории: он не только стремится к достижению личных целей, но также старается помочь другим (часто даже вопреки их желанию). Это позволяет видеть в юродстве пророческую составляющую, которая обуславливает провокационность его поступков и обличительность его речей. Однако если через пророков вещает Бог, то юродивый говорит соб-

ственным голосом. С этой точки зрения юродивый – это еще и практический философ-моралист. Наконец, присутствие в юродстве философской составляющей позволяет обосновать независимость юродивого от мнений общества или церкви, его способность «смеяться миру».

Собственно юродство является порождением христианской мысли. Указав на сверхразумность истинной мудрости и ее ненормальность с точки зрения здравого смысла, она продемонстрировала, что того, кто говорит истину, обычно встречают не уважение и слава, а злословие и насмешки. В рамках христианской этики провокационное и агрессивное поведение юродивого получает несколько вариантов объяснений, которые не исключают друг друга. Оно может рассматриваться как апофатическое представление нравственного идеала; инструмент предохранения религии от рутинизации и теоретизации; способ воздействия на представителей социальных низов; путь, позволяющий отказаться от славы и почестей как награды за добродетельное поведение.

Всей своей жизнью юродивые доказывали, что нелепое, нерациональное, безумное поведение имеет право на уважение, что в нем может быть больше смысла, чем в логических расчетах, осторожном благоразумии или абстрактных философских теориях. Юродство наглядно продемонстрировало, что святость – это не только правильность, безукоризненное соблюдение норм, безгрешность и способность служить примером для окружающих. В святости можно обнаружить отступления от норм, падения и взлеты, страдания и униженность, буйство и безумие, так что истинными святыми могут оказаться не те люди, которые отличаются известностью и благочестием, а те, которых повсеместно ненавидят и презирают.

### Список литературы

- Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 4 (2). М.: Яз. славян. культур, 2010. 752 с.  
*Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: Яз. славян. культур, 2000. 800 с.  
*Гессен С.И.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 960 с.  
*Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1948. 469 с.  
*Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Яз. славян. культур, 2005. 448 с.  
*Иоанн Златоуст.* Творения: в 12 т. Т. 10. Ч. 1. СПб.: Изд-во СДА, 1904. 455 с.  
*Кузнецов А.* Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб.: Изд. В.Д. Смирнова, 1913. 412 с.  
*Лихачев Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л.: Наука, 1976. 205 с.  
*Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку: Изд-во АН АзССР, 1946. 400 с.  
*Митропольский Н.* Юродивая Домна Карповна. О подвиге юродства вообще. М.: Изд-во Е.И. Захарова, 1897. 20 с.  
*Назаров В.Н.* Юродство // Этика. Энцикл. слов. М.: Гардарики, 2001. С. 602.  
*Платон.* Пир // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.  
*Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 318 с.  
*Федотов Г.П.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 8. М.: Мартис, 2000. 268 с.  
*Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей: Мистика и этика. М.: Алетейя, 2002. 288 с.

Ardussi J., Epstein L. *The Sainly Madman in Tibet // Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. The Hague: Mouton, 1972. P. 327–338.

Feuerstein G. *Holy Madness. Spirituality, Crazy-Wise Teachers, and Enlightenment*. Prescott: Hohm Press, 2006. 542 pp.

## On the Sources of the Ethics of Holy Foolishness

Andrey Sychev

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, National Research Mordovia State University. 68 Bolshevitskaya Str., Saransk, 430005, Russian Federation; e-mail: sychevaa@mail.ru

The article deals with the socio-cultural origins of the ethics of holy foolishness as the radical religious and philosophical form of the overcoming of evil. The author focuses on the moral ambiguity of holy foolishness, which manifests itself in the contradiction between the appreciated goals and dubious means to achieve them – ridicule, scandals and provocations. Reconstruction of the main cultural meanings specific to the practices of holy foolishness is carried out in the course of cultural-historical analysis of its most probable sources – Eastern mysticism, Old Testament prophetism, and some concepts of ancient philosophy. The disregard of the holy fools to the generally accepted norms and values is explained by the mystical nature of their activities, the negation of ostentatious piety, and intentional rupture of social connections, allowing expressing their own opinions freely. The foolishness for Christ's sake is justified in the context of religious ideas about the wisdom and morality, dating back to the texts of St. Paul. The article offers several interrelated attempts to explain the practice of holy foolishness from the position of Christian ethics. Firstly, it is considered as the apophatic representation of religious moral ideal, or holding representative samples of wrong acts before the eyes of people to cause the aversion to them. Secondly, it is understood as the practice of cultural renewal, opposing the routinization of moral values and norms in Christianity. Thirdly, the holy foolishness is shown as an attempt to influence the lumpen strata of the urban population who reject traditional forms of moralizing. Fourth, the foolishness for Christ's sake is considered as a specific form of martyrdom in the conditions of the prevalence of Christian values. The author claims that all the life of holy fools is the attempt to prove that holiness is not only compliance with norms, but also departing from them, and the true saints may be not the most pious, but the most contemptible of those who are around us.

**Keywords:** holy foolishness, holiness, asceticism, provocation, mysticism, prophetism, Cynicism, Christian ethics

## References

Ardussi, J. & Epstein, L. "The Sainly Madman in Tibet", in: *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. The Hague: Mouton, 1972, pp. 327–338.

Bahtin, M. M. *Sobranie sochinenii, 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], Vol. 4(2). Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2010. 752 pp. (In Russian)

Bahtin, M. M. *Sobranie sochinenii, 7 t.* [Collected Works, 7 vols.], Vol. 2. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2000. 800 pp. (In Russian)

Fedotov, G. P. *Sobranie sochinenii, 12 t.* [Collected Works, 7 vols.], Vol. 8. Moscow: Martis, 2000. 268 pp. (In Russian)

Feuerstein, G. *Holy Madness. Spirituality, Crazy-Wise Teachers, and Enlightenment*. Prescott: Hohm Press, 2006. 542 pp.

- Gessen, S. I. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: ROSSPJeN, 2010. 960 pp. (In Russian)
- Ivanov, S. A. *Blazhennye pohaby: Kul'turnaja istorija jurodstva* [Holy fools: Cultural History of iurodstvo]. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2005. 448 pp. (In Russian)
- Ioann Zlatoust. *Tvorenija, 12 t.* [Works, 12 vols.], Vol. 10, part 1. St. Petersburg: SDA Publ., 1904. 1. 455 pp. (In Russian)
- Kuznecov, A. *Jurodstvo i stolpnichestvo. Religiozno-psihologicheskoe issledovanie* [Holy foolishnesses and stylitism: religious and philosophical investigation]. St. Petersburg: V. D. Smirnov Publ., 1913. 412 pp. (In Russian)
- Lihachev, D. S. & Panchenko, A. M. "Smehovoj mir" *Drevnej Rusi* [The World of Laughter in Ancient Rus']. Leningrad: Nauka Publ., 1976. 205 pp. (In Russian)
- Makovel'skij, A. O. *Drevnegrecheskie atomisty* [Ancient Greek Atomists]. Baku: Izd-vo AN AzSSR, 1946. 400 pp. (In Russian)
- Mitropol'skij, N. Jurodivaja Domna Karpovna. *O podvige jurodstva voobshhe* [Holy Fool Domna Karpovna. About Holy Foolishness in General]. Moscow: E. I. Zaharov Publ., 1897. 20 pp. (In Russian)
- Nazarov, V. N. "Jurodstvo" [Holy Foolishness], in: *Etika. Jenciklopedicheskij slovar'* [Ethics: The Encyclopedia]. Moscow: Gardariki, 2001, p. 602. (In Russian)
- Platon. "Pir" [Symposium], in: Platon, *Sochinenija, 4 t.* [Works, 4 vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 81–134. (In Russian)
- Shvejcer, A. *Mirovozzrenie indijskih myslitelej: Mistika i jetika* [Indian Thought: Mystics and Ethics]. Moscow: Aletejja, 2002. 288 pp. (In Russian)
- Tojnbi, A. J. *Civilizacija pered sudom istorii. Mir i Zapad* [Civilization on Trial. The World and the West]. Moscow: ACT, Astrel'; Vladimir: VKT, 2011. 318 pp. (In Russian)
- Zen'kovskij, V. V. *Istorija russkoj filosofii, 2 t.* [History of Russian Philosophy, 2 vols.], Vol. 1. Parizh: YMCA-Press, 1948. 469 pp. (In Russian)

## ПУБЛИКАЦИИ

*А.А. Сочилин*

### **Первый опыт истории «науки естественного права»**

*Сочилин Андрей Андреевич* – младший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [Andrey.Sochilin@yandex.ru](mailto:Andrey.Sochilin@yandex.ru)

Статья является предисловием к публикации перевода первой главы («О происхождении и прогрессе науки естественного права») из трактата немецкого юриста, философа и историка Самуэля Пуфендорфа (1632–1694) «Рассмотрение недавно вызванных им самим споров относительно естественного права» (1678). В статье анализируется историческая судьба термина «естественное право» применительно к современной и ранненововой историографии моральной философии. В качестве определяющего фактора эффективности намеченной в «О происхождении и прогрессе науки естественного права» модели истории моральной философии выделяется ретро- и проспективная рефлексивность традиции естественного права – наличие достаточно сильно развитого представления об идейных и теоретических истоках и ясного понятия о прогрессе в разработке системы естественного права. Определяется роль главы «О происхождении и прогрессе науки естественного права» в рамках всего трактата, анализируется ее структура. Выделяются три методологические установки, которым, по мысли Пуфендорфа, необходимо следовать для выполнения задачи построения «полной и приспособленной для понимания всеми народами системы в области естественного права»: 1) **отвлечение от всех религиозных и теологических вопросов** и ориентация на самые очевидные и потому общечеловеческие ценности; 2) **последовательность, достигаемая путем выстраивания всего, что касается естественного права, в дедуктивную систему на основе ясно сформулированного принципа**; 3) **морально-философская фундированность** – проработка знания о человеческой природе в отношении моральных действий и социального взаимодействия.

**Ключевые слова:** естественное право, естественный закон, история моральной философии, модели истории моральной философии, Eris Scandica, латинский язык

Заглавие текста – «О происхождении и прогрессе науки естественного права» – уже достаточно красноречиво говорит о том, зачем представлять его вниманию читателя. Этот исторический во всех смыслах текст дает возможность познакомиться с новоевропейской традицией естественного права напрямую и получить представление о том, как один из лидеров этого движения позиционировал себя в истории европейской мысли. Что касается современного взгляда на эту традицию, то она заслуженно считается важнейшим конституирующим элементом новоевропейской моральной философии. В рамках новоевропейского естественного права были определены необходимые черты моральной императивности – в частности, «характеристики универсальности (всеобщности), автономии, равенства, обоюдности»<sup>1</sup>. Понятие об обязанности именно как моральной обязанности, императивность которой если и происходит из внешнего источника, то только от самого Создателя, развивалось в русле этой традиции<sup>2</sup>.

«Теория естественного права» представляет собой пример такого наименования интеллектуальной традиции, которое, будучи изначально самоназванием, впоследствии распространилось за пределы этой традиции<sup>3</sup>. Чтобы понять это, достаточно взглянуть на широкий круг политических, этических и юридических концепций от античности и до наших дней, которые подпадают под категорию «естественного права» (“natural law”, “natural right”) и изучаются в этой связи в современной англоязычной науке<sup>4</sup>. Если же мы снова обратимся к моменту возникновения этого наименования, то обнаружим, что оно было введено для обозначения весьма компактной группы теорий.

Причина столь впечатляющей экспансии двойка: ретроспективно она заключена в изначальной рефлексивности теории естественного права по отношению к своим истокам, проспективно – в представлении о прогрессе, который может быть достигнут в разработке ключевой проблематики моральной фило-

<sup>1</sup> Апресян Р.Г. История этики Нового времени: Лекции и статьи. М., 2014. С. 59. См. также: Schneewind J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge, 1998; P. 17. Irwin T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford, 2008. P. 70–74.

<sup>2</sup> См.: Rawls J., Herman B. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge (Massachusetts), L., 2000. P. 7; Darwall S. *The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation // Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* / Ed. by D. Rutherford. Cambridge, 2006. P. 221–224.

<sup>3</sup> Здесь необходимо оговориться, что «теория естественного права» (“natural law theory”), наряду с более узким «ноевропейское естественное право» (“modern natural law”) – это современное обозначение. Единое самоназвание «ноевропейского естественного права» так и не установилось. В одном из ранних текстов традиции (комментарий Беклера на Гроция) используется и “*juris naturalis philosophia*”, и “*juris naturalis scientia*”, и “*disciplina juris naturalis*” (см.: Boeclerus J.H. In *Hugonis Grotii jus belli et pacis, ad illustrissimum baronem Voineburgium commentatio*. Argentoratum (Strasbourg): Paulli, 1663. P. 36, 35, 19). Последнее обозначение было принято самим Пуфендорфом, однако после него использовалось также “*jurisprudentia naturalis*”, а часто и просто “*jus naturale*” (ср.: Hochstrasser T.J. *Natural Law Theories in the Early Enlightenment: Contexts and Strategies*. Cambridge, 2004. P. 38–39).

<sup>4</sup> См., например, следующие книги: Strauss L. *Natural Right and History*. Chicago; L., 1953; Crowe M.B. *The Changing Profile of the Natural Law*. Hague, 1977; Tuck R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge, 1981; Dyson R.W. *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*. Vol. I: From the Sophists to Machiavelli. B., 2005; Dyson R.W. *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*. Vol. II: From the Seventeenth to the Twenty-First Century. B., 2006; *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition* / Ed. by F.J. Contreras. Dordrecht; Heidelberg; N. Y., L., 2012.

софии. В результате этой широкой обращенности теории естественного права в прошлое, настоящее и будущее, а также ясного понимания своего назначения и финальной цели она стала отправной точкой построения многих ранних вариантов истории моральной философии<sup>5</sup>, а также основой для современной интегральной модели развития политической, юридической, теологической и этической мысли.

Фиксируя первое, ранненоевропейское «явление» естественного права как историкообразующей концепции, Ричард Так<sup>6</sup> и вслед за ним Тим Хохштрассер<sup>7</sup> описали историографическую традицию естественного права в том виде, в котором она сложилась к периоду раннего Просвещения (первая пол. XVIII в.). Ричард Так назвал эту традицию «истории морали» (“histories of morality”) – по названию одного из конституирующих ее текстов: “Histoire critique et scientifique de la Science des Moeurs”<sup>8</sup>, переведенному на английский как “Historical and Critical Account of the Science of Morality”<sup>9</sup>.

Краеугольным камнем этой традиции стал текст Самюэля Пуфендорфа «О происхождении и прогрессе науки естественного права»<sup>10</sup>. Он представляет собой первую главу трактата под названием «Самуэля Пуфендорфа Рассмотрение недавно вызванных им самим споров относительно естественного права», первоначально вышедшего отдельным томом<sup>11</sup>, а затем переизданного в составе сборника “Eris Scandica”<sup>12</sup>. Следует прояснить этот двухслойный контекст «О происхождении и прогрессе...».

«Рассмотрение...» – наиболее объемное произведение Пуфендорфа из тех, что входят в корпус “Eris Scandica”. «Скандинавский спор» начался с выхода в 1673 г. восемнадцатистраничной анонимной брошюры «Перечень некоторых

<sup>5</sup> Это стало возможным благодаря формулированию ясной цели моральной философии как дисциплины – до того как целью моральной философии стало исследование морали, ее источников и образа действия, такой целью, в частности, было построение цельной системы права на основе философской рефлексии о природе человека. См. также: *Schneewind J.B. Essays on the History of Moral Philosophy. Oxford, 2010. P. 122–126.*

<sup>6</sup> См.: *Tuck R. Op. cit. P. 174–176.*

<sup>7</sup> См.: *Hochstrasser T.J. Op. cit. P. 4–23, 38–39.*

<sup>8</sup> См.: *Pufendorf S.V. Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique / Trad. par Jean Barbeyrac. 2 vol. Vol. 1. Amsterdam: Henri Schelte, 1706. P. I–XCII.*

<sup>9</sup> См.: *Barbeyrac J. An historical and critical account of the science of morality: and the progress it has made in the world, from the earliest time down to the publication of Pufendorf of the law of nature and nations... L.: Printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. & J. Bonwicke, S. Birt, T. Ward and T. Osborn, 1729.*

<sup>10</sup> О влиянии Пуфендорфа на отечественную правовую мысль см., например: *Мальшиева Н.И. О проблемах поиска универсальных правовых идей // Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-та. Сер. 14. «Право». 2010. № 2. С. 19–20.*

<sup>11</sup> *Pufendorf S. Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum. Osnabrugus: Johann Georgius Schwanderus, 1678.*

<sup>12</sup> *Pufendorf S. Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur. Francofurti ad Moenum: Knoch, 1686. – «Скандинавский спор, в котором опровергаются обвинения против книг о праве природы и народов». Eris – от греч. ἔρις, род. падеж ἔριδος – раздор, спор, полемика, а также имя богини раздора (Эрида). Скандинавский – поскольку во время «горячей фазы» спора Пуфендорф жил и работал в Лунде, на юго-западе Швеции. Имеется в виду первое издание главного труда Пуфендорфа: *Pufendorf S. De Jure Naturae Et Gentium Libri Octo. Londini Scanorum (Lund): Junghans, 1672. – «Восемь книг о праве природы и праве народов».**

новаций, которые г-н Самуэль Пуффендорфф [sic!] вопреки основам ортодоксии издал в Лунде в своей книге о праве природы и народов»<sup>13</sup>. В этой брошюре Пуффендорфф обвинялся во всевозможных опасных для государства и христианской религии еретических суждениях. Через некоторое время также начали выходить целые трактаты, посвященные опровержению учения Пуффендорфа. Тот ответил серией публичных писем и трактатов (часть из которых были написаны под псевдонимами), в которых опровергал выдвигаемые против него обвинения, попутно разъясняя различные аспекты своего учения<sup>14</sup>.

Трактат Пуффендорфа «Рассмотрение недавно вызванных им самим споров относительно естественного права» написан в типичном для раннего Нового времени жанре «Specimen» («пример», «рассмотрение», «обзор»), представляющем собой аналитический обзор какой-либо, как правило, научной, активности<sup>15</sup>. Основным содержанием трактата является прояснение собственной позиции и ответ на возражения, которые различные авторы выдвигали против тех или иных положений из «О праве природы и народов». В предисловии («К читателю») Пуффендорфф описывает, кто и при каких обстоятельствах возводил на него клевету, а также обозначает цель трактата – четко прояснить свою точку зрения, чтобы всякий рассудительный человек увидел ничтожность выдвигаемых обвинений. Ответы на возражения Пуффендорфф структурирует по нескольким предметным областям, образующим неравные главы. Но, прежде чем перейти к собственно рассмотрению споров, он посчитал необходимым объяснить, что побудило его к написанию своего *magnum opus*, а также сформулировать методологические представления, сложившиеся в результате изучения им трудов предшественников и собственной научной работы. Именно для этого он заговорил «о происхождении и прогрессе науки естественного права», составивших тему первой главы «Рассмотрения...» (SC 123–128)<sup>16</sup>.

Вторая глава трактата также вступительная – «О философских новациях» (SC 128–133). Поводом для такой формулировки послужил упомянутый выше «Перечень некоторых новаций...». Как видно из первой главы (SC 125:40–45, 126:12–15), Пуффендорфф уверен, что в философии необходимы нововведения и новации. Но ему приходится сначала доказывать их допустимость самих по себе, рассматривая вопрос о том, «заключает ли сама по себе новизна какую-либо порочность или ложность» (SC 128:36).

Следующие три главы больше по объему и посвящены собственно опровержению критических замечаний недоброжелателей. Главный тезис, который опровергает Пуффендорфф, – тезис о том, что «закон природы [в необходимом по-

<sup>13</sup> Index quarundam novitatum, quas D-nus Samuel Puffendorff libro suo De jure naturae et gentium contra orthodoxa fundamenta Londini edidit. 1673.

<sup>14</sup> Об обстоятельствах написания этих текстов см.: *Krieger L.* The Politics of Discretion: Puffendorf and the Acceptance of Natural Law. Chicago; L., 1965. P. 11–33; *Seidler M.* Introductory essay // Samuel Puffendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation / Translated, annotated and introduced by Michael Seidler. N. Y., 1990. P. 9–10, 27; *Palladini F.* Einleitung // *Puffendorf S.* Gesammelte Werke. Bd. 5: Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht. B., 2002. S. VII–XVII; *Hochstrasser T.J.* Op. cit. P. 40–42.

<sup>15</sup> Так, запрос “specimen” в поиске по названию произведений выдает в каталоге Библиотеки Герцога Августа (Германия) 1411 результатов. См.: URL=<http://opac.lbs-braunschweig.gbv.de/DB=2/LNG=EN/> (дата обращения: 13.07.2016).

<sup>16</sup> Здесь и далее ссылки на “Specimen controversiarum...” даются как SC с указанием номеров страниц (или номера страницы с номером строки через двоеточие) по изданию: *Puffendorf S.* Gesammelte Werke. Bd. 5. Ed. cit.

рядке] располагает в себе, само по себе и по природе своей достойное (*honesta*) или позорное (*turpia*)» (SC 168:41). В то же время он аргументирует противоположное утверждение: «Все то, что согласно с сущностной справедливостью Бога, естественный закон людям предписывает; все то, что ей противоречит – то [естественный] закон и воспрещает людям» (SC 144:14–15). Но действие естественного закона на людей, по мысли Пуфендорфа, с необходимостью опосредовано их моральностью.

В соответствии с этой основной линией Пуфендорф располагает свои опровержения и доказательства в трех предметных плоскостях, обозначенных названием глав. Третья глава – «О естественном состоянии людей» (SC 133–141). По словам Пуфендорфа, больше всего поводов для нападков вызвали его утверждения по этому вопросу (SC 133:11–12)<sup>17</sup>.

Четвертая глава – «О фундаментальном положении естественного закона» (SC 142–165). В ней речь идет о таком основании, под которое можно подвести и из которого можно дедуцировать все предписания естественного закона (SC 142:6–9). Основное внимание уделяется соотношению естественного права и божественной справедливости, поскольку наибольшие возражения критиков вызвало соединение Пуфендорфом теологического волонтаризма и резкого разграничения божественного закона и естественного права, которое по определению не является установленным чьей бы то ни было волей.

Два последних параграфа четвертой главы являются переходными к следующей, в содержательном отношении самой важной главе. В первом из них (SC 161:43–163) рассматривается смысл слова «естественное» в рамках теории естественного права. Во втором (SC 164–165:17) – является ли фундаментальным положением естественного закона принцип «следует совершать достойное и избегать позорного» (“*honesta sunt facienda, turpia sunt omittenda*”) (SC 164: 1–2). Пуфендорф дает отрицательный ответ на этот вопрос. С его точки зрения, суть вопроса о должных и недолжных действиях в рамках естественного права состоит в том, что именно в действиях человека делает их должными и недолжными.

Пятая глава – «О происхождении моральности и индифферентности физического движения для человеческого действия» (SC 165–194). Здесь утверждается, что собственно моральным (то есть разумным, сознательным и ответственным) то или иное человеческое действие делает не физическое (т. е. телесное) движение, но движение воли. Моральность человеческого действия есть то, что делает возможным такое движение воли, и, как утверждает Пуфендорф, «происхождение (*originem*) моральности следует возводить к Богу» (SC 174:40).

В четвертой и пятой главах сосредоточено основное теоретическое содержание трактата. Вместе они занимают две трети всего объема произведения. Их место в структуре «Рассмотрения...» показывает, насколько теория естественного права нуждается в надежном и проработанном этико-теоретическом основании<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Об этом аспекте учения Пуфендорфа см.: *Seidler M.* Introductory Essay // *Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation / Transl., annot. and introd. by M. Seidler.* Lewiston, 1990. P. 25–69.

<sup>18</sup> О морально-философской стороне учения Пуфендорфа см.: *Schneewind J.B.* Pufendorf's Place in the History of Ethics. Ed. cit. // *Synthese.* 1987. Vol. 2. No. 1. P. 123–155; *Irwin T.* Op. cit. P. 284–311; *Palladini F.* Samuel Pufendorf Als Moralphilosoph // *Jahrbuch für Recht Und Ethik.* Band 8: Die Entstehung und Entwicklung der Moralwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert / Hrsg. von B. Sharon Byrd. B., 2000. S. 199–208.

Закрывает же трактат короткая глава, опровергающая наиболее опасные обвинения в адрес Пуфендорфа, – «О рассмотрении учений» (SC 194–197). Речь идет о рассмотрении (буквально «взвешивании» – “examen”) различных учений с точки зрения их пользы или вреда для государства. Прежде всего, Пуфендорф опровергает приписываемое ему утверждение, что «религия должна приспособливаться к положению дел в государстве и считаться его орудием» (SC 195:16–17).

Итак, первая глава («О происхождении и прогрессе науки естественного права») является историческим введением для всего трактата. Однако исторический обзор служит здесь цели проговаривания методологических установок. Говоря о той или иной значимой для разработки естественного права традиции или трактате, Пуфендорф не только отдает им должное, но также старается понять, что помешало им в деле создания «полной и приспособленной для понимания всеми народами системы в [области] естественного права» (SC 123:20). Помимо заключительного седьмого (SC 127–128), **параграфы посвящены следующим традициям и трактатам:**

1. «О естественном праве и праве народов согласно учению евреев» Джона Селдена<sup>19</sup> и традиции «еврейского закона» (SC 123–124);
2. Новозаветной традиции (SC 124–125);
3. Римскому праву (SC 125);
4. Аристотелю и его почитателям в схоластической традиции (SC 125–126);
5. «О праве войны и мира» Гуго Гроция<sup>20</sup> и трактатам его комментаторов (SC 126);
6. Учению Томаса Гоббса и трактату Ричарда Камберленда «О законах природы»<sup>21</sup> (SC 126–127).

В первых четырех параграфах речь идет о «происхождении», а в пятом и шестом о «прогрессе» науки естественного права. Критерием, по которому различаются условно «древние» и «прогрессивные» учения, является здесь точность размежевания естественного и волеустановленного (позитивного) права, а также расположение обоих типов права в рамках цельной системы (SC 123:10–12). Пуфендорф особенно подчеркивает, что для всех четырех традиций, упомянутых в первых параграфах, такой задачи не существовало или она не была ясно поставлена (SC 123:6–14; 125:2–4, 29–32; 126:1–3), и построение «отдельной дисциплины естественного права» началось только в XVII столетии (SC 123:10–12; 126:7–23). Сказанное Пуфендорфом указывает

<sup>19</sup> *Seldenus J.* De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum. Londoni: Richardus Bichopius, 1640.

<sup>20</sup> *Grotius H.* De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium: item juris publici praecipua explicantur. Parisiis: Nicolaus Buon, 1625. Современное издание на английском – *Grotius H.* The Rights of War and Peace / From the edition by Jeun Barbeyrac / Edited and with an Introduction by Richard Tuck. Indianapolis, 2005. Русский перевод – *Гроций Г.* О праве войны и мира / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М., 1994.

<sup>21</sup> *Cumberland R.* De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, In qua Earum Forma, summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio e rerum Natura investigantur; Quinetiam Elementa Philosophiae Hobbianaе, Cum Moralis tum Civilis, considerantur & refutantur. Londini: Hooke, 1672. Современное издание на английском – *Cumberland R.* A Treatise of the Laws of Nature / Transl., with Introduction and Appendix, by John Maxwell (1727) / Ed. and with a Foreword by J. Parkin. Indianapolis, 2005.

на три основные методологические установки, благодаря следованию которым, по его мнению, Гроцию, Гоббсу, Камберленду и ему самому удалось приблизиться к решению поставленной задачи.

Во-первых, чтобы прояснить и выделить универсальные предписания естественного закона, которые могут быть адресованы всем людям мира, теории естественного права следует отстраниться от всех религиозных вопросов (прежде всего от вопроса о посмертном воздаянии) и обратиться к ценностям, доступным восприятию каждого человека (SC 124:37–42). Также нужно держаться в стороне от всех теологических вопросов – поскольку они порождают затяжные и контрпродуктивные споры (126:25–31; 126:38–43)<sup>22</sup>. Это, конечно, не означает, что познание естественного права полностью лишено каких-либо религиозных предпосылок, но естественный закон должен опираться на естественную же религию – **некоторую естественную и всеобщую ясность относительно того, что человек есть божественное творение**<sup>23</sup>.

Во-вторых, естественное право должно быть организовано в систему – в каждом из ее элементов должна работать дедуктивная доказательность, а в основании лежать некая гипотеза<sup>24</sup>. Он констатирует, что такое основоположение должно быть ясно сформулировано и обладать достаточной степенью очевидности (123:30–124:1; 124:29–33; 126:43–127:31). В шестом параграфе, рассуждая о научной деятельности Гоббса и той критике, которой подверг его Камберленд, Пуфендорф соотносит их учения с учениями философских школ античности. Так, он прямо утверждает, что Гоббс взял на вооружение «древнюю гипотезу эпикурейцев». Солидаризируясь с Камберлендом, Пуфендорф утверждает, что тот «представил также очень веские доводы в пользу [другой] гипотезы, которая примыкает ближе всего к взглядам стоиков»<sup>25</sup>.

В-третьих, построение системы естественного права требует разработки необходимых для нее морально-философских оснований, список которых приводится Пуфендорфом в первом же параграфе (SC 123:21–30). Чтобы вести

<sup>22</sup> По-видимому, именно поэтому Пуфендорф даже не упоминает в своем историческом обзоре ни Фому Аквинского, ни Суареса, ни других философов схоластической традиции. При этом он посвящает два последних параграфа второй главы изложению своего (резко отрицательного как по собственно теоретическим, так и по религиозным причинам) отношения к схоластическим авторитетам (SC 131:24–133:7).

<sup>23</sup> См.: *Schneewind J.B. Pufendorf's Place in the History of Ethics*. Ed. cit. P. 134.

<sup>24</sup> Слово «гипотеза» уже в XVII в. в достаточной степени ассоциировалось с экспериментальным естествознанием. Поэтому в начале четвертой главы, специально посвященной вопросу об основоположении естественного закона, Пуфендорф проводит аналогию с гипотезами физики и астрономии. В отличие от них основоположение естественного закона не требует эмпирического подтверждения: «Ведь и не было необходимости в том, чтобы это [фундаментальное] положение было из числа тех, которые называются «общеизвестными ироды» (*communiter natura potae*) или очевидность которых удостоверяется без обращения к разуму и рассуждению. Но ему достаточно было быть построенным на наблюдениях такого рода, которые явлены самой природой мира и человека и которые никто в здравом рассудке не может подвергнуть сомнению. В свою очередь это [фундаментальное] положение выполняет, пожалуй, ту же функцию, которую в физике и астрономии выполняют гипотезы. Однако в то же время не является гипотезой в собственном смысле слова, поскольку не только кладется в основание [теории] как истинное – вне зависимости от того, действительно ли оно согласуется с природой вещей или нет – но и истинность и реальность [этого фундаментального положения] непременно подкрепляются очевидными и несомненными доказательствами» (SC 142:14–21).

<sup>25</sup> Об отношении Пуфендорфа к стоицизму см.: *Palladini F. Pufendorf and Stoicism // Grotiana*. 2001. Vol. 22. No. 1. P. 245–255.

речь о естественном праве, следует иметь ясное и развернутое представление о человеческой природе в отношении моральных действий и социального взаимодействия<sup>26</sup>. Система естественного права требует исследования моральности как таковой, к чему сам Пуфендорф и обращается в пятой главе трактата – «О происхождении моральности и индифферентности физического движения для человеческого действия» (SC 165–194).

Прояснив таким образом свою позицию и обозначив методологические установки (получившие статус основополагающих для последующих текстов ранненовоевропейского естественного права), Пуфендорф в конце первой главы (SC 127:43–128:24) возвращается к главной – апологетической – задаче своего произведения<sup>27</sup>.

### Список литературы

Апресян Р.Г. История этики Нового времени: Лекции и ст. М.: Директ-Медиа, 2014. 325 с.

Гроций Г. О праве войны и мира / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М.: Ладомир, 1994. 868 с.

Мальшева Н.И. О проблемах поиска универсальных правовых идей // Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-га. Сер. 4. «Право». 2010. № 2. С. 18–27.

Barbeyrac J. An historical and critical account of the science of morality: and the progress it has made in the world, from the earliest time down to the publication of Pufendorf of the law of nature and nations... L.: Printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. & J. Bonwicke, S. Birt, T. Ward and T. Osborn, 1729. 88 p.

Boeclerus J.H. In Hugonis Grotii jus belli et pacis, ad illustrissimum baronem Boineburgium commentatio. Argentoratum (Strasbourg): Paulli, 1663. 352 p.

Crowe M.B. The Changing Profile of the Natural Law. Hague: Martinus Nijhoff, 1977. 321 p.

Cumberland R. De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, In qua Earum Forma, summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio e rerum Natura investigantur; Quinetiam Elementa Philosophiae Hobbianaе, Cum Moralis tum Civilis, considerantur & refutantur. Londini: Hooke, 1672. 421 p.

Cumberland R. A Treatise of the Laws of Nature / Translated, with Introduction and Appendix, by John Maxwell (1727) / Ed. and with a Foreword by Jon Parkin. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. 1009 p.

Darwall S. The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation // Cambridge Companion to Early Modern Philosophy / Ed. by D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 221–249.

Dyson R.W. Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought. Vol. I: From the Sophists to Machiavelli. B.: Peter Lang Publishing Inc., 2005. 342 p.

Dyson R.W. Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought. Vol. II: From the Seventeenth to the Twenty-First Century. B.: Peter Lang Publishing Inc., 2006. 277 p.

Grotius H. De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium: item juris publici praecipua explicantur. Parisiis: Nicolaus Buon, 1625. 868 p.

<sup>26</sup> Сам Пуфендорф разрабатывает эти вопросы в первой книге своего трактата «О праве природы и народов». См.: *Pufendorf S. von. Gesammelte Werke. Bd. 4: De jure naturae et gentium / Hrsg. von F. Böhling. B., 1998. S. 13–105.*

<sup>27</sup> См. также развернутое изложение «О происхождении и прогрессе» в книге Тима Хохштрассера – *Hochstrasser T.J. Op. cit. P. 65–71.*

- Grotius H.* The Rights of War and Peace / From the edition by Jeun Barbeyrac / Ed. and with an Introduction by R. Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Hochstrasser T.J.* Natural Law Theories in the Early Enlightenment: Contexts and Strategies. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 246 p.
- Irwin T.* The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. II: From Suarez to Rousseau. Oxford: Oxford University Press, 2008. 936 p.
- Krieger L.* The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1965. 323 p.
- Palladini F.* Pufendorf and Stoicism // *Grotiana*. 2001. Vol. 22. No. 1. P. 245–255.
- Palladini F.* Samuel Pufendorf als Moralphilosoph // *Jahrbuch für Recht Und Ethik*. Band 8: Die Entstehung und Entwicklung der Moralwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert / Hrsg. von B. Sharon Byrd. B.: Duncker & Humblot, 2000. S. 199–208.
- Pufendorf S. von.* Gesammelte Werke. Bd. 4: De jure naturae et gentium / Hrsg. von F. Böhling. B.: Akad. Verl., 1998. 928 S.
- Pufendorf S. von.* Gesammelte Werke. Bd. 5: Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht. B.: Akad.-Verl., 2002. xxi+489 S.
- Pufendorf S. von.* Le Droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique / Trad. par Jeun Barbeyrac. 2 vols. Vol. 1. Amsterdam: Henri Schelte, 1706. xcii+550 p.
- Pufendorf S.* De Jure Naturae Et Gentium Libri Octo. Londini Scanorum (Lund): Junghans, 1672. 1227 p.
- Pufendorf S.* Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum. Osna-brugus: Johann Georgius Schwanderus, 1678. 270 p.
- Pufendorf S.* Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur. Francofurti ad Moenum: Knoch, 1686. 420 p.
- Rawls J., Herman B.* Lectures on the history of moral philosophy. Cambridge (Massachusetts); L.: Harvard University Press, 2000. 426 p.
- Schneewind J.B.* Pufendorf's Place in the History of Ethics // *Synthese*. 1987. Vol. 72. No. 1. P. 123–155.
- Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 652 p.
- Schneewind J.B.* Essays on the History of Moral Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010. 447 p.
- Seidler M.* Introductory essay // Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation / Transl., annot. and introduced by M. Seidler. Lewiston: E. Mellen Press, 1990. P. 1–69.
- Seldenus J.* De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum. Londoni: Richardus Bichopius, 1640. 847 p.
- Strauss L.* Natural Right and History. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1953. 340 p.
- Tuck R.* Natural Rights Theories: Their Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 200 p.
- Index quarundam novitatum, quas D-nus Samuel Puffendorff libro suo De jure naturae et gentium contra orthodoxa fundamenta Londini edidit. 1673. 18 p.
- Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation / Transl., annotated and introduced by M. Seidler. N. Y.: Mellen, 1990. 140 p.

## The first attempt for the history of “The Science of Natural Law”

*Andrey Sochilin*

Junior research fellow. Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: Andrey.Sochilin@yandex.ru

The article is an introduction to the translation of the first chapter “On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law” from the treatise “Sample of controversies on natural law, which were caused by himself [i.e. by Pufendorf]” (1678) of the German jurist, philosopher and historian Samuel Pufendorf (1632–1694). The paper clarifies the historical path of the term “natural law” (“jus naturale”) as it applied to the early modern and contemporary historiography of moral philosophy. It is claimed that a decisive factor of the effectiveness of the model outlined in the “On the Origin and the Progress” is both retrospective and prospective awareness of the natural law tradition, that is, quite clear a vision of its conceptual and theoretical sources together with a consistent view of the progress in elaborating natural law theory. In the introduction different contexts of “On the Origin and the Progress” are analyzed, as well as its role in the structure of the entire treatise. The topics and main points of the chapters of “Sample of controversies” are listed, followed by and connected to the analysis of the structure of its first chapter. Three methodological guidelines are stated, which according to Pufendorf should be followed to accomplish the task of constructing “the system of natural law which is full and accommodated to the comprehension by all mankind”. That is 1) the avoidance of all religious and theological issues and orientation only to the most evident and therefore universal human values; 2) the consistency, which stems from making a deductive system embracing all what is pertaining to natural law and resting on some clear stated hypothesis; 3) deep theoretical substantiation from an elaborated knowledge of the human nature in respect to moral actions and social interaction.

**Keywords:** natural law, jus naturale, history of moral philosophy, models of history of moral philosophy, Eris Scandica, Latin language

## References

- Apressyan, R. G. *Istorija jetiki Novogo vremeni: Lekcii i stat'i* [History of Modern Ethics: Lectures and Papers]. Moscow: Direkt-Media Publ., 2014, 325 pp. (In Russian)
- Barbeyrac, J. *An Historical and Critical Account of the Science of Morality: And the Progress It Has Made in the World, from the Earliest Time down to the Publication of Pufendorf of the Law of Nature and Nations...* London: Printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. & J. Bonwicke, S. Birt, T. Ward, and T. Osborn, 1729. 88 pp.
- Boeclerus, Jo. H. *In Hugonis Grotii Jus Belli et Pacis, Ad Illustrissimum Baronem Boineburgium Commentatio*. Argentoratum (Strasbourg): Paulli, 1663. 352 pp.
- Grotius, G. *O prave vojny i mira* [On the Law of War and Peace], transl. by A. L. Sakketi. Moscow: Lodomir Publ., 1994. 868 pp. (In Russian)
- Crowe, M. B. *The Changing Profile of the Natural Law*. Hague: Martinus Nijhoff, 1977. 321 pp.
- Cumberland, R. *De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, In qua Earum Forma, Summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio E Rerum Natura Investigantur; Quinetiam Elementa Philosophiae Hobbianaе, Cum Moralis Tum Civilis, Considerantur & Refutantur*. Londini: Hooke, 1672. 421 pp.

Cumberland, R. *A Treatise of the Laws of Nature*, translated, with introduction and appendix, by John Maxwell (1727), edited and with a Foreword by Jon Parkin. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. 1009 pp.

Darwall, S. "The Foundations of Morality: Virtue, Law, and Obligation", in: *Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, ed. by D. Rutherford. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 221–249.

Dyson, R. W. *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought. Vol. I: From the Sophists to Machiavelli*. Berlin: Peter Lang Publishing Inc., 2005. 342 pp.

Dyson, R. W. *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought. Vol. II: From the Seventeenth to the Twenty-First Century*. Berlin: Peter Lang Publishing Inc., 2006. 277 pp.

Grotius, H. *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres, in Quibus Jus Naturae et Gentium: Item Juris Publici Praecipua Explicantur*. Parisiis: Nicolaus Buon, 1625. 868 pp.

Grotius, H. *The Rights of War and Peace*, 3 vols., from the edition by J. Barbeyrac, ed., introd. by R. Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Hochstrasser, T. J. *Natural Law Theories in the Early Enlightenment: Contexts and Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 246 pp.

Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Volume II: From Suarez to Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 936 pp.

Krieger, L. *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1965. 323 pp.

Malysheva, N. I. O problemakh poiska universal'nykh pravovykh idei [On the problems of searching for universal legal ideas], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 14. «Pravo»*, 2010, No. 2, pp. 18–27. (In Russian)

Palladini, F. "Pufendorf and Stoicism", *Grotiana*, 2001, Vol. 22, No. 1, pp. 245–255.

Palladini, F. „Samuel Pufendorf Als Moralphilosoph", in: *Jahrbuch für Recht Und Ethik. Band 8: Die Entstehung und Entwicklung der Moralwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert*, Hrsg. von B. Sharon Byrd. Berlin: Duncker & Humblot, 2000, S. 199–208.

Pufendorf, S. von *Gesammelte Werke. Band 4: De jure naturae et gentium*. Berlin: Akad. Verl., 1998. 928 pp.

Pufendorf, S. von *Gesammelte Werke. Band 5: Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht*. Berlin: Akad.-Verl., 2002. xxi+489 pp.

Pufendorf, S. von. *Le Droit de La Nature et Des Gens, Ou Système Général Des Principes Les plus Importans de La Morale, de La Jurisprudence et de La Politique*, trad. par Jeun Barbeyrac, vol. 1. Amsterdam: Henri Schelte, 1706. xcii+550 pp.

Pufendorf, S. *De Jure Naturae Et Gentium Libri Octo*. Londini Scanorum (Lund): Junghans, 1672. 1227 pp.

Pufendorf, S. *Eris Scandica, qua Adversus Libros de Jure Naturali et Gentium Objecta Diluuntur*. Francofurti ad Moenum: Knoch, 1686. 420 pp.

Pufendorf, S. *Specimen Controversiarum circa Jus Naturale Ipsi Nuper Motarum*. Osnabrugus: Johann Georgius Schwanderus, 1678. 270 pp.

Rawls, J. and Herman, B. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2000. 416 pp.

Schneewind, J. B. "Pufendorf's Place in the History of Ethics", *Synthese*, 1987, Vol. 72, No. 1, pp. 123–155.

Schneewind, J. B. *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 447 pp.

Schneewind, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 652 pp.

Seidler, M. Introductory essay in: *Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation*, translated, annotated and introduced by Michael Seidler. Lewiston: E. Mellen Press, 1990, pp. 1–69.

Seldenus, Jo. *De Jure Naturali et Gentium Juxta Disciplinam Ebraeorum*. Londoni: Richardus Bichopius, 1640. 847 pp.

Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1953. 340 pp.

Tuck, R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 200 pp.

*Index Quarundam Novitatum, Quas D-Nus Samuel Puffendorff Libro Suo De Jure Naturae et Gentium Contra Orthodoxa Fundamenta Londini Edidit*, 1673. 18 pp.

*Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation*, translated, annotated and introduced by Michael Seidler. New York: Mellen, 1990. 140 pp.

Самуэль фон Пуфендорф

## О происхождении и прогрессе науки естественного права<sup>1</sup>

В публикации представлен перевод первой главы трактата немецкого юриста, философа и историка Самуэля фон Пуфендорфа (1632–1694) «Рассмотрение недавно вызванных им самим [т. е. Пуфендорфом] споров относительно естественного права» (1678). Он входит в корпус т. н. “Eris Scandica” («Скандинавского спора»), возникшего вокруг главного труда Пуфендорфа «О праве природы и народов» (1672). Первая глава «Рассмотрения...» под заглавием «О происхождении и прогрессе науки естественного права» известна как первый текст из ряда «историй моральности» – трактатов, описывающих развитие теории естественного права в XVII – первой пол. XVIII вв. Намеченная в «О происхождении и прогрессе» модель истории естественного права в то время фактически служила моделью построения истории всей европейской моральной философии в целом. Автор описывает и анализирует предпосылки и истоки новоевропей-

<sup>1</sup> Перевод выполнен по первому изданию: *Pufendorfus S. Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum*. Osnabrugus: Johann Georgius Schwanderus, 1678. P. 1–16. Текст сверен с современным критическим изданием: *Specimen controversiarum... // Pufendorf S. Gesammelte Werke*. Bd. 5: *Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht*. B., 2002. S. 123–128. Здесь и далее все примечания принадлежат переводчику. Разбивка на абзацы, скобки и кавычки также отсутствуют в оригинальном латинском тексте, в то время как курсив (которым выделяются авторы и цитаты), выделение большими буквами и разбивка на параграфы принадлежат самому Пуфендорфу.

Стиль представляемого текста требует отдельного комментария. Трактатная мерность слога сочетается в нем с полемическим запалом, саркастичностью и иронией. При этом иногда в самых неожиданных местах появляются поэтические метафоры и риторические восклицания. Следует также прокомментировать использование в переводе слова «наука». Как правило, этим словом переводится латинское “disciplina” («дисциплина», «отрасль науки», «отдельная наука»), употребляющееся в названии переводимой главы. Однако при переводе это слово также используется для передачи латинских выражений “res literaria” («литература»), «книжность»), “studium” («изучение», «наука»), “ars” («ремесло», «искусство», «наука») и “scientia” («знание», «умение», «наука»). В этом, а также в других случаях невозможности совершенно точно передать смысл оригинала в круглых скобках приводится латинский термин. Кроме того, слова из оригинального текста даются в скобках при игре слов, а также при употреблении Пуфендорфом понятий, значимых для истории моральной философии. В квадратных скобках даны слова и выражения, опущенные (в силу довольно отрывистой манеры выражения автора) в оригинальном тексте, но подразумеваемые по контексту. Их добавление при переводе необходимо для точного и полного выражения мысли Пуфендорфа.

Я благодарен фонду “Rolf und Ursula Schneider Stiftung” за предоставленную стипендию, давшую мне возможность работать с первоисточниками в Библиотеке Герцога Августа (г. Вольфенбюттель, ФРГ). Я также благодарю мою жену Элеонору Лурье за исключительную помощь, оказанную мне в редактировании этого перевода.

ской «науки естественного права» в ветхо- и новозаветной традиции, римском праве и древнегреческой философии, а также труды о естественном праве XVII в., включая произведения Гуго Гроция, Джона Селдена, Томаса Гоббса и Ричарда Камберленда. Все эти книги и традиции рассматриваются в контексте задачи построения «полной и приспособленной для понимания всеми народами системы в области естественного права». Главными мотивами «О происхождении и прогрессе» являются убеждение в возможности достижения прогресса в теории естественного права, констатация необходимости отстраниться от религиозных и теологических разногласий при ее разработке, а также стремление к системности, методологической выверенности учения и разработанности морально-философских оснований теории естественного права. Данный текст переводится на русский язык впервые.

**Ключевые слова:** «наука естественного права», естественное право, естественный закон, история моральной философии, Гроций, Селден, Гоббс, Камберленд

§ 1. Естественное право – ровесник рода человеческого. Во все времена преимущественно оно управляло нравами (*mores*) и делами народов, и воплотить его в своих делах всякому благородному человеку всегда было по сердцу. Но только в нашем столетии естественному праву стали придавать форму основательной науки. Конечно, и до этого не было недостатка в тех, кто стремился достойными толкованиями прояснить писанные гражданские законы культурных народов, большая часть которых формировалась под влиянием естественного права. И также много было прекрасных моральных философов, усилиями которых была проведена работа по приведению человеческих нравов (*mores*) в соответствие с суждением здравого разума (*sanae rationis*)<sup>2</sup>. Однако до Гуго Гроция не было никого, кто бы точно отделил естественные права от позитивных и приступил бы к расположению их в законченной структуре полной системы.

Конечно, в естественном праве едва ли есть раздел, который не был бы упомянут в законах евреев – и в силу их божественного происхождения, и в силу их чрезвычайно почтенной древности. Но как в самом кодексе [еврейских] законов, так и в толкованиях, которыми учителя этого народа старались прояснить его законы, позитивное рассматривается в смешении с естественным, хотя они вплотную приблизились к четкому разграничению [этих двух видов права]. Джон Селден, проясняя преимущественно другие части еврейского права, в безусловно честном и нисколько не завистливом соперничестве с Гроцием [также] предпринял [попытку определить естественное право]<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Пуфендорф часто использует в этом тексте выражение “*sana ratio*” («здравый разум», «здоровое разумение») в тех случаях, когда обычно используется термин “*recta ratio*” («верное суждение», «верное разумение», «правильное разумение»). Судя по всему, Пуфендорф предпочитает говорить о «здоровом», нежели о «правильном», поскольку критикует ссылки на «правильность» практического суждения за их тавтологичность. В утрированном виде это выражается так: правильно то, что согласуется с правильным разумением, а правильное разумение есть то, что диктует, что правильно. Кроме того, выражение «здравый разум» намекает на любимую Пуфендорфом аналогию между философией и медициной. Ср.: *Specimen controversiarum...* // *Pufendorf S. Gesammelte Werke*. Bd. 5: *Eris Scandica...* Ed. cit. S. 164:26–44; 165:14–17, 22.

<sup>3</sup> Джон Селден (1584–1654) – английский юрист и историк права, оказавший значительное влияние на развитие теории естественного права.

Именно он собрал в отдельном томе<sup>4</sup> все то, что, по мысли еврейского народа, относится к естественному и международному праву, в отличие от того права, которое действует среди граждан одного и того же государства. Однако мне представляется, что есть три основных обстоятельства, которые препятствуют тому, чтобы этот чрезвычайно ученый и несомненно стоящий труд мог бы исполнить функцию полной и приспособленной для понимания всеми народами системы в [области] естественного права.

Во-первых, в этой книге не найти достаточного объяснения того, что принадлежит к учению (*παδεία*) естественного права. Под этим мы понимаем как бы известные наперед вещи, которые необходимы для полного и отчетливого понимания предписаний естественного закона и оснований [этих предписаний], а также то, что является для этого права как бы собственным достоянием и не может быть взято взаймы из других дисциплин. К этой категории [необходимых оснований естественного права] относятся: учение о сущности морального (*de indole rerum moralium*) вообще; о принципах человеческих действий и их природе; об аффектах; о принципе моральности; о законах вообще; о состоянии, положении и природе человека в отношении моральных действий; о природе договоров и условиях, необходимых для их заключения; о происхождении и природе речи, происхождении и природе собственности; о способах приобретения [права собственности]; о стоимости вещей; о природе и разнообразии сделок; о происхождении и природе как первых сообществ людей, так и государств; о гражданской власти, ее частях и их взаимоотношениях – и прочее, если что-то осталось [неназванным]<sup>5</sup>.

Во-вторых, *Селден* не выводит естественный закон из такого принципа или гипотезы, чью очевидность признавали бы все народы или к признанию которой они могли бы побуждаться доказательствами, [проистекающими] из света разума. В самом деле, в основание [естественного закона] он кладет семь предписаний для потомков Ноя, авторитет которых у иудеев опирался на древнюю традицию – не мне добавлять к ней что-то или умалять ее<sup>6</sup>. А впрочем, мне кажется очень вероятным, что первые люди черпали предписания

<sup>4</sup> Речь идет о книге Селдена «О естественном праве и праве народов согласно учению евреев» (*Seldenus J. De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*. Londoni: Richardus Bichopius, 1640).

<sup>5</sup> Эти «известные наперед вещи» (*praecognita*) Пуфендорф разъясняет в первой книге своего трактата «О праве природы и народов», которая имеет соответствующий подзаголовок («*Praecognita ejus juris*»). См.: *Pufendorf S. von. Gesammelte Werke*. Bd. 4: *De jure naturae et gentium* / Hrsg. von F. Böhling. B., 1998. S. 13–105.

<sup>6</sup> Имеются в виду семь предписаний, сформулированные в талмудической традиции на основе сюжета о заключении договора (завета) между Ноем и Богом после всемирного потопа (Быт. 9:1–17): «нееврей, которого традиция иудаизма считает участником завета, заключенного Богом с Ноем (Быт. 9:9), обязан выполнять лишь семь законов Ноевых сынов: запреты идолопоклонства, богохульства, кровопролития, воровства, некоторых видов кровосмесительной связи... и употребления в пищу мяса, отрезанного от живого животного, а также повеление основывать жизнь на законодательных началах (Санх. 56а; Тосеф., Ав. Зар. 8:4). Последнее обычно понимается как установление законов, оформляющих шесть предыдущих запретов, или же как учреждение судов в странах и городах неевреев. Талмуд и Мидраш толкуют законы Ноевых сынов как проистекающие из Божественных заповедей Адаму и Ною, то есть прародителям всего человечества, что делает законы Ноевых сынов универсальными (Санх. 59б; Быт. Р. 34:8,12)» (Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. Т. 6. Иерусалим, 1992. Кол. 760–761).

естественного права скорее из какого-то особого божественного наставления (*informatione*), нежели из собственного рассуждения. Действительно, было бы очень трудно путем приведения разнообразных доводов внушить всем народам авторитет этой [иудейской] традиции и число этих основополагающих предписаний. – [Трудно] особенно потому, что *Селден* не побеспокоился доказать необходимую связь этих предписаний с человеческой природой или доказать, что этих предписаний достаточно для управления всеми моральными действиями людей.

И наконец, [в-третьих], *Селден* занимается только тем, что излагает мнение еврейских учителей, но почти не рассматривает вопрос о том, насколько точно их мнение согласуется со здравым разумом (*cum sano ratione*). В то время как [сделать] это было необходимо, если только этот труд должен был выполнить функцию полной системы [естественного права]. К тому же иудейский народ без сомнения считал себя выдающимся, а другие народы – незначительными, меж тем как, намереваясь адаптировать естественное право к пониманию (*ad gustum*) всем родом человеческим, необходимо все же полагать всех людей равными относительно использования (*circa fruitionem*) естественного права.

§ 2. Выраженные яснейшим образом предписания естественного закона можно найти во многих книгах Нового Завета, и обращены они не только к определенному народу. – Ведь [эти предписания] достигают всех, кто выполняет правильное действие<sup>7</sup>. А для того, чтобы всех их можно было привести к единому основанию, словно к некому фундаментальному закону, из которого очевидным образом выводились бы прочие [законы], сам Спаситель установил в качестве такового любовь (*dilectio*), которая глубоко проникновенно (*amicissime*) согласуется с нашей общительностью (*societate*)<sup>8</sup>.

В свою очередь, толкователи священных книг [Нового Завета] пытались всеми способами прояснить эти предписания. Их комментарии настолько всеобъемлющи, что, кажется, нет такого предписания, которого недоставало бы в христианской теологии, чтобы осуществлять управление действиями человека и его нравственной жизнью (*mores*). Но от этого христианская наука не меньше нуждалась в отдельной дисциплине естественного права. – Так как не весь род человеческий был согласен принять христианскую религию, имея при этом насущную потребность в общем законе. Ведь та часть христианской религии, которая трактует об управлении нравственной жизнью людей (*moribus*), довольствуется тем, что ее основные положения подтверждены властью и повелением БОГА, который ниспослал Сына как Спасителя мира. И потому [христиане] мало заботятся о том, чтобы искать иные основания для тех же самых [положений]; поэтому аргументированные [властью и повелением БОГА] предписания естественного закона удостоверяют свою святость только для тех, кто признает божественный авторитет христианской религии. Однако немалая часть рода человеческого этот [авторитет] не знает или отвергает. При этом

<sup>7</sup> Ср. Рим. 2:14: «...ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон».

<sup>8</sup> Пуфендорф имеет в виду, что христианская заповедь любви в высшей степени гармонично сочетается с естественной «общительностью» человека. Греч. *κοινωνία*, лат. *societas* (общность, общительность, социальность; *sociality, sociability*) – фундаментальное понятие европейской моральной философии, указывающее на принципиальное свойство человеческой природы стремиться к общению и взаимодействию с себе подобными, с людьми.

народы, принадлежащие к этой [части рода человеческого], ведут дела и между собой, и с христианами – и дела эти должны быть непременно приведены в соответствие с естественным законом. Таким образом, совершенно очевидно, что право, с которым будут соразмеряться действия всех тех, кто имеет столь разные мнения о религии, должно быть выведено из другого принципа, равно признаваемого среди всех и приспособленного для понимания всеми.

Кроме того, религия – постольку поскольку проистекает из своего [изначального] принципа и с ним соотнобразуется – по природе своей выстроена исходя из более возвышенной цели и ценности (*usum*), чем та, которая существует в пределах этой жизни. Поэтому не только христианская религия, но и большая часть других устанавливают своим последователям награды после этой жизни, а злостным нарушителям [ее предписаний] кары. Так что не только истинная религия, но и ложные принижают действенность (*efficaciam*) всякой отличной от них религии в отношении получения награды после этой жизни. Но все они сходятся в том, что поступки и нравственная жизнь (*mores*), хорошо согласованные с естественным законом, очевидно, способствуют достижению благоразумности (*decus*), безмятежности и успеха в этой жизни. Следовательно, тому, кто хочет подготовить науку естественного права для понимания всем родом человеческим, необходимо как бы отложить в сторону эту более высокую цель и ценность (*usus*) лучшей жизни<sup>9</sup>, оставить [этот вопрос] теологам и обратиться только к той ценности (*usum*), по поводу которой все согласны и которую можно, во всяком случае, воспринять суждением чувств<sup>10</sup>. И это тем более верно, поскольку при решении теологических споров их участники отличаются таким упорством, что если какая-либо наука в [эти споры оказывается] вовлечена, то не у берега [ее] корабль пристает, но влечется к превратностям отмерлей и не может дальше держать свой путь.

Таким образом, ни в самих книгах Нового Завета, ни в толкованиях [на них] не обнаруживается того, что, как мы сказали выше, принадлежит к учению естественного права – ведь это без сомнения выходит за рамки цели этих сочинений. Тем не менее, очевидно, что очень много ободрения и поддержки для нашей науки исходит не только от Священного Писания, но и от толкований на него, благодаря которым первейшие и подлинные догматы христианской религии находят необыкновенный отклик в сердце. Однако [этой сердечности христианской религии противятся] те учителя, которые клянутся в верности епископу Рима. Их забота – обращать все на пользу власти и выгоде священников и наводить густой туман на естественный закон и всеобщую доктрину о нравственной жизни (*de moribus*). Огромной массой своих необъятных томов они дают отдельным священникам возможность настраивать совесть людей, как им хочется, – в то время как всех остальных, в отсутствие способности [самостоятельно] судить о своих действиях, гнетет неодолимость слепого послушания<sup>11</sup>.

**§ 3.** Насколько нам известно, ни один из народов древности не приложил больше усилий к прояснению своих законов, чем римляне, которым наука права обязана больше всего. И достойно восхищения то, насколько возвысились

<sup>9</sup> Речь идет о «жизни вечной». Ср. Рим. 6.

<sup>10</sup> То есть при помощи чувственного восприятия.

<sup>11</sup> Пуфендорф имеет в виду католических священников вообще и Орден иезуитов в частности. Иезуиты славились искусством аргументации в вопросах добра и зла.

римские гении, когда начали ревностно заниматься определенного рода науками (*studiorum*). Ведь они оказались настолько сильны в красноречии, поэзии и истории, что известны [теперь] каждому образованному человеку. Позже на протяжении почти двух столетий лучшие умы Рима направляли свои усилия на развитие юриспруденции, поскольку при цезарях наличие юридических познаний являлось значительным преимуществом при получении придворных и провинциальных должностей.

Наша эпоха могла бы извлечь несравнимо большую пользу из их сочинений, если бы эти книги дошли до нас в целости. Однако Юстиниан, выстроив для науки (*rei literariae*) весьма ненадежную крепость, передал нам вместо целых работ [лишь] некие фрагменты и отрывки<sup>12</sup>. За последние столетия они породили массу комментариев. – Хотя более чем достаточно было бы изучить чрезвычайно эрудированные и очень тщательно проработанные сочинения древних правоведов вместо того, чтобы обращаться к океану пустых комментариев. (Никто из новейших писателей, при всей их графомании, не сравнялся [с древними правоведами] и не превзошел их.) И сохранились письменные памятники древних в целости, они дали бы новейшим [авторам] весьма скудный материал для [комментаторской] работы, как бы светясь [изнутри] своим собственным светом.

Но все же следует отметить, что сколько бы ни сохранилось до нашего времени от римской юриспруденции, она пролила много света на естественное право – не только потому, что, как видно, постоянно заботилась о согласовании всего с верным суждением (*rectam rationem*) и справедливостью (*aequitatem*), но также и потому, что многое относящееся к учению естественного права было хорошо разработано римскими правоведами. Как бы то ни было, мы возносим хвалу римскому праву.

Надо сказать, что потребность в отдельной дисциплине естественного права тем не менее оставалась насущной до нашего времени – насколько существовала потребность довести моральную доктрину до [подобающего] ей совершенства. Ведь не все, что относится к учению естественного права, мы находим так точно определенным в римском правоведении, как это следовало бы сделать. К тому же естественное там смешано: и с позитивным, и с тем, что проистекает из специфического духа (*indole*) Римской республики. Поэтому четко выделить [естественное] мог бы только тот, кто черпал бы [критерий их разделения] из другой [дисциплины], в которой это естественное, будучи различным [и исследованным], отличается от позитивного<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Пуфендорф говорит о своде римского права, составленном в 529–534 гг. н. э. при императоре Восточной Римской империи Юстиниане I. Его частью были т. н. дигесты (*digesta*), представляющие собой сборник извлечений из сочинений великих римских юристов по всем вопросам права. И хотя, возможно, наиболее важные положения великих юристов были сохранены в этом сборнике, очень немногие их сочинения дошли до нашего времени.

<sup>13</sup> Ср. также аналогичный пассаж из авторского предисловия ко второму изданию «О праве природы и народов» (1684): «...всякому понятно, что в книгах по римскому праву есть много [важного] для дисциплины естественного права и права народов (права, налагающего обязанности на всех людей и все народы). Однако эти [важные для дисциплины естественного права вещи] в римском правоведении] рассеяны и сильно смешаны с [элементами] позитивного [права] и [права], приспособленного к своеобразным основаниям (*rationes*) римского государства. Если эти [конститутивные элементы права] не будут правильно отделены друг от друга, следующее из этого понятие о праве не может не быть запутанным, ненадежным и полным бессодержательных разногласий» (*Prefatio alteri editioni praemissa*. 18-21 // *Pufendorf S. von*. *Gesammelte Werke*. Bd. 4: *De jure naturae et gentium*. Ed. cit. S. 11).

§ 4. Письменные памятники древних философов содержат немало мыслей (*sententias*), направленных на прояснение права природы. Но все же их намного меньше, чем следовало бы ожидать от тех, чьим главным делом должно было быть формирование нравов (*mores*) людей в соответствии с естественным законом. Этот дефицит не был компенсирован и теми, кто занимался изучением философии в недавние столетия. Очевидно, что среди различных философских учений именно взгляды стоиков легче всего могли бы быть сведены в цельную систему естественного права (при условии небольших улучшений). Но, несмотря на это, в школах главенствующее положение занимает учение Аристотеля. Не знаю, какой судьбой, но на многие столетия восхищение этим мужем как бы оглушило схоластическую братию до такой степени, что они поверили, будто ничего совершенней [трудов Аристотеля] не может сотворить человеческий гений, и считали, что высочайшая вершина учености – быть способным толковать его сочинения.

Конечно, никто из сведущих в философии не стал бы отрицать, что Аристотель должен быть упомянут в числе всех тех гениев, которые когда-либо становились известны [человечеству]. Но говорить, что другие не могут продвинуться дальше, чем он, – значило бы несправедливо возводить хулу и на Создателя, и на все те века, [которые отделяют нас от Аристотеля]. В самом деле, его этика (чтобы не говорить о других частях его философии), если взять ее в отдельности, кажется, едва ли содержит что-то иное, чем [описание] обязанностей (*officia*) гражданина того или иного греческого [полиса]. Также очевидно, что и в политике он прежде всего имел перед глазами учреждения своих греческих городов-государств (*civitatum*) и преимущественно оценивал степень их [политической] свободы – что является серьезным изъяном для науки, которая должна быть приспособлена к использованию всем родом человеческим. (То, что я надеялся описать в отдельном сочинении, если бы меня не отвлекла неожиданная наглость клеветников и не остудила бы в немалой степени мое рвение. К чему мне утруждать себя писательством, когда мне не осталось никакой другой награды за труд, кроме как отгонять разбойников от моей славы.)

§ 5. Дабы наука (*res literaria*) не испытывала более потребности в благороднейшей дисциплине естественного права, ты первый воздвигнул [ей основание]<sup>14</sup>, о муж несравненный *Гуго Гроций*, – не правда ли, в Галлии у тебя было много времени для досуга и ученых занятий (*literis*), заниматься которыми на родине ты столь беспрестанно стремился<sup>15</sup>? И побуждал тебя к ним главным образом *Николай Пейреск*<sup>16</sup> – тот славнейший покровитель ученых (*literatorum*) и «побудитель к трудам».

<sup>14</sup> Речь идет о трактате «О праве войны и мира» – *Grotius H. De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium: item juris publici praecipua explicantur*. Parisiis: Nicolaus Buon, 1625. Русский перевод – *Гроций Г. О праве войны и мира* / Пер. с лат. А.Л. Саккетти. М., 1994.

<sup>15</sup> Гуго Гроций жил и работал на родине, в Голландии, до 1621 г., когда ему удалось бежать из заточения, куда он попал вследствие поражения своей партии в Арминианском споре. Гроций бежал во Францию, где и написал в 1625 г. свой *magnum opus*. С шестнадцатилетнего возраста он вел очень интенсивную политическую жизнь, оставлявшую ему не слишком много времени для ученых занятий. Тем не менее в Голландии он написал ряд выдающихся поэтических, исторических, юридических и теологических произведений.

<sup>16</sup> Никола-Клод Фабри, сеньор де Пейреск (1580–1637) – французский ученый, юрист и организатор науки. Благодаря своему высокому положению в обществе он был покровителем многих выдающихся ученых и философов, в частности Гуго Гроция и Пьера Гассенди. Также известен своей обширной перепиской с различными европейскими мыслителями.

Однако мне думается, что на мысль о создании такого рода произведения *Гроция* навело учение мудрейшего *Бэкона* (некогда канцлера Англии) о приумножении наук. Ведь считается, что преимущественно в наш век этот муж прославился как классик и это он поднял на знамя то, что в философских вопросах что-либо может быть исследовано глубже и основательней того, что до сих пор звучало в стенах школ. Поэтому, если благодаря расцвету философии есть в наше время что-то прекрасное, оно в немалой степени обязано [своим возникновением] этому мужу.

В свою очередь *Гроций* – счастливо наделенный удивительным талантом и проницательностью, не меньшим знанием Священного Писания, гражданского права, а также самыми разнообразными познаниями и бесконечной начитанностью – приступив к этой работе, [встал на путь], не проторенный никем из его предшественников. Но словно сомневаясь, что сможет исчерпать универсальное учение (*disciplinam*) с первой попытки, он составил название своего труда таким образом, чтобы ему нельзя было сразу же вменить в вину несовершенство [его произведения]<sup>17</sup>. Впрочем, излишне напоминать, какими рукоплесканиями была встречена эта работа ценителями подлинной учености. И сколько бы проработанности и выверенности науке естественного права ни добавили другие [авторы], они не смогут затмить [сделанного] *Гроцием*. Однако он сам завещал своим талантливым и усердным последователям не пренебрегать сбором колосьев, оставшихся после его жатвы<sup>18</sup>.

Но даже столь блистательный труд «претерпел Маны свои»<sup>19</sup>. Ведь он был сразу довольно сурово встречен людьми канона<sup>20</sup>. Произошло это потому, что *Гроций*, как видно, не обозначил достаточно строго свою принадлежность к какому-либо христианскому учению, хотя ближе всего он к тем, кого называют Арминиянцами. К тому же, будучи человеком острого ума, он считал, что [людям] не следует из-за различия мнений немедленно разделяться на [противоборствующие] партии.

Но его труд был включен людьми Понтифика в число запрещенных книг<sup>21</sup> не столько из-за того, что содержит что-то противное их собственным взглядам относительно религии, сколько потому, что целостная моральная философия противостоит самим основаниям (*rationes*) царства тьмы<sup>22</sup>. Ведь вообще было бы просто заниматься [например] медициной, отложив в сто-

<sup>17</sup> Полное название этого произведения: «Три книги о праве войны и мира, в которых объясняются право природы и право народов, а также принципы публичного права». Надо полагать, Пуфендорф имеет в виду, что это название не исключает необходимости дальнейшего объяснения и толкования этих отраслей права.

<sup>18</sup> То есть прояснить те детали учения, которые были оставлены без внимания им самим. На самом деле *Гроций* выразился куда более радикально и самокритично: «Всех тех, в чьи руки попадет мой труд, я прошу и заклинаю судить обо мне с той же свободой, с которой я судил о мнениях и писаниях других авторов. Готовность убедить меня в ошибках будет предупреждена моей готовностью следовать указаниям тех, кто их найдет» (*Гроций Г. О праве войны и мира*. Указ. изд. С. 60).

<sup>19</sup> *Вергилий*. Энеида. Книга 6, 743 // *Вергилий*. Энеида / Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.; Л., 1933. С. 177. Т. е. и он имеет грехи, за которые терпит свои «адские муки».

<sup>20</sup> Т. е. католиками.

<sup>21</sup> Трактат *Гроция* вместе со сборником его поэтических произведений был внесен в новую редакцию «Индекса запрещенных книг» в 1627 г. См. *Novus Index librorum prohibitorum... Romae 4. Febr. 1627 auctus. Colonia Agrippina (Cologne): Antonius Boetzerus, 1627. P. 39.*

<sup>22</sup> Метафора «царства тьмы», по-видимому, восходит к Новому Завету (Кол. 1:13).

рону теологические материи<sup>23</sup>. – Как это сделано нашими людьми<sup>24</sup>, которые прилагали все усилия, чтобы клеймить заблуждения, но тем не умалили должного уважения к истине.

[Далее], в работе, где мысли сплетены столь плотно, не может не быть много такого, что кажется или сомнительным, или неясным. Поэтому некоторые решили подготовить комментарии [на это произведение], чтобы подкрепить, прояснить и тем улучшить эти места (которые показывают, что и автор – человек)<sup>25</sup>. Среди этих [комментаторов] выделяется Беклер, который представил свое рассуждение и учебную дисциплину, достойную Гроциева труда<sup>26</sup>. Но есть также и другие, ценностью работы которых не должно пренебрегать<sup>27</sup>. Однако нашлись и юнцы – или слегка вкусившие наук, или вскормленные не на чем ином, как на вздоре софистов – которые решились протолкнуть свои выдумки (commenta) [о естественном праве] на публику. За ними, по-видимому, собираются последовать многие другие, которые считают, что и у них есть равное право не беречь бумагу.

Так что в самом деле следует опасаться, как бы с течением времени не появилось столько комментариев на *Гроция*, сколько на *Петра Ломбардского* или на «*Установления права*». Масса комментариев не столько добавляет ясности [мысли] *Гроция*, сколько замедляет [развитие] науки естественного права, восстанавливая комментаторов друг против друга и провоцируя споры не столько об истине, сколько о смысле сказанного *Гроцием*, – пока, наконец, не появляются новые авторы, комментирующие этих комментаторов.

§ 6. После *Гроция* к [развитию] естественного права приложил усилия *Томас Гоббс* – муж в высшей степени гениальный. Он был воспитан на математических исследованиях<sup>28</sup> и постарался приспособить точность математического доказательства к использованию в моральном учении, хотя не повсеместно и не для украшения (как это делают схоласты). С этой целью он положил в основу своей доктрины точно сформулированную гипотезу, к которой в конечном итоге апеллируют (resolverentur) доказательства его [учения]. Надо полагать, [эта] древняя гипотеза *эпикурейцев* приглянулась ему по вкусу или в силу согласия

<sup>23</sup> Пуфендорф использует здесь популярную аналогию философии с медициной. Ср. также следующий пассаж из “De jure naturae et gentium”: «Ведь одни науки мы можем назвать полезными, иные – изящными и исследовательскими, а третьи – бессмысленными. Полезные науки можно свести к трем классам: к моральной доктрине, медицине и математическим наукам (mathesis). В самом деле, истинная и целостная теология имеет подлинную ценность, только будучи отнесена к первому классу наук» (*Pufendorf S. von. Gesammelte Werke. Bd. 4: De jure naturae et gentium. Ed. cit. S. 175–176*).

<sup>24</sup> Вероятно, имеются в виду соратники Пуфендорфа по «науке естественного права», которые постарались четко отделить ее от моральной теологии, – прежде всего Гроций.

<sup>25</sup> То есть что и он несовершенен, поскольку humanum errare est.

<sup>26</sup> Речь идет о трактате «Рассуждение на “Право войны и мира” Гуго Гроция для светлейшего барона Бойнебургского» – *Boeclerus J.H. In Hugonis Grotii jus belli et pacis, ad illustrissimum baronem Voineburgium commentatio. Argentoratum (Strasbourg): Paulli, 1663*. Иоганн Генрих Беклер (1611–1672) – немецкий историк, бывший профессором в Страсбурге.

<sup>27</sup> На тот момент, помимо книги Беклера, вышло несколько юридических, политических и теологических работ, комментирующих «О праве войны и мира». Среди них трактаты Каспара Циглера (1666), Иоганна Адама Осияндра (1671), Генриха фон Хеннинга (1673). В один год со «Specimen Controversiarum» вышло вступление к трактату Гроция, написанное Валентином Фельтеймом (1677).

<sup>28</sup> Речь идет о воспитании (букв. «вскормлении») Томаса Гоббса как философа и ученого, значительное влияние на которое имело его знакомство с «Началами» Евклида в 1629 г.

с его натурой, или посколькy он усмотрел ее [действие] в делах государств, ставящих почти все в зависимость от самосохранения и пользы; или же (как я иногда подозревал) по примеру и из соперничества с любезнейшим *Петром Гассенди*. – Ведь после того, как [Гассенди] возобновил изучение доктрины эпикурейцев преимущественно в сфере физической науки, Гоббс решил вынести на суд образованного мира дошедшую до нас этическую часть того же самого [учения], облеченную в новую форму.

Если угодно, он пожелал показать всю силу своего таланта, взяв на себя защиту столь необычной и столь ненавидимой широкой публикой (*vulgo*) гипотезы. Близко к этому и то, что *Его Сиятельство Король Великобритании* сказал об этом Гоббсовом [качестве] *Самюэлю Сорберию*: что он использует этого мужа в роли медведя – чтобы дразнить и задирать стаю гончих<sup>29</sup>. Как бы то ни было, совершенно ясно, что сам [Гоббс] был занят главным образом тем, что защищал королевскую власть от бунтовщиков, которые в то время под предлогом борьбы за свободу сильно измучили Англию, и одновременно отстаивал против фанатиков верховенство высшей гражданской власти над церковью (*jus circa sacra*)<sup>30</sup>.

Однако то, что установлено как [принцип] в себе, должно быть убедительно доказано, и таким образом это верховенство (*jus*) ограничивается должными границами (*legitimis terminis*). Поскольку гипотеза принята *Гоббсом* в столь непроработанном виде, выстроенные над ней принципы не могут безусловно утверждаться, если не являются очевидными для здравого разума (*a sana ratione abeuntia*). – Ведь дельные [с точки зрения здравого разума принципы] не могут нанести никакого существенного ущерба делам человеческим. Не говоря уже о том, что *Гоббс* отошел в сторону от истинного смысла Священного Писания в ряде [положений] о христианской религии, постараться опровергнуть которые есть [задача] других [авторов].

И все же никто из сведущих в науке [естественного права] не станет отрицать, что среди многочисленных недостатков [учения *Гоббса*] также очень много неопценимых, исключительных достоинств. И само то, что ложно в его учении, дает возможность доводить до совершенства моральное и гражданское знание. Ведь если бы не Гоббсово [учение], то едва ли кто-то задумался бы о значительной части того, что составляет совершенство этого знания. Впрочем, *Гоббс* был враждебно встречен как своими соотечественниками, так и иностранцами, среди которых отнюдь не все признали славу гения, подобающую его заслугам.

В итоге, как мне кажется, из всех англичан наиболее аргументированно опроверг гипотезу [*Гоббса*] *Ричард Камберленд* в своей ученой и талантливой книге «*О законах природы*»<sup>31</sup>. Он представил также очень веские доводы

<sup>29</sup> Самюэль Сорбьер (1615–1670) – французский философ и врач, друг и переводчик Гоббса на французский язык. Приведенное Пуфендорфом мнение было высказано в беседе с английским королем Карлом II во время посещения Сорбьером Англии в 1663–1664 гг. См.: *Sorbière S. Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses, qui regardent l'état des sciences, et de la religion. Cologne: Chez Pierre Michel, 1666. P. 80–81.*

<sup>30</sup> *Jus circa sacra* (букв. «власть касательно священного») – проблема степени легитимности вмешательства гражданской власти в дела, касающиеся церкви и религиозных разногласий.

<sup>31</sup> *Cumberland R. De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, In qua Earum Forma, summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio e rerum Natura investigantur; Quinetiam Elementa Philosophiae Hobbiana, Cum Moralis tum Civilis, considerantur & refutantur. Londini: Hooke, 1672.* – Философское исследование о законах природы, в котором исследуются их форма, высшие прин-

в пользу [другой] гипотезы, которая примыкает ближе всего к взглядам стоиков. И то, и другое я также изложил в своей [книге]. Признаюсь, я был весьма рад увидеть, что [две] эти, хотя и не похожие друг на друга книги, в разных странах мира вышли в один и тот же год<sup>32</sup>. – Однако [Камберленд] вместе со мной защищал одну и ту же [стоическую] гипотезу и опровергал в Гоббсовом [учении] по большей части то, что было отмечено мной. И потому ни одна из двух наших работ не хуже другой, хотя помимо общего они имеют также свои особенности. И не меньше свою ловкость показывает метатель, который одновременно с другим [метателем] поразил одну и ту же цель.

Что еще заметного и важного в науке [естественного права] было сделано за последние несколько лет, мне пока не удалось узнать – из-за военных маневров в том месте, где я пишу эти [строки] (несмотря на то, что маневры почти закончились)<sup>33</sup>.

§ 7. В предисловии к моей работе<sup>34</sup> я достаточно объяснил, какие причины побудили меня к тому, чтобы также усердно заняться развитием естественного права. Как видно, к этому меня побудило прежде всего [желание], насколько это будет в моих силах, охватить и изложить в [строгом] порядке, без провалов и шероховатостей, все то, что относится к науке естественного права; затем отделить от этой науки все теологические контрверзы и приспособить ее для понимания всем родом человеческим, в котором относительно религии существуют очень разные мнения. Мне представляется, что именно эту [работу] тщательно проделал *Ричард Камберленд*, несмотря на то, что сам он по роду занятий теолог<sup>35</sup>.

Надо понимать, что эта наука не сможет засверкать естественной красотой и как бы расцвести в безмятежном радостном спокойствии, если не будет поднята над этими [теологическими] бурями. – Особенно [в ситуации], когда ученые мужи, из-за вопиющей несправедливости закона<sup>36</sup>, сходятся в схватке с теми, кто привык прикрывать свою злобу или глупость авторитетом столь почитаемого слова. И не довольствуясь поиском истины, [эти люди] изо всех сил стараются уничтожить или очернить своих оппонентов, которых отчаялись превзойти доводами.

---

ципы, порядок, промульгация, их обязательность по [самой] природе вещей; а также рассматриваются и опровергаются начала как моральной, так и гражданской философии Гоббса. Современное издание на английском – *Cumberland R. A Treatise of the Laws of Nature / Translated, with Introduction and Appendix, by John Maxwell (1727) / Ed. and with a Foreword by Jon Parkin. Indianapolis, 2005.*

<sup>32</sup> Пуфендорф имеет в виду свой magnum opus «О праве природы и народов» – *Pufendorfus S. De Jure Naturae Et Gentium Libri Octo. Londini Scanorum (Lund): Junghans, 1672.* Эта книга вышла в один год с книгой Камберленда.

<sup>33</sup> Во время написания “Specimen controversiarum” Пуфендорф жил в Лунде, на юго-западе Швеции. Этот город находился в эпицентре Датско-шведской войны 1675–1679 гг.

<sup>34</sup> См.: *Pufendorf S. Prefatio 1672 // Pufendorf S. von. Gesammelte Werke. Bd. 4: De jure naturae et gentium. S. 7–10.*

<sup>35</sup> Ричард Камберленд (1631–1718) исполнял в то время обязанности священника в Церкви всех Святых в Стамфорде (Линкольншир), а позже в 1691 г. получил сан епископа Питерборо.

<sup>36</sup> Возможно речь идет о некотором постановлении (или постановлениях) церковных властей, в частности епископа Лунда, которым воспользовались оппоненты Пуфендорфа для подкрепления своих обвинений и из-за которого книги Пуфендорфа были запрещены в Саксонии. См.: *Seidler M. Pufendorf’s Moral and Political Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/pufendorf-moral/> (дата обращения: 12.07.2016).*

Тем тяжелее мне переносить несправедливость, выпавшую на мою долю: в то время как я со всем старанием пытаюсь поддерживать отношения с любезными мне теологами – то один, то другой из них с величайшей готовностью становится источником клеветнических обвинений, вызванных некоторыми разделами моей книги. И я не имею в виду *венских иезуитов*, которые, получив мою книгу, запретили ее открытую продажу в Вене; а когда с них спросили за это, не смогли привести никакого убедительного обоснования этого запрета. – [Нет, я говорю] о разумных и порядочных людях, у которых вместо самого энергичного одобрения мои сочинения вызывают зависть. А все дело в том, что ни одно из них не сочетается с основаниями (*cum rationibus*) царства тьмы, которое защищают [эти люди]. Но также и на бесстыдство некоторых из наших [людей] сетую, ведь им-то я достаточно ясно объяснил свои слова и взгляды и то, как я далек от тех представлений, которые мне не стесняются приписывать. Но поскольку они давно словно бы закрыли глаза и уши от моих возражений, то продолжают, как петухи, выкрикивать раз сочиненную клевету.

Поскольку я считал, что [мои объяснения] – это наилучший путь к окончательному разрешению спора (коль скоро среди моих противников есть те, кто так и раздувается от полной уверенности в [своей] мудрости), я вызвал лейпцигского теолога *господина Шерцера* на диспут в публичной переписке. Казалось, что именно он в наибольшей степени способен изложить все те [возражения], в силу которых моя книга не смогла завоевать одобрение этих атлантов божественной и человеческой мудрости<sup>37</sup>. Также в надежде закончить столь бестолковый спор я приношу [*господину Шерцеру*] свои извинения, поскольку именно он добился от властей распоряжения, по которому глупость свою было запрещено [выставлять] на всеобщее обозрение<sup>38</sup>. И тем не менее на частных лекциях для неискушенной учащейся молодежи мне не перестают докучать теми клеветническими обвинениями<sup>39</sup>.

Итак, ясно, что я начинаю этот труд и заново разъясняю и опровергаю главнейшие из известных мне возражений против моей книги, чтобы защитить и свою правоту, и свою репутацию (*aestimatione*). – И потому я надеюсь, что справедливые и ученые критики явно пожелают дочитать [эту книгу] до конца. Если [все же] некоторые не прекратят кричать на меня, то только потому, что им кажется, будто, продолжая свои бессовестные и бесстыдные нападки, они не наносят мне обиды.

Мне же, завершив эту работу, следует в дальнейшем не обращать внимания на эти наветы и на тех, кто не желает узреть [истину], – недоброжелателей, погрязших в своей зависти. Ведь поскольку не в моей власти сделать так, чтобы они обрели здравомыслие (*bonam mentem*), мне незачем дальше терзать

<sup>37</sup> Иоганн Адам Шерцер (1628–1683) – влиятельный лютеранский теолог, известный своей систематической теологией, основанной на определениях, а также активной полемикой. Пуфендорф имеет в виду свое публичное письмо к Шерцеру «о кое-каком суровом мнении, высказанном о его [Пуфендорфа] книге». См.: *Pufendorfus S. Gesammelte Werke*. Bd. 5: *Eris Scandica*... Ed. cit. S. 57–68.

<sup>38</sup> По-видимому, Шерцер был одним из тех людей, связи с которыми позволили Пуфендорфу одержать победу над своим главным недоброжелателем – коллегой по лундскому университету Николаем Бекманом (1634–1689).

<sup>39</sup> Этот абзац присутствует только в оригинальном издании “*Specimen controversiarum*” 1678 г. Во всех изданиях “*Eris Scandica*”, начиная с первого (1686), на его месте стоит знак «\*». См.: *Pufendorfus S. Eris Scandica*... Et. cit. P. 208.

себя, [пытаясь их образумить]. И даже, [если я продолжил бы эти попытки], то это был бы равно бесконечный и бесславный труд – чесать этих людей столько, сколько у них зудит.

*Перевод с латинского А.А. Сочилина*

### Список литературы

*Boeclerus J.H.* In Hugonis Grotii jus belli et pacis, ad illustrissimum baronem Boineburgium commentatio. Argentoratum (Strasbourg): Paulli, 1663. 352 p.

*Cumberland R.* De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, In qua Earum Forma, summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio e rerum Natura investigantur; Quinetiam Elementa Philosophiae Hobbianaе, Cum Moralis tum Civilis, considerantur & refutantur. Londini: Hooke, 1672. 421 p.

*Cumberland R.* A Treatise of the Laws of Nature / Transl., introd., appendix, by J. Maxwell (1727) / Ed., foreword, by J. Parkin. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. 1009 p.

*Grotius H.* De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium: item juris publici praecipua explicantur. Parisiis: Nicolaus Buon, 1625. 868 p.

*Pufendorf S.* De Jure Naturae Et Gentium Libri Octo. Londini Scanorum (Lund): Junghans, 1672. 1227 p.

*Pufendorf S.* Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur. Francofurti ad Moenum: Knoch, 1686. 420 p.

*Pufendorf S. von.* Gesammelte Werke. Bd. 4: De jure naturae et gentium / Hrsg. von F. Böhling. B.: Akad. Verl., 1998. 928 S.

*Pufendorf S. von.* Gesammelte Werke. Bd. 5: Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht. B.: Akad.-Verl., 2002. xxi+489 S.

*Seidler M.* Pufendorf's Moral and Political Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/pufendorf-moral/> (дата обращения: 12.07.2016).

*Seldenus J.* De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum. Londoni: Richardus Bichopius, 1640. 847 p.

*Sorbière S.* Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses, qui regardent l'estat des sciences, et de la religion. Cologne: Chez Pierre Michel, 1666. 192 p.

Novus Index librorum prohibitorum... Romae 4. Febr. 1627 auctus. Colonia Agrippina: Antonius Boetzerus, 1627. 64 p.

## On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law

### *Samuel von Pufendorf*

(Translated from Latin into Russian by Andrey Sochilin)

The publication contains the translation of the first chapter of the treatise of the German jurist, philosopher and historian Samuel Pufendorf (1632–1694) “Sample of controversies on natural law, which were caused by himself [i.e. by Pufendorf]”. It was published in 1678. This text entitled “On the Origin and the Progress of the Science of Natural Law” is a part of so called “Eris Scandica” (“The Scandinavian Quarrel”) corpus, which was caused by the magnum opus of Pufendorf – “De jure naturae et gentium” (1672). “On the Origin and the Progress” is known as the first text among the so called “histories of morality” – the group of treatises dated from 17th to first half of 18th century, in which the evolution of the modern law theory was described. The model of the history of natural law, which was outlined in the “On the Origin

and the Progress”, in fact also served as the model for writing history of the entire European moral philosophy. Here Pufendorf is describing and analyzing prerequisites and sources of the Modern Natural Law, which can be found in Old and New Testament tradition, in Roman Jurisprudence and Ancient Greek Philosophy. He also reviewed briefly the works of Hugo Grotius, John Selden, Thomas Hobbes and Richard Cumberland. All the books and traditions are being considered in the scope of constructing “the system of natural law which is full and accommodated to the comprehension by all mankind”. The text is permeated with the idea of the progress in natural law theory, which is possible to achieve, with insisting on the necessity to keep away from religious and theological quarrels in developing the theory, and also with striving for the consistency, methodological clarity and the elaboration of the broad theoretical grounds of the natural law theory. This text has translated to Russian for the first time.

**Keywords:** “the Science of Natural Law”, natural law, jus naturale, history of moral philosophy, Grotius, Selden, Hobbes, Cumberland

## References

Vergil. *Aeneid*, transl. by V. Bryusov and S. Solov'ev. Moscow – Leningrad: Academia, 1933. 379 pp. (In Russian)

Hobbes T. *Sochineniya*, 2 t. [Works, 2 vols], Vol. 2. Moscow.: Mysl' Publ., 1991. 731 pp. (In Russian)

Grotius G. *O prave vojny i mira* [On the Law of War and Peace], transl. by A. L. Sakketi. Moscow: Lodomir Publ., 1994. 868 pp. (In Russian)

Kratkaja evrejskaja jenciklopedija. [Shorter Jewish Encyclopedia], Vol. 6. Jerusalem: Keter, 1992. 940 coll. (In Russian)

Boeclerus, Jo. H. *In Hugonis Grotii Jus Belli et Pacis, Ad Illustrissimum Baronem Boineburgium Commentatio*. Argentoratum (Strasbourg): Paulli, 1663. 397 pp.

Cumberland, R. *De Legibus Naturae: Disquisitio Philosophica, In qua Earum Forma, Summa Capita, Ordo, Promulgatio, & Obligatio E Rerum Natura Investigantur; Quinetiam Elementa Philosophiae Hobbianaе, Cum Moralis Tum Civilis, Considerantur & Refutantur*. Londini: Hooke, 1672. 421 pp.

Cumberland, R. *A Treatise of the Laws of Nature*, trans., introduc., appen., by J. Maxwell (1727), ed., foreword by J. Parkin. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. 1009 pp.

Grotius, H. *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres, in Quibus Jus Naturae et Gentium: Item Juris Publici Praecipua Explicantur*. Parisiis: Nicolaus Buon, 1625. 868 pp.

Pufendorfus, S. *De Jure Naturae Et Gentium Libri Octo*. Londini Scanorum (Lund): Junghans, 1672. 1227 pp.

Pufendorfus, S. *Eris Scandica, qua Adversus Libros de Jure Naturali et Gentium Objecta Dihuuntur*. Francofurti ad Moenum: Knoch, 1686. 420 pp.

Pufendorf, S. von. *Gesammelte Werke. Bd. 4. De jure naturae et gentium*, hrsg. von Frank Böhling. Berlin: Akad. Verl., 1998. 928 S.

Pufendorf, S. von. *Gesammelte Werke. Bd. 5: Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht*. Berlin: Akad.-Verl., 2002. xxi+489 S.

Seidler, M. “Pufendorf’s Moral and Political Philosophy”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)*, ed. by Edward N. Zalta., n.d. [<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/pufendorf-moral/>, accessed on 12.07.16].

Seldenus, J. *De Jure Naturali et Gentium Juxta Disciplinam Ebraeorum*. Londoni: Richardus Bichopius, 1640. 874 pp.

Sorbrière, S. *Relation D'un Voyage En Angleterre, Où Sont Touchées Plusieurs Choses, Qui Regardent L'estat Des Sciences, et de La Religion*. Cologne: Chez Pierre Michel, 1666. 192 pp.

*Novus Index Librorum prohibitorum... Romae 4. Febr. 1627 Auctus*. Colonia Agrippina: Antonius Boetzerus, 1627. 64 pp.

## Информация для авторов

Журнал «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов в статье в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417. Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru); сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: [ethical\\_thought@mail.ru](mailto:ethical_thought@mail.ru)

Объем публикации – от 0,7 до 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт “Times New Roman”; размер шрифта: инициалы и фамилия автора (между инициалами пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – одинарный; поля – 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на *русском и английском языках*:

### **1. Сведения об авторе(ах).**

#### ***На русском языке:***

– фамилия, имя и отчество автора полностью;

- ученая степень, ученое звание;
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора(ов).

**На английском языке:**

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация);
- ученая степень, ученое звание (перевод);
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т. п.) полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод);

**2. Название статьи (или другого материала).**

**3. Аннотация (от 200 до 250 слов).**

**4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).**

**5. Список литературы.**

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

### **Порядок расположения обязательных элементов**

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: [http://iph.ras.ru/em\\_guide.htm](http://iph.ras.ru/em_guide.htm)

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Научно-теоретический журнал

## **Этическая мысль / Ethical Thought 2017. Том 17. Номер 1**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61226 от 03.04.2015 г.*

Главный редактор *А.А. Гусейнов*  
Ответственный секретарь *О.В. Артемьева*  
Научный редактор *А.В. Прокофьев*  
Зав. редакцией *М.А. Корзо*  
Редактор *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 30.05.17.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 11,71. Тираж 1 000 экз. Заказ № 11.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:  
<http://iph.ras.ru/em.htm>